

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA– UESB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

**LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR**

**DO “RETORNO SOB OUTROS TERMOS”: MEMÓRIA DOS DISCURSOS  
CIENTÍFICO, RELIGIOSO E FREUDIANO NA CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO  
PSICANALÍTICO LACANIANO**

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA  
ABRIL DE 2025**

**LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR**

**DO “RETORNO SOB OUTROS TERMOS”: MEMÓRIA DOS DISCURSOS  
CIENTÍFICO, RELIGIOSO E FREUDIANO NA CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO  
PSICANALÍTICO LACANIANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como  
requisito parcial e obrigatório para obtenção do título  
de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da  
Memória

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas

Projeto Temático: Memória, discurso e religião na  
relação com os campos político, científico e midiático

Orientadora: Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA  
ABRIL DE 2025**

R37r

Ribeiro Júnior, Laelson Matos.

Do “retorno sob outros termos”: memória dos discursos científico, religioso e freudiano na constituição do discurso psicanalítico lacaniano. / Laelson Matos Ribeiro Júnior, 2025.

352f.

Orientador (a): Dr.<sup>a</sup> Edvania Gomes da Silva.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2025.

Inclui referência F. 342 – 352

1. Discurso religioso. 2. Discurso científico. 3. Discurso psicanalítico freudiano. 4. Discurso psicanalítico lacaniano. I. Silva, Edvania Gomes da. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 150.195

Catálogo na fonte: **Karolyne Alcântara Profeta – CRB 5/2134**  
UESB – *Campus* Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Of the “return under other terms”: memory of scientific, religious and Freudian discourses in the constitution of Lacanian psychoanalytic discourse.

Palavras-chaves em Inglês: Religious discourse; Scientific discourse; Freudian psychoanalytic discourse; Lacanian psychoanalytic discourse.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade

Banca Examinadora: Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (Presidente); Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (Titular); Prof. Dr. Auterives Maciel Junior (Titular); Prof. Dr. Wedencley Alves Santana (Titular); Prof. Dr. Joel Birman (Titular).

Data da Defesa: 28 de abril de 2025

Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR

### DO “RETORNO SOB OUTROS TERMOS”: MEMÓRIA DOS DISCURSOS CIENTÍFICO, RELIGIOSO E FREUDIANO NA CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO PSICANALÍTICO LACANIANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 28 de abril de 2025.

#### Banca Examinadora:

Profª. Dra. Edvania Gomes da Silva – Presidente  
Instituição: UESB

Ass.: Edvania Gomes da Silva


Profª. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro  
Instituição: UESB

Ass.: Caroline Vasconcelos Ribeiro

Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior  
Instituição: UESB

Ass.: Auterives Maciel Júnior

Prof. Dr. Wedencley Alves Santana  
Instituição: UFJF

Ass.:  Wedencley Alves Santana  
Documento assinado digitalmente  
WEDENCLEY ALVES SANTANA  
Data: 04/05/2025 21:22:02-0300  
Verifique em <https://wsdof.ufes.gov.br>

Prof. Dr. Joel Birman  
Instituição: UFRJ

Ass.: Joel Birman

## AGRADECIMENTOS

Utilizo este espaço para realizar os meus mais sinceros agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, instituição da qual fui bolsista durante todo o período de doutorado, tanto no país quanto durante meu estágio de pesquisa no exterior.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, naquilo que compreende todo seu corpo constituinte, pelo comprometimento em produzir pesquisadores e pesquisadoras com uma formação em nível de excelência.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, exemplo de instituição pública de ensino e que permitiu a produção desta tese.

À Professora Dra. Edvania Gomes da Silva, pela orientação absolutamente impecável, não só durante o doutorado, mas desde o nosso primeiro encontro, quando eu, começando minha jornada na pesquisa acadêmica, como bolsista de Iniciação Científica, tinha dez anos a menos, sonhos a mais e menos dores nas costas. Obrigado por ter me ajudado a perfazer todo esse percurso.

Agradeço ao Professor Dr. Thamy Claud Ayouch, que prontamente aceitou me receber e supervisionar durante meu estágio sanduiche na Université Paris Cité. Sem tal experiência, esta tese não seria sombra daquilo que hoje é.

Gostaria de agradecer a todos os membros da banca: à Professora Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro e aos Professores Dr. Auterives Maciel Júnior e Dr. Wedencley Alves Santana, os quais já estiveram presentes durante a banca de qualificação e cujas contribuições me ajudaram a produzir um trabalho que ousa reclamar para si o nível de excelência. Para além disso, quero endereçar meus mais sinceros agradecimentos ao Professor Dr. Joel Birman por ter aceitado compor o júri dessa tese. Bem como a relação com a Professora Dra. Edvania Gomes da Silva, os textos do Professor Birman têm me acompanhado desde o meu começo na pesquisa acadêmica — e nesta tese não é diferente. Agradeço imensamente pela disponibilidade e pelas contribuições de todos os membros da banca acerca deste trabalho. Decerto que suas contribuições me ajudarão a fechar o percurso desse trabalho da melhor maneira possível.

Por fim, mas, certamente, não em menor importância, à minha mãe, meu pai e meu irmão, bem como àquelas poucas pessoas com as quais tenho prazer de partilhar algo que podemos chamar de “amizade”. Agradeço a todos vocês que dividiram comigo um pouco de suas existências, me acompanharam em minha errância por essa vida e tornaram o meu fazer uma solidão povoada.

*I am Born*

*Whether I shall turn out to be the hero of my own  
life, or whether that station will be held by anybody  
else, these pages must show.*

Charles Dickens, *David Copperfield*

## RESUMO

Objetivamos, nesta tese, analisar de que maneira uma certa memória do discurso religioso, do discurso científico e do discurso psicanalítico freudiano atravessa o saber psicanalítico lacaniano e contribui para a constituição e individualização deste. Para tanto, operamos uma análise baseada, fundamentalmente, nos trabalhos foucaultianos e no projeto genealógico nietzschiano, ambos postos em relação com alguns trabalhos elaborados por Deleuze e Guattari. A partir desse ponto de intersecção, em uma perspectiva de apropriação dos autores, cunhamos um conceito singular de memória, o qual denominamos “memória rizomática”. Este conceito nos ajudou a proceder com as análises pretendidas, possibilitando um trabalho analítico consistente e orientado de acordo com nossas perspectivas teóricas. Nosso *corpus* de análise foi composto por um amplo grupo de textos de autoria de Jacques Lacan — tanto escritos, quanto seminários, bem como conferências e mesmo entrevistas —, abrangendo, do ponto de vista temporal, produções entre o início da década de 1930 e o final da década de 1970. Nossas análises indicam que, pelas articulações particulares que realiza das linhas de força de uma memória rizomática do discurso científico, do discurso psicanalítico freudiano e do discurso religioso judaico-cristão, o discurso psicanalítico lacaniano emerge como um saber bastante singular: na medida em que propõe se inscrever como um discurso da ciência, também se distancia deste, pautando uma série outra de relações com os domínios da verdade e da consciência. Concomitantemente, o saber lacaniano recupera uma memória do discurso religioso, propondo uma elaboração dessas linhas constitutivas, reconhecendo o valor que tais linhas tem como forças fundadoras, tanto para a ciência quando para a psicanálise, sem, no entanto, deixar de frisar a individualidade e nítida separação entre o saber psicanalítico e o discurso religioso. Assim, as análises operadas aqui apontam para a possibilidade de uma afirmação positiva quanto à sustentação de nossa tese central, a saber, de que o discurso psicanalítico lacaniano pode se apresentar como um ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso científico.

**Palavras-chave:** Discurso religioso; Discurso científico; Discurso psicanalítico freudiano; Discurso psicanalítico lacaniano.

## ABSTRACT

In this thesis, we aim to analyze how a certain memory of religious discourse, scientific discourse, and Freudian psychoanalytic discourse is present in the Lacanian psychoanalytic discourse and contributes to its constitution and individuation. For this purpose, we conduct an analysis fundamentally based on Foucauldian works and Nietzsche's genealogical project, both in dialogue with some contributions from Deleuze and Guattari. From this intersection, through an appropriation of these authors, we coined a unique concept of memory, which we call "rhizomatic memory". This concept aided us in carrying out the intended analyses, enabling a consistent analytical approach aligned with our theoretical perspectives. Our corpus of analysis comprises a broad collection of texts authored by Jacques Lacan — including written works, seminars, conferences, and even interviews — spanning, temporally, from the early 1930s to the late 1970s. Our analyses indicate that, through the particular articulations it establishes with the lines of force of a rhizomatic memory of scientific discourse, Freudian psychoanalytic discourse, and Judeo-Christian religious discourse, Lacanian psychoanalytic discourse emerges as a remarkably singular form of knowledge: while proposing to inscribe itself as a discourse of science, Lacanian psychoanalytic discourse simultaneously distances itself from the scientific discourse, establishing an entirely different set of relations with the domains of truth and consciousness. At the same time, Lacanian knowledge retrieves a memory of religious discourse, proposing an elaboration of these constitutive lines, acknowledging their foundational force for both science and psychoanalysis, without, however, failing to emphasize the individuality and clear separation between psychoanalytic knowledge and religious discourse. Thus, the analyses conducted here point to the possibility of a positive affirmation regarding the support of our central thesis, namely, that Lacanian psychoanalytic discourse can present itself as a point of emergence for a singular modality of scientific discourse.

**Keywords:** Religious discourse; Scientific discourse; Freudian psychoanalytic discourse; Lacanian psychoanalytic discourse.

## RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous visons à analyser de quelle manière une certaine mémoire du discours religieux, du discours scientifique et du discours psychanalytique freudien traverse le savoir psychanalytique lacanien et contribue à sa constitution et à son individualisation. Pour ce faire, nous procédons à une analyse fondée fondamentalement sur les travaux foucaaldiens et sur le projet généalogique nietzschéen, tous deux mis en relation avec certaines œuvres élaborées par Deleuze et Guattari. À partir de ce point d'intersection, dans une perspective d'appropriation des auteurs, nous avons forgé un concept singulier de mémoire, que nous appelons « mémoire rhizomatique ». Ce concept nous a permis de mener les analyses souhaitées, en assurant un travail analytique cohérent et orienté selon nos perspectives théoriques. Notre corpus d'analyse est constitué d'un vaste ensemble de textes de Jacques Lacan — comprenant des écrits, des séminaires, des conférences et même des entretiens — couvrant, d'un point de vue temporel, des productions allant du début des années 1930 à la fin des années 1970. Nos analyses indiquent que, par les articulations particulières qu'il établit entre les lignes de force d'une mémoire rhizomatique du discours scientifique, du discours psychanalytique freudien et du discours religieux judéo-chrétien, le discours psychanalytique lacanien émerge comme un savoir particulièrement singulier : dans la mesure où il propose de s'inscrire comme un discours de la science, il s'en éloigne également, établissant un autre type de relations avec les domaines de la vérité et de la conscience. Parallèlement, le savoir lacanien récupère une mémoire du discours religieux, proposant une élaboration de ces lignes constitutives, reconnaissant la valeur fondatrice que ces lignes possèdent tant pour la science que pour la psychanalyse, sans pour autant omettre de souligner l'individualité et la séparation nette entre le savoir psychanalytique et le discours religieux. Ainsi, les analyses menées ici pointent vers la possibilité d'une affirmation positive quant à la validité de notre thèse centrale, à savoir, que le discours psychanalytique lacanien peut se présenter comme un point d'émergence d'une modalité singulière de discours scientifique.

**Mots-clés :** Discours religieux ; Discours scientifique ; Discours psychanalytique freudien ; Discours psychanalytique lacanien.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
1.1 A entrada .....	11
1.2 Delineamento do problema de pesquisa .....	15
1.3 Hipóteses e objetivos.....	19
1.4 Circunscrição do <i>corpus</i> e dos procedimentos metodológicos .....	22
1.5 Organização do trabalho .....	26
1.6 Ponto de precisão .....	29
<b>2 GENEALOGIA, HISTÓRIA E MEMÓRIA RIZOMÁTICA</b> .....	<b>30</b>
2.1 A emergência do conceito: necessidade frente ao problema .....	31
2.2 Memória rizomática .....	43
2.2.1 Princípios de conexão e heterogeneidade .....	43
2.2.2 Princípio de multiplicidade.....	51
2.2.3 Princípio de ruptura a-significante.....	57
2.2.4 Princípios de cartografia e decalcomania.....	63
2.3 Considerações últimas sobre a seção .....	66
<b>3 ENTRE FREUD E LACAN, UM ESPAÇO DE DIFERENCIAÇÃO</b> .....	<b>68</b>
3.1 Freud e o descentramento do sujeito .....	69
3.1.1 Freud, a ciência, o racionalismo e o rechaçamento ao campo religioso .....	74
3.2 O triunfo da religião e a falência da ciência .....	81
3.3 Uma nova cientificidade fundamentada sob o registro do inconsciente.....	98
3.3.1 A amplitude das contribuições freudianas na tese de 1932 .....	103
3.4 Algumas indicações finais .....	110
<b>4 DA CIÊNCIA, DO REAL E DO DISCURSO JUDAICO-CRISTÃO</b> .....	<b>112</b>
4.1 O discurso psicanalítico e a ciência verdadeira .....	113
4.2 Uma memória do <i>Teeteto</i> e o retorno a uma noção de ciência verdadeira.....	121
4.3 O saber psicanalítico e a ciência fundada em um princípio de racionalidade .....	133
4.4 A ciência, o real e uma memória do discurso judaico-cristão .....	152
4.5 Considerações finais a respeito do movimento empreendido.....	163
<b>5 DA INSTÂNCIA DA LETRA NO DISCURSO PSICANALÍTICO LACANIANO</b> ...166	
5.1 A modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano .....	166
5.1.1 O saber lacaniano e a produção de um modo de enunciação outro.....	168
5.2 Da fundamentação do discurso da psicanálise no campo da linguística .....	187
5.3 Psicanálise, ciência e formalização matemática.....	203
5.4 O <i>Witz</i> e a maquinaria do inconsciente: contrapoder e resistência.....	216
5.5 A letra, o simbólico e a interpretação: judaísmo e psicanálise.....	235
5.5.1 Das relações entre a “ciência moderna” e o Deus judaico .....	236
5.5.2 Judaísmo, o manejo da letra e o “desenvolvimento” científico .....	243
5.6 Algumas pontuações últimas acerca da seção.....	251
<b>6 CIÊNCIA E VERDADE: FREUD, ÉDIPO, MOISÉS E O MONOTEÍSMO</b> .....	<b>252</b>
6.1 Retomadas e reconfigurações dos mitos fundadores.....	252
6.2 Édipo sob ataque.....	259
6.2.1 Os rearranjos do Édipo: prova de verdade, psicanálise e espiritualidade.....	266
6.2.2 Algumas apreensões gerais .....	283

6.3 Considerações sobre a ética da psicanálise e os rearranjos do Édipo .....	284
6.4 Um mito na base da ciência moderna e a visada cristã no Moises de Freud .....	294
6.4.1 O pai está morto, vida longa ao pai: analíticas da finitude e a morte de Deus .....	299
6.4.2 Entre o discurso do mestre e o discurso do mito .....	308
6.5 O retorno do <i>Witz</i> : niilismo, memória rizomática e a emergência do novo .....	324
7 CONCLUSÃO.....	333
7.1 As saídas múltiplas .....	333
REFERÊNCIAS .....	342

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 A entrada

Dou-lhe este relógio não para que você se lembre do tempo, mas para que você possa esquecê-lo por um momento de vez em quando e não gaste todo seu fôlego tentando conquistá-lo. Porque jamais se ganha batalha alguma, ele disse. Nenhuma batalha sequer é lutada. O campo revela ao homem apenas sua própria loucura e desespero, e a vitória é uma ilusão de filósofos e néscios.

William Faulkner, **O som e a fúria**

É assim que William Faulkner termina o parágrafo introdutório da segunda parte daquele que é seu livro mais famoso, **O som e a fúria** (Faulkner, [1929] 2017). Esse é, muito certamente, um dos fragmentos mais destacados e citados do romance do escritor estadunidense. Um indício da popularidade de tal excerto pode ser encontrado na página de venda da versão digital do referido romance, disponível na *Amazon*. Ao verificarmos a página em questão, podemos ver indicação de que o trecho apresentado é o mais sublinhado pelos leitores que acessam o texto de Faulkner ([1929] 2017) através do leitor de livros digitais da empresa.

A afeição nutrida por tal fragmento está relacionada, nos parece, a dois elementos principais. Primeiramente, é possível dizer que existe uma dimensão dessa predileção que está relacionada à beleza da escrita do autor. Tecnicamente muito hábil, capaz de jogar com a língua, Faulkner ([1929] 2017) põe em tela o pensamento de Quentin Compson — primogênito de Jason e Caroline Compson —, a relação deste com o pai e o problema do tempo que marca todo o livro.

O segundo elemento que explica a predileção pela citação acima mencionada também está relacionado a uma outra dimensão de afetividade que marca a experiência com as produções artísticas, neste caso, de ordem literária: é que existe uma certa sensação de calma e tranquilidade momentânea que acompanham o fragmento destacado. Isto acontece, muito provavelmente, pois ele — escrito de forma que soa tão familiar àquele que o lê — assume um caráter deveras destoante em relação ao capítulo que lhe precedeu, no qual o leitor desbrava quase uma centena de páginas em um terreno desafiador e pouco acolhedor, esforçando-se para

acompanhar a narrativa absolutamente fragmentada de Benjy — que ocupa toda a primeira parte do romance.

Entramos em **O som e a fúria** (Faulkner, [1929] 2017) pelos olhos de Benjy, um personagem com deficiência intelectual grave. Podemos afirmar, com algum grau de segurança, que toda a construção da narrativa é bastante emblemática e demonstra uma maestria de estilo colocada em movimento por Faulkner ([1929] 2017). Contudo, não se trata de um texto de fácil leitura.

O fluxo de consciência é marcante e os pensamentos correm soltos: em diversos momentos, as memórias narradas são interrompidas por lembranças outras, muito diversas, e, por fim, retomadas para serem concluídas; contudo, e em maior medida, há linhas de pensamento que são cortadas de maneira terminal e deixam o leitor sem seu complemento (ao menos da maneira como esperamos que aconteça em um romance construído seguindo uma lógica racionalista). Esse elemento é articulado a uma linguagem muito próxima da fala, tanto em termos de ritmo — ausência de pontuação, falta de marcas designativas de início e término de uma ideia — quanto à grafia das vocalizações produzidas. Para além disso, há os inúmeros saltos temporais: saltos entre diferentes momentos do passado e sem qualquer tipo de anúncio ou indicação. Nessa forma de narrar, o tempo é estilizado, e o leitor passa páginas e mais páginas tentando formar um todo de sentido a partir daquilo que o autor lhe fornece. Acontece que as peças necessárias para montar os quebra-cabeças de **O som e a fúria** (Faulkner, [1929] 2017) apenas nos são fornecidas muito após as passagens que elas poderiam ajudar a significar.

Contudo, na segunda parte, o Eu à beira da fragmentação, que marca a perspectiva apresentada por Benjy, dá lugar a um Eu consciente superinvestido. Essa mudança de perspectiva tem como um de seus efeitos a produção de uma escrita que, apesar de ser ainda bastante singular, diferencia-se bastante daquilo que nos é apresentado na primeira parte e, ao menos em seus momentos iniciais, aproxima-se mais daquilo a que estamos habituados quando iniciamos a leitura de um romance. Cria-se, então, momentaneamente, ao adentrarmos na segunda parte do livro de Faulkner ([1929] 2017), uma espécie de efeito de familiaridade, como se o território em questão possuísse um relevo ainda desconhecido, mas próximo de algo já cartografado.

É preciso dizer que isso não passa de uma impressão inicial. A consciência bastante forte de Quentin não impede que ela seja constantemente interpelada por memórias diversas, representações múltiplas e afecções distintas. Mais uma vez Faulkner ([1929] 2017) nos apresenta linhas de pensamento que são interrompidas por ideias de um outro lugar — linhas que muitas vezes colocam o pensamento do presente em suspenso, mas possibilitam que ele

seja retomado e concluído no futuro. A essas linhas de pensamento articulam-se também aquelas cujo desenrolar é cortado de maneira terminal e ramificado indefinidamente, levando as meditações do personagem para alhures. Trata-se de um exemplo literário muito pertinente daquilo que, em relação ao saber freudiano, diz respeito à concepção de associação livre.

Naquilo que nos apresenta Quentin, uma vez mais a lógica de um tempo que corre unidirecionalmente é posta em xeque, de modo que diversos momentos do passado se superpõem, se interpelam e se recompensam. O elemento de uma temporalidade própria das experiências e dos afetos, para além da lógica de um tempo como aquele que é marcado pelos relógios, dificilmente seria expresso de forma tão interessante quanto o é se Faulkner ([1929] 2017) tivesse escrito **O som e a fúria** de um modo convencional.

O fluxo de consciência empregado por Faulkner ([1929] 2017) não deixa de trazer à lembrança o **Ulisses**, de James Joyce, publicado em 1922 — sete anos antes de o lançamento de **O som e a fúria**. A referência a Joyce ([1922] 1993) é algo que chama atenção de Harold Bloom (2008), que, em seu texto a respeito de **O som e a fúria**, sustenta que o livro de Faulkner em questão é, sem dúvida, um experimento marcante da literatura, mas também muito derivativo de **Ulisses** (Bloom, 2008, p. 2).

Esse elemento é também apontado por Paulo Henriques Britto, tradutor do texto de Faulkner para o português. No entanto, apesar de concordar com Bloom (2008), o tradutor argumenta que, pelo fato de **O som e a fúria** ter sido publicado apenas sete anos após o romance de Joyce, “o próprio fato de ter o romancista norte-americano lido, assimilado e emulado com sucesso a obra do irlandês em tão pouco tempo indica o quanto ele estava atento para o que havia de mais avançado em matéria de ficção e preparado para enfrentar o desafio” (Britto, 2017, p. 349).

É possível compreender de onde parte uma análise como essa. Mas, talvez, seja possível também olhar a composição de **O som e a fúria** (Faulkner, [1929] 2017) por um ângulo que, para nós, é mais interessante. Se pensarmos com o Foucault ([1969] 1987), podemos encarar os textos de Faulkner ([1929] 2017) e Joyce ([1922] 1993) como produções discursivas. A partir dessa perspectiva, legitima-se pensar que tais produções, materializadas nos romances em tela, estão fundamentalmente relacionadas às condições de possibilidade que formam o campo de emergência de tais discursos.

Não se trata, então, de um texto que emerge como resultado da vontade de um autor — seja ela vontade de transgredir, de inovar ou mesmo mimetizar uma outra posição. Os textos emergem no interior de certas condições de existência que tornam possível, ou não, a materialização de certos discursos. Sob este aspecto, não é o sujeito cognoscente que está na

origem dos discursos, não é, tampouco, uma essência inviolada que aguarda pacientemente ser resgatada pela obra que diz o verdadeiro. A bem dizer, na origem não há nada, pois a origem, como fundamento *a priori* dos discursos, a origem irreduzível em si mesma, não existe. Há apenas a invenção, o começo baixo, o disparate (Nietzsche, [1887] 1998; Foucault, [1971] 2000). Os discursos que produzimos — e os textos de Faulkner ([1929] 2017) e Joyce ([1922] 1993) não escapam a essa regra — são de ponta a ponta históricos.

Olhados desses ângulos, os textos de Joyce ([1922] 1993) e Faulkner ([1929] 2017) não nos dizem de uma possível influência de um autor a outro, ou mesmo de uma tentativa de mimetização segundo certos moldes. Nos dizem, isto sim, das condições de possibilidade em que emergiram. Um autor na América do Norte e o outro no continente europeu, nas duas primeiras décadas do século XX, materializam — em seus escritos marcados por um fluxo de consciência no qual pensamentos se perpassam, se interrompem, retomam uns aos outros, se reconfiguram e ressignificam — a existência de uma consciência que não era, mesmo remotamente, tão organizada, tão lógica ou tão cartesiana quanto as filosofias racionalistas e a ciências iluministas rogavam.

Sabe-se que a crítica sistemática à racionalidade instrumental iluminista ganha muita força com o movimento estruturalista na França, principalmente durante a metade final do século XX. Contudo, os textos de Faulkner e de Joyce podem ser um indicativo de que, mesmo no começo do referido século, a racionalidade como guia por excelência estava sob questionamento — e a empreitada freudiana, apesar de suas muitas limitações quanto àquilo que diz respeito a ultrapassar o racionalismo, não deixa de nos permitir realizar uma afirmação como esta.

O discurso psicanalítico lacaniano tem sua emergência nesse ponto em que vibram as muitas linhas de força de uma crítica à racionalidade iluminista. Não é um mero acaso que o saber lacaniano (Lacan, [1975] 2003) se interesse por Joyce e recupere a empreitada do autor irlandês no movimento constitutivo de uma psicanálise que uma vez mais, e certamente de maneira mais ampla do que aquilo que fora cartografado pelo saber freudiano, coloca a consciência e a racionalidade cartesiana na berlinda.

Podemos dizer aqui que havia uma série bastante ampla de linhas de força que atravessavam intensamente o discurso psicanalítico freudiano, bem como se faziam presente no campo da literatura, emergindo de forma marcante nos textos de Joyce e Faulkner. É possível afirmar, pensando com Foucault ([1966] 2002), que essas linhas de força prepararam o solo epistemológico que possibilitou a constituição, décadas depois, de toda uma empreitada estruturalista e também, na relação com esse movimento, do discurso psicanalítico lacaniano.

Existe a possibilidade de afirmarmos, dessa forma, que a constituição do discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória da crítica à racionalidade materializada em Joyce, Faulkner e Freud. Nossa missão, aqui, diz respeito a analisar essas múltiplas linhas de força e pensar de que maneira essa memória contribui para a constituição do saber lacaniano, atentando-nos não apenas para uma memória da racionalidade, mas também para outros atravessamentos fundamentais, que se articulam com essa perspectiva de racionalidade e que dizem respeito à memória do discurso da ciência e àquela vinculada ao discurso religioso.

São desses problemas, desses múltiplos atravessamentos, que este texto tratará.

## 1.2 Delineamento do problema de pesquisa

No ano de 1974, em uma conferência de imprensa realizada na abertura do VII Congresso da Escola Freudiana de Paris, Lacan fora questionado se pensava que, naquele momento, quando os sujeitos iam ao analista, eles também se confessavam. A resposta lacaniana a tal indagação foi bastante incisiva: “Mas de forma alguma! Isso não tem nada a ver” (Lacan, [1974] 2005, p. 64). Para o referido autor, a problemática da análise ia em uma direção outra que não a da confissão.

Independentemente da recusa feita por Lacan em relação à associação estabelecida pelo entrevistador entre o fazer psicanalítico e a confissão cristã, a possibilidade de uma articulação como aquela poder ser realizada — e encontrar as condições de existência necessárias para se materializar — é um forte indício da presença de uma linha de força, algo da ordem de uma memória, do discurso religioso cortando o saber<sup>1</sup> psicanalítico de modo geral.

---

<sup>1</sup> Uma observação aqui se faz necessária: em nosso percurso de pesquisa será necessário fazer referência a, ao menos, três concepções distintas de “saber”. Uma delas, diz respeito um saber de ordem inconsciente, tal como propõe Lacan ([1969-1970] 1996) ao afirmar que **“o que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento** ou da representação. Trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S1 a um outro significante S2” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 28, grifos nossos). No próprio Lacan é possível encontrar ainda uma outra concepção de “saber”, como a que aparece em **O saber do psicanalista** ([1971-1972] 2001), quando o referido autor pontua: “Enfim, **sabe-se que insisti sobre a diferença entre saber e verdade**. Então, se a verdade não é o saber, é porque é o não-saber. Lógica aristotélica, tudo o que não é preto é não-preto, como sublinhei em algum lugar. Sublinhei, é certo, **articulei que essa fronteira sensível entre a verdade e o saber, é precisamente aí que o discurso analítico se sustenta**” (Lacan, [1971-1972] 2001, p. 14, grifos nossos). Essa ideia de “saber” que é diferente da verdade — uma verdade que se inscreve no campo do inconsciente e por isso pode ser o ponto em que se sustenta o saber do psicanalista — diz respeito a um saber de ordem racionalista, que pode ser, em dada escala, mas não apenas, compreendido como uma sistematização realizada por um discurso racionalista a respeito de um grupo de conhecimento delineados por um discurso da ciência. Por outro lado, há o saber conforme define Foucault ([1969] 1987, p. 206), enquanto “conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva”. A título de distinção, quando quisermos nos referir a um “saber” da ordem do inconsciente, tal como pensado no interior do discurso psicanalítico lacaniano, considerando sua aparição frequência bastante diminuta, empregaremos o termo *“savoir”*, da forma como é encontrado no texto original do referido autor. Quando o que estiver em pauta for um saber racional, um saber constituído por um discurso da ciência, como aquilo que se entender ser produzido pela física,

A pergunta do entrevistador, a Lacan, se inscrevia na mesma ordem de uma série ampla de críticas que situavam a prática psicanalítica como uma nova ramificação da prática religiosa de confissão. Essa é uma leitura que, em dada escala, encontra possibilidade de fundamentação nos trabalhos desenvolvidos por Michel Foucault no fim da década de 1970 e início de 1980. Foucault ([1981] 2019), de fato, não sustenta que o discurso psicanalítico diz respeito a um procedimento de confissão como aquele inventado pelo cristianismo monástico, mas afirma que a prática analítica se relaciona com uma certa forma de prática confessional, existente desde o cristianismo primitivo dos séculos IV e V, na qual o sujeito insere-se em uma relação de poder em que sofre uma injeção para enunciar a verdade de si e, ao mesmo tempo, é atado a esta verdade que enuncia.

Não obstante, as linhas de força de uma memória do discurso científico também vibram no interior do discurso psicanalítico lacaniano. No texto **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), por exemplo, podemos encontrar a proposição de que o sujeito com o qual a psicanálise opera é o mesmo sujeito da “ciência moderna”<sup>2</sup>, que, por sua vez, com esse sujeito nada opera. Ainda no mesmo texto, Lacan prossegue afirmando que a psicanálise, como uma prática, e o inconsciente, o de Freud, não poderiam ter se formado antes da invenção da “ciência moderna”, em meados do século XVI — invenção que, para o saber psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996), é assinalada com a emergência do *cogito* cartesiano.

Tais colocações, por parte do autor anteriormente citado, possuem algumas consequências importantes, das quais, para nós, duas são decisivas: por um lado, temos a indicação de que, para o discurso psicanalítico lacaniano, o saber psicanalítico está articulado de maneira basilar com uma certa memória da “ciência moderna”, que lhe serve como condição de existência (Foucault, [1969] 1987). Sob este aspecto, ao pensar o discurso psicanalítico lacaniano, faz-se absolutamente necessário questionar sua relação com uma certa memória do discurso da ciência.

Por outro, o autor em tela acaba por indicar, embora de maneira sutil, a sabida relação fundamental que mantém com o saber freudiano, a qual foi posta sob o holofote através da

---

por exemplo, recorreremos ao termo “saber” acompanhado do termo “consciente”, entre colchetes — “saber [consciente]”. Por fim, quando estivermos falando do “saber” com o sentido que esta palavra assume no interior dos textos foucaultianos, visto sua ampla recorrência no interior deste trabalho, utilizaremos o significante em português: “saber”.

<sup>2</sup> Quando o termo “ciência moderna” for utilizado por nós, este terá o sentido que lhe é conferido pelo discurso psicanalítico lacaniano. A explanação adequada do termo e sua implicação em nossa tese será fornecida durante a discussão realizada quarta seção, denominada **Da ciência, do real e do discurso judaico-cristão**. Por ora, é suficiente que indiquemos, de maneira bastante resumida, que a ideia de “ciência moderna”, apresentada pelos textos lacanianos, faz referência a uma modalidade de ciência que emerge, em meados do século XVI e XVII, com o racionalismo cartesiano. Trata-se de uma compreensão de ciência, em tese, fundada na dúvida e na investigação como procedimentos para se alcançar a verdade.

proposta lacaniana de realizar um “retorno a Freud”. Este retorno havia sido enunciado desde 1953, com o texto **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) e assinalava uma proposta massiva de retomada do discurso psicanalítico freudiano — a recuperação de uma memória do saber freudiano — por parte da empreitada lacaniana.

No entanto, apesar das contundentes e frequentes referências a Freud, inscrito como um autor ao qual era preciso retornar — elemento que reforça o estatuto de fundador de discursividade conferido por Foucault ([1969] 2009) a Freud —, ainda assim a relação do discurso psicanalítico lacaniano com o saber freudiano não é algo da ordem de uma continuidade: Freud, como boa parte do discurso da ciência do século XIX e início do XX — referindo-nos aqui tanto às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) quanto às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) —, afirmava o coeficiente de cientificidade do conhecimento que produzia a partir de, ao menos, dois lugares que para nós são relevantes, a saber, i) a amarração entre os domínios da ciência e da verdade, e ii) uma recusa que era feita a qualquer forma de explanação metafísica, o que incluía a religião.

O discurso psicanalítico lacaniano, bem como o discurso freudiano, não recua diante da tarefa de situar o discurso psicanalítico como uma ciência, afirmando que a psicanálise pode ser compreendida como uma ciência conjectural do sujeito (Lacan, [1954-1955] 1988). Porém, diferente do movimento que era realizado por Freud e por parte considerável do discurso da ciência em meados do século XIX e início do século seguinte, o saber psicanalítico lacaniano não relaciona o estatuto de cientificidade do discurso psicanalítico por ele encabeçado à possibilidade de formalização da verdade sob a forma de um conhecimento (um saber consciente).

Para o discurso psicanalítico lacaniano, haveria sempre algo da verdade, do campo do inconsciente, que seria impossível de dizer. Impossível de apreender e sistematiza sob a forma de um saber consciente passível de ser comunicado e reproduzido em caráter de universalidade. “O inconsciente”, sustenta Lacan, “é apenas um termo metafórico para designar o saber que só se sustenta ao se apresentar como impossível, para que, a partir disso, confirme-se ser real (entenda-se, discurso real)” (Lacan, [1970] 2003, p. 423).

Ao mesmo tempo, para o discurso psicanalítico lacaniano, a possibilidade de inscrição do saber psicanalítico como algo da ordem de uma ciência não estava vinculada, de maneira necessária, ao rechaçamento da religião. O supramencionado teórico coloca em jogo a proposta de que o discurso psicanalítico pode se inscrever junto a um certo tipo de discurso da ciência, e, ainda assim, em **O triunfo da religião** (Lacan, [1974] 2005), reconhece a religião como um eixo poderoso de produção de sentido.

O interessante é observar que, curiosamente, apesar de nada daquilo que foi mencionado até aqui representar uma novidade absoluta, e apesar de já ter se tornado um ponto pacífico a afirmação de que não há saber na contemporaneidade que não tenha sido, em alguma medida, atravessado concomitantemente pelo discurso científico e pelo discurso religioso, ainda assim não conseguimos encontrar trabalhos que se propusessem a analisar de que modo o mútuo atravessamento por uma memória desses dois campos contribui para a constituição do discurso psicanalítico lacaniano.

Por um lado, há muitos textos que discutem ciência em Lacan e outros que discutem o pensamento do referido autor em relação à religião, mas em raros casos analisa-se a relação entre religião e ciência no pensamento lacaniano. Nos poucos textos que encontramos em que tanto o campo religioso como o científico estão presentes — como a dissertação **Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974** (Godoi, 2019) —, a proposta era, *grosso modo*, realizar uma descrição a respeito de como alguns elementos constitutivos do campo científico e do campo religioso são teorizados por Lacan. Trata-se de uma proposição válida, mas que, certamente, não é equivalente à de analisar de que modo uma certa memória do discurso da religião e do discurso da ciência corta e contribui para a constituição do discurso psicanalítico em Lacan.

Delineia-se, assim, um problema naquilo que diz respeito aos tipos de análises que são comumente encontradas para pensar a relação constitutiva entre o discurso psicanalítico lacaniano e os discursos científicos e religiosos. Há muitas leituras que são conteudistas e descritivas, como a realizada por Godoi (2019) e também leituras psicologistas, como aquelas que realiza Gérard Haddad ([2007] 2012), em seu texto **O pecado original da psicanálise**, no qual analisa a relação da psicanálise lacaniana com o judaísmo. O problema dessa leitura é que ela tenta atribuir às produções lacanianas a um sujeito pragmático originário, de modo que seria devido à história de vida de Lacan e a suas questões individuais, psíquicas, que certas teses são produzidas e não outras.

Há, para além disso, também as epistemologias clássicas. Estas, são fortemente cortadas por um discurso da racionalidade, que possui como efeito a produção de uma leitura marcada por uma perspectiva evolutiva, em que se consideram as possíveis “contradições” no interior do discurso psicanalítico lacaniano como simples erros que um saber comete em seu processo de constituição científica. Assim, descarta-se os elementos de tensão como equívocos, acidentes de percurso que não devem ser considerados pois a eles segue uma versão melhor e mais acabada de um conceito, de um objeto ou uma teoria.

Sob tal perspectiva, ponderando as proposições anteriormente expostas, parece-nos que a constituição do discurso psicanalítico lacaniano, em sua relação com uma memória do campo religioso, do campo científico e também com uma memória do saber freudiano, merece ser investigada, de forma que possamos delinear a singularidade da produção discursiva lacaniana. Uma singularidade que se evidencia na medida em que pensamos os discursos como produções marcados pela dispersão e pelo acaso, constituídos no interior de uma história que é descontínua e resultado de um jogo de forças constantes.

Dessa forma, tendo em mente as exposições anteriormente realizadas e considerando a necessidade de empreender uma pesquisa nesse espaço lacunar cujos contornos esboçamos, podemos inquirir: **de que modo se assinala a especificidade do discurso psicanalítico lacaniano na relação que este estabelece com uma memória do discurso científico, do discurso religioso e com uma memória do discurso psicanalítico freudiano?**

### **1.3 Hipóteses e objetivos**

Nossa hipótese central é que uma das formas pelas quais o discurso psicanalítico lacaniano afirma sua singularidade é quando tal discurso se apresenta como ponto de emergência de uma nova modalidade de pensamento científico, o qual assinala seu caráter de diferença em relação à “ciência moderna”. Conjecturamos que tal modalidade de pensamento científico tem sua emergência possibilitada, precisamente, pelo modo como o discurso psicanalítico lacaniano articula e reconfigura uma memória do discurso religioso e uma memória da racionalidade, com a qual o discurso científico e o saber freudiano se articulavam em alguma medida.

Explanando melhor, ponto a ponto, nossa hipótese central é que a singularidade dessa ciência materializada no discurso psicanalítico lacaniano se afirma, ao menos, por duas vias específicas, as quais se articulam fundamentalmente em um terceiro ponto: i) por meio da desvinculação, realizada pelo discurso lacaniano, entre o campo científico e o campo de um saber consciente, passível de comunicação e replicação universal; ii) através da proposição de uma ciência que não articula necessariamente seu estatuto de cientificidade ao rechaçamento do discurso religioso, de forma que consegue se apresentar como algo distinto de um duplo invertido do discurso da religião. O terceiro ponto em que estas duas vias se relacionam, e que lhes serve de base, diz respeito à crítica sistemática à racionalidade, que marcou o movimento estruturalista e o pensamento francês na segunda metade do século XX.

Conjecturamos, aqui, que a descoberta do inconsciente e a proposta de descentralização do sujeito — produzidas pela psicanálise freudiana — tinham para a construção da ciência um potencial que, em Freud, nunca chegou a ser totalmente explorado. Isso porque, apesar de Freud ([1917] 2010) ter sustentado a ideia de um Eu que não é senhor em sua própria casa, ainda assim o referido autor coloca em jogo uma proposta de circunscrição do discurso psicanalítico freudiano no interior do campo científico de maneira ainda muito articulada ao racionalismo cartesiano. Assim, não é um simples acaso que Erich Fromm ([1976] 2002) tenha afirmado que Freud fora o último dos iluministas.

Acreditamos que, por conta das condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) em que sua emergência efetiva se dá, o discurso psicanalítico lacaniano é o ponto de materialização de uma série de relações interdiscursivas que exploram de maneira mais incisiva o campo de possibilidades aberto pela descentralização do Eu realizada pela produção discursiva do próprio Freud. Em outros termos, o saber psicanalítico lacaniano consegue explorar um terreno para além daquele que foi cartografado na empreitada freudiana,

Tal investida e intensificação na descentralização do Eu permite um rearranjo da memória da racionalidade, abrindo a possibilidade para que o discurso psicanalítico lacaniano, em sua teorização, reconfigure uma certa memória constituinte do discurso científico. Referimo-nos, aqui, de forma mais específica, a uma certa memória da ciência a partir da qual ciência e a produção de um saber consciente (conhecimento) estariam fundamentalmente articulados — linha de força basilar que também era reverberada no interior do discurso psicanalítico freudiano.

Como defende Calligaris (1991), Freud assumia uma postura que materializava uma certa crença de que a análise — entendida como um discurso da ciência — era capaz de apreender do sujeito uma verdade inconsciente, a qual era passível de formalização sob a lógica de um saber consciente, algo da ordem do conhecimento. Freud, nesse movimento, ecoava uma memória do discurso da ciência de sua época, segundo a qual a ciência desvelava a verdade do mundo natural e a enunciava como um conhecimento sistematizado susceptível de ser transmissível. Nesse sentido, ciência e saber consciente, com Freud e com o discurso da ciência no início do século XX e final do século precedente, eram duas faces da mesma moeda.

O discurso psicanalítico lacaniano, por sua vez, produz uma reconfiguração da memória da ciência fundada em um Eu consciente e na racionalidade iluminista, colocando em jogo uma modalidade de ciência cuja singularidade está articulada a um sujeito que afirma seu ser na medida em que está inscrito sob o signo do inconsciente. A releitura lacaniana do *cogito*

cartesiano indica justamente essa relação sob a forma do axioma “eu penso onde não sou. Eu sou onde não penso” (Lacan, [1957] 1998, p. 521).

No rastro dessa empreitada, o discurso psicanalítico lacaniano propõe a psicanálise como uma ciência que opera com o sujeito inconsciente, e inscreve o inconsciente como lugar da verdade, inserindo o conhecimento como algo que se circunscreve na ordem da consciência. Nessa perspectiva, para o discurso psicanalítico lacaniano, a ciência psicanalítica e a verdade não deixam de estar relacionadas em alguma medida, mas o campo da ciência e do conhecimento tem sua relação, uma vez necessária, agora cindida: a ciência psicanalítica trabalha com algo da verdade (inconsciente) que escapa à possibilidade de formalização sob a forma do conhecimento (consciente).

Ao mesmo tempo, quando propõe uma forma de cientificidade que não se apoia em um Eu consciente, atrelado a um princípio de racionalidade iluminista, o discurso psicanalítico lacaniano é capaz de colocar em movimento uma forma de cientificidade singular, a qual não apenas assinala seu caráter de diferença em relação à “ciência moderna”, mas também consegue se livrar da demanda de recusa do discurso religioso para que, assim, possa se afirmar como um saber de ordem científica.

Esta recusa do discurso religioso pelo discurso da ciência, de maneira geral, estava relacionada ao fato de que os discursos científicos do século XIX e início do século XX buscavam incessantemente se inscrever em um campo que era o da racionalidade, articulado ao saber consciente. Nessa perspectiva racionalista, o discurso religioso era tido como aquele que faz parte do campo da ilusão e dos afetos, e por isso, do campo da desrazão. O problema é que, tal como defendemos em um outro trabalho (Ribeiro Jr., 2022), essa busca constante por negar a memória religiosa possuía como resultado o seu efeito contrário: na tentativa de distanciamento da esfera religiosa, o discurso da ciência acabava retomando ao infinito a memória da religião, encontrando neste discurso uma de suas pedras fundamentais.

Nessa relação específica estabelecida entre os discursos da ciência e o discurso da religião, tomava corpo uma espécie de relação de espelho entre os dois discursos mencionados: ao passo que a ciência se articulava à razão cartesiana e ao conhecimento, a religião se fundava em um campo tido como simetricamente oposto, articulando os afetos e ilusões. O discurso da ciência, em meados do século XIX e XX, se apresentava, então, como um duplo invertido do discurso religioso — ao menos do discurso religioso judaico-cristão.

Nossa hipótese é que, quando questiona e desloca o princípio de racionalidade iluminista, o discurso psicanalítico lacaniano abre um campo de existência em que se torna possível a produção de uma modalidade específica de cientificidade que pode se afirmar por

outros caminhos que não a via da razão-consciência, não tendo, portanto, a necessidade de negar uma memória religiosa.

Neste cenário, apesar de o discurso psicanalítico lacaniano ainda ser atravessado pela religião, sua modalidade de construção científica deixa de constituir na recusa da memória religiosa seu eixo central. Sob essa lógica, uma vez que não mais necessita ser um duplo invertido da religião, o discurso da ciência, com Lacan, pode afirmar sua dimensão de diferença irreduzível — sem com isso deixar de manter relações com o campo da “ciência moderna” ou mesmo com o discurso da religião.

Considerando as ideias que foram brevemente expostas, podemos sistematizar que — visando verificar em que medida nossas hipóteses se sustentam e em que escala elas precisam ser retificadas — nossos objetivos, neste texto, dizem respeito a analisar de que modo se assinala a especificidade do discurso psicanalítico lacaniano na relação que este estabelece com uma memória do discurso científico, do discurso religioso e com uma memória do discurso psicanalítico freudiano.

Esta memória a que nos referimos não se trata, de fato, de uma memória qualquer. Para concretizar nossos objetivos, estamos propondo, em uma perspectiva de apropriação dos trabalhos de Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari, a fundação de um conceito singular de memória, que chamamos de “memória rizomática”. Este conceito será, ao longo deste trabalho, talhado com um cinzel, a fim de que sirva como ferramenta para pensar o problema aqui formulado. Ele fundamenta a leitura do discurso psicanalítico lacaniano que propomos, a qual se constitui numa perspectiva distinta daquela que, em geral, é feita do psicanalista francês e da psicanálise que com ele emerge.

#### **1.4 Circunscrição do *corpus* e dos procedimentos metodológicos**

A escolha do referencial teórico metodológico é justamente aquilo que possibilita que este trabalho se diferencie de outros que se propuseram a pensar a relação da psicanálise lacaniana com a ciência e com a religião. De fato, muitos trabalhos já se propuseram a abordar a relação da psicanálise lacaniana com a ciência, e alguns outros tematizaram a relação da empreitada lacaniana com a religião. Mas estes, como afirmado previamente, ou eram trabalhos propriamente de teoria psicanalítica, e propunham apreender o que Lacan teorizava a respeito desses campos anteriormente citados, ou eram trabalhos de epistemologia clássica, por assim dizer, marcados, então, por uma certa forma continuísta e evolutiva de pensamento.

Em nosso caso, para que possamos alcançar os objetivos propostos, recorreremos, principalmente, ao referencial teórico desenvolvido por Michel Foucault e Friedrich Nietzsche — bem como, em menor escala, mas ainda muito importante, alguns trabalhos de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Foucault possui, para nossa incursão, contribuições teóricas valiosas: de saída, nos permite pensar Lacan não a partir do estatuto de um sujeito pragmático, e sim como uma posição de autoria (Foucault, [1969] 2009; [1969] 1987) na qual uma determinada articulação de enunciados é realizada. Depois, alinhado a isto, ao pensar a existência de um discurso psicanalítico lacaniano, não estamos tomando esse saber como algo que emerge segundo a vontade de um autor, mas como uma produção que é de uma ponta a outra histórica (Foucault, [1969] 1987). Isso nos lega a tarefa de considerar as condições de existência em que o saber psicanalítico lacaniano pôde emergir e a relação que mantém com outros discursos que compõe seu campo de presença, de concomitância e de memória (Foucault, [1969] 1987).

A confluência dessas linhas de força presentes nas teorizações propostas por Foucault abre possibilidades interessantes: por um lado, permite fazer uma análise que, em alguma medida, escapa de um crivo racionalista. Assim, não será o caso de pensar o discurso como evolução e progresso, mas como acaso e devir. Segundo, as teses foucaultianas nos permitem indicar a presença de linhas constitutivas de discursos e práticas discursivas inscritas em outro ponto no tempo, que são retomadas e reconfiguradas no interior do movimento constitutivo do discurso psicanalítico lacaniano. Delineia-se, então, não apenas a possibilidade de indicar uma certa memória como força constitutiva, mas também assinalar o caráter de diferença dessa memória, a descontinuidade que desponta no horizonte.

Podemos afirmar, no rastro dessas proposições, que a escolha destes autores, e não outros em seu lugar, está fundamentalmente relacionada às concepções teóricas às quais nos filiamos e ao modo pelo qual compreendemos a memória. Trata-se de um índice de que a concepção de história com a qual trabalharemos, tal como elaborado no interior do projeto filosófico nietzschiano, não é uma história do progresso e da continuidade, e que não se trata de traçar uma lenta curva de evolução na constituição dos saberes. Ao contrário, pretendemos apontar que há descontinuidades e, da mesma forma, que há pontos de retomada, de reatualização, reconfiguração e ressignificação dos discursos. No cerne dessa relação, na qual se apagam certos discursos e reafirma-se outros, há toda uma relação entre memória, saber e poder que acreditamos atravessar o discurso psicanalítico lacaniano.

A fim de colocar em movimento nossas análises, foi necessário, inicialmente montarmos um *corpus* de trabalho. Com este intuito, partimos da leitura de um grupo de textos pré-selecionados, todos de autoria de Lacan, nos quais a relação da psicanálise com o discurso

científico, com o discurso freudiano e com o discurso religioso é abordada em alguma escala. Tal conjunto de textos foi composto, a princípio, por: **A ciência e a verdade** ([1966] 1996); **O seminário, livro 17** ([1969-1970] 1996); **O seminário, livro 3** ([1955-1956] 2008); **O seminário, livro 2** ([1954-1955] 1988); **Função do campo da fala e da linguagem** ([1953] 1998); **Radiofonia** ([1970] 2003); **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud** ([1966] 1998); **O triunfo da religião** ([1974] 2005); **Discurso aos católicos** ([1960] 2005).

Realizamos, inicialmente, revisões bibliográficas sistemáticas a respeito do discurso psicanalítico em Lacan e sua relação com os discursos científico, religioso e freudiano. Tais revisões foram usadas com um duplo propósito: selecionar textos que serviriam como complemento às obras pré-selecionadas, a fim de que pudéssemos ampliar aquele nosso arquivo inicial e, também, para ampliar o arcabouço teórico no qual essas análises seriam fundamentadas.

Com o arquivo constituído, procedemos, então, a seleção e a catalogação dos textos, nos amparando no referencial teórico inicialmente indicado, atentando-nos para as relações do discurso psicanalítico em Lacan com os discursos científico e religioso, bem como para as aproximações e distanciamentos em relação ao saber freudiano. Ao fim desse movimento, nosso *corpus* de análise estava composto, contendo material extraído de mais de três dezenas de documentos produzidos pelo saber psicanalítico que emerge com Lacan, compreendendo textos de seminários estabelecidos e não estabelecidos, entrevistas, escritos e mesmo transcrições de conferências. Constituímos, dessa forma, um *corpus* que, acreditamos, nos permite delinear algumas das linhas de força de uma memória dos discursos religioso, científico e freudiano na formação do discurso psicanalítico lacaniano.

Em seguida, os excertos foram agrupados tendo como princípio organizador as questões regulares que neles estavam materializadas. Nós os relacionamos com as condições históricas, os saberes em movimento e as teses postas por Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari. Realizamos as análises buscando delinear a especificidade dos modos pelos quais a memória do campo religioso e do campo científico, bem como uma memória do campo freudiano, emerge e contribui para a produção do discurso psicanalítico apresentado por Lacan — e de que modo é possível sustentar ou revisar as hipóteses aqui levantadas.

Por fim, ainda no que diz respeito à abordagem metodológica, precisamos realizar uma breve observação, mas bastante relevante para se compreender os movimentos que realizamos aqui. Esta tese se inscreve, de uma ponta a outra, em um espaço fundamentalmente

interdisciplinar. É precisamente por isso que este trabalho pode ser lido a partir de perspectivas distintas.

Nesse sentido, a proposta de analisar de que forma uma memória rizomática dos discursos da ciência, do discurso freudiano e do discurso religioso está presente na constituição do saber psicanalítico lacaniano pode, a depender do lugar teórico pelo qual é lida, sugerir que pretendemos analisar as teses lacanianas e mostrar como determinadas teorizações, como a concepção de real, de desejo como falta ou do **objeto a**, por exemplo, materializariam, por si mesmas, uma memória rizomática.

Situando-se nessa perspectiva, poder-se-ia propor que, pelo fato de a concepção de memória rizomática ter sido fundada a partir de um diálogo entre os trabalhos de Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari, haveria, então, pontos de harmonia entre as teses lacanianas e as teses dos autores supramencionados. Ainda segundo essa lógica, este trabalho, então, estaria propondo encontrar pontos em que a teoria lacaniana funcionaria em harmonia com as teses foucaultianas e nietzschianas.

Poder-se-ia contra-argumentar, na sequência, que procurar uma memória da ordem do rizoma nas teses de Lacan seria estratégia forçada, operada no sentido de dar ao trabalho lacaniano uma dimensão que não se encontra nas formulações do autor.

Ora, nós concordamos com essa última proposição. Tanto concordamos que o nosso objetivo, nesse trabalho, não é, nem mesmo remotamente, o de encontrar uma memória rizomática em Lacan. Fazemos então, após uma indicação negativa, uma definição positiva de como compreendemos a relação entre os trabalhos realizados por Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari e os textos lacanianos que arregimentamos analiticamente.

De forma resumida, mas certamente não imprecisa, podemos dizer que Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari ocupam, neste trabalho, lugar de referencial teórico — são eles que fundamentam e orientam, tanto teórica quanto metodologicamente, a empreitada aqui proposta. Enquanto isso, o discurso psicanalítico lacaniano, os textos através dos quais e nos quais ele emerge, é nosso *corpus* de pesquisa, ou arquivo de pesquisa.

Dessa forma, ratificamos que, para realizar uma análise como a que propusemos, é preciso colocar em relação o *corpus* e o referencial teórico. Mas não se trata de qualquer relação. É que, naquilo que propomos, o referencial teórico modaliza a forma como analisamos o *corpus* e, portanto, conduz as análises e permite que cheguemos a certas conclusões. Mas, o inverso não é verdade: não existe uma influência do *corpus* nas consequências que retiramos de nossa leitura das teses nietzschianas, foucaultianas e também aquelas que extraímos dos textos de Deleuze e de Guattari.

Sob essa ótica, nossa proposta não é olhar as teorizações do discurso psicanalítico lacaniano — os conceitos de gozo e a teoria dos quatro discursos, por exemplo — e tentar encontrar, em seu interior, uma história descontínua, uma genealogia dos valores ou indicar como uma memória rizomática vibrava no canto periférico do ângulo de visão e fora ignorada por todos os outros pesquisadores. Trata-se, isto sim, de dar um passo atrás, operando da exterioridade, para olhar aquilo que emerge com (e através de) Lacan como uma produção discursiva, e que, por assim ser, não pode ter sua constituição adequadamente apreendida se não considerarmos um tipo específico de memória, relativo a toda uma série heterogênea de discursos e indicando como as linhas de força desses discursos cortam o discurso da psicanálise lacaniana.

Nesse sentido, em alguns momentos vamos abordar como o discurso psicanalítico lacaniano conceitua o desejo, as mitologias fundadoras da psicanálise ou como define o real. Mas não faremos isso como um objetivo central de analisar os referidos conceitos, afinal, este não é um trabalho de teoria psicanalítica. Recorremos, em alguma medida, às teorizações produzidas no interior do discurso lacaniano para apontar como, nas articulações ali operadas, existe uma memória de saberes outros que acaba por funcionar como condição de existência de tais teorizações — e, conseqüentemente, como condição de possibilidade do próprio discurso lacaniano; mas nunca retomamos as teses que se constituem no interior do discurso psicanalítico lacaniano para afirmar como, no fim das contas, a teoria lacaniana era uma teoria rizomática.

Ratificamos, portanto, que o discurso lacaniano constitui o *corpus* da pesquisa que resultou neste trabalho, enquanto que os conceitos foucaultianos, nietzschianos, bem como os trabalhos de Deleuze e de Guattari, são nosso referencial teórico. Como consequência, rizomático é o movimento próprio de formação dos discursos e saberes, que aqui estamos lendo a partir de uma perspectiva arqueogenealógica, e não as teses e conceitos lacanianos em si mesmos.

## **1.5 Organização do trabalho**

Este trabalho é dividido em sete seções principais, de modo que a primeira delas compreende esta introdução e a última diz respeito às conclusões do trabalho. Em nossa primeira seção, como pode ter sido notado, dedicamo-nos a introduzir nosso problema geral de pesquisa, apontamos, embora apenas a título de indicação preliminar, qual o referencial teórico que embasa nossas análises, apresentamos os procedimentos de circunscrição do *corpus* e, nessa penúltima subseção, indicamos a organização do texto que se segue.

A segunda seção, que procede imediatamente a introdução, concerne a tentar situar de forma adequada, algumas das linhas teóricas basilares em que essa tese se sustenta. Trata-se de apontar a quais autores recorreremos e delinear, a partir deles, uma certa concepção de história e memória que nos serve de princípio analítico. Será, então, majoritariamente, a articulação entre os trabalhos de Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari que fundamentará nossa empreitada.

Além disso, a segunda seção busca, também, apresentar um determinado conceito de memória que por nós foi cunhado a partir do estabelecimento de um diálogo entre os autores que nos servem como referência. Este movimento foi necessário na medida em que emergiu como necessidade, no desenrolar da pesquisa, o estabelecimento de uma concepção de memória singular, com positividade própria, que pudesse fundamentar o trabalho de pensamento que aqui tentamos empreender.

Nossa terceira seção tem como meta marcar um espaço de diferença entre o discurso psicanalítico lacaniano e o discurso psicanalítico freudiano, sobretudo naquilo que diz respeito às relações que esses dois discursos estabelecem com o discurso científico e com o discurso religioso. Analisamos não apenas a maneira pela qual o saber lacaniano e o freudiano arregimentam uma certa memória da racionalidade cartesiana e a reconfiguram — de forma que essa retomada da memória do *cogito* cartesiano é fundamental no tipo de posição que os discursos supracitados ocupam diante de uma memória do discurso religioso —, mas também o modo pelo qual o próprio saber lacaniano joga com as linhas de força constitutivas do discurso freudiano.

É assim, a partir do jogo com uma memória do discurso psicanalítico freudiano e o estabelecimento de um espaço de diferenciação em relação a uma série de saberes que o precedem, que o discurso psicanalítico lacaniano pautará sua proposta de constituição da psicanálise como um saber científico de ordem singular. É a partir dessas retomadas e rearranjos, desse jogo de aproximações e distanciamentos, também, que a empreitada lacaniana se mostra bem sucedida ou fracassada.

A quarta seção tem por objetivo analisar algumas das articulações existentes entre o discurso psicanalítico lacaniano, o discurso religioso judaico-cristão, o discurso da ciência e a relação destes com uma certa concepção de real — bem como, em alguma medida, com o problema da verdade.

Por um lado, trata-se de analisar, entre outras coisas, de que modo emerge, no registro do discurso psicanalítico lacaniano, uma proposta de retornar a uma determinada ideia de “ciência verdadeira” que, supostamente, estava presente no Teeteto de Platão. Debateremos, então, como é que uma retomada dessa memória do Teeteto pode contribuir para a constituição

da empreitada lacaniana de circunscrição do saber psicanalítico como uma “ciência verdadeira” e como essa ciência se diferencia das ciências experimentais que tomavam corpo em meados do século XX.

Por outro lado, a quarta seção diz respeito também a analisar a ideia, proposta no interior do discurso psicanalítico lacaniano, de que o discurso psicanalítico é fundado sob o mesmo sujeito que funda a ciência moderna e que essa ciência mantém uma relação muito próxima com a religião judaico-cristã. Será, desse modo, o momento de analisar como, para o saber psicanalítico lacaniano, essa ciência moderna recupera uma certa concepção de Deus não enganador — que o saber lacaniano identifica no interior do discurso religioso judaico-cristão — e como, dessa relação entre o discurso da ciência e o discurso religioso, pode emergir uma forma de subjetividade marcada por uma clivagem entre o saber e a verdade — apresentando-se como uma das condições de possibilidade fundamentais para a constituição da psicanálise.

A quinta seção é dedicada a explorar aquilo que estamos denominando, neste trabalho, de maneira generalista, de “instância da letra” no discurso psicanalítico lacaniano e a relação dessa instância com o discurso religioso judaico-cristão, bem como com a constituição do discurso da ciência. É a seção em que discutiremos como a recuperação dos registros da linguística e da matemática estão implicados na proposição, por parte do discurso psicanalítico lacaniano, de uma fundação do saber psicanalítico como algo que pode ser circunscrito sob a ordem de uma ciência. Para além disso, é o momento de analisarmos como essa instância do simbólico se articula a uma memória do discurso religioso judaico-cristão, retoma desse discurso linhas de força e produz em relação a ele rearranjos.

Na sequência, a sexta seção abordará duas linhas de força maiores pelas quais o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória do discurso religioso judaico-cristão e articula, na retomada dessa memória, o pensamento a respeito da constituição do campo científico. Nos dedicaremos, a abordar a reconfiguração lacaniana das mitologias fundadoras do discurso da psicanálise — Édipo, o assassinato do pai da horda primeva e Moisés e o monoteísmo —, bem como a constituição do discurso da ciência na sua relação com o discurso do mestre e o discurso do mito, todos eles em relação íntima com uma memória constitutiva do discurso religioso judaico-cristão.

Por fim, a última seção compreende o tempo de concluir. Momento em que recuperaremos o conjunto das análises aqui realizadas, as conclusões que delas tiramos, para afirmar, retificar ou refutar nossas hipóteses. É o momento de produzir um fechamento, mesmo que sempre em caráter parcial, da pesquisa por nós empreendida e materializada no corpo da tese que se segue.

## 1.6 Ponto de precisão

Por fim, antes de continuarmos, é necessário precisar um dado aspecto que marcará todo o percurso de constituição desta tese: nos muitos textos em que se materializa o discurso psicanalítico lacaniano, podemos encontrar a retomada de um número muito amplo de autores, indo de Platão a Michel Foucault, passando por Ferdinand de Saussure, Sigmund Freud, Georg W. F. Hegel e Alexandre Koyré, por exemplo. Isso porque, o saber lacaniano, assim como a maior parte dos saberes mobilizados no interior do campo científico, é constituído pelo modo que se relaciona com todo um conjunto bastante extenso de saberes.

Tendo isto em consideração, é preciso marcar que, ao falar da leitura que o discurso psicanalítico lacaniano realiza destes outros saberes, como o da psicanálise freudiana ou o da linguística saussuriana, nosso objetivo não é produzir uma explanação da psicanálise freudiana ou da linguística a partir de Lacan — não se trata de olhar para Lacan como um comentador, ao qual recorreríamos para compreender ou pensar melhor um dado aspecto do pensamento de um determinado autor ou autora.

Quando retomamos os trabalhos de outros autores, a partir da releitura lacaniana, é justamente porque essa releitura implica não um retorno à verdade de uma teoria ou de um discurso, e sim a emergência de uma série de articulações e reconfigurações singulares que individualizam o discurso psicanalítico lacaniano. Quando o saber psicanalítico lacaniano diz da empreitada freudiana ou da linguística estrutural, por exemplo, ele indica, para nós, algumas das linhas constitutivas de uma memória que faz emergir saberes outros, e é justamente essa modalidade específica de recuperação e de rearranjos das linhas de força de saberes diversos que se apresenta como movimento constitutivo e individualizante do saber psicanalítico lacaniano.

Dito isto, podemos seguir.

## 2 GENEALOGIA, HISTÓRIA E MEMÓRIA RIZOMÁTICA

A história será efetiva à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a ele mesmo. Ela não deixará debaixo de si nada que tivesse a estabilidade asseguradora da vida ou da natureza; não se deixará levar por nenhuma obstinação muda na direção de um fim milenar. Ela irá esvaziar aquilo sobre o que se costuma fazê-la repousar, e se obstinará contra sua pretensa continuidade. **Porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar**

Michel Foucault, **Nietzsche, a Genealogia, a História**

Propor uma análise acerca dos modos pelos quais uma certa memória do discurso da ciência e do discurso religioso, bem como uma certa memória do saber freudiano, atravessa o discurso psicanalítico lacaniano pressupõe uma série de desafios. De saída, aquele que nos é mais urgente, concerne à necessidade de delinear-mos que concepção de memória é essa que está em jogo quando analisamos a constituição dos discursos anteriormente mencionados, bem como indicar uma certa compreensão da história que a ela se articula. Em outros termos, é preciso esboçar os contornos desse conceito singular que aqui estamos chamando de “memória rizomática” e tracejar um determinado quadro que a este conceito serve de condição de possibilidade.

Para tanto, nossa missão pode ser dividida em duas partes, uma mais rápida e outra mais demorada: i) primeiro, explicitaremos porque uma noção geral e indiscriminada de “memória” é insuficiente para nossos intentos e porque foi necessário apresentar uma outra concepção, um novo conceito, que pudesse contribuir com a perspectiva de análise desse trabalho; ii) o segundo movimento diz respeito a operar um esforço hermenêutico e de sistematização. Trata-se, mais especificamente, de retomar uma série de proposições que existem e, de alguma maneira, estão em pleno funcionamento no pensamento foucaultiano e nietzschiano a respeito da memória, para então produzir uma articulação destes com os trabalhos de Deleuze e Guattari ([1980] 1995; [1991] 2010). A partir desse procedimento, justificamos a escolha do conceito de “rizoma” como ferramenta para pensar o problema de pesquisa aqui apresentado e ratificamos as bases do construto teórico aqui formulado.

## 2.1 A emergência do conceito: necessidade frente ao problema

Deleuze e Guattari defendem que “na filosofia, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados” ([1991] 2010, p. 28). Nesse sentido, um conceito deve sempre servir à necessidade de pensar um problema específico, de modo que o conceito, que nesse movimento é forjado, precisa ser capaz de operar como uma ferramenta para o trabalho com uma determinada problemática.

Nosso caso não é diferente. Propor um conceito singular de memória — que possa se apresentar como uma definição mais adequada para aquilo que está em jogo quando pensamos em memória a partir de Foucault e Nietzsche — aparece como uma necessidade na medida em que falar simplesmente em “memória”, ancorado nos autores acima citados, é um processo que não funciona adequadamente para nossos intentos. Situemos, então, a arquitetura desse problema.

Na dissertação que defendemos há alguns anos (Ribeiro Jr., 2022), buscamos construir um trabalho sobre memória situado apenas sob a perspectiva foucaultiana. Na pesquisa referida, o objetivo central fora analisar de que maneira uma memória do discurso religioso e do discurso científico atravessava e contribuía para a constituição do discurso psicanalítico freudiano. Para tanto, nossas análises embasaram-se, principalmente, em uma concepção de memória que pôde ser decantada a partir de uma leitura transversal de alguns textos elaborados por Foucault.

Foi preciso nos lançar em extrair uma ideia de memória a partir dos trabalhos foucaultianos por duas razões centrais: i) por um lado, era preciso lidar com o fato de que o autor francês — apesar de fornecer o referencial teórico e o tipo de analítica que desejávamos para pensar a constituição do saber psicanalítico freudiano a partir de uma perspectiva que nos interessava — não se configurava como um teórico da memória. Foucault, apesar de fazer vibrar, em seu trabalho, uma certa perspectiva de pensamento a respeito da memória que era muito relevante para nós e nossa empreitada, nunca fez um esforço teórico para sistematizar que perspectiva era essa.

Para além disso, ii) havia ainda um segundo problema: o autor em questão, quando escreve **A arqueologia do saber** (Foucault, [1969] 1987), tece uma crítica sistemática a uma certa forma de pensar a memória e de operacionalizá-la como motor analítico. No texto citado, Foucault ataca diretamente uma dada concepção de memória que apreende o discurso e o insere em uma arquitetura continuísta, evolucionista e racionalista. Não apenas isso, anos mais tarde, no texto dedicado a pensar a genealogia nietzschiana, Foucault ([1971] 2000) indica suas críticas, a partir do filósofo alemão, a essa mesma memória, situando-a como uma concepção

que atualiza um modelo antropológico e metafísico de pensamento — ao qual Nietzsche e a pesquisa genealógica deste se opunham.

As críticas ao modelo antropológico de memória não caminhavam sozinhas. A elas Foucault ([1969] 1987) articulava também uma recusa a propostas de análise da constituição das práticas discursivas a partir dos princípios da leitura, do traço e da decifração. Cada uma dessas figuras, segundo Foucault, não importava o privilégio que lhes fosse dado ou mesmo a extensão metafórica que lhes fosse atribuída, atualizava à sua maneira um tipo de pensamento segundo o qual é possível “usualmente, arrancar o discurso passado de sua inércia e reencontrar, num momento, algo de sua vivacidade perdida” (Foucault, [1969] 1987, p. 142).

Foucault se opõe à ideia de “decifração” pois tal concepção pressupõe um tipo específico de leitura que teria como princípio tornar legível determinadas marcas no texto, e, dessa maneira, desvelar os sentidos ocultos depositados no documento. Operando-se assim, sob essa lógica, a essência das coisas ditas poderia, enfim, vir à tona. O sujeito capaz de produzir essa decifração seria ninguém menos que a figura do gênio, sujeito que a partir de seu desejo e de suas capacidades extraordinárias, que o destacam na massa dos corpos políticos, decidiu abrir os olhos e revelar os segredos um dia cifrados.

A oposição a princípios que coloquem em jogo a existência de um sujeito como origem é reverberada por Deleuze e Guattari ([1980] 1995). Quando escrevem **Mil platôs**, os autores em tela afirmam que um livro — entendido aqui não como um simples objeto material dotado de um certo número de páginas, capa, formação de autoria e conteúdo, e sim como uma produção discursiva, a materialização de uma série de relações de saber e poder no interior de certas condições de possibilidade — não tem objeto nem sujeito (Deleuze; Guattari, [1980] 1995). Para os autores, o livro, “é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 10).

Marcar a emergência de um discurso, de um saber, qualquer que seja, sob a égide de um sujeito cognoscente nos faz recair sobre o problema das origens míticas e, ao mesmo tempo, produz uma concepção de produção discursiva que desconsidera as condições de emergência para, em último grau, inscrever a origem no cerne do sujeito que se relaciona com o mundo e seria capaz de produzir qualquer coisa a partir de um movimento da consciência.

Foucault se opõe ao princípio de leitura como motor analítico, pois, segundo o referido autor, esse princípio faz supor a existência de um sentido oculto que precisaria ser desvelado. Assim, ao opor-se a uma leitura que desvela o sentido dormente e oculto do texto, Foucault

afirma que a proposta de sua arqueologia nada tem a ver com “despertar o texto de seu sono atual para reencontrar, encantando as marcas ainda lisíveis em sua superfície, o clarão de seu nascimento” (Foucault, [1969] 1987, p. 142).

Os princípios de leitura e decifração estão, de acordo com Foucault ([1969] 1987), profundamente articulados. Mas não apenas para ele. Deleuze e Guattari ([1980] 1995) defendem que, da mesma forma que um livro não possui sujeito, ele também não possui objeto, pois “num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 10). Esse complexo constitutivo e de atravessamentos, “as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um agenciamento. Um livro é um tal agenciamento e, como tal, inatribuível. É uma multiplicidade” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 10).

O fato de o livro, os discursos, os saberes, emergirem como agenciamentos, multiplicidades, torna inadequado perguntar o que um livro significa. Deleuze e Guattari ([1980] 1995) argumentam que, ao invés de perguntarmos o que um livro diz ou o que ele significa, devemos indagar como esse livro funciona, “em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 11).

Aqui encontramos uma das razões pelas quais uma análise da constituição do discurso psicanalítico lacaniano não pode ser uma análise que recaia sobre a ideia do sujeito como origem dos discursos e, também, porque a análise que aqui propomos não deve cair na armadilha de tentar desvelar o que os textos de Lacan significam. Devemos nos perguntar, quais são as linhas de atravessamento que constituem esse discurso e com quais outras linhas elas se relacionam. Devemos tentar delinear os fluxos, as intensidades, as retomadas, tensões e reconfigurações.

Naquilo que se refere ao traço, Foucault ([1969] 1987) manifesta sua oposição a uma certa perspectiva em que este princípio é pensado na condição de histórico-transcendental, sempre ligado à busca infinita das marcas originárias. Isso porque, uma vez que esse tipo de traço é perseguido no interior de um sistema de pensamento, age-se como se fôssemos capazes de encontrar as marcas primeiras, constitutivas de um dado elemento, a origem arruinada, a beatitude antes da queda e da degradação, para assim resgatar uma essência perdida. Essas marcas são vistas, afirma Foucault, como aquilo que “uma vez decifradas, podem liberar, por uma espécie de memória que atravessa o tempo, significações, pensamentos, desejos, fantasmas sepultados” (Foucault, [1969] 1987, p. 139).

Por fim, quando se trata de pensar a memória como um operador analítico, Foucault ([1969] 1987) direciona críticas, muito contundentes, a um tipo de análise em que a memória é tratada como elemento capaz de inserir nos mais diversos textos uma linha de continuidade, filiação e tradição. A partir desse movimento, seria possível estabelecer uma curva de evolução dos saberes e, seguindo os princípios de uma racionalidade dedutiva, capaz de avançar e retroceder na seta do tempo, resgatar um passado glorioso ou mesmo zelar por um futuro brilhante<sup>3</sup>.

Diante da crítica de Foucault ([1969] 1987) à memória como continuidade, assumimos a tarefa de traçar os contornos da modalidade de memória que para nós seria útil e que fundamentaria as análises que propusemos. Na dissertação que elaboramos (Ribeiro Jr., 2022), defendemos que, a partir de Foucault, é possível supor uma modalidade de memória singular: uma memória fundamentalmente atravessada pelos vetores da reconfiguração e da descontinuidade. Um dos exemplos de análise de Foucault em que essa concepção de memória ganha forma é apresentada pelo referido autor em uma conferência realizada na Tunísia, em 1971.

Na conferência em questão, Foucault ([1971] 2010) opera uma análise a respeito da pintura de Edouard Manet, e estabelece relações da pintura desse autor com outros lugares, os quais incluem — para nós esta é a articulação mais importante — a pintura de Mondrian. Dedicamos nossa atenção, aqui, à análise que Foucault dedica a um quadro pintado por Manet, em 1871, chamado *Le Port de Bordeaux*.

Na análise desenvolvida pelo referido autor, emerge a proposição de que aquilo que fora utilizado por Manet como estratégia de composição, e que poderia ser pensado como uma das marcas centrais do quadro, “são essencialmente os eixos horizontais e verticais que são claramente a repetição dentro da tela daqueles eixos horizontais e verticais que enquadram a tela e que formam a própria moldura do quadro” (Foucault, [1971] 2010, p. 267). Foucault acrescenta, ainda, que, desse emaranhado de barcos, que compõe toda a atividade do porto de Bordeaux, “Manet pôde extrair isso, esse jogo de verticais e de horizontais que são a representação geométrica da geometria mesma da tela naquilo que ela tem de material” (Foucault, [1971] 2010, p. 267).

---

<sup>3</sup> Podemos supor que a crítica de Foucault — ao opor-se diretamente a uma certa maneira por meio da qual são pensados os princípios do traço, da leitura, da decifração e da memória — está fundamentalmente articulada à crítica a um certo modo como a própria história é pensada. Foucault ([1969] 1987) se opõe de maneira decisiva a uma história que recai na metafísica, que é plano de emergência de um retorno do mesmo e que conjura sob o signo das continuidades eternas o devir do discurso. Essa é a mesma história que utiliza sempre como princípios os operadores do traço, da leitura, da decifração e da memória.



*Le Port de Bordeaux*, 1871 de Edouard Manet

A analítica elaborada por Foucault se torna ainda mais interessante quando o autor se volta, então, para uma das variações de árvore que Piet Mondrian pintou entre os anos de 1910 e 1914. O teórico em tela sustenta a tese de que Mondrian operou, em sua pintura, um pouco como Edouard Manet havia feito na dele: utilizando-se de linhas verticais e horizontais para a composição da imagem.

Um bom exemplo dessa proposição realizada por Foucault ([1971] 2010) pode ser vislumbrado se nos voltarmos para a tela *Composition in Brown and Gray*, produzida pelo pintor neerlandês em 1913. Trata-se de uma tela em que o referido pintor retrata sua árvore a partir de um encadeamento singular de linhas verticais e horizontais que se articulam, se complementam, às vezes se perpassam e se separam.



*Composition in Brown and Gray*, 1913 de Piet Mondrian

Foucault ([1971] 2010) sustenta, como afirmamos na dissertação, que Manet inseriu em seu quadro algo da moldura — um registro material daquilo que encerra a pintura —, composta por linhas verticais e horizontais, operando de modo a incorporar alguma coisa dessas linhas limítrofes na referida composição. No entanto, com Mondrian, algo diferente se delinea: há uma retomada de Manet por Mondrian, pois também se trata de utilizar, como estratégia de composição, a articulação de linhas verticais e horizontais que encerram a pintura. Mas, há também reconfiguração, pois ao passo que, em Manet, as linhas limítrofes, as bordas externas da moldura, foram trazidas para o interior e utilizadas para compor o plano geral do quadro; em Mondrian são as próprias linhas verticais e horizontais, interiores ao próprio quadro, que são utilizadas como estratégia de composição, estabelecendo-se, assim, os limites da pintura.

Em outros termos, de Manet a Mondrian, há algo que é retomado e, ao mesmo tempo, algo que é também reconfigurado. O modo como Foucault ([1971] 2010) procede com as análises nos permite apontar justamente para ecos daquilo que foi materializado na pintura de Manet, reverberando na tela de Mondrian. Ecos marcados, decisivamente, pelo elemento da diferença — tanto em termos de volume e altura — e da descontinuidade — seja a descontinuidade entre os acontecimentos ou a duração destes.

Tal compreensão da memória estava bastante articulada à concepção de arquivo, tal como apresentada no texto **A arqueologia do Saber** (Foucault, [1969] 1987). É que o autor em

tela pensa o arquivo como condição de possibilidade para a emergência efetiva dos discursos, e, também, como uma construção que é fundamentalmente marcada por um caráter de diferença.

Foucault ([1969] 1987, p. 148) chama de “arquivo” todo um sistema que é constituído, por um lado, pelas coisas e, por outro, pelos acontecimentos. Segundo o autor, o arquivo não deve, em hipótese alguma, ser compreendido como um somatório de todos os textos de uma cultura. Não se trata de um depósito no qual estariam arquivados documentos do passado, nem mesmo testemunhos diversos sobre a quimérica identidade de um povo, de modo que, pelo arquivo, a essência desse povo e suas produções culturais pudesse ser recuperada e revisitada ao longo do tempo (Foucault, [1969] 1987, p. 148). Foucault argumenta ainda que o arquivo tampouco compreende o movimento desempenhado pelas instituições a fim de permitir que certos textos e não outros sejam preservados e registrados, operando sobre aquilo que deve ser lembrado ou não. O arquivo diz respeito, afirma o autor, “antes, e ao contrário, do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias” (Foucault, [1969] 1987, p. 148).

É assim que Foucault define o arquivo, textualmente, como sendo, de saída, “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (Foucault, [1969] 1987, p. 149). É precisamente esse arquivo como lei que rege o aparecimento dos enunciados e acontecimentos que possibilita que as coisas não se acumulem umas sobre as outras, tal qual uma massa amorfa. É o arquivo, como condição de existência, que possibilita que as coisas ditas não “desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas” (Foucault, [1969] 1987, p. 149)

Nesse sentido, o arquivo emerge como o sistema geral da formação e transformação dos enunciados em sua existência singular (Foucault, [1969] 1987, p. 150). Sob este aspecto específico, pode-se afirmar que o arquivo compreende os enunciados em seu acúmulo, exterioridade e raridade<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Foucault ([1969] 1987) alerta para a impossibilidade de descrever por completo o arquivo de uma cultura. Essa ilusão totalizante deveria ser abolida, na medida em que o sistema de arquivo de uma cultura é composto por um conjunto de linhas de força que jamais seríamos capazes de esgotar. Ainda segundo o referido autor, “a revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada do arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo” (Foucault, [1969] 1987, p. 151). Em outros termos, é precisamente a impossibilidade de uma descrição geral do arquivo que delinea o horizonte em que a arqueologia dos saberes encontra sua possibilidade de emergência. Pois é nesse horizonte,

Considerando o exposto, nossa defesa era erigida no sentido de afirmar que a concepção de memória em Foucault poderia ser articulada àquela mesma do arquivo, ao passo que tanto memória quanto arquivo estão alinhados às condições de possibilidade de constituição dos saberes e das práticas discursivas. Pensada sob essa lógica, desponta uma memória que não funciona, de modo algum, como um depósito de tudo que já foi produzido em uma cultura e tampouco como uma retomada integral do mesmo — aparece aqui uma memória que realmente se diferencia do modelo antropológico e metafísico que Foucault ([1971] 2000) critica. O que temos, nessa relação entre arquivo<sup>5</sup> e memória, é justamente um conceito passível de reconfigurações, algo que ecoa, reverbera e é rearranjado na retomada de uma prática discursiva a outra.

Contudo, como pode ter sido notado pelo leitor, nosso movimento era constantemente atravessado por um esforço repetido de ressaltar que perspectiva de memória era aquela à qual recorriamos. À medida em que Foucault criticava, por diversas vezes, o modelo clássico de compreensão da memória, despontava também, para nós, uma necessidade contínua de diferenciar aquilo a que estávamos nos referindo quando falávamos de “memória”, uma memória descontínua, e aquela outra “memória” que pelo autor francês era posta na berlinda.

A necessidade recorrente em nosso trabalho (Ribeiro Jr., 2022) de indicar que tipo de memória era aquela a que nos referíamos deixava entrever que o exercício de nomeação, o batismo, o modo como aludíamos à concepção de memória que nos servia como ferramenta, não tinha sido, até então, a escolha mais adequada para tentar capturar o que estava em jogo quando tentávamos falar de memória a partir do referencial foucaultiano.

Esse problema, acreditamos, não é apenas nosso. De fato, ele é um índice de que houve, no Ocidente, uma vitória decisiva de uma ideia de memória que desponta como recursividade, continuidade e depositório. Não custa lembrarmos que Platão definiu a faculdade da memória como algo cuja natureza era a da representação. Na ideia de memória que podemos encontrar em *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), por exemplo, a memória aparece descrita como uma

---

marcado pela impossibilidade de esgotamento do solo epistemológico em que emergem os saberes, que ganha corpo a análise das positivities e o delineamento de pontos de suporte que nos permitem circunscrever um certo número de práticas discursivas em sua lei de existência.

<sup>5</sup> Derrida, em uma conferência realizada em Londres, em 1995, também apresenta uma concepção de arquivo que funciona como algo distinto de um depositório, um espaço de acúmulo. Apesar de haver alguns pontos de relação entre a concepção de arquivo pensada por Derrida e aquela que emerge com Foucault ([1969] 1987), elas se diferenciam em vários outros pontos. Aqui, por uma série de razões, de ordem teórica e epistemológica, não trabalharemos com a noção de arquivo proposta por Derrida (1995). Para uma compreensão ponto a ponto da noção de arquivo do referido autor — e uma possível apreensão das diferenças tanto em relação ao arquivo foucaultiano quanto em relação à memória rizomática, conforme conceituamos aqui —, vale conferir o texto de Derrida cujo título é *Mal d'archive. Une impression freudienne* (1995), e também o comentário deste trabalho, apresentado em *Arquivo e Mal de Arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud* (Birman, 2008).

impressão de um sinete em um bloco de cera. Em seu diálogo, Platão ([369 a.C.] 1988) faz a exposição de uma certa memória que é pensada e descrita como “uma dádiva de Mnemosine, a mãe das Musas”. Deste modo, prossegue o autor, “sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 71). Assim, “do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 71).

Desta forma, naquilo que a filosofia platônica concebe a respeito da memória, há uma relação de semelhança necessária entre a memória e a materialidade de uma experiência vivida: em uma instância o original, em outra, a cópia — a identidade e a semelhança. Tal relação, como nos indica Ricœur (2007), conceitua a memória como representação presente de uma coisa ausente.

É certo que esse tipo de compreensão da memória não é o único existente e também que ele não se constituiu sem contrapontos. Contudo, pode-se dizer que, esse modelo de memória, e um modelo de história como continuidade, que a ele se articula, teve (e ainda tem, mesmo que em menor escala) muita importância no pensamento ocidental. As modalidades de pensar a memória sob o signo da diferença e da descontinuidade — como aquelas que emergem com Freud, Bergson, Nietzsche e Foucault, por exemplo —, têm uma vida um tanto mais curta, do ponto de vista cronológico e, também, uma abrangência menor no interior dos nossos sistemas de pensamento.

Existe um choque, então, entre um modelo cristalizado de memória (antropológica e metafísica) e uma série outra de movimentos singulares, que desestabilizam essa concepção cristalizada de memória. O fato de que, em nosso outro trabalho, tenhamos necessitado constantemente de marcar que o nosso referencial de memória não é esse da Antiguidade, serve como um índice de que um esforço teórico para colocar essa outra forma de leitura da memória em evidência, ainda é uma necessidade.

Falar em “domínio de memória”, como muito se faz, também não é uma solução suficientemente adequada para nosso problema, uma vez que o conceito de “domínio de memória”, em Foucault ([1969] 1987), funciona de forma bastante específica e um tanto restrita dentro da constituição do campo enunciativo. No tipo de definição que Foucault fornece, em **Arqueologia do saber** ([1969] 1987), o conceito de “domínio de memória” não seria abrangente o suficiente para pensar toda a complexidade da memória como diferença e ao mesmo tempo retomada, como produção e, também, recuperação, como jogo de forças da ordem da

continuidade e da descontinuidade, pois essa não era a proposta foucaultiana para este conceito particular.

Além disso, falar em domínio, ou mesmo “campo de memória” — como Foucault ([1969] 1987), majoritariamente, se refere ao “domínio de memória” —, é, de certo modo, utilizar uma gramática pouco adequada àquilo que desejamos explicar. Afinal, as concepções de “campo” e “domínio”, sem que uma exploração determinada de suas características seja feita, em geral, são fortemente atravessadas por uma memória que as define como espaços centrados, delimitados e, em alguns casos, horizontais.

Precisávamos, para efetivação de nossos propósitos, de uma concepção de memória que escapasse a essa metáfora da pura horizontalidade, do desenvolvimento centrado e das relações espacialmente delimitadas. Nos pareceu necessário, então, cunhar uma denominação singular, constituir na linguagem usual um exercício crítico e filosófico.

Mas, havia ainda, para além da construção/nomeação do conceito, um outro desafio. A grande maioria dos trabalhos que se propõem a pensar a constituição dos saberes, a partir do referencial teórico foucaultiano, tende a enfatizar a faceta da descontinuidade da história e da memória. Isto não é um equívoco. É, de fato, uma consequência das próprias escolhas teóricas que os textos foucaultianos materializam.

Em seu movimento de pesquisa, Foucault se confrontava fortemente com a memória de uma concepção de história, largamente presente na constituição do pensamento ocidental, marcadamente continuísta e racionalista. Esta leitura a respeito da formação da cultura europeia já havia sido feita por Nietzsche, em **Da utilidade e desvantagem da história para a vida** (Nietzsche, [1874] 2003), quando chama atenção para o quanto o fim do século XIX era caracterizado por um certo fervor da historicidade e afirma que os homens padeciam da doença do excesso de história.

Neste cenário, é possível conjecturar que as condições de possibilidade sob as quais as teses foucaultianas emergem talvez tenham solicitado — para a afirmação de uma outra forma de fazer histórico, como enunciava Nietzsche e reverberava Foucault — a intensificação dos investimentos em uma modalidade descontínua de história. É dela que Foucault mais fala e, por consequência, é essa faceta da história que os comentadores do autor francês mais retomam.

Contudo, Foucault nunca disse que não havia a possibilidade de linhas de continuidade na história. O autor francês recusa (Foucault, [1969] 1987), de fato, as grandes unidades temporais e os desdobramentos meta-histórico, mas isto não é o mesmo que negar a existência de formas de continuidade no movimento da história. Com relativa facilidade, é possível encontrar análises foucaultianas que mostram, de forma concomitante, a emergência de

descontinuidades que funcionam em uma relação estreita com formas singulares de continuidade.

As escolhas por nós realizadas em nosso trabalho anterior (Ribeiro Jr., 2022), para falar de memória, talvez não tenham sido capazes de retomar adequadamente essas linhas de força de continuidade, que eram tão importantes para constituição dos saberes e das práticas discursivas, quanto as linhas de descontinuidade que tanto enfatizamos.

Assim, para pensar a memória na relação com a constituição do discurso psicanalítico lacaniano, necessitávamos de um construto teórico que fosse mais preciso — tanto em termos de nomenclatura quanto em termos daquilo que o conceito pode possibilitar em relação à viabilidade analítica. Para tanto, nossa escolha, em uma perspectiva de apropriação dos autores, foi recorrer à discussão empreendida por Deleuze e Guattari ([1980] 1995) a respeito do rizoma e fundamentar, com base também nessa teorização, um novo conceito que aqui chamamos de “memória rizomática”.

A escolha do termo se ampara, em certa escala, na proposição de Deleuze e Guattari, de que “deve haver em cada caso [de batismo de um conceito] uma estranha necessidade destas palavras e de sua escolha, como elemento do estilo” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 16). Isso porque “o batismo do conceito solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, e que constitui na língua uma língua da filosofia” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 16). Aqui, emerge uma “etimologia como atletismo propriamente filosófico” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 16).

A proposição de estabelecer, no interior desta tese, um outro significante que possa nos servir para fazer referência à concepção de memória que nos é cara, acaba por nos implicar, em algum grau, no bojo de uma atividade filosófica, pois como afirmaram Deleuze e Guattari ([1991] 2010), em **O que é a Filosofia?**, assim como a ciência poderia ser definida como criadora de *prospectos*, e a arte pode ser definida enquanto criadora de *perceptos e afectos*, a filosofia, por sua vez, “rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 13).

A postura assumida por Deleuze e Guattari ([1991] 2010) reverbera integralmente a empreitada nietzschiana, considerando que, em dado momento, o filósofo alemão afirmou que “os filósofos percebem vagamente: eles não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles

comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los” (Nietzsche, [1884-1885] 1982, p. 215, tradução nossa<sup>6</sup>).

Podemos ver, com Philippe Mengue (1994), que com o projeto de se desvencilhar dos pressupostos mais gerais da filosofia e fundar novos valores e novos conceitos, Deleuze acaba por se inserir não apenas no programa nietzschiano de uma filosofia crítica, mas também no projeto de uma genealogia. Isto, pois, tanto “para Deleuze como para Nietzsche, ‘pensar é criar’ [...] sentido e novos valores, e não reconhecer valores estabelecidos, ou fundá-los, encontrando uma forma de dar-lhes legitimidade jurídica, conferindo-lhes uma bênção eterna [...]” (Mengue, 1994, p. 159, tradução nossa).

Para nós, não é diferente: reverberamos o fundamento de que é preciso não se contentar em polir os conceitos já existentes e fazê-los brilhar em todo seu esplendor, mas nos engajar no cerne de uma atividade de criação, forjar na linguagem uma nova gramática e cunhar uma concepção de memória outra: algo que nos permita produzir uma análise em que os valores afirmados por essa concepção de memória sejam valores distintos daqueles que reduzem a memória e a diferença à simples representação.

O conceito de “memória rizomática”, é, então, nosso conceito que busca apreender de maneira mais adequada todas as problemáticas aqui elencadas e deve nos servir para pensar uma certa memória que, tal como demanda Foucault ([1971] 2000), possa se apresentar como algo distinto de um certo modelo metafísico e antropológico da memória. Essa ideia de memória precisa atender a, pelo menos, duas exigências — as quais, de fato, demandam bem mais do que pode parecer em uma análise apressada: i) ser capaz de apreender a multiplicidade própria da constituição dos saberes, considerando não apenas as linhas da ordem da descontinuidade e da diferença, mas também as linhas de continuidade que funcionam sem recair na armadilha das grandes unidades temporais; ii) servir a uma proposta de uso da memória e da história que possibilite a produção do novo, valorize as forças do devir e permita a emergência da vida como valor afirmativo (Nietzsche, [1874] 2003)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Neste texto, utilizamos referências de trabalhos produzidos em alguns idiomas que não o português. Por razões diversas, relacionadas a cada caso específico, daremos preferência à utilização das edições traduzidas oficialmente para o português. Apenas citaremos os textos originais quando uma tradução oficial deste para o português não existir ou quando julgarmos que a tradução a que temos acesso não é adequada para nossos intentos, sem que haja aqui qualquer juízo de valor em relação à qualidade da tradução que não utilizamos. Pensando em produzir uma tese cuja redação possa ser o mais acessível possível, nos casos em que utilizarmos textos em outros idiomas que não o português, propomos uma tradução para estes textos. Tal movimento não tem a intenção de produzir traduções que possam servir como referência para uma área de estudo. Trata-se apenas de um movimento operado no sentido de possibilitar que a leitura da tese em questão possa circular entre diferentes públicos.

<sup>7</sup> A ideia de propor um conceito que busca se apresentar como um ponto de convergência, ponto de apreensão de uma série de proposições que já estão apresentadas em Foucault e Nietzsche, está ancorada na ideia defendida por Deleuze e Guattari de que cada conceito deve ser “considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou

Optamos por recorrer aos trabalhos de Deleuze e Guattari ([1980] 1995; [1991] 2010), principalmente naquilo que diz respeito à conceituação do rizoma, por entendermos que esse conceito é justamente o tipo de produção que nos ajudará a atender todas as características para sistematização e apresentação de uma ideia de memória que atenda as características citadas e nos possibilite empreender as análises que aqui propomos. Precisamos, então, a partir de agora, delinear de que forma operamos para articular a concepção de rizoma às discussões propostas por Foucault e Nietzsche.

## 2.2 Memória rizomática

Um bom ponto para adentrarmos a tal articulação pode ser o seguinte: Deleuze e Guattari ([1980] 1995) afirmam que o rizoma tem a característica singular de ser algo no qual se entra, sempre, pelo meio. O rizoma não tem começo e não tem fim; suas entradas podem ser quaisquer, desde que suas saídas sejam múltiplas. Trata-se de uma constituição marcada por uma multiplicidade de linhas de força, fluxos e intensidades variáveis

Levando isto em conta, é possível afirmar que estamos relativamente seguros em adentrar a discussão sobre o rizoma a partir de qualquer lugar, desde que nossa entrada tenha como efeito a abertura de um amplo campo de possibilidades.

Quando procuram circunscrever o caráter de singularidade daquilo que chamam de rizoma, Deleuze e Guattari ([1980] 1995) argumentam que este construto teórico pode ser caracterizado segundo seis princípios. Assim, considerando a natureza desta tese e a constituição particular do rizoma, acreditamos que não haverá prejuízos se, em nosso movimento de produção de articulações, fizermos uma exploração sistemática de cada um desses princípios seguindo a ordem de apresentação destes pelos autores acima mencionados.

### 2.2.1 Princípios de conexão e heterogeneidade

Os princípios primeiro e segundo, conforme teorizam Deleuze e Guattari ([1980] 1995), concernem à conexão e heterogeneidade do rizoma. Para os autores, “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p.

---

de acumulação de seus próprios componentes. O ponto conceitual não deixa de percorrer seus componentes, de subir e de descer neles” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 32). Assim, um conceito pode, certamente, ser entendido como ponto de convergência de uma série de componentes que existiam já em outros lugares. Isso não invalida o valor de novidade do conceito, na medida em que “cada componente, neste sentido, é um *traço intensivo*, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular, mas como uma pura e simples singularidade” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 32, grifo dos autores).

13). Esse tipo de conexão, em multiplicidade, circunscreve um tipo de pensamento que se opõe àquilo que os autores em tela chamam de modelo radicular ou arborescente.

Deleuze e Guattari ([1980] 1995) falam de um tipo de pensamento denominado como “livro-raiz” — o livro aqui assume caráter de uma figura metafórica que podemos entender, para começar a atar os fios de nossa articulação, como uma produção discursiva (um saber, uma prática discursiva, um valor). Neste, o livro-raiz, tem-se sempre a presença de um modelo de pensamento constituído por filiação, em que “a lei do livro é a da reflexão, o Uno que se torna dois” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 11). Toda vez que estamos diante desse tipo de pensamento, a saber, o “Uno que se torna dois”, “mesmo que enunciada estrategicamente por Mao Tsé-Tung, mesmo compreendida o mais ‘dialeticamente’ possível, encontramos-nos diante do pensamento mais clássico e o mais refletido, o mais velho, o mais cansado” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 11).

O problema desse tipo de noção, para os autores em tela, é que ela produz um binarismo fundamentalmente centrado, uma raiz. “A Árvore ou a Raiz como imagem, não para desenvolver a lei do Uno que se torna dois, depois dois que se tornam quatro.... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12).

Deleuze e Guattari constituem sua argumentação no sentido de afirmar que manifesta-se, neste caso, um pensamento pivotante, ou seja, um tipo de construção em que toda emergência de uma prática discursiva — um saber ou um valor —, por exemplo, pode ser remetida a um núcleo central que serve de base e pivô a essa prática. Ainda segundo os autores referidos, até mesmo “uma disciplina ‘avançada’ como a Linguística retém como imagem de base esta árvore-raiz, que a liga à reflexão clássica (assim Chomsky e a árvore sintagmática, começando num ponto S para proceder por dicotomia)” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12).

A ideia de que existe, na fundação das práticas discursivas, um pivô, uma raiz central, faz com que recaiamos, indefinidamente, no problema da origem e da essência *a priori*. Para Deleuze e Guattari ([1980] 1995), esse tipo de pensamento, antigo e cansado, nunca compreendeu a verdadeira multiplicidade, isto, pois “necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12).

Existe ainda, segundo os autores em tela, um outro cenário, dessa vez concernente à constituição dos objetos de um saber, em que as coisas se configuram de maneira distinta, mas não saem do problema das raízes pivotantes: “do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a

condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12).

Deleuze e Guattari afirmam que pensar as relações dessa maneira não é suficiente para sairmos do quadro radicular e colocar em campo uma multiplicidade real, pois as relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia (Deleuze; Guattari, [1980] 1995). Substituem-se os termos, mas as relações permanecem, fundamentalmente e em última instância, as mesmas. “A raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica. Uma opera no objeto, enquanto a outra opera no sujeito” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12).

Esse tipo de formação, que coloca em movimento uma lógica binária ou biunívoca, marca a constituição de uma série de saberes decisivos para a constituição do pensamento ocidental. A este respeito, Deleuze e Guattari afirmam que “a lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise (a árvore do delírio na interpretação freudiana de Schreber), a linguística e o estruturalismo, e até a informática” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 12), por exemplo.

Diferente do pensamento arborescente e radicular, o rizoma é marcado pela multiplicidade de suas conexões, de modo que qualquer ponto tem a potência de ser conectado a qualquer ponto outro, alhures. Não existe remissão a uma unidade central de qualquer natureza — núcleo duro, guardião da essência e da coisa mesma, ou um pivô que se apresenta como elemento mestre a partir do qual significações são produzidas obedecendo uma lógica estrutural de um sistema de oposições. O rizoma “é muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 13).

Como exemplo, Deleuze e Guattari expõem que “a árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 13-14). Num rizoma, contudo, as coisas se configuram distintamente, de modo que cada traço do rizoma não remete necessariamente a um outro traço, e não é possível, assim, operar por um sistema de remissões e de linhagem que nos levaria do atual ao original. No rizoma, “cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 13-14).

Não apenas isso: no rizoma, a multiplicidade dos agenciamentos faz com que seja impossível “estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14). Como exemplo, Deleuze e Guattari argumentam que, na

linguística, “mesmo quando se pretende ater-se ao explícito e nada supor da língua, acaba-se permanecendo no interior das esferas de um discurso que implica ainda modos de agenciamento e tipos de poder sociais particulares” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14).

Sob este aspecto, “na gramaticalidade de Chomsky, o símbolo categorial S que domina todas as frases, é antes de tudo um marcador de poder antes de ser um marcador sintático” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14). Esse marcador nos diz: “você constituirá frases gramaticalmente corretas, você dividirá cada enunciado em sintagma nominal e sintagma verbal” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14).

As formações rizomáticas são capazes de apreender, então, o fato de que não se pode desvincular os objetos, conceitos, modalidades enunciativas ou escolhas temáticas de um determinado discurso — tal como discutido por Foucault ([1969] 1987) — das condições de possibilidade na qual aquele saber se constitui. O rizoma considera a inexistência de uma essência na produção dos saberes, de maneira que as múltiplas conexões e a heterogeneidade do rizoma evidenciam, precisamente, a existência de modalidades de agenciamento e de relações de poder na constituição de toda prática discursiva.

A crítica operada por Deleuze e Guattari ([1980] 1995), aos modelos linguísticos de Chomsky, não é constituída no sentido de apontar que estes são abstratos por demais, e sim “por não sê-lo bastante, por não atingir a **máquina abstrata** que opera a conexão de uma língua com os conteúdos semânticos e pragmáticos de enunciados, com agenciamentos coletivos de enunciação, com toda uma micropolítica do campo social” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14, grifo dos autores).

A língua é, para Deleuze e Guattari ([1980] 1995), e, “segundo uma fórmula de Weinreich, ‘uma realidade essencialmente heterogênea’. Não existe uma língua-mãe, mas tomada de poder por uma língua dominante dentro de uma multiplicidade política” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 15). Uma leitura rizomática da língua, segundo os autores citados, não cessaria de apontar sua heterogeneidade, “não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 13-14).

Esse tipo de pensamento nos é útil para pensar mesmo a construção de um conceito. Isto, pois como afirmam Deleuze e Guattari, “um conceito possui um *devoir* que concerne [...] a sua relação com conceitos situados no mesmo plano” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 30). Contudo, à luz de tais proposições a respeito do rizoma, encontramos espaço para modalizar a proposição dos autores, a partir do trabalho deles mesmos, e afirmar que esse *devoir* não se

restringe aos conceitos situados em um mesmo plano, mas também a uma série de conceitos outros e valores diversos, inscritos em outros domínios, atravessados por outras linhas de força.

A elaboração de um conceito novo, arquitetado como ferramenta analítica, pensado sob a ótica de uma constituição rizomática, é marcado pela heterogeneidade e multiplicidade de conexões. “Aqui, os conceitos se acomodam uns aos outros, superpõem-se uns aos outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes” (Deleuze; Guattari, [1991] 2010, p. 30).

A concepção de “memória rizomática”, que delineamos a partir da relação estabelecida entre os trabalhos de Foucault, Nietzsche, Deleuze e Guattari, pode ser entendida e inscrita sob a ótica desses dois princípios — conexão e heterogeneidade. Em uma instância, o conceito de “memória rizomática” implica que, quando pensamos a constituição de um saber, um valor, uma prática discursiva, qualquer que ela seja, estamos arregimentando uma memória fundamentalmente descontínua.

Isto pois a genealogia nietzschiana e a arqueogenealogia foucaultiana possuem como marcas fundamentais a proposta de uma história marcada pelo acaso, pelo devir, pelo jogo de forças. No projeto teórico dos dois autores mencionados reverbera fortemente, entre outras coisas, a ideia de que todos os construtos no interior da cultura possuem uma história passível de ser esboçada, acrescentando a isto a compreensão de que essa história não é de forma alguma aquela história das origens, das solenidades e dos começos sacros.

Este é um argumento que, para um olhar apressado, pode parecer simples. Contudo, ele não apenas não o é, como também impõe uma série de problemas fundamentais e consequências explosivas para o modo de pensarmos a história e uma certa concepção de memória que aí se articula. Para nós, considerando o escopo desse trabalho e a relação dos textos nietzschianos com aquilo que produz Foucault, os pontos mais relevantes dizem respeito: i) ao questionamento das essências eternas no fundamento dos valores que uma cultura exerce, e ii) o questionamento das grandes unidades temporais, ligadas entre si por continuidades intermináveis.

Durante o texto *Genealogia da moral* ([1887] 1998), por exemplo, Nietzsche se questiona “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?” e que valor têm eles?” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 9). A estes questionamentos, o referido autor acrescenta ainda as interrogações concernentes a saber se esses valores e suas invenções “obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 9).

Essas questões, em diferentes medidas, são abordadas nas três dissertações que compõem o texto acima referido, no qual o autor performa um movimento exploratório referente àquilo que concerne à constituição das ideias de “bom e mau, bem e ruim”; da “má consciência e coisas afins”; e também do que significariam os “ideais ascéticos” (Nietzsche, [1887] 1998).

A partir dessa perspectiva genealógica que é posta em ação por Nietzsche ([1887] 1998), os conceitos de bem, bom e justiça, que pela filosofia platônica foram colocados como possuidores de uma essência que os definiria, poderiam ser questionados em seu fundamento, ter sua constituição delineada e suas linhas de força traçadas. Desse modo, Nietzsche ([1887] 1998) propõe realizar uma outra história da cultura, questionando os fundamentos dos valores sob os quais nossa cultura se constitui.

Quando Nietzsche ([1887] 1998) retorna ao conceito de “bem”, para marcá-lo como um valor e indicar de que maneira esse valor possui uma história específica, o autor está a assinalar o empreendimento de uma pesquisa de um tipo bastante específico de origem: não se trata de uma origem como fundamento *a priori*, metafísica, momento antes da queda, da degradação e desvirtuação das essências, mas sim a origem como emergência, invenção e conflito.

Podemos afirmar, certamente de maneira um tanto resumida, que a arqueologia foucaultiana se inscreve no rastro dessa empreitada produzida por Nietzsche. Foucault coloca em marcha um tipo de análise que tematiza sempre, em maior ou menor escala, as modalidades de constituição dos saberes. Foucault ([1969] 1987) realiza uma arqueologia dos saberes na medida em que esses saberes são constituídos como um agrupamento de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva. Isso implica dizer que os saberes têm suas formações a partir de um conjunto específico de relações.

É justamente sob este aspecto que, em **A arqueologia do saber** ([1969] 1987), Foucault afirma que um saber pode ser definido a partir do domínio constituído por relações entre diferentes objetos, conceitos, temas e modalidades enunciativas. A modalidade relacional e bastante contingencial do saber faz com que ele não possa ser, no modo como Foucault o concebe, tratado como um somatório das coisas um dia ditas, mas como um “conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo” (Foucault, [1969] 1987, p. 207). Trata-se, desse modo, de um saber que emerge enquanto um conjunto de condutas singulares e desvios (Foucault, [1969] 1987).

Foucault argumenta que a genealogia, muitas vezes referida como “história efetiva”, deve justamente mostrar esses regimes de construção, as linhas de força que constituem certos modos de existência e outros não. “A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores

por não se apoiar em nenhuma constância: nada no homem, nem seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (Foucault, [1971] 2000, p. 272)<sup>8</sup>.

Para o projeto histórico-filosófico nietzschiano, se era preciso realizar uma genealogia dos valores, retirando-lhes da ilusão da eternidade, era preciso também operar com cuidado, de maneira a não cair em uma história linear das evoluções e das origens míticas. Nietzsche propõe que “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 66).

Isto implica dizer que “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 66). Trata-se, isto sim, e de outro modo, de uma sucessão de processos de subjugamentos que na história ocorrem. Processos “mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 66).

Foucault sustenta que foi precisamente sobre isso que grande parte das pesquisas sobre a história da moral no Ocidente se enganaram. Estas pesquisas erraram ao descrever uma história da moral “como se esse mundo das coisas ditas e desejadas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas” (Foucault, [1971] 2000, p. 260).

Esse modo de pensar tinha o problema de, no vetor que vai do presente ao passado, tentar traçar a origem mítica de uma ideia, e no vetor que vai do presente ao futuro, tentar circunscrever uma linha de evolução segundo a qual seria possível descrever todo o movimento

---

<sup>8</sup> O corpo, aparece, no dizer foucaultiano e também na teorização nietzschiana, como uma superfície de inscrição por excelência. São justamente as relações de dominação que possibilitam a marcação do corpo e a constituição do homem como um ser de promessa e dívida (Nietzsche, [1887] 1998). Temos o hábito de pensar “que o corpo não tem outras leis a não ser as de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é dominado por uma série de regimes que o constroem” (Foucault, [1971] 2000, p. 272). O corpo “é destruído por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos — simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais; ele cria resistências” (Foucault, [1971] 2000, p. 272). A isto Foucault, ainda no texto **Nietzsche, a Genealogia, a História** ([1971] 2000), defende que “a relação de dominação não é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é mais um lugar. E é por isso precisamente que, em cada momento da história, ela se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos, constitui cuidadosos procedimentos” (Foucault, [1971] 2000, p. 269). É justamente por isso que a relação de dominação “estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se responsabiliza por dívidas” (Foucault, [1971] 2000, p. 269). Pode-se defender assim que, ao implicar o papel do corpo na genealogia e nas pesquisas de emergência (*Entstehung*) e proveniência (*Herkunft*), Foucault nos aponta também o importante vetor de memória que existe nos jogos de força e de dominação. Os jogos de força e de dominação, que marcam os homens e produzem regimes específicos de corporeidade — seres de culpa, dívida e promessa —, apenas podem fazê-lo quando apoiados em uma certa forma de memória que conserva certas marcas das experiências — conclusão à qual Nietzsche ([1887] 1998) também chegou.

de uma ideia de progresso do humano. Ponto de origem sacra em uma instância, futuro prometido em outra.

Foucault, a este respeito, defende que “a genealogia é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documentária” (Foucault, [1971] 2000, p. 260). Sob este aspecto, “fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história” (Foucault, [1971] 2000, p. 264). Trata-se, de modo bastante distinto, segundo o supracitado teórico, de “deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa em sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde eles estão” (Foucault, [1971] 2000, p. 264).

Assim, a memória rizomática, ao arregimentar os princípios de conexão e heterogeneidade, coloca em cena não apenas a faceta de diferença no jogo da história, mas também a incrível e inesgotável multiplicidade de atravessamentos na constituição de um saber, uma prática discursiva ou mesmo um valor. Na constituição dessa “memória rizomática”, vibram justamente as linhas de força da empreitada arquegenealógica e do fazer histórico que a ela se articula.

Todas essas linhas constitutivas da memória rizomática formam-se no interior da história, performam um jogo de forças e tem a possibilidade de se conectarem a quaisquer outras linhas de força. É precisamente por isso que determinadas práticas discursivas podem recuperar linhas de força de lugares muito heterogêneos: tanto discursos que poderíamos inscrever dentro de uma mesma formação discursiva, quanto práticas discursivas muito diversas, sejam por diferenças relativas à regularidade na formação dos objetos, conceitos, modalidades enunciativas e escolhas temáticas, ou mesmo por estarem situadas em outros pontos no tempo, outras condições de possibilidade.

A memória, pensada como linha de força rizomática, está constantemente conectando cadeias semióticas, organizações de diversas relações de poder, ocorrências que nos remetem às artes, à multiplicidade das ciências e às lutas no interior da constituição do corpo social — tal como pensam Deleuze e Guattari ([1980] 1995, p. 13-14) a respeito da lógica constitutiva do rizoma.

### 2.2.2 Princípio de multiplicidade

A possibilidade, e necessidade, de que qualquer linha de força seja capaz de se conectar a quaisquer outros lugares, arregimenta ainda um outro princípio fundamental do rizoma, segundo teorizam Deleuze e Guattari: trata-se do princípio de multiplicidade. De acordo com esse princípio, “é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 15).

“As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 15). As multiplicidades, enquanto tais, apontam para a inexistência de uma unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Indicam a “inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 15).

Sob essa perspectiva analítica, ao propormos circunscrever uma compreensão singular da memória a partir das teses foucaultianas e nietzschianas, estamos propondo também que não é possível pensar uma memória, nos termos que nos interessam, como algo que se apresente como produto da vontade de um sujeito. Não se deve atribuir a constituição de uma prática discursiva, a constituição de um valor ou as linhas de força que atravessam essas formações a um sujeito originário (seja ele de ordem cognoscente ou inconsciente). Tais produções estão relacionadas, isto sim, ao solo das condições de emergência em que um saber ou um valor podem se formar e à multiplicidade de linhas de força — forças do acaso, forças do devir — que a este solo compõem.

Para nós, é relativamente seguro afirmar que a teorização realizada por Deleuze e Guattari ([1980] 1995) — quando pensam a constituição do rizoma como uma multiplicidade sem sujeito — ressoa fortemente uma certa leitura de Nietzsche que encontrou nos textos foucaultianos um fértil solo de emergência. Tal multiplicidade de conexões tem uma importância decisiva para nós, e é relevante então esboçar os contornos que dessas relações nos interessam.

Em **Nietzsche, a Genealogia, a História** (Foucault, [1971] 2000), Foucault argumenta que o Nietzsche genealogista recusa, ao menos em certas ocasiões, a pesquisa de uma certa origem — referida em alemão pelo termo *Ursprung* — porque essa diria respeito a um “esforço

para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo” (Foucault, [1971] 2000, p. 262).

Procurar esse tipo de origem (*Ursprung*), argumenta Foucault, equivaleria a “tentar recolher o que era ‘antes’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si” ([1971] 2000, p. 262). Desse modo, a pesquisa de uma *Ursprung* não é outra coisa senão “tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira” (Foucault, [1971] 2000, p. 262).

Para Foucault ([1971] 2000), em sua leitura do projeto filosófico nietzschiano, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história, em vez de crer nas muitas metafísicas, ele aprende que “por trás das coisas há ‘algo completamente diferente’: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Foucault, [1971] 2000, p. 262).

Ao tipo de pesquisa que se delineia com a utilização do termo *Ursprung*, Nietzsche opõe, segundo Foucault ([1971] 2000), uma forma de pesquisa de origem que é melhor indicada com o recurso aos termos *Entstehung* ou *Herkunft*. Conforme defende Foucault ([1971] 2000), estes termos apontam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da pesquisa genealógica que Nietzsche põe em movimento.

Foucault afirma que a pesquisa de uma origem, enquanto *Herkunft*, é uma pesquisa de proveniência. Diz respeito à “antiga pertinência a um grupo — o do sangue, da tradição, o que liga aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza. Frequentemente, a análise da *Herkunft* coloca em jogo a raça ou o tipo social” (Foucault, [1971] 2000, p. 265). Porém, não se trata de um movimento no sentido de encontrar uma vez mais em um indivíduo, em uma ideia ou sentimento, as características genéricas que permitem assimilá-los a outros (Foucault, [1971] 2000). O que está em jogo em uma pesquisa de proveniência (*Herkunft*), é o projeto de descobrir em um indivíduo, em uma ideia ou sentimento, “todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar” (Foucault, [1971] 2000, p. 265).

Muito distante de ser uma categoria de semelhança, *Herkunft* implica um trabalho com o intuito de indicar as diferenças constitutivas: nos lugares em que se pretende a existência de uma alma unificadora, um Eu como unidade coerente que agrupa uma série de processos e experiências muito diversas, “o genealogista parte à procura do começo — dos inumeráveis

começos que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada que não poderia enganar um olho por pouco histórico que ele fosse” (Foucault, [1971] 2000, p. 265). Lá, nesse ponto preciso, “a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (Foucault, [1971] 2000, p. 265).

Para além disso — despontando como elemento fundamental para nós, considerando a proposta deste texto —, existe ainda o fato de que uma pesquisa de proveniência (*Herkunft*) também permite “reencontrar, sob o aspecto único de uma característica ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram” (Foucault, [1971] 2000, p. 265).

Isso não significa dizer que a genealogia pretenda recuar no tempo para estabelecer grandes unidades, grandes agrupamentos de sentidos, como se todo um contingente de acontecimentos diversos estivesse ligado através do tempo por uma linha de continuidade para além da dispersão e do esquecimento. Seguir uma pesquisa de proveniência (*Herkunft*) é, pelo contrário, “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria; é situar os acidentes, os ínfimos desvios-ou, pelo contrário, as completas inversões —, os erros, as falhas de apreciação, os cálculos errôneos que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós” (Foucault, [1971] 2000, p. 265-266).

Assim, a genealogia e sua pesquisa de origem, enquanto *Herkunft*, implica a descoberta de que “na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, [1971] 2000, p. 266). É justamente por isso que quando Nietzsche propõe uma pesquisa da proveniência dos valores morais que constituem nossa sociedade, sua perspectiva é crítica de uma ponta a outra: “qualquer origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável — *Herkunft* nunca o é — é crítica” (Foucault, [1971] 2000, p. 266).

Se a pesquisa de proveniência (*Herkunft*) designa o tronco, as linhas constitutivas dispersas pelas quais um certo elemento pode assumir um dado valor, a pesquisa de emergência (*Entstehung*) designa antes o ponto de surgimento, as condições de emergência. “É o princípio e a lei singular de um aparecimento” (Foucault, [1971] 2000, p. 267).

Desse modo, a pesquisa de emergência (*Entstehung*) considera a constituição dos elementos no interior de um determinado jogo de forças. Neste cenário, a análise da emergência (*Entstehung*) deve ser capaz, precisamente, de mostrar a constituição desse jogo de forças e a lógica de funcionamento pelo qual a relação de forças pode ganhar corpo e se estabelecer como linha constitutiva: “o modo pelo qual elas lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas, ou ainda sua tentativa — dividindo-se contra si mesmas —

de escapar à degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (Foucault, [1971] 2000, p. 268).

Sob este aspecto, pode-se dizer que “a emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria” (Foucault, [1971] 2000, p. 269). Ao passo que a proveniência (*Herkunft*) diz respeito “a qualidade de um instinto, sua intensidade ou seu desfalecimento e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência (*Entstehung*) designa um lugar de confrontação” (Foucault, [1971] 2000, p. 269)<sup>9</sup>.

Foucault ([1971] 2000) faz questão de marcar que esse lugar de confrontação não deve ser compreendido como “um plano em que os adversários estariam em igualdade” (Foucault, [1971] 2000, p. 269) ou que, em qualquer instância que seja, possam ser compreendidos como sujeitos originários. De fato, Foucault chama atenção para o fato de que o campo de emergência (*Entstehung*) é “um ‘não-lugar’, uma pura distância” (Foucault, [1971] 2000, p. 269). Assim, no campo de emergência (*Entstehung*), nessa pura distância, os adversários não pertencem ao mesmo espaço, “ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício” (Foucault, [1971] 2000, p. 269).

Sob este aspecto, ao propor a possibilidade de pensar uma memória rizomática, está em jogo também a ideia de que se trata de pensar uma memória constituída enquanto multiplicidade pura. Em suas linhas constitutivas, não existe sujeito que possa servir de origem a essa memória. As linhas de força daquilo que aqui chamamos “memória rizomática” se constituem por um jogo de intensidades, retomadas e reconfigurações, nos quais certas linhas são acopladas e outras ejetadas. São justamente essas linhas que constituem e se constituem no campo de

---

<sup>9</sup> Como é possível depreender, mesmo a partir daquilo que fora rápida e brevemente indicado, a pesquisa de uma origem como proveniência (*Herkunft*) e a de uma origem como emergência (*Entstehung*) não dizem respeito, exatamente, a um mesmo tipo de pesquisa — apesar da possibilidade de assinalarmos algumas relações possíveis entre as duas formas de pesquisa. Contudo, apesar das diferenças, de maneira muito curiosa, os mesmos erros de leitura que muitas vezes são feitos a respeito da proveniência (*Herkunft*) também marcam algumas apreensões relativas à pesquisa de emergência (*Entstehung*): “tal como se tenta muito frequentemente buscar a proveniência em uma continuidade ininterrupta, também se estaria enganado em dar conta da emergência pelo termo final” (Foucault, [1971] 2000, p. 267). Opera-se, defende Foucault, “como se o olho tivesse surgido, desde tempos imemoriais, para a contemplação, como se o castigo sempre estivesse destinado a dar o exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não passam do episódio atual de uma série de submissões” (Foucault, [1971] 2000, p. 267). Foucault sustenta que o olho fora submetido, de início, à caça e à guerra. O castigo, por sua vez, foi alternadamente submetido à necessidade de vingança, exclusão do agressor e libertação da vítima, bem como tentativa de aterrorizar o outro (Foucault, [1971] 2000). Nada disso é o que é por ter emergido sob essas formas, como se estas formas representassem o nascimento já acabado de um dado elemento. Quando localiza a origem no presente, a “metafísica faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde o primeiro momento” (Foucault, [1971] 2000, p. 267). A genealogia, por outro lado, opera de maneira a reestabelecer “os diversos sistemas de submissão: não absolutamente a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (Foucault, [1971] 2000, p. 267).

emergência como um não lugar e abre-se a possibilidade para a formação, nesse não-lugar, dos saberes que se formam nos interstícios.

Para além disso, ainda segundo a lógica do princípio de multiplicidade, abre-se a possibilidade de reforçar a existência de uma memória rizomática como expoente de um tipo de memória que é circunscrita sob o signo da descontinuidade. Isto, pois uma vez entendida como multiplicidade, a memória rizomática precisa constituir-se de modo a escapar aos modelos de pensamento arborescentes e radiculares (sejam eles binários ou biunívocos).

Na medida em que entendemos a memória como rizomática, como multiplicidade pura, não mais se pode pensar a constituição de um discurso — tendo em consideração a memória que lhe atravessa — colocando em movimento um tipo de pensamento que supõe a existência de raízes de um saber, bem como não se pode propor avançar das raízes às folhas para dizer da evolução do saber em questão; também não é mais possível propor análises em que apreendemos um discurso qualquer e tentamos retroceder no tempo, no intuito de mapear a constituição de práticas discursivas diversas a partir do delineamento dos vários galhos, do tronco ao qual esses galhos se ligam, e das raízes de onde todos as produções discursivas tiveram origem.

A referência à ideia foucaultiana de memória a partir do significante “memória rizomática” chama atenção para o campo das condições de possibilidade e do jogo de forças que constitui esse campo em que não é possível assinalar um sujeito como origem — ou qualquer tipo de origem que se inscreva como “primeira manhã”, como momento do vislumbre da essência e precedência da degenerescência<sup>10</sup>.

Pensar a análise da memória de um dado saber na constituição de um outro — como aqui pretendemos fazer, ao analisar de que modo a memória dos discursos da ciência e da

---

<sup>10</sup> Aqui é preciso fazer uma breve marcação. O leitor habituado ao texto de Deleuze e Guattari ([1980] 1995) possivelmente pode se questionar em que medida existe a possibilidade de estabelecer uma relação entre a arqueogenealogia foucaultiana e nietzschiana, uma certa concepção de memória que desses autores pode ser decantada e a concepção de rizoma exposta em **Mil platôs** (Deleuze; Guattari, [1980] 1995). Essa pergunta não emerge sem razão, afinal, podemos ver Deleuze e Guattari afirmarem categoricamente que “o rizoma é uma antigenealogia” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 17). Nossa resposta, para esta aparente contradição, se apoia na defesa de que, quando Deleuze e Guattari falam que o rizoma é uma antigenealogia, eles estão se contrapondo a um modelo de pensamento que é aquele da árvore genealógica. Esse modelo arborescente, de fato, como discutido no interior dessa seção, produziria pensamentos que poderiam ser, sempre em última instância, remetidos a um tronco ou um grupo de formações radiculares. Aqui, no pensamento da dupla de filósofos franceses, é todo o movimento de oposição a um pensamento continuísta e gerativista que reaparece. Esse tipo de oposição não entra em conflito com o trabalho foucaultiano e nietzschiano pois, quando esses últimos autores falam de genealogia, não é um modelo de árvore que está sendo colocado em pauta. O que está em jogo — mesmo quando Foucault ([1971] 2000, p. 265) afirma que *Herkunft* é o tronco de proveniência — é, isto sim, o projeto filosófico marcado pela possibilidade de pensar, historicamente, as relações constitutivas entre um grupo muito diverso de saberes, práticas discursivas ou valores. Formações estas que, apesar das relações possíveis de serem estabelecidas, são sempre singulares, dispersas, em multiplicidade.

religião atravessam o discurso psicanalítico lacaniano —, nesse caso, não diz respeito a identificar o que era antes e traçar uma linha de progresso. Trata-se, de maneira bastante distinta, de assinalar as multiplicidades de conexões, as reconfigurações, as tensões, os jogos de poder, aquilo que emerge como produção singular, como diferença.

Neste ponto, a concepção de uma memória rizomática como algo que evidencia o problema da diferença ganha o centro do nosso campo de visão. Isto, pois Deleuze e Guattari ([1980] 1995) propõem que, no rizoma, as linhas de força constitutivas não se conectam a outros pontos, não se expandem, sem também mudar sua natureza.

Deleuze e Guattari ([1980] 1995) afirmam que um “agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 16). Sob tal perspectiva, “não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. **Existem somente linhas**” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 16, grifos nossos).

Há apenas linhas de força que constituem uma memória singular. Dito de outra forma, a partir das indicações aqui fornecidas, trata-se de pensar uma memória que não cessa de assinalar seu caráter de diferença e reconfiguração — a transformação de sua natureza pelo movimento de expansão e conexão — à medida em que ocorrem as retomadas de suas linhas de força constitutiva.

Em outra ocasião (Ribeiro Jr., 2022), havíamos afirmado, com base nos trabalhos de Foucault, que toda retomada da memória de um discurso, no interior de um outro saber qualquer, era também, e sempre, um movimento de reconfiguração. As proposições de Deleuze e Guattari ([1980] 1995), aqui indicadas, podem ser úteis para reiterar nossa posição, assentando o caráter de diferença que é concernente a um tipo de memória que pode ser pensada enquanto rizomática.

As múltiplas retomadas de uma linha de força de memória, suas múltiplas aparições, são também reconfigurações, movimentos de diferenciação. É justamente por isso que não podemos traçar uma curva de evolução dos saberes. A aparição de uma dada linha de força de memória em saberes diversos, no interior da história, não nos dirá nunca de um desenvolvimento, uma evolução ou aprimoramento, e sim de modalidades distintas de materialização de uma memória.

Ao mesmo tempo, é preciso ter cuidado para não operarmos como os homens supra-históricos, dos quais fala Nietzsche ([1874] 2003). Estes, ao negarem a concepção de evolução e progresso, acabam supercompensando: investem exageradamente na perspectiva de que “o

passado e o presente são um e o mesmo, isto é, em toda a multiplicidade tipicamente iguais” (Nietzsche, [1874] 2003, p. 15). Uma vez que passado e presente são um só, não existe progresso e evolução, bem como não existiria nada que pudesse ser ensinado pelo passado.

É necessário não cair nessa posição, pois ela também trabalha contra a possibilidade de recurso ao passado para dispor do futuro e produção de uma vida como valor afirmativo. Devemos operar de forma a não entender a impossibilidade de traçar uma curva de evolução, ou o estabelecimento de uma história do progresso, como um índice de uma fixação imutável no presente. A partir de uma concepção de “memória rizomática”, “não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma [...]” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 18). Neste quadro, a memória não é progresso e evolução, repetição e semelhança, tampouco estabilidade e fixação. Trata-se, isto sim, de pura multiplicidade, agenciamentos, diferenciação, devir e produção do novo.

### **2.2.3 Princípio de ruptura a-significante**

Pensar a concepção de memória que é possível de ser decantada dos trabalhos de Foucault e Nietzsche, na relação com o conceito de rizoma (Deleuze; Guattari, [1980] 1995), nos permite ainda — além de apreender as linhas descontinuas constitutivas de um saber — pensar as linhas de continuidade das quais pouco se fala. O quarto princípio constitutivo do rizoma, nos coloca diretamente no cerne da questão da possibilidade de ruptura das linhas e de suas retomadas.

O quarto princípio, denominado de princípio de ruptura a-significante, é erigido contra “os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 16). Segundo Deleuze e Guattari, “um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 17).

Segundo essa perspectiva, todo rizoma é marcado por uma série de linhas de desterritorialização pelas quais ele escapa, se transmuta, foge sem parar (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 17). Mas o rizoma compreende, também, sem que exclusões sejam realizadas, linhas de segmentaridade segundo as quais ele se estratifica uma vez mais, se territorializa, se organiza e produz significações diversas.

“Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras”, afirmam Deleuze e Guattari ([1980] 1995, p. 17). No rizoma, produz-se rupturas, traça-se linhas

de fuga, e, ao mesmo tempo, reencontra-se, nesse movimento de fuga, organizações que reestratificam o conjunto; defronta-se, então, com “formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito — tudo o que se quiser, desde as ressurgências edípianas até as concreções fascistas” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 17).

Pensar uma memória de ordem rizomática, a partir de tal perspectiva, é colocar em jogo a constituição da história (dos valores, dos saberes, das práticas discursivas) como um misto de continuidade e descontinuidade, estratificação e reestratificação. Temos linhas de força de memória que se rompem em algum ponto, mas que, justamente pelo princípio de conexão do rizoma, não deixam de serem arregimentadas em diversos outros lugares na constituição das práticas discursivas do presente. Embora o rompimento das linhas de força de memória ocorra em algum nível, elas não se esfacelam, esvanecem e seus efeitos deixam de existir. Pelo contrário, sua presença continua a vibrar na contemporaneidade. No rizoma, há desterritorialização, mas também territorialização.

Nessa ótica, se a constituição de nossos valores e nossas práticas discursivas é marcada por uma memória que é, em um só tempo, continuidade e descontinuidade, abre-se a possibilidade para pensar uma outra forma de escrita da história. Os trabalhos elaborados por Foucault, embora não tenham colocado as coisas enfaticamente nesses termos, nos permitem sustentar, com relativa segurança, uma proposição como essa.

Um bom exemplo, que pode nos ajudar nessa tarefa, pode ser encontrado no texto **A verdade e as formas jurídicas** (Foucault, [1974] 2002). Em uma das conferências que compõem o referido livro, Foucault se debruça sobre a constituição da prática do inquérito e produz uma análise em que, entre outras coisas, a *enquête* desponta como um procedimento operado no sentido de fazer a verdade aparecer. Nas palavras do referido autor, aquilo que chamamos de “inquérito (*enquête*) — inquérito tal como é e como foi praticado pelos filósofos de século XV ao século XVIII, e também por cientistas, fossem eles geógrafos, botânicos, zoólogos, economistas — é uma forma bem característica da verdade em nossas sociedades” (Foucault, [1974] 2002, p. 12).

Foucault defende que, quando comparamos o tipo de inquérito que emerge na Idade Média, na Europa, com aquele que existia na Grécia antiga, nota-se que “na Idade Média europeia, assiste-se a uma espécie de segundo nascimento do inquérito, mais obscuro e lento” (Foucault, [1974] 2002, p. 55). O supracitado teórico identifica que essa nova forma de inquérito carrega uma memória do inquérito praticado na Antiguidade, mas, ao mesmo tempo, diferencia-se dele, reconfigurando a prática inquisitiva. Concomitantemente, é o inquérito da Idade Média que é retomado e reconfigurado no interior de “formas de análise bem curiosas

que chamaria de exame (*examen*) e não mais de inquérito. Tais formas de análise deram origem à Sociologia, à Psicologia, à Psicopatologia, à Criminologia, à Psicanálise” (Foucault, [1974] 2002, p. 12).

O objetivo foucaultiano, ao indicar a retomada de uma memória do inquérito nas práticas de exame da Sociologia, da Psicologia, da Psicopatologia, da Criminologia e da Psicanálise, é mostrar “como, ao procurarmos a origem destas formas, vemos que elas nasceram em ligação direta com a formação de um certo número de controles políticos e sociais no momento da formação da sociedade capitalista, no final do século XIX” (Foucault, [1974] 2002, p. 12). Foucault ([1974] 2002) sustenta, então, uma análise em que uma certa memória emerge como elemento fundamental na constituição de certas práticas discursivas e se articula com a produção de verdade, com o saber e o poder.

Quando pensa a constituição do inquérito, em suas mais diversas formas e emergência, Foucault ([1974] 2002) está nos mostrando justamente essa múltipla faceta da história. Em alguma medida, podemos afirmar que há algo do inquérito existente na Grécia antiga que permanece vibrando, uma linha de força. Isto, que continua a afirmar sua presença, não é uma identidade e nem essência. Mas, inegavelmente, existem certos elementos, relações, espaços de retomada, que nos permitem, por exemplo, relacionar o inquérito da Idade Média com algo que o discurso médico-psiquiátrico colocara em movimento, séculos mais tarde, e afirmar: “mesmo que seja cada um à sua maneira, estas são formas ocidentais de procedimentos orientados no sentido de fazer a verdade aparecer”. É justamente isso que nos permite operar uma pesquisa da ordem da proveniência (*Herkunft*) e delinear uma série de conexões, nós, articulações, com as quais se relacionam as diversas práticas de inquérito no decorrer da história. Existe aí uma linha de continuidade.

No entanto, sabemos que o inquérito que emerge na Idade Média não é exatamente o mesmo inquérito que é praticado pela criminologia, pela psicanálise ou pela sociologia — a ponto que Foucault ([1974] 2002) preferirá chamar de “exame”, e não mais inquérito, as formas de análise que dão “origem à Sociologia, à Psicologia, à Psicopatologia, à Criminologia, à Psicanálise” (Foucault, [1974] 2002, p. 12). Em outros termos, os muitos “inquéritos” e os muitos “exames”, que tomam corpo no Ocidente, são modalidades distintas de procedimentos operados com o intuito de produzir uma emergência da verdade.

Estes procedimentos se diferenciam em instâncias diversas, mas, sobretudo, o fazem pelas condições de possibilidade em que se constituem e pelos saberes que as arregimentam. Desse modo, as diversas formas do “inquérito” e do “exame” recuperam saberes múltiplos e se relacionam com uma memória de práticas discursivas também muito diversas, assinalando uma

descontinuidade decisiva entre as muitas práticas que na relação com o “inquerito” e o “exame” se formam.

O vetor de descontinuidade, existente na constituição das práticas discursivas, coloca em evidência a necessidade de nos atentarmos para a constituição das condições de existência dos saberes, as relações de força que nesse campo se desenrolam e como os saberes e os valores, que porventura analisamos, se singularizam, precisamente, naquilo que retomam de lugares outros, assumindo uma positividade própria — é precisamente neste cenário que uma pesquisa de emergência (*Entstehung*) mostra sua força.

Outro exemplo: em **A hermenêutica do sujeito** (Foucault, [1981-1982] 2006), quando pensa as práticas de espiritualidade e a relação dessa espiritualidade com o acesso à verdade, ao longo da história, Foucault afirma que o “momento cartesiano”, em meados do século XVI e XVII, operou uma reconfiguração fundamental nas relações do sujeito com o acesso à verdade. Essa mudança estava relacionada com uma requalificação filosófica do princípio “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) e uma desqualificação do princípio do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*).

A respeito de como esse movimento é operado, discutiremos mais adequadamente em momentos posteriores desse trabalho. O importante a reter, nesta ocasião, é a ideia de que, para Foucault, “entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19). Foucault chega mesmo a afirmar que, com o momento cartesiano, “o vínculo foi rompido, definitivamente creio, entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 35).

Essa marcação inicial, realizada por Foucault ([1981-1982] 2006), poderia nos fazer ver a emergência de uma história marcada sobretudo por cortes epistemológicos, rompimentos entre práticas discursivas, descontinuidades absolutas. Foucault delinea, assim, embora não em termos extremos, um vetor de descontinuidade da própria história. Contudo, o próprio Foucault ([1981-1982] 2006), algumas linhas depois, retorna a essa ideia de “rompimento”, situando que: “quando digo ‘creio que isto foi definitivamente rompido’, inútil afirmar-lhes que não acredito em nada disto e que todo o interesse da situação está, precisamente, em que os vínculos não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 35-36).

Tanto não foram, que as linhas constitutivas de certas práticas discursivas relativas à espiritualidade e as questões concernentes à relação do sujeito com a verdade, retornam mesmo após o “momento cartesiano”. Retornam em vários lugares, aponta Foucault ([1981-1982]

2006), como no interior do discurso psicanalítico lacaniano e no marxismo. Sob essa perspectiva, podemos afirmar, com relativa segurança, que assim como há linhas descontinuas na constituição das práticas discursivas, há também linhas de continuidade.

Do mesmo modo que não se trata, em cada um dos mais diversos tipos de emergência do inquerito, em absoluto, do mesmo tipo de inquerito, também não é a mesma relação com a espiritualidade que vai marcar uma certa relação do sujeito com o acesso à verdade no interior da história do Ocidente. As práticas discursivas se diferenciam na história, se transformam no interior de diferentes *épistémès*, se transfiguram na constituição de práticas discursivas diversas, se reconfiguram de um saber a outro.

Sentimo-nos seguros, a partir das considerações aqui tecidas, para afirmar que as linhas de continuidade na constituição das práticas discursivas são satisfatoriamente apreendidas pelo conceito de “memória rizomática”, na medida em que o próprio rizoma é composto por uma série de conexões que se expandem infinitamente e reestratificam linhas de força outras. Assim também o é com a faceta descontínua da história: ao passo que as linhas de força do rizoma se expandem, elas também mudam de natureza, se diferenciam; ao passo que existe reestratificação, existem também choques que estratificam e produzem rupturas decisivas.

Compreender a constituição das práticas discursivas na história e a relação dessas com a memória, sob esses termos, sob a lógica daquilo que aqui tentamos indicar com a ideia de uma “memória rizomática”, é ultrapassar o falso problema da dualidade “continuidade contra a descontinuidade”, da dicotomia ou das relações biunívocas, como chamam Deleuze e Guattari ([1980] 1995). Os mistos mal analisados nos puxam de volta para o binômio racionalista cartesiano de um pensamento marcado por dualidades, oposições, para a forma de pensamento arborescente ou das radículas: “é curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnoseologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 27). E desse problema é preciso que nos desvinculemos. É preciso pensar a história e a memória como multiplicidade por toda sua extensão.

É justamente esse tipo de história que retorna no modo como Foucault concebe a constituição dos saberes da medicina, da psiquiatria, dos discursos jurídicos, por exemplo, bem como na constituição da pintura de Mondrian e sua relação com Manet. Mas é também essa perspectiva que atravessa em maior ou menor medida a ideia de “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*] existente em Warburg ([1905] 2012), e sua ideia de certos elementos que fazem

marca na cultura e são recuperados em condições de possibilidade diversas, recebendo dimensões distintas em outras condições de existência<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> O tipo de análise que Foucault ([1971] 2010) realizou e que por nós foi delineada anteriormente, aqui pode ser — como parte do movimento que caracteriza a diferença desse trabalho em relação àquilo que antes defendemos — relacionada a outros lugares. Podemos afirmar que no tipo de análise desenvolvida pelo autor francês, em tela, ecoa uma certa memória de uma forma de pensar a construção de pinturas que, em alguma medida, estava presente em Warburg ([1905] 2012), quando este cunha o conceito de “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*]; e que essas duas modalidades de pensar a produção de materialidades discursivas cruzam com uma certa modalidade de compreensão da história que marcava o trabalho realizado por Nietzsche. O conceito de “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*], é apresentado por Warburg, em 1905, numa conferência denominada *Dürer e a antiguidade italiana* (Warburg, [1905] 2012). Warburg ([1905] 2012) dá início à sua análise com a retomada de dumas representações da *Morte de Orfeu*. Um desenho de autoria de Albrecht Dürer, feito em 1494, e uma gravura anônima que Dürer usara como modelo para elaborar sua própria pintura. Segundo Warburg ([1905] 2012), retornar a essas produções se justificava na medida em que ele possuía “convicção de que essas duas reproduções **ainda não foram exaustivamente interpretadas em sua qualidade de documentos da história** da reinserção da Antiguidade na cultura moderna” (Warburg, [1905] 2012, p. 66, grifos nossos). O argumento defendido por Warburg ([1905] 2012) era o de que a **Morte de Orfeu**, de Dürer, “deve ser vista como sendo imbuída por um espírito autêntico da Antiguidade, pois essa composição remonta, sem dúvida, [...], a uma obra perdida da Antiguidade que representava a morte de Orfeu ou, talvez, a morte de Penteu” (Warburg, [1905] 2012, p. 67). Warburg ([1905] 2012) defende a ideia de que “a linguagem gestual típica para o *pathos* da arte antiga, da maneira que a Grécia a cunhou para a mesma cena trágica, intervém, portanto, nesse caso, de forma imediata no estilo” (Warburg, [1905] 2012, p. 67). No rastro dessa ideia, Warburg ([1905] 2012) argumenta ser possível encontrar ainda uma série outra de obras de arte, representando a morte de Orfeu, cujas características, embora muito diversas, “mostram, em concordância quase total, de que forma vital a mesma fórmula de *páthos* arqueologicamente fiel — que remonta a uma representação de Orfeu ou Penteu — foi assimilada pelos círculos de artistas” (Warburg, [1905] 2012, p. 68). A título de exemplo, o autor em tela cita “o livro de esboços do Norte da Itália (na propriedade de Lord Rosebery), os pratos de Orfeu da coleção Correr, uma plaqueta no Museu de Berlim e um desenho (Giulio Romano) no Louvre” (Warburg, [1905] 2012, p. 68). Podemos afirmar, assim, que as proposições realizadas por Warburg ([1905] 2012) trazem consigo, como consequência mais imediata, a ideia que existiam elementos na constituição das obras de arte do renascimento italiano que recuperavam um certo *páthos* da antiguidade. Esse *páthos* constituía fórmulas específicas que eram retomadas de uma produção a outra, mas também rearranjadas: verdadeiras fórmulas de *páthos* [*Pathosformeln*]. Contudo, é necessário sermos mais preciso: quando Warburg ([1905] 2012) cunha o conceito de “*Pathosformeln*”, não se trata de pensar, ou não apenas, aspectos estritamente formais que estão presentes na constituição das imagens. O referido teórico argumenta que o primeiro drama de Poliziano, no qual podemos vislumbrar a existência de um “Orfeu” que fala à maneira de Ovídio e que foi apresentado pela primeira vez no ano de 1471 em Mantua, “comprova o fato de que a morte de Orfeu não era apenas um motivo de interesse puramente formal nos ateliês, mas uma experiência realmente vivenciada com paixão e compreensão no espírito e nas palavras da era pagã a partir do teatro obscuro de mistérios da lenda dionisíaca” (Warburg, [1905] 2012, p. 69). As “*Pathosformeln*” dizem respeito, dessa maneira, a fórmulas de *páthos* primordiais. Isto, pois essas fórmulas compreendem “conjunto de posturas e gestos que, segundo ele [Warburg], remetiam a condições especiais de excitação psicológica” (Teixeira, 2010, p. 142). Em outros termos, Warburg ([1905] 2012) defendia que esses aspectos, que sobreviviam nas e pelas imagens, correspondiam a elementos fundamentais das experiências excitatórias vividas. Assim, aquilo que emergia, da antiguidade, na pintura de Dürer não dizia respeito — como era comum nas análises produzidas dentro da história da arte, até o momento — à recuperação de aspectos puramente formais. Havia, então, um *páthos* que marcava a experiência da cultura e que era retomado de uma imagem a outra. Dessa maneira, segundo argumenta Warburg ([1905] 2012), as muitas imagens da **Morte de Orfeu** devem ser consideradas como uma espécie de relato provisório a respeito das “primeiras estações escavadas daquela estrada em etapas [*Etappenstraße*], pela qual os superlativos ambulantes da Antiguidade da linguagem gestual andaram de Atenas via Roma, Mantua e Florença a Nuremberg, e onde encontraram acesso à alma de Dürer”. (Warburg, [1905] 2012, p. 71). Agamben, em um texto denominado *Ninfas* (2012), fundamentalmente amparado em Warburg, ressalta esse aspecto memorial que é constitutivo das *Pathosformeln*. Segundo autor citado, “as *Pathosformeln* são feitas de tempo, são cristais de memória histórica, ‘fantasmatas’ no sentido que lhe dá Domênico da Piacenza, em torno dos quais o tempo escreve sua coreografia” (Agamben, 2012, p. 29). Como afirma Agamben (2012), nossa memória é feita justamente de imagens que, no curso da transmissão histórica, seja ela coletiva e individual, se enrijecem, se esfacelam e se transformam. Essas imagens constituintes da memória não compreendem apenas marcações exclusivamente pictóricas, mas um grupo amplo de construções que deixam marcas na memória. “As imagens são vivas, mas, sendo feitas de tempo e de memória, sua vida é sempre *Nachleben*, sobrevivência (Agamben, 2012, p. 33). Esse tipo de pensamento pode ser

## 2.2.4 Princípios de cartografia e decalcomania

Os princípios quinto e sexto, aos quais se referem Deleuze e Guattari ([1980] 1995), dizem respeito à cartografia e à decalcomania. São princípios que opõem uma postura produtora, o cartografar, à postura reprodutora, fazer decalques. Deleuze e Guattari ([1980] 1995) afirmam que toda lógica de árvore, seja ela pensando o tronco e os ramos, ou mesmo as raízes, coloca em jogo uma lógica de decalque e de reprodução.

A este respeito, os autores em tela citam o exemplo da linguística e da psicanálise, afirmando que, nestas, tem-se “como objeto um inconsciente ele mesmo representante, cristalizado em complexos codificados, repartido sobre um eixo genético ou distribuído numa estrutura sintagmática” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20). A lógica de árvore, nesse caso, possui como finalidade “a descrição de um estado de fato, o reequilíbrio de correlações intersubjetivas, ou a exploração de um inconsciente já dado camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20). É desse modo que tal lógica consiste em realizar um decalque de algo que, em tese, já se apresenta como feito, a partir de uma estrutura sobrecodificadora ou de um eixo de suporte.

Pensar sob a lógica das estruturas ou das funções gerativas é pensar pela lógica de árvore e de decalque, afirmam Deleuze e Guattari ([1980] 1995). Um eixo genético, qualquer que ele seja, “é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20); ao mesmo tempo, “uma estrutura profunda é, antes, como que uma sequência de base decomponível em constituintes imediatos, enquanto que a unidade do produto se apresenta numa outra dimensão, transformacional e subjetiva” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20). O pensamento gerativo ou das estruturas não produz, assim, uma fuga “do modelo representativo da árvore ou da raiz-pivotante ou fasciculada” (Deleuze;

---

utilizado para pensar a recuperação, a memória, a sobrevivência [*Nachleben*], de dados afetos em práticas discursivas muito diversas. É, sob essa perspectiva que acreditamos ser possível legitimar a ideia de apontar, em materialidades diversas, a existência de afetos que despontam como mediadores das relações no interior do corpo social — marcando essas experiências da cultura, sobrevivendo e sendo retomados em produções discursivas diversas. De fato, a leitura de Warburg e Foucault não são intercambiáveis — e, certamente, não é disso que este texto se trata. Quando Warburg ([1905] 2012) pensa as *Pathosformeln*, aquilo que ocupa o centro de gravidade é precisamente a existência de estados de excitação psicológica tão emblemáticos que marcam a experiência cultural, são materializados nas imagens e recuperados na construção de uma pintura a outra. Não podemos dizer que é exatamente disso que se trata quando Foucault ([1971] 2010) pensa a retomada das linhas horizontais e verticais que são recuperadas e reconfiguradas nas estratégias de composição de Manet a Mondrian. Contudo, apesar da diferença nas análises e nas conclusões, ambos os modos de pensar se amparam numa certa concepção de história e memória em que é possível assinalar a emergência reconfigurada de determinados elementos no interior da constituição de práticas discursivas específicas — para Foucault — ou em produções pictóricas — para Warburg. Tanto em um caso como no outro, esse reaparecimento no presente de elementos do passado não diz respeito ao retorno do mesmo ou da recuperação de aspectos puramente formais, mas de estratégias de composição que, no interior de condições de possibilidade outras, se transformam e se rearranjam. Em ambos os projetos, tanto o de Warburg quanto de Foucault, encontramos inúmeros ecos da empreitada genealógica elaborada por Nietzsche.

Guattari, [1980] 1995, p. 20). Deleuze e Guattari defendem que, neste caso, trata-se apenas de “variação sobre o mais velho pensamento” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20).

O rizoma, por sua vez, “não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 20). O rizoma não coloca em jogo a lógica do decalque, e sim do mapa, da cartografia.

Deleuze e Guattari afirmam que “se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 21). Nesse sentido, olhar a psicanálise sob a ótica do rizoma não seria um trabalho de encontrar no dizer do analisando uma série de marcadores que podem ser inseridos na mitologia edipiana, e sim analisar como esses marcadores se relacionam com campos diversos, quais as linhas de força que aí são arregimentadas, agenciadas, e quais são deslocadas, esquecidas. Pensar, ainda, como tais linhas de atravessamentos, fluxos de intensidades, contribuem para a produção de dadas modalidades de subjetividade, e como muitas outras são colocadas de lado. Fazer rizoma do inconsciente, segundo os autores, seria nos atentar justamente para um inconsciente como produção, e não para um inconsciente que apenas existe na medida em que pode ser referido a um modelo.

“O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”, defendem Deleuze e Guattari ([1980] 1995, p. 21). O mapa tem a potência de “ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social”, afirmam os autores em tela. Mas, esse mapa, também “pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 21).

Ainda segundo os autores “uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 21). Deleuze e Guattari prosseguem, afirmando que “um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 21).

Pensar uma concepção de memória em relação com a lógica do rizoma, uma memória rizomática, nos coloca, como foi visto, diante de algumas missões. Das muitas tarefas que se impõem, nesse momento, duas são mais relevantes de pontuar, pois elas se relacionam com os princípios de cartografia e de decalcomania: i) a primeira delas é que, ao pensar a memória, devemos operar por cartografias, abrindo espaço para o novo. Esse movimento busca construir

alguma coisa distinta de uma memória segundo o modelo antropológico da memória, que, como mostramos, Foucault ([1971] 2000) critica.

Esse modelo antropológico coloca em cena uma memória como pura recursividade — atividade orientada no sentido de fazer presente uma coisa que atualmente está ausente — e continuidade. Trata-se de uma memória que vai do passado ao presente por uma via racionalista capaz de traçar o progresso de uma vida, uma prática ou mesmo um determinado valor. É a história, e a memória, dos homens com excesso de história, aos quais Nietzsche ([1874] 2003) se referia.

A segunda tarefa ii) está relacionada, precisamente, a não nos deixar cair sob a ideia de uma história única como modelo. Isto, pois a história que se inscreve sob a égide de um modelo específico, nos coloca diante de ideais transcendentais, minando a potência crítica da atividade histórica e despotencializando a capacidade produtora da memória.

Pensar a memória como rizomática é propor uma memória que está, a todo momento, cartografando o novo com suas múltiplas singularidades. Essa memória nos diz de intensidades muito diversas, nos diz das discontinuidades, das rupturas no rizoma, dos novos agenciamentos, das territorializações e desterritorializações, mas também das retomadas e das reconfigurações das linhas de força de memória presentes na constituição de um saber.

Quando Nietzsche ([1887] 1998) se propõe a operar uma história dos valores constitutivos de nossa cultura, o que é posto em jogo é precisamente a compreensão de que a história não deve se ater aos modelos estabelecidos, nem aos métodos de pensamento que funcionam como árvore ou raiz. Não se trata de remeter o valor de bem a uma essência fundamental do bem (pensamento radicular) ou de tentar pensar como uma dada prática pôde progredir e chegar em uma suposta versão acabada, dando os frutos que eram programados para nascer desde que a semente foi no solo plantada (pensamento arborescente).

Assim como Nietzsche ([1884-1885] 1982) afirma que cabe aos filósofos pararem de reproduzir os conceitos que lhe são dados e deveriam se lançar à tarefa de produzir novos conceitos — cartografar novos espaços, como afirmam Deleuze e Guattari ([1980] 1995) —, também cabe a nós colocar em jogo, a partir do pensamento foucaultiano e nietzschiano, uma forma de memória que não possa ser, em nenhum cenário, mera reprodução, remissão última a um modelo. E sim, diferença, discontinuidade, produção do novo a cada movimento em que essa memória é arregimentada.

O leitor atento notará, então, que o conceito de memória rizomática não cria ou inventa relações que já não estavam em funcionamento nos trabalhos realizados por Foucault. O que este conceito faz é dar nome, sistematizar e colocar em evidência uma série de elementos que

se movimentavam e trabalhavam no interior das pesquisas foucaultianas, mas que, por razões diversas, não foram batizados pelo autor em tela ou receberam a devida atenção em pesquisas posteriores, embasadas ainda nos textos do teórico francês. A faceta de criação e produção existente na fundação do conceito de memória rizomática está, precisamente, em elevar a leitura foucaultiana, a respeito da concepção de história e memória existente na constituição dos discursos, à enésima potência — ou melhor, elevar a mencionada leitura foucaultiana à potência de  $n-1$ <sup>12</sup>.

#### 2.4 Considerações últimas sobre a seção

As discussões empreendidas nessa seção tiveram como propósito situar, da melhor maneira possível, algumas das bases epistemológicas sobre as quais esse trabalho está assentado e delinear aquilo que estará em jogo quando nos referirmos, no decorrer de nossas análises, a uma “memória rizomática”.

A proposta nietzschiana de pensar uma história que não é tampouco continuidade, progresso, evolução e nem mesmo retorno a uma origem mítica, abre-nos a possibilidade de pensar uma história marcada pela descontinuidade e pela diferença. É essa forma de concepção da história que nos permite, a partir das reflexões foucaultianas e nietzschianas, conceber a “memória rizomática” como uma forma de memória que é, fundamentalmente, retomada e reconfiguração, continuidade e descontinuidade, expansão e transformação de natureza. Uma memória que não diz da essência, da origem ou da identidade, mas do jogo de forças, dos processos constitutivos, da emergência (*Entstehung*) e da proveniência (*Herkunft*).

Tal como fora indicado, Foucault ([1971] 2000) defende a tese de que nós precisamos fazer “da história um uso que a liberte para sempre do modelo, simultaneamente metafísico e antropológico, da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar, conseqüentemente, uma forma totalmente diferente do tempo” (Foucault, [1971] 2000, p. 277). A partir do trabalho de Nietzsche e Foucault é possível pensar essa outra modalidade singular de história.

Mas, a partir dos trabalhos desses dois autores também se abre a possibilidade — e nossa pesquisa precisa disso — de pensar uma outra forma de memória. Essa tese precisa de uma

---

<sup>12</sup> Deleuze e Guattari propõem que “ $n-1$ ” é precisamente a fórmula que materializa a lógica do rizoma. Os autores situam que não se rompe com um modelo radicular de pensamento e não se produz multiplicidade acrescentando sempre mais uma dimensão superior, mas, “ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre  $n-1$  (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a  $n-1$ . Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 14).

concepção de memória, e uma concepção de tempo, distinta da clássica memória como recursividade, retorno ao presente de uma coisa ausente, ou do tempo como sucessão direta, linear e contínua entre passado e presente. Se não for assim, nossa tese central corre o risco de recair sobre os velhos problemas que estão presentes nos muitos trabalhos sobre a epistemologia da psicanálise e da relação da psicanálise com a religião e a ciência.

A “memória rizomática” é, portanto, o nó que articula Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari e que nos permitirá colocar em cena uma série de relações singulares e delinear contornos complexos da relação entre o discurso psicanalítico lacaniano e o discurso religioso judaico-cristão, o discurso científico e o discurso psicanalítico freudiano.

### 3 ENTRE FREUD E LACAN, UM ESPAÇO DE DIFERENCIAÇÃO

O sentido do ser ficou aterrado  
 Por esse eu que não era o mesmo;  
 Natureza única e duplo nome,  
 Que não se chamava dois nem um.  
 E a própria razão, confusa,  
 Via a divisão amalgamar-se...

William Shakespeare, **The Phoenix and the Turtle**

Como fora afirmado na introdução deste texto, a relação do discurso psicanalítico freudiano com uma memória da racionalidade cartesiana<sup>13</sup> é bastante complexa, pois ela é marcada por um jogo de aproximações e distanciamentos em que as articulações entre os registros da psicanálise e da racionalidade nunca se rompem de fato. Esse argumento foi, em certa escala, sustentado por nós na dissertação de mestrado que defendemos no ano de 2022 (Ribeiro Jr., 2022), e está sendo, aqui, reativado.

O movimento que pretendemos realizar, a partir de agora, se inscreve no rastro da proposição enunciada e visa nos possibilitar o cartografar de outros espaços. De maneira mais específica, na seção que se segue, vamos recuperar o debate a respeito da relação entre o saber freudiano e o racionalismo iluminista, para, em seguida, aprofundarmos e delinear-mos de maneira mais adequada a complexidade das linhas de força que dizem respeito ao modo pelo qual o discurso psicanalítico emerge com Freud e de que maneiras tais linhas de força fazem com que tal discurso passe a arregimentar fortemente uma memória rizomática do discurso da racionalidade iluminista.

O segundo movimento articula-se ao primeiro de maneira basilar. Trata-se de indicar que as relações que o saber psicanalítico lacaniano e o saber freudiano estabelecem com o campo da razão instrumental cartesiana não são, de maneira alguma, as mesmas. Assim, é preciso traçar, aqui, ao menos de maneira preliminar, um certo espaço de diferenciação entre o modo como os discursos da psicanálise freudiana e da psicanálise lacaniana recuperam essa memória rizomática concernente ao campo da racionalidade.

---

<sup>13</sup> Quando utilizamos o termo “racionalidade cartesiana”, fazemos referência a esta forma de racionalidade que emerge com a empreitada cartesiana, ou com o “momento cartesiano”, para utilizar um termo empregado por Foucault ([1981-1982] 2006), mas que não permanece a mesma de um saber a outro, transformando-se, nos muitos movimentos constitutivos da história dos sistemas de pensamento ocidental. Não se trata, portanto, de um cartesianismo *stricto sensu*, mas de um tipo de racionalidade que tem seu ponto de emergência em Descartes, mas não se encerra ou se limita às teses cartesianas.

Estas diferenças precisam ser assinaladas, pois elas ocupam uma posição decisiva na tese que buscamos defender.

### 3.1 Freud e o descentramento do sujeito

O movimento de constituição da *démarche* freudiana constitui-se como um forte ataque à concepção de um sujeito centralizado sobre a própria consciência. De fato, o próprio Freud ([1917] 2010) já materializava, textualmente, o reconhecimento da extensão do golpe desferido pelo discurso psicanalítico sobre a imagem que a humanidade — ou pelo menos a cultura europeia — construíra de si mesma.

No texto **Uma dificuldade da psicanálise** (Freud, [1917] 2010), Freud defende que a humanidade sofreu, ao longo de sua história, o golpe de três feridas narcísicas: a primeira, partiu do trabalho realizado por Copérnico, no século XVI. Ao propor que a terra não era o centro do universo, e, portanto, o universo não gravitava ao nosso redor, Copérnico desloca o homem do seu lugar privilegiado no centro do cosmo.

A segunda ferida narcísica é causada pelo trabalho encabeçado por Darwin e sua teoria da evolução. Freud ([1917] 2010) entende que antes da Teoria da Evolução o homem era fundamentalmente atravessado pela ideia de possuir uma origem divina. No entanto, com o trabalho darwiniano, esse mesmo homem é despido de seu caráter de criação sagrada e passa a ser inserido em uma linha de descendência em relação a outros animais. O homem é deslocado do lugar central de criação de Deus para ser compreendido como uma das muitas consequências de um processo evolutivo complexo.

A última das feridas narcísicas é desferida, segundo Freud ([1917] 2010), pelo próprio saber psicanalítico. O referido autor considera que essa ferida narcísica é uma das mais marcantes, pois a partir da descoberta do inconsciente, o “Eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, [1917] 2010, p. 186). Sob essa ótica, o golpe desferido pelo discurso da psicanálise freudiana ataca o eixo sujeito-consciência, para postular um sujeito inconsciente e totalmente descentrado em relação a um Eu consciente.

Em diversas ocasiões, Foucault reconhece o peso da “descoberta” freudiana. Por um lado, Foucault ([1969] 2009) inscreve Freud ao lado de Marx como um “fundador de discursividade”, implicando, com essa definição, a ideia de que esses autores, e os discursos que com eles emergem, produziram “a possibilidade e a regra de formação de outros textos” (Foucault, [1969] 2009, p. 280). Freud e Marx, desse modo, “abriram o espaço para outra coisa

diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram” (Foucault, [1969] 2009, p. 281).

Para além disso, Foucault ([1967] 2000) também indica que tanto Freud quanto Nietzsche e Marx foram responsáveis, no século XIX, por colocar a sociedade “diante de uma nova possibilidade de interpretações; eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica” (Foucault, [1967] 2000, p. 42). Essa hermenêutica que emerge com o saber freudiano, bem como com os textos de Nietzsche e Marx, coloca a linguagem sob suspeita, lançando a possibilidade de que ela falseie e diga, no fundo, mais do que aparenta dizer de fato. “O sentido que se apreende, e que é imediatamente manifesto, é talvez, na realidade, apenas um sentido menor, que protege, restringe e, apesar de tudo, transmite um outro sentido, sendo este, por sua vez, o sentido mais forte e o sentido ‘por baixo’” (Foucault, [1967] 2000, p. 41).

No registro do discurso freudiano, a possibilidade de que a linguagem diga mais do que aquilo que emerge imediatamente no nível da enunciação está fundamentalmente relacionada ao inconsciente. É precisamente a existência de um inconsciente, que funciona a todo tempo e atravessa o sujeito em todas as suas produções, que permite questionar a linguagem, interpretar os enunciados e desvelar aí sentidos que não estão acessíveis naquilo que é imediatamente manifesto.

O discurso psicanalítico lacaniano, em seu movimento constitutivo, se inscreve no espaço aberto pela empreitada freudiana. Os textos lacanianos não cessam de reconhecer a importância do movimento realizado por Freud e o descentramento do sujeito produzido pela descoberta do inconsciente, afirmando que “a descoberta freudiana tem exatamente o mesmo sentido de descentramento que aquele trazido pela descoberta de Copérnico” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 14).

Esse mesmo argumento reaparece no interior do discurso psicanalítico lacaniano em 1956, em um texto denominado **A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise** ([1956a] 1998), no qual podemos encontrar a proposição de que a cidade de Viena “ficará, desta vez para sempre, ligada a uma revolução do conhecimento à altura do nome de Copérnico: entenda-se, como lugar eterno da descoberta de Freud” (Lacan, [1956a] 1998, p. 402). A partir dessa revolução, sustenta o texto lacaniano, é possível dizer que “o verdadeiro centro do ser humano já não está doravante no mesmo lugar que lhe atribuiu toda uma tradição humanista” (Lacan, [1956a] 1998, p. 402).

Mais tarde, em **O seminário, livro 11** (Lacan, [1964] 1988) essa perspectiva de leitura volta a se materializar, pois, Lacan aborda textualmente a relação entre Freud e Descartes:

## Excerto 01

**É aqui que se revela a dissimetria entre Freud e Descartes.** Ela não está de modo algum no encaminhamento inicial da certeza fundada do sujeito. **Ela se prende a que, nesse campo do inconsciente, o sujeito está em casa. E é porque Freud lhe afirma a certeza que se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós.** Para Descartes, no cogito inicial — os cartesianos convirão comigo neste ponto, mas eu o adianto à discussão — **o que visa o eu penso no que ele bascula para o eu sou, é um real — mas o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? — senão de um Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade,** possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade. (Lacan, [1964] 1988, p. 39, grifos nossos).

Sob essa perspectiva, o *cogito* cartesiano e o racionalismo que dele deriva são colocados em xeque através do movimento performado pelo pensamento freudiano. Essa não é uma afirmação incorreta, mas certamente podemos, e devemos, traçar os contornos desse quadro com maior precisão. Aqui, surge a necessidade de situar, de maneira um pouco mais crítica, o alcance dessa descoberta freudiana.

Podemos tratar como um dado a proposição segundo a qual a “descoberta” do inconsciente produz uma concepção de sujeito descentrado de sua própria consciência. Porém, é necessário nos atentarmos para o fato de que a constituição do discurso psicanalítico freudiano está muito relacionada ao discurso da ciência do século XIX e início do século subsequente. Afinal, o saber psicanalítico freudiano não deixou, em momento algum, de tentar inscrever-se como um discurso de natureza científica.

Este discurso da ciência, que tomava corpo em meados do fim do século XIX e início do século seguinte, tinha como um dos elementos que compunha seu campo enunciativo<sup>14</sup> (Foucault, [1969] 1987) justamente as linhas de força da racionalidade iluminista. Em outros termos, o saber científico era atravessado por uma memória rizomática do discurso da

---

<sup>14</sup> Foucault afirma que “uma sequência de elementos linguísticos só é enunciado se estiver imersa em um campo enunciativo em que apareça como elemento singular” (Foucault, [1969] 1989, p. 113). Assim o é, pois, o enunciado não é “a projeção direta, sobre o plano da linguagem, de uma situação determinada ou de um conjunto de representações. Não é simplesmente a utilização, por um sujeito falante, de um certo número de elementos e de regras linguísticas. De início, desde sua raiz, ele se delinea em um campo enunciativo onde tem lugar e *status*, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual” (Foucault, [1969] 1989, p. 113). Desse modo, este campo enunciativo diz respeito a um espaço em que os enunciados se articulam e se constituem. Foucault pontua que, por um lado, o campo enunciativo, “compreende, inicialmente, formas de sucessão e, entre elas, as diversas disposições das séries enunciativas [...]; os diversos tipos de correlação dos enunciados [...]; os diversos esquemas retóricos segundo os quais se podem combinar grupos de enunciados [...]” (Foucault, [1969] 1989, p. 63-64). Para além disso, o campo enunciativo compreende também formas de coexistência, tais quais aquilo que o autor nomeia — e que aqui já foram referidas — como campo de presença, campo de concomitância e campo de memória (Foucault, [1969] 1989).

racionalidade cartesiana. O saber psicanalítico freudiano, em seu movimento constitutivo, em sua tentativa de abrir para si um espaço de legitimidade como um saber científico, não escapava de ser cortado pela multiplicidade de linhas concernentes à memória da racionalidade.

O modo pelo qual o discurso psicanalítico freudiano é atravessado por uma memória do racionalismo, e a forma pela qual essa memória contribui para a constituição do saber psicanalítico, em Freud, já foi longamente discutido por nós na dissertação intitulada **Memória dos discursos científico e religioso na constituição da psicanálise freudiana** (Ribeiro Jr., 2022) e, por isso, não debateremos essa questão exaustivamente aqui. Contudo, por questões concernentes à coerência do presente texto, vale retomarmos algumas das linhas principais desenvolvidas em nossa outra discussão.

No trabalho anteriormente citado, alinhados a uma compreensão de memória pensada como diferença e descontinuidade, fundamentada nos trabalhos realizados por Michel Foucault, procedemos uma análise que visava delinear alguns dos modos pelo qual o discurso psicanalítico freudiano, em sua constituição, retomava linhas de força constitutivas dos discursos científico e religioso. No que concerne a este problema, foi possível sustentar que fosse na relação que o saber inaugurado por Freud estabelecia com o discurso da ciência ou na proposta de rechaçamento que este saber pautava em relação ao campo religioso, os ecos de uma memória do racionalismo iluminista reverberavam por todas as partes.

De fato, Freud — que pensamos como um “fundador de discursividade”, uma posição de autoria, tal como teorizado por Foucault ([1969] 2009) — colocava em movimento uma proposta de inscrever o saber psicanalítico como discurso científico. Para o fundador do discurso psicanalítico, “o intelecto e a psique são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana” (Freud, [1933] 2010, p. 323). Sob essa perspectiva, naquilo que concerne ao intelecto e à psique, a psicanálise tem o direito de falar a partir da visão de mundo científica, pois “não pode ser acusada de haver negligenciado o psíquico no quadro que faz do mundo. Sua contribuição à ciência consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica” (Freud, [1933] 2010, p. 323).

De maneira mais específica, para Freud, a psicanálise deveria constituir-se como um tipo específico de ciência: uma ciência da natureza (*Naturwissenschaft*), para, assim, conseguir fundamentar e afirmar seu coeficiente de cientificidade. Segundo o que defende o autor em tela, a “hipótese de um aparelho psíquico com extensão espacial, convenientemente composto e desenvolvido pelas necessidades da vida [...] nos colocou em posição de construir a Psicologia em bases semelhantes às de qualquer outra ciência [*Naturwissenschaft*], por exemplo, a Física” (Freud, [1940] 2019, p 149).

O problema é que a tentativa de inscrição no interior do campo de uma ciência da natureza, em meados do século XIX e início do século XX, fazia com que a psicanálise freudiana reverberasse uma série de questões que eram concernentes a esse campo. O campo científico com o qual o discurso psicanalítico freudiano se relacionava, nesse momento histórico, é marcado pela pluralidade de propostas científicas. Temos, por um lado, a supervalorização de um certo modelo de ciência marcadamente positiva, experimental, em que eram enaltecidos os modelos de cientificidade baseados na biologia e na física. Mas também se trata do momento histórico em que emerge a **Querela dos métodos** (*Methodenstreit*), na qual os métodos das *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) seriam contrapostos pelos das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito)<sup>15</sup>.

Fosse no interior das *Naturwissenschaften* ou *Geisteswissenschaften*, uma memória rizomática do racionalismo cartesiano cortava o campo científico de toda a “ciência moderna”, e a isto o saber psicanalítico freudiano não escapava. Um exemplo privilegiado, que decerto não resume a empreitada que realizamos anteriormente, mas pode nos ajudar a fundamentar a argumentação que neste momento nos interessa, é o problema do progresso humano articulado à racionalidade.

Para que possamos apreender melhor de que modo as linhas de força desse problema são retomadas e reconfiguradas pelo saber psicanalítico freudiano, vale lembrarmos que Freud chegou a afirmar que sua “maior esperança para o futuro é que o intelecto — o espírito científico, a razão — venha a estabelecer, com o tempo, a ditadura [*Diktatur*] na vida psíquica humana” (Freud, [1933] 2010, p. 340). Ainda segundo o fundador do discurso psicanalítico, “a

---

<sup>15</sup> Acreditamos que, aqui, a leitura precisa ser cuidadosa com os termos: a concepção de **Querela dos métodos** (*Methodenstreit*), entendida como algo da ordem de uma disputa ou conflito, precisa ser colocada em suspenso. Isto, pois as análises relativas ao fenômeno e os termos cunhados para dar conta de seus movimentos constitutivos nos deixam, quase sempre, diante de um pensamento fundamentalmente dicotômico. Age-se, de maneira geral, como se estivéssemos diante de uma dualidade constitutiva, de modo que os métodos distintos de produção de conhecimento fossem tão heterogêneos quanto água e óleo: polos opostos, incapazes de estabelecer uma relação que não fosse, em último grau, uma relação de separação. Nossa perspectiva de leitura constrói uma tese que trabalha em uma outra direção: a análise da constituição do discurso psicanalítico, tanto freudiano quanto lacaniano, em sua relação com o discurso científico, a partir de uma perspectiva arqueogenealógica, uma perspectiva foucaultiana, nos serve, além de outras coisas, para indicar que, muito mais do que, de fato, uma “querela” e uma contraposição, os discursos das *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* — e as modalidades de produção de saber que daí derivam — se perpassavam mutuamente, se compensavam, reforçavam, aproximavam e se afastavam. O trabalho de Deleuze e Guattari ([1980] 1995) também nos alerta para a necessidade de construir outras formas de pensamentos em que as dicotomias sejam colocadas em suspenso, pois elas não dão conta de pensar a multiplicidade constitutiva dos valores, dos saberes e dos discursos. Sob os termos de uma memória rizomática, antes de contraposição, o que se delineia é uma relação constitutiva em rede, marcada por múltiplos atravessamentos, retomadas e rearranjos. Assim, se utilizamos aqui o termo **Querela dos métodos** (*Methodenstreit*), o fazemos sob ressalvas: trata-se de empregar um termo que é reconhecido na literatura, como algo que diz de uma relação entre os discursos das *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, no interior de certas condições de possibilidade específicas, contudo, sem deixar de chamar atenção que, em nenhuma instância, essa relação, para nós, é algo de ordem dicotômica e dual.

natureza da razão garante que ela não deixará, então, de conceder o devido lugar aos afetos humanos e ao que é determinado por eles” (Freud, [1933] 2010, p. 340), acrescentando, ainda, que “a coação comum exercida por esse domínio da razão se revelará o mais forte traço unificador entre os homens e abrirá o caminho para outras unificações” (Freud, [1933] 2010, p. 340).

As proposições anteriores nos permitem identificar, no mapa do discurso psicanalítico freudiano, a emergência de uma certa memória rizomática do racionalismo iluminista, a qual se materializa pela crença marcada em um triunfo futuro do intelecto — apresentado como um elemento que articula o espírito científico e a razão. Esse triunfo da razão e do espírito científico, como indica o autor em tela, é a linha guia que teria a maior potência para se apresentar como traço unificador entre os homens, a ponto de que seria possível, para o futuro, vislumbrar uma espécie de governo da razão sob os afetos. Sob essa perspectiva, o saber freudiano materializa uma crença exacerbada não apenas no racionalismo, mas também no progresso humano, o que, nesse discurso, articula-se ao desenvolvimento científico.

Podemos afirmar, dessa maneira, que existe em Freud uma certa tese da ciência como ferramenta para o progresso e em defesa da sociedade. Essa ideia é ratificada ao fim do excerto em questão, quando o fundador do discurso psicanalítico indica que “tudo o que se opõe a esse desenvolvimento, como a proibição religiosa de pensar, é um perigo para o futuro da humanidade” (Freud, [1933] 2010, p. 340).

Vemos então, na prática, como uma noção como a de “memória rizomática” pode nos ajudar a apreender melhor a constituição dos discursos e a formação dos saberes. Assim o é, pois, uma leitura dicotômica tenderia a alinhar o pensamento freudiano a um conjunto de linhas de força que fossem julgadas coerentes entre si. Mas uma memória rizomática evidencia justamente a pluralidade das linhas constitutivas do saber freudiano e seu alinhamento, em diferentes medidas, a valores aparentemente contraditórios — como a proposta de um inconsciente e a recuperação do racionalismo —, sem que isso se apresente como um contrassenso.

### **3.1.1 Freud, a ciência, o racionalismo e o rechaçamento ao campo religioso**

A razão para termos escolhido, dentre muitos fragmentos, justamente o excerto apresentado acima, é pelo fato de que ele permite visualizar uma articulação muito interessante entre alguns dos elementos mais marcantes no que diz respeito às relações entre o discurso científico, o discurso religioso e o discurso psicanalítico. No fragmento apresentado, o saber

freudiano articula uma memória da racionalidade à crença no progresso científico e à proposta de rechaçamento da visão de mundo religiosa.

Para o discurso psicanalítico freudiano, um dos elementos que justificaria escolher o intelecto — razão e ciência — como guia apropriado para o progresso humano, ao invés da visão de mundo religiosa, por exemplo, seria precisamente o fato de que o saber científico é capaz de aprimoramentos incessantes, ao passo que a religião não possuiria essa característica. Em um outro momento, podemos ver Freud sustentar que “Ela [a ciência natural] é capaz de aperfeiçoamentos insuspeitados, enquanto a visão de mundo religiosa não o é. Esta se acha pronta em todos os aspectos essenciais; se foi um erro, terá de o ser para sempre” (Freud, [1933] 2010, p. 344).

Sob essa mesma perspectiva, o texto **O futuro de uma ilusão** (Freud, [1927] 2010) materializa um discurso segundo o qual a *Weltanschauung* [visão de mundo] religiosa deveria desaparecer à medida que a razão e a ciência performam sua marcha do avanço e do progresso. Freud afirma, textualmente, que o ponto em que o espírito científico, a razão, vai estabelecer a ditadura na vida psíquica humana é uma meta distante. Contudo, o autor em tela não apenas afirma que alcançaremos tal meta, como estipula que para que isso aconteça, as “doutrinas religiosas terão de ser abandonadas, não importando que as primeiras tentativas fracassem ou que os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis” (Freud, [1927] 2010, p. 298). Aqui, a faceta de progresso inexorável da racionalidade no movimento do tempo ganha caráter central, pois segundo Freud, “a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e é palpável que a religião contraria ambas. Tampouco as ideias religiosas purificadas escaparão a esse destino, enquanto mantiverem algo do conteúdo consolador da religião” (Freud, [1927] 2010, p. 298).

Um dos motivos para que o discurso psicanalítico freudiano considere que as crenças religiosas seriam incapazes de aprimoramentos diz respeito ao fato de que, na leitura colocada em marcha por Freud, as crenças religiosas estão fundamentadas sobre questões afetivas, em contraponto ao discurso da ciência, baseado na razão. Nas palavras do fundador da psicanálise: “**estas [as religiões], que se proclamam ensinamentos**, não são precipitados da experiência ou resultados finais do pensamento: **são ilusões**, realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos” (Freud, [1927] 2010, p. 266, grifos nossos). A isto, o autor em tela acrescenta que “é característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (Freud, [1927] 2010, p. 267).

Quando Freud tece suas críticas ao discurso religioso, podemos ouvir os ecos de uma memória da racionalidade iluminista como crivo de seleção da verdade reverberarem por todas

as partes. Ainda no texto **O futuro de uma ilusão** (Freud, [1927] 2010), é possível vermos materializada a afirmação de que “a doutrina religiosa nos comunica a verdade histórica, com alguma modificação e disfarce, é certo; nossa explicação racional, ela renega” (Freud, [1927] 2010, p. 283). Tal proposição acaba por materializar, textualmente, uma articulação marcada entre as explicações que eram então elaboradas pelo discurso da psicanálise, uma certa modalidade de explanação racional e uma crítica que essa racionalidade imporia à religião.

Ao mesmo tempo, o discurso psicanalítico, com Freud, reforça a defesa de que as explicações fornecidas pelo discurso religioso para o funcionamento do mundo, por estarem amparadas nas afecções, inscrevem-se também num campo distinto daquele da razão. Essa ideia, de uma cisão entre as explicações fornecidas pela ciência — articulada à racionalidade — e aquelas da religião — fundamentada sobre os afetos —, reaparece com frequência no interior do discurso psicanalítico freudiano.

Em **A respeito de uma visão de mundo** (Freud, [1933] 2010), há uma indicação interessante a respeito de qual deveria ser a posição do saber científico frente ao campo das ilusões. Freud situa que “a ciência toma nota do fato de que a psique humana cria tais exigências [a respeito da necessidade de uma *Weltanschauung*] e está pronta para examinar suas fontes, mas não tem o menor motivo para reconhecê-las como sendo justificadas” (Freud, [1933] 2010, p. 324, grifos nossos). O fundador do discurso psicanalítico prossegue, afirmando que, “**pelo contrário, ela [a ciência] se vê exortada a distinguir cuidadosamente entre o saber e tudo que é ilusão, resultado dessa exigência afetiva** (Freud, [1933] 2010, p. 324, grifos nossos).

As proposições anteriores nos permitem observar o movimento realizado por Freud em direção a estabelecer uma espécie de dever ético da ciência para com a verdade, a qual se materializa a partir de uma exigência de distinguir aquilo que está na ordem do saber de tudo aquilo que é ilusão. Nas afirmações apresentadas anteriormente, a memória da racionalidade iluminista emerge, justamente, a partir da forma como o texto freudiano é arquitetado: acentuando uma cisão entre os campos do saber e da ilusão e colocando em jogo a implicação de que a ilusão não poderia ser um saber, mesmo que equivocado.

Essa marcação de que aquilo que estava no campo da ilusão não poderia pertencer também ao campo do saber, recupera um movimento de exclusão semelhante àquele estudado por Foucault ([1961] 2019) a respeito da exclusão da loucura e da racionalidade na Idade Clássica. No tipo de análise que o referido autor produz, temos a proposição de que, a Idade

Clássica é o palco de emergência de uma relação em que loucura e razão se excluíam mutuamente — assim, não se poderia ser louco e racional ao mesmo tempo<sup>16</sup>.

Aqui não custa lembrar que o próprio Freud ([1927] 2010) havia sustentado que “é característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (Freud, [1927] 2010, p. 267). Desse modo, conforme defendemos em uma outra oportunidade (Ribeiro Jr., 2022) — fundamentados sobre os pressupostos da arqueogenealogia foucaultiana —, o saber psicanalítico freudiano não deixava de materializar uma certa relação entre a loucura, excluída justamente pelo crivo da racionalidade, e as crenças religiosas.

Sob essa ótica, nossas análises permitiram afirmar que a racionalidade, que na Idade Clássica emergia como crivo de exclusão da desrazão, e, por consequência, do louco, em Freud, emerge como crivo de exclusão da crença religiosa no interior do campo da cultura, devendo desaparecer conforme a razão avança.

Uma memória rizomática dessa modalidade específica de exclusão entre racionalidade e erro é retomada no interior do campo científico do século XIX e início do século XX — e o

---

<sup>16</sup> Essa cisão entre loucura e racionalidade não desaparece na Idade Clássica. Pelo contrário, ela é retomada e reconfigurada inúmeras vezes no decorrer da história e em discursos bastante diversos — como no interior do discurso jurídico e médico-psiquiátrico. Existe uma memória rizomática dessa exclusão mútua entre razão e loucura na concepção de imputabilidade penal, por exemplo. O artigo 26 da lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984, do Código Penal brasileiro, sobre os inimputáveis, afirma ser “isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento”. O discurso jurídico marca, assim, uma relação íntima entre a responsabilização pelos atos e a consciência. Uma vez que o sujeito não é consciente e não é racional, ele funciona sob o espectro da desrazão ou da loucura e, portanto, não pode ser plenamente responsabilizado por seus movimentos — algo reservado àqueles que podem responder racionalmente. Essa exclusão mútua entre os domínios da racionalidade e da loucura também está presente em diversas tentativas de cura médica da loucura. A este respeito, vale conferir a discussão empreendida por Foucault ([1980] 2013) a respeito de François Leuret e a proposta de um tratamento moral da loucura. Em 1840, o psiquiatra francês François Leuret publica um tratado chamado *Du traitement moral de la folie*. Este é um trabalho em que o médico em questão explica o método por ele usado para tratar seus pacientes e curá-los. Leuret (1840) relata o tratamento que fora dado a um paciente específico, denominado “Sr. A”, o qual sofria de delírios de perseguição e alucinações. No texto citado, vemos Leuret pedir ao paciente que narre seu delírio por completo. Uma vez que o Sr. A. termina de relatar ao médico aquilo que é constitutivo de seus “delírios”, o médico pontua: “*il n’y a pas un mot de vrai dans tout cela; toutes les choses que vous nous avez dites sont des folies, et c’est parce que vous êtes fou, que l’on vous retient à Bicêtre*” (Leuret, 1840, p. 196). Leuret, em seguida, afirma que todos os dias se encontrará com o paciente e lhe tratará a partir de um método fundamentado em chuveiradas, literalmente banhos de água fria. Esse será o tratamento até que o paciente confesse que tudo aquilo que havia sido dito sobre os delírios não passava de mera loucura (Leuret, 1840, p. 197-198). Após uma longa sessão de chuveiradas, o paciente, cansado do tratamento, por fim, se rende: “*Eh bien! monsieur, c’est de la folie. Il n’y avait pas de femmes, ni d’hommes, ni de camarades, puisque c’est de la folie*” (Leuret, 1840, p. 199), diz o paciente. A fim de confirmar se os resultados alcançados eram aqueles esperados, o médico pergunta: “*quand vous croirez entendre quelque chose de cette nature que direz-vous?*”. O paciente confirma: “*je dirai que c’est de la folie, et je ne m’y arrêterai pas*” (Leuret, 1840, p. 199). Este relato ecoa uma memória rizomática constitutiva do discurso psiquiátrico do início do século XIX e fim do século XVIII, momento em que Leuret (1840) publica seu trabalho. O sujeito não poderia ser louco e, simultaneamente, ser consciente do fato de que era louco, pois loucura e razão eram mutuamente excludentes. Assim, ao confessar racionalmente sua loucura, passando a “desrazão” pelo crivo da razão, aquele que se dizia louco tornava-se, automaticamente, não-louco (Foucault, [1980] 2013).

discurso psicanalítico freudiano, que tem sua constituição no interior de tais condições de possibilidade, é atravessado pelas linhas de força que se relacionam a essas condições de existência. Como indicado previamente, a crença religiosa, para Freud, seria completamente embasada no campo dos afetos e, sob essa lógica, quanto mais fortes fossem os investimentos afetivos em uma ideia, mais forte seria a crença que daí deriva. O saber da psicanálise, por sua vez, para seu fundador, se inscrevia no campo de uma ciência natural. Sob essa perspectiva, justamente por se inscrever como uma ciência da natureza, as explicações que o discurso psicanalítico freudiano fornecia para os fenômenos da natureza deveriam estar circunscritas a um campo racionalista, para que dessa forma pudessem acessar a verdade.

A enunciação freudiana materializa, então, uma memória constitutiva própria do discurso da ciência no momento histórico em que o saber da psicanálise tem sua emergência efetiva. Segundo a concepção de cientificidade fundamentada sob essa memória, haveria uma separação decisiva entre os campos da racionalidade e dos afetos, do saber e da ilusão, da ciência e da religião.

Baseando-nos naquilo que defende Foucault, principalmente, embora não somente, em **A ordem do discurso** ([1971] 2007) e em **A arqueologia do saber** ([1969] 1987), não chegou a ser uma grande surpresa observar que o discurso psicanalítico freudiano — no movimento operado no sentido de se inscrever como um discurso possível de residir sob o signo de “científico” — tenha materializado uma série de produções discursivas que coadunavam com uma tentativa de atender a certas exigências da ordem discursiva da ciência.

Dentre as muitas exigências para constituir-se no interior do campo científico do século XIX e início do XX estava a exclusão de explanações de ordem metafísicas para delinear os contornos do funcionamento da realidade — tais como as explicações fornecidas pelo discurso religioso judaico-cristão.

Para a *démarche* freudiana, fundar o discurso psicanalítico como um discurso científico implicava, então, um retorno ao discurso da ciência e suas linhas constitutivas — toda essa memória marcada por uma multiplicidade de linhas de força, inúmeros desfiamentos, laços e nós diversos. Cortado de uma ponta a outra por essa memória rizomática e sua constituição plural, o discurso psicanalítico freudiano entrava no jogo de forças constitutivo da ordem discursiva da ciência e, a partir daí, desse solo epistemológico, produzia uma discursividade.

O saber freudiano acolhe essa demanda de uma recusa a explicações metafísicas para tentar dar conta do funcionamento do mundo. Rejeita, então, explicações que seriam, em tese, fundadas sobre questões afetivas e que não possuíam, ainda segundo Freud, a possibilidade

constitutiva de retificação das proposições elaboradas. Explica-se, assim, uma das muitas razões para o discurso freudiano recusar uma memória do discurso religioso.

O problema, para o discurso psicanalítico freudiano, é que a circunscrição no interior do discurso científico implicava também a retomada de uma série de linhas de força — a retomada de uma memória enquanto multiplicidade — de discursos muito diversos que eram constitutivos do discurso da ciência. Podemos dizer que implicava a retomada de grupos de enunciados inscritos tanto em um campo de concomitância quanto em um campo de memória, tal como estes são teorizados por Foucault ([1969] 1987). Dentre esses discursos diversos, podemos assinalar, com facilidade, o discurso religioso.

Sob essa perspectiva, os enunciados que o discurso freudiano mobilizava de uma maneira específica, e não outra em seu lugar, acabavam por recuperar uma outra série de enunciados do campo religioso — mesmo que essa recuperação fosse feita a partir de uma proposta de rechaçamento e exclusão de uma memória dessas linhas constitutivas do discurso religioso. Dessa forma, no interior do discurso psicanalítico freudiano e dentro do discurso da ciência, em meados do século XIX, a memória do discurso religioso era, assim, em alguma medida, arremetida e, ao mesmo tempo, negada.

Em outros termos, a constituição de um saber de ordem científica natural, em meados do século XIX e início do XX, também trazia consigo a implicação de operar uma retomada de uma memória do discurso religioso, e, ao mesmo tempo, negá-la fundamentalmente. A memória do discurso da ciência faz rizoma então com uma memória da religião; suas linhas se cruzam, se interpelam e se recompensam. Algumas dessas linhas vibram com mais força, outras assumem um papel mais tímido, algumas se rompem e outras se reconectam, num campo de presença ou alhures. Mas é a multiplicidade das relações, os múltiplos atravessamentos, que constitui a relação do discurso científico com o discurso religioso.

Por consequência, esse movimento de negativa em relação à memória do discurso religioso, que é posto em marcha pelo saber freudiano, apresenta-se como uma parcela do movimento constitutivo a partir do qual o discurso da ciência assinala sua especificidade no período histórico em que a psicanálise freudiana se constituiu — algo que pode ser confirmado com um retorno ao texto **As palavras e as coisas** ([1966] 2002), no qual vemos Foucault indicar de que modo as metafísicas do infinito se esfacelam na passagem da *epistémê* clássica para a *epistémê* moderna, de modo que emergem, com força, as analíticas da finitude<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Uma explanação mais adequada a respeito das “analíticas da finitude” e das “metafísicas do infinito” — segundo estas são definidas por Foucault ([1966] 2002) e considerando a posição que estas ideias mantêm com as questões que interessam a essa tese — será realizada na quinta seção deste texto, de forma mais específica, nas subseções

É possível afirmar, com base nas análises por nós realizadas na dissertação (Ribeiro Junior, 2022), que a necessidade de pautar uma negação do discurso religioso estava muito articulada ao fato de o discurso da ciência operar de maneira a inscrever-se como um discurso da racionalidade cartesiana. Este registro da racionalidade, ao mesmo tempo que constituía uma concepção de sujeito que afirmava seu ser e tinha acesso à verdade a partir da razão e da dúvida, também punha as experiências do sonho, do erro e da loucura no campo da desrazão (Foucault, [1961] 2019).

O problema é que essa busca constante por negar a memória religiosa possuía como resultado, precisamente, o seu efeito contrário: na tentativa de distanciamento da esfera religiosa, o discurso da ciência acabava retomando ao infinito a memória da religião, encontrando neste discurso uma de suas pedras fundamentais. Seja enquanto campo de presença, concomitância ou memória (Foucault, [1969] 1987), a ciência que emerge a partir do momento cartesiano (Foucault, [1981-1982] 2006), apesar de uma série de tentativas, é incapaz de esquecer-se do discurso religioso.

Mais ainda: podemos ver, conforme é materializado em vários textos de Freud, que, nessa relação específica estabelecida entre o movimento constitutivo do discurso da ciência e a retomada de uma memória do discurso da religião, funcionava uma espécie de relação de espelho entre os dois discursos supramencionados: ao passo que a ciência se articulava à racionalidade cartesiana e a uma certa concepção de saber, a religião estaria fundamentada em um campo tido como simetricamente oposto, articulando afetos e ilusão. Desse modo, o discurso psicanalítico freudiano materializa uma certa memória segundo a qual a ciência se apresentava como um duplo invertido da religião.

---

5.2 e 5.3. Por ora, a explanação breve, auxiliada pela leitura resumida de Castro ([2004] 2009), pode servir para que possamos seguir sem maiores prejuízos. Foucault ([1966] 2002) assinala as analíticas da finitude como uma das linhas constitutivas da *epistémê* moderna, juntamente com as ciências humanas. Nesta *epistémê* “o homem está dominado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem que são anteriores e mais antigos que ele. A anatomia do cérebro, os mecanismos dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia nos mostram, com os limites que lhe são impostos, que o homem é finito” (Castro, [2004] 2009, p. 211). Apesar de se tratar, neste caso de uma finitude fundamentalmente indefinida, ainda assim os questionamentos filosóficos dos registros da vida, da linguagem e das riquezas não cessam de marcar que a finitude do homem não pode ser apreendida senão a partir da própria finitude. “Tenho acesso ao modo de ser da vida, fundamentalmente, através do meu corpo; às determinações da produção, através do meu desejo; à historicidade das línguas, mediante o instante em que as pronuncio. Surge assim a necessidade de remontar-nos da finitude das empiricidades (a finitude da vida, do trabalho, das línguas) a essa finitude mais fundamental (do corpo, do desejo, e da fala) através da qual me é dada a primeira. A analítica da finitude designa esse movimento de uma finitude a outra” (Castro, [2004] 2009, p. 211). É verdade que o movimento de uma certa finitude já se delineava no campo de visão antes do século XIX, contudo, essa finitude, até então, era pensada numa relação com o infinito. Era a finitude da vida, por exemplo, em relação ao infinito divino ou do universo. Neste cenário é que “o fim da metafísica [do infinito] não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem” (Foucault, [1966] 2002, p. 437-438). Indica-se, assim, a emergência das analíticas da finitude na relação com o esfacelamento da metafísica do infinito.

Assim, em um jogo de múltiplas aproximações e vários distanciamentos, o discurso psicanalítico freudiano, e também o discurso científico, encontraram no discurso religioso um ponto de passagem obrigatório.

Em suma, considerando aquilo que foi discutido, encontramos então justificada a afirmação realizada por Fromm ([1976] 2002), de que Freud fora efetivamente o último dos iluministas. De fato, a descoberta do inconsciente desferiu um duro golpe no racionalismo iluminista e faz com que seja bastante difícil ser, efetivamente, um racionalista depois de Freud. No entanto, o próprio Freud, em sua proposta de rechaçamento da religião e inscrição da psicanálise no interior do discurso da “ciência moderna”, não deixou de retomar ao infinito a memória da racionalidade cartesiana. Se após Freud é difícil sustentar uma postura embasada na racionalidade iluminista, Freud mesmo ainda muito o fazia.

### 3.2 O triunfo da religião e a falência da ciência

É interessante notar que o discurso psicanalítico lacaniano, apesar de se constituir no interior de um movimento que captura a psicanálise freudiana e a concebe como saber de ordem hermenêutica, não materializa a mesma recusa no que diz respeito ao discurso religioso. Freud excluía o valor de verdade que haveria na religião e profetizava que, com o avanço da ciência, a religião desapareceria. Contudo, essa tese não é aquela defendida no registro do discurso psicanalítico lacaniano.

Algumas das proposições mais interessantes realizadas pelo discurso psicanalítico lacaniano a respeito da religião e da ciência foram realizadas em 1974, em uma conferência de imprensa que foi realizada na abertura do **VII<sup>ème</sup> Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome**. Tal coletiva foi transcrita em sua integralidade e publicada no ano seguinte no periódico **Lettres de l'École freudienne**, sob título **Conférence de presse du docteur Jacques Lacan** (Lacan, [1974] 1975). Anos depois, a transcrição foi editada e publicada como **Le Triomphe de la religion — O triunfo da religião** (Lacan, [1974] 2005) na edição brasileira.

Na referida conferência, nós podemos encontrar a seguinte proposição:

Excerto 02

Então, se você vier, ouvirá algo que concerne às relações da psicanálise com a religião. Elas não são muito amigáveis. É basicamente uma ou outra. Se a religião triunfar, como é mais provável — eu falo da religião verdadeira, só há uma religião verdadeira —, se a religião triunfar, será o sinal de que a psicanálise fracassou. É bem normal que ela fracasse, porque isso a que ela se dedica, é algo muito, muito difícil. (Lacan, [1974] 1975, p. 6-7, tradução nossa).

No excerto em questão, há o reconhecimento de que psicanálise e religião não possuem uma relação amigável, de modo que ou prevalece um desses campos, ou o outro. Essa é uma ideia que é certamente atravessada por uma certa memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano e, também, pelas linhas de força constitutivas do discurso da ciência, como indica aquilo que já discutimos até agora a esse respeito.

Nessa configuração, há linhas constitutivas de discursos outros que são arregimentadas e vibram no tipo de apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano faz da memória do discurso religioso. Essas linhas constitutivas assinalam justamente a suposta incompatibilidade entre o discurso psicanalítico e o discurso religioso, de modo que, se a religião vier a triunfar, este seria um indício fundamental do fracasso da psicanálise.

Essa marcação não surpreende àqueles que estão habituados com a leitura que o discurso psicanalítico freudiano realizava da religião. Como já indicamos aqui, anteriormente, Freud ([1927] 2010) pensava a psicanálise como um discurso da ciência e previa que a ciência, com o tempo, viria a estabelecer as diretrizes da vida humana. Nesse processo, para Freud, a religião aos poucos seria abandonada e daria, progressivamente, lugar à racionalidade como guia apropriado para o avanço da civilização.

É possível retirar daí a consequência de que, se a religião permanece forte, como um guia das atividades humanas, então a ciência e a racionalidade — e, portanto, também a psicanálise, como discurso da ciência que é para Freud — teriam falhado, ao menos por ora, em sua missão de se transformar na linha de prumo das relações humanas e farol do desenvolvimento cultural.

O elemento de novidade, nessa citação lacaniana, é que ela se alinha também a uma série de ideias singulares — expostas ainda no texto acima referido — que fazem com que o discurso psicanalítico lacaniano assinale o seu caráter de diferença em relação ao discurso psicanalítico freudiano.

Para indicar adequadamente esse alinhamento e a diferença que daí advém, é preciso recorrer a outros textos. No texto **Discurso aos católicos** (Lacan, [1960] 2005) — documento que ganha corpo quatorze anos antes da publicação de **O triunfo da religião** (Lacan, [1974] 2005) — é possível encontrar materializado o discurso segundo o qual, no interior da nossa sociedade, “difundi-se assim uma espécie de divisão estranha no campo da verdade” (Lacan, [1960] 2005, p. 24).

Essa divisão, que o discurso psicanalítico lacaniano retoma em sua produção, era bastante visível nos textos freudianos, em que o discurso da ciência aparecia inscrito na ordem do saber [consciente] e da verdade, na medida em que as crenças religiosas, precisamente por

serem baseadas nos afetos, eram entendidas como ilusões e, por isso, não poderiam ser inscritas como algo da ordem de um saber [consciente].

De fato, até então, o discurso psicanalítico lacaniano parece retomar fortemente uma memória do saber freudiano, de modo que a perspectiva de apreensão do discurso religioso — que está alinhada a essa memória freudiana — parece ser quase que integralmente recuperada. No entanto, o espaço concedido pelo discurso psicanalítico lacaniano ao discurso religioso, nessa divisão do campo da verdade, é singular, como indica o próximo excerto:

#### Excerto 03

**Quanto a mim, diria** — e o mínimo que se pode dizer é que não professo nenhum vínculo confessional — **que uma epístola de São Paulo parece-me tão importante de ser comentada como moral quanto uma de Sêneca**. Mas não estou certo de que ambas não percam o essencial de sua mensagem por não serem comentadas no mesmo lugar. Em outros termos, **conotar um domínio por ser o da crença, na medida em que seja assim, não me parece suficiente para o excluir do exame daqueles que se apegam ao saber. Por sinal, para aqueles que creem, é de fato de um saber que se trata**. (Lacan, [1960] 2005, p. 24, grifos nossos).

Os elementos materializados no excerto acima, naquilo que interessa à discussão que aqui tentamos empreender, são uma vez mais reproduzidos no texto **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988), realizado naquele mesmo ano:

#### Excerto 04

**Não obstante, vocês conhecem qual é a minha posição no que diz respeito ao que se chama de verdades religiosas**. Isso talvez mereça ser uma vez explicado, embora creia já tê-lo tornado bastante claro. **Que seja por uma posição pessoal, ou em nome de uma posição de método, de uma posição dita científica**, à qual ocorre de se aterem as pessoas que, por outro lado são crentes, mas que não obstante, num certo âmbito, acreditam ter de deixar de lado o ponto de vista propriamente confessional —, **há um certo paradoxo em excluir praticamente do debate e do exame das coisas termos e doutrinas que foram articulados no campo próprio da fé, com o pretexto de que pertenciam a um âmbito reservado aos fiéis**. Vocês me ouviram um dia engrenar diretamente num trecho da Epístola de São Paulo aos romanos a respeito do tema da Lei que constitui o pecado. E vocês viram que à custa de um artifício, do qual eu poderia muito bem ter-me absterido, ou seja, a substituição do termo da Coisa pelo que no texto se chama de pecado, chegava-se a uma formulação muito precisa do que eu lhes queria então dizer referente ao nó da Lei com o desejo. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 209, grifos nossos).

Como é possível observar nos excertos acima indicados, materializa-se no registro do discurso psicanalítico lacaniano duas proposições interessantes: i) por um lado, os textos

filosóficos e religiosos perdem muito de sua “essência” se não forem comentados nos mesmos lugares, nos mesmos espaços. Assim, cindir o espaço de utilização dos textos religiosos e filosóficos tem por efeito, para o discurso psicanalítico lacaniano, a limitação do potencial dos textos dos dois registros indicados: é tão necessário comentar uma epístola de São Paulo quanto um texto filosófico como os de Sêneca.

Isso por si só não diferencia a apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano faz dessa memória rizomática do discurso da religião do que era proposto por Freud. Afinal, esse último também comenta textos religiosos. O elemento fundamental de diferenciação é posto em tela, e nos ajuda mesmo a ceder mais importância à primeira proposição, a partir da segunda asserção lacaniana: referimo-nos, aqui, ii) ao fato de que emerge, nos excertos anteriores, também, o discurso de que produzir uma marcação de um domínio, como sendo o da crença, não deveria ser o suficiente para excluir esse domínio do campo de apreensão daqueles que se apegam ao saber. Em outros termos: a cisão entre crença/fé e saber [consciente], para o discurso psicanalítico lacaniano, não é válida. Encontramos, inclusive a proposição de que a negativa entre a crença e um saber que se inscreve no campo da racionalidade não se sustenta, pois “para aqueles que creem, é de fato de um saber que se trata” (Lacan, [1960] 2005, p. 24).

Esse tipo de argumentação inscreve o discurso psicanalítico lacaniano em uma linha de ação bem distinta daquela que emergia no interior do saber freudiano. Sob essa perspectiva, se o discurso lacaniano (Lacan, [1960] 2005) materializava a existência de uma “divisão estranha” no campo da verdade em nossa sociedade, as produções relacionadas ao domínio da crença não seriam excluídas, nessa divisão, simplesmente por pertencerem ao domínio da crença.

Nesse sentido, se o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória rizomática do discurso psicanalítico e do discurso científico — segundo o qual as metafísicas do infinito (Foucault, [1966] 2002) não mais compunham o campo de presença (Foucault, [1969] 1987) do discurso científico da *epistémê* moderna e deveriam, assim, ser excluídas em relação aos domínios do saber —, também rearranja as linhas de força constitutivas desses discursos com os quais se relaciona.

A partir de condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) que são certamente distintas daquelas em que o discurso freudiano teve sua constituição e emergência efetiva, o discurso psicanalítico lacaniano cede um outro espaço, um espaço singular, às produções que advém dos registros da crença. Com o saber psicanalítico lacaniano, emergem, assim, discursos nos quais se vislumbra a possibilidade de que crença e saber (consciente) possam se alinhar, a depender do campo em que esse alinhamento é proposto.

Essa linha de análise pode ser reforçada quando observamos o excerto a seguir:

## Excerto 05

Para eles, se supomos que crêem verdadeiramente nisso, não são crenças, são verdades. Aquilo em que crêem, seja que crêem crer ou não crêem — nada é mais ambíguo do que a crença —, uma coisa é certa, é que eles crêem sabê-lo. É um saber como os outros, e, como tal, cai no campo do exame que devemos conceder a qualquer saber, na própria medida em que, enquanto analistas, pensamos que não há saber algum que não se erga sobre um fundo de ignorância. É isso que nos permite admitir como tais muitos outros saberes além do saber cientificamente fundado. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 210).

Desse modo, o discurso psicanalítico lacaniano define que é preciso ceder algum espaço, ao saber que advém da crença, e colocá-lo sob exame da mesma forma como se examina os outros saberes, inclusive aqueles produzidos no domínio do discurso da ciência. Pode até ser que um saber construído sob a crença seja descartado após examinado, mas a possibilidade de que saber e crença se articulem, já é suficiente para dizer que os ecos que ouvimos, de Freud a Lacan, se configuram e reconfiguram pelas diversas reverberações sofridas ao longo do caminho.

Para além disso, o discurso psicanalítico lacaniano materializa uma certa compreensão de que não partilhava a crença freudiana segundo a qual a ciência, mesmo a ciência psicanalítica, triunfaria sobre a religião. Quando Lacan é inquirido sobre estar confiante de que a religião triunfaria, o referido autor pontua que “a psicanálise não triunfará: sobreviverá ou não” (Lacan, [1974] 2005, p. 65). A isso, o autor em tela acrescenta ainda que a religião “não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião” (Lacan, [1974] 2005, p. 65).

Segundo a argumentação que emerge com o discurso psicanalítico lacaniano, a psicanálise é um sintoma e “só pode durar a título de sintoma. Mas você verá que a humanidade será curada da psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalçando esse sintoma” (Lacan, [1974] 2005, p. 67).

Da leitura que toma corpo com o discurso psicanalítico lacaniano, emerge a concepção de que a ciência, a “ciência moderna”, representava uma novidade na história da humanidade e seria responsável por introduzir “um monte de coisas perturbadoras na vida de todos” (Lacan, [1974] 2005, p. 65). Isso porque, a “ciência moderna”, na concepção lacaniana, era uma empreitada que tentava esgotar o real e produzir fórmulas insignificantes<sup>18</sup>. Neste cenário, “o

---

<sup>18</sup> Uma discussão apropriada do que são essas “fórmulas insignificantes”, para o discurso psicanalítico lacaniano, será realizada na subseção **5.5 A letra, o simbólico e a interpretação: judaísmo e psicanálise**. Por ora, para que não abandonemos o fio argumentativo e nem prejudiquemos a compreensão das discussões aqui propostas, basta que tenhamos em mente que Lacan ([1955-1956] 1988) propõe que a ciência que emerge após os séculos XVI e XVII — a “ciência moderna” — é marcada por uma tentativa de servir-se do significante para nada significar.

real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações” (Lacan, [1974] 2005, p. 65).

A afirmação materializada pelo discurso psicanalítico lacaniano é muito interessante na medida em que ela atribui ao movimento operado pela própria “ciência moderna” a razão pela qual a religião judaico-cristão, a religião verdadeira, encontrará sua possibilidade de triunfo. Para o discurso freudiano, era justamente o movimento de progresso infinito da ciência — capaz de retificações constantes, a fim de que essa chegasse cada vez mais próxima da verdade — que faria o discurso da ciência e da racionalidade triunfar. No texto lacaniano, essas linhas de força são transformadas, tanto quanto foram as linhas verticais e horizontais agenciadas por Mondrian em relação à pintura de Manet (Foucault, [1971] 2010). Em Lacan, aquilo que uma vez era índice do sucesso da ciência, transforma-se na razão do seu fracasso.

A psicanálise lacaniana materializa um discurso segundo o qual o modo pelo qual o a religião triunfará sobre a ciência está relacionado à produção de sentido. Conforme o texto lacaniano: “eles [os religiosos] gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Não precisam dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado” (Lacan, [1974] 2005, p. 65).

O texto lacaniano materializa um discurso segundo o qual os religiosos são capazes de dar sentido à absolutamente qualquer coisa, inclusive à vida humana.

Excerto 06

**Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais.** Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai parar de secretar o sentido. **E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia.** A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando. (Lacan, [1974] 2005, p. 65-66, grifos nossos).

As proposições materializadas no excerto anterior permitem-nos sustentar uma certa proximidade daquilo que — para o discurso psicanalítico lacaniano — seria o constitutivo da psicanálise e do discurso religioso judaico-cristão. Existiria entre os registros da psicanálise e da religião uma articulação necessária, na medida em que os dois trabalham com o simbólico

---

Lacan ([1955-1956] 1988) dá o exemplo de Einstein e a equação de equivalência entre massa e energia ( $E=mc^2$ ), afirmando que essa fórmula não possui qualquer significação, ela é puro significante. Segundo o discurso lacaniano, a “ciência moderna” é totalmente fundamentada sobre um processo de se servir do significante para nada significar, produzindo fórmulas insignificantes que buscam descrever o funcionamento do mundo natural — isto, sem passar pelo elemento do sentido e da significação.

por excelência. A produção de significação (apesar de se tratar de significações de ordens distintas) estaria no cerne do discurso psicanalítico lacaniano e, também, no do discurso religioso.

Isso talvez nos sirva de índice para apresentar mais um argumento para o discurso psicanalítico lacaniano afirmar que, caso a religião viesse a triunfar, a psicanálise teria fracassado. Podemos conjecturar que está em jogo, aqui, um problema, pois, esses dois campos trabalham com o simbólico e com um certo movimento de produção de sentido, produzem relações de sentido distintas e, em alguma medida, incompatíveis entre si. Afinal, como afirmado no texto de Lacan, acerca da relação entre a psicanálise e a religião, “elas não são muito amigáveis. É, basicamente, ou uma ou outra” (Lacan, [1974] 1975, p. 6-7, tradução nossa). Pode-se defender, desse modo, que na medida em que a modalidade de sentido produzida pela religião triunfa, o discurso da psicanálise encontraria seu fracasso fundamental.

O discurso da “ciência moderna”, conforme o saber psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996) a define, diferenciar-se-ia ainda mais da psicanálise quando o que está em pauta é a produção de sentido e significação. É que a empreitada da “ciência moderna” nada tem a ver com produção de significação, e sim com o estabelecimento de fórmulas insignificantes. É justamente esse movimento, em direção ao real, que produziria uma extensão deste, trazendo consigo a angústia, um estreitamento do horizonte de produção de significações, o esfacelamento na crença relativa ao progresso da ciência e o triunfo da religião.

Em suma: em Freud, a ciência e a racionalidade fariam a marcha do progresso e a religião seria esquecida como uma relíquia arcaica. Em Lacan, o movimento da ciência como máquina devoradora do real ganha corpo, mas seu efeito não é o de uma vitória decisiva da ciência, e sim o alargamento da angústia fundamental do humano e um aumento da possibilidade de multiplicidade de sentidos que o campo da “religião verdadeira” é capaz de produzir.

Neste ponto, a questão fundamental, para nós, é traçar os contornos que explicam porque o discurso psicanalítico lacaniano funciona em uma posição distinta daquela que era materializada pelo discurso psicanalítico freudiano. Em outros termos, termos mais foucaultianos, o que nos interessa é conseguir delinear porque o discurso psicanalítico lacaniano é capaz de recuperar um conjunto singular de linhas de força, rejeitar muitas outras e, nesse movimento, materializar esta série de articulações e não outras em seu lugar.

Aqui vale recorrermos ao trabalho de Foucault para que possamos acertar essa questão segundo o ângulo que nos interessa. Tal qual é defendido por Foucault, em **Arqueologia do saber**, “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa

nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade” (Foucault, [1969] 1987, p. 51).

Nessa perspectiva, conforme o referido autor, a emergência de qualquer prática discursiva está intrinsecamente relacionada às condições de possibilidade sob as quais tal emergência ocorre (Foucault, [1969] 1987). Como vimos, esse é um argumento que, apesar de apresentado de maneira distinta, também está presente na genealogia proposta por Nietzsche ([1887] 1998), na medida em que, para o referido autor, todas as coisas no interior da cultura possuem uma história.

Essa história, que Nietzsche ([1887] 1998) propõe colocar em movimento, é uma história dos jogos de força, das relações de poder e de dominação. Uma história da vontade de potência (Nietzsche, [1906] 2008) que se apodera de um dado valor e, em circunstâncias singulares, constitui os valores de uma forma e não outra em seu lugar.

Sendo assim, delinear as condições de emergência em que certos valores — tais como o valor da “ciência como verdade e ferramenta para o progresso” e o valor da “religião como mera ilusão” — são capturados e reconfigurados pode nos ajudar a pensar a constituição singular do discurso psicanalítico lacaniano. Se “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época” (Foucault, [1969] 1987, p. 51), precisamos traçar as linhas de força que compõem algumas das condições de emergência que permitem que o discurso psicanalítico lacaniano retome e reconfigure uma memória rizomática dos valores com os quais se relaciona, materializando certos enunciados e não outros.

Em outros termos, trata-se de pensar o arquivo, concebido por Foucault ([1969] 1987) como a lei daquilo que pode e não pode ser dito, em que se constitui o discurso da psicanálise lacaniana. Contudo, uma marcação se faz necessária: como bem nos alerta Foucault ([1969] 1987), não poderíamos, mesmo que desejássemos, estabelecer todo o arquivo de uma época e indicar todas as linhas constitutivas que cortam um discurso em sua emergência.

Essa tarefa não somente desponta como uma impossibilidade de maneira geral, como nos faria recair no problema de tentar traçar o quimérico rosto de uma época. É que a partir do estabelecimento desse rosto, do qual tudo deriva, poderíamos retirar o discurso do devir que lhe marca e seríamos capazes não apenas de tracejar a face do desenvolvimento último de um saber, sua versão mais evoluída, como poderíamos fazer o caminho de volta no tempo e assinalar o momento mítico de uma origem perdida.

Nada disso nos interessa. Aprender todo o discurso de uma época não é possível e, felizmente, não é necessário para o que estamos propondo. Para pensar a constituição do

discurso psicanalítico lacaniano, e seu caráter de diferença em relação ao saber freudiano e ao discurso da ciência, basta-nos indicar algumas linhas de força que são constitutivas do arquivo que rege o sistema de articulação dos enunciados no registro do saber lacaniano, apontando as capturas e reconfigurações que despontam no interior da empreitada lacaniana.

Um ponto pelo qual é possível começar e que pode nos ajudar a sustentar as análises empreendidas no interior desse trabalho diz respeito a todas as transformações que ocorrem no campo científico a partir da Segunda Guerra Mundial. Em particular, vale chamar atenção para o acontecimento da invenção das bombas atômicas e a destruição das cidades de Hiroshima e Nagasaki, no Japão em 1945.

É possível afirmar que o saber científico ocupou um lugar fundamental nas disputas entre nações a partir de uma certa parte do século XX, fosse durante a Segunda Guerra Mundial ou durante a Guerra Fria. De fato, sabe-se que a ciência passa a ocupar um lugar privilegiado na sociedade europeia a partir da Segunda Revolução Industrial, de modo que, a partir daí, a concepção de progresso e a de desenvolvimento tecnológico, que em outros momentos históricos existiam de maneira separada, passam a compor duas faces de uma mesma moeda: avançar tecnologicamente equivaleria a avançar como sociedade.

O elemento que ficara em segundo plano, no século XIX e início do século XX, era justamente o potencial destrutivo da ciência. Ele existia em alguma medida, e podemos ver sua emergência no campo da literatura. Se voltamos nossa atenção para a literatura de ficção científica, desenvolvida no século XIX, somos capazes de ver a materialização de discursos segundo os quais a crença no progresso ilimitado da ciência, que cortava fortemente o continente europeu nos séculos referidos, também tinha seus contrapontos.

Como defendemos *alhures* (Ribeiro Jr., 2022), os textos de Stevenson ([1886] 2019) e de Wells ([1895] 2019) são exemplos disso. Em *O médico e o monstro* (Stevenson, [1886] 2019), publicado em 1886, vemos se materializar a figura de Henry Jekyll, um homem que, pela via da ciência, é capaz de produzir uma poção capaz de lhe livrar de toda a moralidade que era constitutiva do seu ser. Emerge, assim, recorrendo-se à certa ciência, a figura de Mr. Hyde, descrita como uma criatura que “esbraveja contra os céus” (Stevenson, [1886] 2019, p. 55).

Era justamente a possibilidade de alternar-se entre um eu misto, dividido, e um outro eu, que seria completamente imoral, que permitiria a Henry Jekyll — sob a forma de Mr. Hyde — regozijar-se com os prazeres mais vis e indignos. Contudo, esse gozo absolutamente imoral não poderia acontecer sem que o exercício do prazer libertário se tornasse um vício que conduziria à perda do eu de Henry Jekyll para a existência sem fim de Mr. Hyde.

Embora de forma distinta, o receio a respeito do futuro ao qual a ciência poderia levar a sociedade também estava presente em **A máquina do tempo**, de H. G. Wells ([1895] 2019). No texto de Wells, o personagem central, chamado de Viajante do tempo, tem sucesso, em desenvolver uma máquina que lhe permite viajar 800 séculos para o futuro. O referido personagem nutria uma crença de que, ao avançar no tempo, seria capaz de encontrar a “Era de ouro” da humanidade, o ponto alto do progresso e da evolução humana.

Não temos acesso ao que se passou com o Viajante, durante sua estadia no futuro, até que ele, após uma série de percalços, consegue retornar ao tempo do qual saíra e organiza uma conferência com um círculo de “cavalheiros notáveis” (Wells, [1895] 2019). Neste círculo, toda a experiência vivida no futuro é relatada pelo viajante a seus pares, de modo que a configuração da cena, sua composição singular, não cessa de retomar alguns aspectos constitutivos de uma comunicação de ordem científica.

No livro de Wells ([1895] 2019), o acontecimento narrado de modo a soar mais surpreendente não é aquele da invenção de uma máquina capaz de permitir a viagem no tempo, mas sim a percepção, por parte do viajante do tempo, de que o futuro com o qual ele se depara é bastante distinto daquele que esperava. O avanço científico e tecnológico acabou sendo aquilo que fez com que o indivíduo se tornasse mais fraco e perdesse basicamente todas as características que eram próprias dos humanos do século XIX. Se um dia a “Era de ouro” da humanidade era o sonho do viajante, um homem da ciência do século XIX, no fim, ela acaba por se tornar seu pesadelo definitivo.

Os textos de Stevenson e de Wells foram utilizados como rápidos exemplos, pois eles materializam elementos que apontam para um certo receio em relação ao potencial de destruição que o discurso científico tinha para uma determinada ideia de sociedade. De fato, esse receio e o medo dos possíveis efeitos colaterais da ciência existiam no século XIX, mas eram deixados em segundo plano, de modo que a crença no progresso científico tinha bem mais ênfase em diversos domínios.

Contudo, o medo em relação ao potencial destrutivo da ciência passa a se afirmar com muita força em meados do século XX, sobretudo durante e após a Segunda Guerra Mundial, em que existia uma batalha constante para a construção de tecnologias tidas como cada vez mais “avançadas”, a fim de que essas pudessem levar a uma vitória decisiva na guerra. O ápice desse movimento todos nós conhecemos: as bombas atômicas.

É possível afirmar que, após a detonação da primeira bomba atômica em situação de guerra, ignorar todo o potencial de destruição do saber científico se tornou uma tarefa bastante difícil. Foi justamente um dos cientistas que trabalharam no Projeto Manhattan — responsável

por planejar e construir a primeira bomba nuclear — quem produziu algumas das proposições que podem nos ajudar a situar de maneira mais adequada a mudança de percepção naquele momento histórico, uma mudança de olhar, que a construção da “arma definitiva” trouxe consigo.

Em 1965, Fred Freed e Len Giovannitti produziram um documentário chamado *The decision to drop the bomb*. Dois anos depois, esse documentário deu origem a um livro homônimo (Freed; Giovannitti, 1967). No livro em questão, temos a transcrição de uma fala realizada por J. Robert Oppenheimer, durante o referido documentário, a respeito de suas impressões, no ano de 1945, quando assistiu, em uma área deserta situada 300 milhas ao sul de *Los Alamos*, o primeiro teste de detonação da bomba desenvolvida nos Estados Unidos.

Oppenheimer afirmou que, ao vislumbrar a explosão massiva produzida pela detonação da bomba, “algumas pessoas riram, algumas pessoas choraram. A maioria das pessoas ficou em silêncio” (Freed; Giovannitti, 1967, p. 197, tradução nossa). O cientista em questão acrescenta ainda que, apesar das diferentes reações, todos sabiam que “o mundo não seria mais o mesmo” (Freed; Giovannitti, 1967, p. 197, tradução nossa).

*The decision to drop the bomb* (Freed; Giovannitti, 1967) materializa ainda o momento em que Oppenheimer, cientista que ficou mundialmente conhecido como “o pai da bomba atômica”, produz ainda aquela que, posteriormente, se tornaria a sua frase mais citada: “Lembrei-me da linha da escritura hindu, o Bagavad Gita: Vishnu está tentando persuadir o Príncipe de que ele deve cumprir seu dever e, para impressioná-lo, assume sua forma de vários braços e diz: ‘Agora me tornei a morte, destruidor dos mundos’” (Freed; Giovannitti, 1967, p. 197, tradução nossa).

A proposição que Oppenheimer materializa, apresentada no livro de Freed e Giovannitti (1967), ressoa de forma bastante harmônica com a defesa que aqui estamos tentando realizar. É verdade que existem questionamentos a respeito de saber se, de fato, as coisas ocorreram da maneira como são relatadas no referido livro. Aquilo que Oppenheimer afirma no referido documentário, e que pode ser encontrado no livro indicado, parece mesmo um tanto romântico, inscrito com muita facilidade em um roteiro filmico.

Joseph Kanon argumenta, a partir de um relato colhido de Frank Oppenheimer, irmão de Robert Oppenheimer, que a afirmação realizada por esse último teria sido bem mais simples: “*It works*” (Kanon, 2006, p. 28).

No entanto, se as coisas aconteceram de uma maneira ou de outra, para nós não é uma questão fulcral. O que importa aqui é que a enunciação atribuída a Oppenheimer, que aqui funciona como a posição de sujeito do cientista de meados do século XX, materializa uma certa

concepção que ratifica o potencial de destruição em massa atribuído ao saber científico. De fato, como indicou “o pai da bomba atômica”, o mundo não foi mais o mesmo, pois, desde então, o poder de devastação da ciência passou também a ocupar um lugar privilegiado em nosso campo de visão — tanto no Ocidente quanto no Oriente.

O relógio do juízo final (*The Doomsday Clock*), que é mantido e atualizado anualmente desde o ano de 1947, pelo comitê da organização **Boletim dos Cientistas Atômicos da Universidade de Chicago**, talvez seja um indicador bastante interessante a respeito de como a ameaça representada pelas armas produzidas pelo saber da ciência começaram a ocupar um lugar bastante relevante no imaginário humano. O relógio do juízo final utiliza o simbolismo do apocalipse, representado pelo horário “meia-noite”, articulado a uma contagem regressiva em que os ponteiros são aproximados de zero hora à medida em que a ameaça de uma catástrofe global nuclear se aproxima — embora a ameaça nuclear, hoje, não seja o único elemento levado em consideração, ele é, certamente, historicamente o mais importante.

Em 1953, o relógio que possui na meia-noite o simbolismo de uma destruição da humanidade por guerra nuclear, foi ajustado para dois minutos para meia-noite, quando os Estados Unidos da América e a União Soviética começaram a testar bombas de hidrogênio. Em janeiro de 2023, o relógio foi ajustado noventa segundos para meia-noite — o mais perto que já estive de uma catástrofe global nuclear — a partir de, mas não apenas, considerações sobre os perigos relacionados à Guerra da Ucrânia (Mecklin, 2023, n.p.).

O discurso psicanalítico lacaniano captura essa linha de força referente ao discurso da ciência e de seu poder de destruição em massa. O texto de Lacan (Lacan, [1974] 2005) chega, inclusive, a tecer uma consideração bastante interessante sobre a posição assumida pelo cientista naquilo que diz respeito à percepção de perigo iminente que era trazido pelo discurso da ciência e sua marcha do progresso:

Excerto 07

**Mas é divertido ver nestes últimos tempos alguns cientistas que trabalham em laboratórios seríssimos alarmarem-se de repente, ficarem com medo**, o que significa ter um cagaço, e se dizerem: “Suponham, depois de termos feito delas um instrumento sublime de destruição da vida, que um fulano liberte do laboratório todas essas pequenas bactérias com as quais fazemos coisas maravilhosas.” Isso ainda não foi feito. Não chegaram a esse ponto. **Mas eles começam a ter uma pequena ideia de que seria possível fazer bactérias resistentes a tudo, que não pudessem mais ser detidas. Isso talvez limpasse a superfície do globo de todas essas coisas de merda, em particular humanas, que o habitam. E então sentiram-se de repente tomados por uma crise de responsabilidade.** (Lacan, [1974] 2005, p. 61, grifos nossos).

No excerto anterior, o discurso psicanalítico lacaniano sustenta que é a partir do vislumbre do potencial de destruição que corta o saber da ciência — considerando a função determinante desse saber durante a segunda grande guerra — que a posição do cientista começa a ser marcada pela angústia e pela ideia de insustentabilidade.

O primeiro excerto exposto nessa subseção (Lacan, [1974] 1975, p. 6-7) apresenta a afirmação de que seria normal que a psicanálise fracassasse, pois, a posição do psicanalista é bastante difícil. Quando o discurso lacaniano produz essa afirmação, está fazendo uma referência à tese freudiana de que haveria três atividades impossíveis, insustentáveis: psicanalisar, educar e governar.

Aqui, para nós, é relevante chamar atenção para o fato de que o discurso psicanalítico lacaniano materializa um determinado entendimento de que essas posições, por sua insustentabilidade constitutiva do fazer, trariam consigo uma angústia fundamental que a esse fazer se atrela. Interessante, para além disso, é que o discurso psicanalítico lacaniano sustenta que, quando Freud tratou desses três fazeres impossíveis, havia ainda uma outra posição da qual **“Freud não falou, porque era tabu para ele, a saber, a posição do cientista. É igualmente uma posição impossível, só que a ciência não faz ainda a menor ideia disso**, e esta é sua oportunidade. Somente agora os cientistas começam a ter crises de angústia” (Lacan, [1974] 2005, p. 61, grifos nossos).

A marcação realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano pode fundamentar justamente aquilo que expusemos quando afirmamos que havia, de fato, um certo receio a respeito dos movimentos empreendidos na ciência no século XIX e começo do século subsequente, mas que isso era colocado em segundo plano. Assim o era porque o discurso predominante, no período de tempo referido, era o dos benefícios do avanço científico.

Em outros termos, estamos afirmando que, no interior do discurso da ciência, na posição de sujeito que era ocupada por Freud, um fundador de discursividade (Foucault, [1969] 1987), como um sujeito da ciência, de fato, não se colocava tanto em questão a possível insustentabilidade da posição própria do cientista. Freud não realiza esse questionamento, mas a literatura de ficção científica do século XIX já marcava que a crença na potência infinita do discurso da ciência não existia sem pontos de resistência nos campos mais diversos.

Esses questionamentos que emergem no campo da literatura de ficção científica são aquilo que prepara o solo epistemológico em que, em meados do século XX, o lugar do cientista passa a ser colocado em xeque. Os campos de presença, concomitância e memória (Foucault, [1969] 1987) se transformam de Freud a Lacan. O arquivo é rearranjado e as linhas de força,

constitutivas dessa memória rizomática das dúvidas em relação ao fazer científico, encontram um espaço em que podem vibrar com força e serem ouvidas em alto volume.

Na metade final do século XX, após todas as reconfigurações referentes à apreensão que se fazia do discurso científico — mudanças decorrentes do papel fundamental da ciência na Segunda Guerra Mundial e na Guerra Fria —, esse lugar do cientista, concebido como um fazer marcado pela insustentabilidade e pela angústia, passa a ser apreendido pelo discurso psicanalítico lacaniano.

Esse discurso faz emergir consigo, ainda, inscrito nessa mesma linha argumentativa, a proposição de que pelo fato de que “a ciência não faz nenhuma espécie de ideia do que faz, exceto ter um pequeno acesso de angústia, ela vai continuar durante um tempo” (Lacan, [1974] 2005, p. 62). Ainda segundo Lacan, “graças a Freud provavelmente, ninguém sequer sonhou dizer que era igualmente impossível haver uma ciência que tivesse resultados como governar e educar. Apesar disso, **se dela podemos ter um pequeno vislumbre, é pela análise**” (Lacan, [1974] 2005, p. 62, grifos nossos).

O saber psicanalítico lacaniano captura muito bem essas transformações relacionadas às condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) e o tipo de apreensão a respeito do discurso científico que começava a tomar forma:

#### Excerto 08

A psicanálise não surgiu num momento histórico qualquer. **Surgiu correlativamente a um passo capital, a um certo avanço do discurso da ciência.** Vou lhes dizer o que digo sobre isso em meu pequeno relatório, o material que cogitei para o Congresso: **a psicanálise é um sintoma.** Só que é preciso descobrir de quê. **Ela faz nitidamente parte desse mal-estar da civilização de que Freud falou.** O mais provável é que as pessoas não se limitem a perceber que o sintoma é o que há de mais real. (Lacan, [1974] 2005, p. 66, grifos nossos).

Em outros termos: pode ser até que Freud não falasse a respeito do quão insustentável era a posição do cientista, mas esse discurso cortava fortemente a cultura Ocidental; o campo científico, seu fazer — segundo o discurso psicanalítico lacaniano —, já estava sob questionamento, pelo menos, desde fim do século XIX e começo do século seguinte. É precisamente esse “avanço” da ciência, produtor de angústia, que possibilita a emergência do saber psicanalítico com Freud.

O discurso lacaniano, assim, inscreve-se também no rastro do discurso freudiano. No entanto, faz uma cartografia (Deleuze; Guattari, [1980] 1995) de espaços que não foram explorados sistematicamente pelo discurso freudiano. O saber lacaniano captura a memória do

discurso freudiano e produz algo distinto: finca as raízes da psicanálise no interior do rasgo aberto no real pelo saber da ciência, inscrevendo o saber psicanalítico como um sintoma do próprio mal-estar na cultura, para o qual o discurso científico não deixava de ter papel crucial.

O saber lacaniano afirma que “ela [a psicanálise] se ocupa muito especialmente do que não funciona. Por conseguinte, ela se ocupa dessa coisa que é preciso chamar pelo seu nome — devo dizer que ainda sou o único a tê-la chamado por este nome —, o real” (Lacan, [1974] 2005, p. 63). Sob essa ótica, é exatamente o trabalho de uma psicanálise, que opera precisamente com aquilo que não funciona, que possibilita enfatizar a angústia que atravessa o próprio fazer da ciência. “Ao contrário do que se acredita, eles [os psicanalistas] são muito mais confrontados ao real que os próprios cientistas. Eles só se ocupam disso. São forçados a sofrê-lo, isto é, esticar as costas o tempo todo” (Lacan, [1974] 2005, p. 63).

É interessante que, quando tematiza a posição da religião diante do real, diante disso que não funciona, o discurso psicanalítico lacaniano afirma que “**a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona**” (Lacan, [1974] 2005, p. 72, grifos nossos). Aqui, o curioso é que a religião não aparece definida como uma instância que cuida, especificamente, daquilo que não funciona. E sim como uma instância que vela, que maquia, aquilo que não funciona. A religião é descrita, sob essa ótica, como algo que trabalha efetivamente para que os homens não se deem conta daquilo que falha.

A produção de relações de sentido, no interior da religião, segundo o discurso psicanalítico lacaniano, podemos conjecturar, viria justamente dessa capacidade de maquiar o real e mascarar-lo para que não seja percebido.

Neste cenário, somos colocados diante de um quadro em que, apesar de rechaçar uma exclusão do discurso da religião apenas por este se inscrever sob domínio da crença, e de afirmar que a crença pode também ser um saber, há, ainda assim, uma memória rizomática da compreensão da religião como ilusão. Isso porque, malgrado todas as reconfigurações operadas pelo discurso lacaniano, ele ainda é, em alguma escala, atravessado pela concepção de que a religião produziria quimeras que desvirtuariam a visão do mundo como ele é, ou seja, que haveria aí algo da ordem das ilusões.

Explanemos melhor essa hipótese. Para tanto, voltemos brevemente ao texto **História da loucura na idade clássica** (Foucault, [1961] 2019). Nele, podemos ver o referido autor afirmar que, em meados do século XVIII, a experiência da libertinagem estava alinhada àquela da insanidade. Nos registros do internamento, a definição encontrada para o libertino não fazia uma referência exata a um exercício de livre pensamento, “nem exatamente a liberdade de

costumes, mas, pelo contrário, **um estado de servidão no qual a razão se torna escrava dos desejos e servente do coração**” (Foucault, [1961] 2019, p. 101, grifos nossos).

Esse estado em que a razão se torna escrava dos desejos, ou seja, dos afetos, era frequentemente verificado em homens descrentes. La Bruyère ([1688] 1962, p. 322), conforme citado por Foucault ([1961] 2019), afirma que: “gostaria de ver um homem sóbrio, moderado, casto, equilibrado, dizer que Deus não existe; no mínimo ele falaria sem nenhum interesse, mas esse homem não existe” (Foucault, [1961] 2019, p. 100).

A citação apresentada por La Bruyère ([1688] 1962), presente e discutida no texto de Foucault ([1961] 2019), materializa uma articulação entre razão — expressa através das noções de sobriedade e equilíbrio — e verdade — uma verdade que se materializa na forma da crença em Deus. Dessa forma, no século XVIII, o homem que professava uma descrença na figura divina, antes de ser considerado um herege, é inscrito como um desarrazoado.

A esse respeito, Foucault ([1961] 2019) afirma que, durante muito tempo, a era clássica terá certeza de que o homem sóbrio e equilibrado é um homem crente em Deus. Ao mesmo tempo, o homem libertino, que se marca pelo signo da desrazão, é aquele que expressa a dúvida na existência divina. Ainda conforme o referido autor, durante muito tempo a Idade Clássica “terá a certeza de que, tornando sóbrio, moderado e casto aquele que diz que Deus não existe, ser-lhe-ia retirado todo o interesse que ele tem em falar desse modo, sendo levado a reconhecer que há um Deus” (Foucault, [1961] 2019, p. 100).

Em Freud ([1927] 2010), a multiplicidade das linhas de força relativas à libertinagem e à racionalidade são rearranjadas. O saber freudiano, buscando falar a partir de um lugar de ciência, compreende as produções do discurso religioso como produções neuróticas, meras ilusões, e define as ilusões como estados nos quais o sujeito é guiado por seus afetos e não pela racionalidade (Freud, [1927] 2010). Nas palavras do autor, “é característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (Freud, [1927] 2010, p. 267).

Se na experiência da libertinagem o descrente era compreendido como um sujeito movido pelos desejos e pelo coração, para o discurso da psicanálise freudiana (Freud, [1927] 2010) é o crente em Deus que passa a ser guiado pelas afecções e a residir sob o mesmo signo que a desrazão.

O discurso psicanalítico lacanian, como afirmado anteriormente, joga com essa memória rizomática cujas linhas constitutivas chegam de todas as partes. Muitas das proposições freudianas são rearranjadas no interior das condições de possibilidade que marcam a emergência da *démarche* lacaniana em meados do século XX. Contudo, existe algo da

concepção freudiana — e do discurso científico — que apreende a religião como ilusão e que ainda está presente no interior do discurso psicanalítico lacaniano.

Quando o saber lacaniano defende que a religião é feita para que os homens “não percebam o que não funciona” (Lacan, [1974] 2005, p. 72), ele deixa entrever ainda um resquício dessa concepção, presente no texto freudiano e no saber científico, de que a religião produziria ilusões que operam sobre a percepção da realidade e também sobre a possibilidade dessa percepção ter acesso à verdade.

Neste ponto, é possível ver como esse questionamento crucial em relação ao fazer da ciência e do discurso religioso — que era uma das linhas constitutivas das condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) da Europa na segunda metade do século XX — corta o discurso psicanalítico lacaniano. Lacan, enquanto função autor, captura essa linha de força que permite questionar o fazer da ciência e, em articulação com esse questionamento, lança a tese de um fracasso inexorável da ciência, de modo que o sujeito recorrerá à religião como alternativa para lidar com a angústia e com a ausência de sentido.

Elemento curioso, também, é que a frase emblemática, produzida por Oppenheimer — a saber, “*Now I am become death, destroyer of worlds*” (Freed; Giovannitti, 1967, p. 197), ao falar sobre suas impressões concernentes à força destrutiva de uma arma produzida pelo saber científico —, tenha sido retirada justamente de *Bagavad Gita*, um texto religioso do hinduísmo.

Neste caso, o de Oppenheimer, não se trata daquela “verdadeira religião”, como o saber psicanalítico lacaniano (Lacan, [1974] 2005) define a religião judaico-cristã, mas ainda assim é curioso que um cientista arregimentado o discurso religioso justamente quando, em um momento histórico singular, se defronta com o poder de destruição conquistado pelo fazer científico<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> É válido nos atentarmos também para o fato de que esse discurso de que a ciência pode representar uma ameaça para a vida humana, não emerge sem que haja focos de reação, e mesmo resistência, por todas as partes. No que a isto concerne, não é por mero acaso que comecem a emergir na cultura popular, justamente no país em que a primeira Bomba Atômica foi inventada — durante a segunda metade do século XX —, a figura dos super-heróis de revistas em quadrinhos, cujos poderes foram recebidos justamente devido a acidentes científicos. O Homem-Aranha, picado por uma aranha radioativa em um laboratório; o Incrível Hulk, atingido pela radiação de uma “Bomba-G”; e o Demolidor, que ganha seus poderes após se envolver em um acidente com lixo radioativo, não deixam de capturar a memória dos perigos da ciência que se ocupa com a radioatividade, e reconfigurar essa memória de modo a indicar qual seria, malgrado todos os problemas possíveis, o “ponto de ganho” que aí desponta: existiria a chance de que algo que ultrapassa positivamente o humano pudesse emergir do trabalho com a ciência. Mas esse jogo não acaba, pois as relações de poder, como bem nos mostra Foucault ([1966] 2009), são constituídas por movimentos de ação e reação. É que, da mesma forma que emergem os super-heróis criados a partir do poder destrutivo da ciência, emergem também vilões que, desde seu batismo, não deixam de afirmar seu pertencimento ao campo do saber científico: Doutor Octopus, Doutor Silvana e Doutor Destino são alguns exemplos. Se existe captura do discurso da ciência, de maneira a tentar ressignificar a ideia de destruição arregimentada pelo discurso da ciência que entrava em jogo com a construção de armas atômicas, existe também um discurso que reafirma o perigo do saber científico, materializando-o sob a forma de vilões que ocupam a posição de cientista. Mais interessante nessa história dos super-heróis que emergem capturando toda uma memória rizomática do discurso da ciência é que, como pode ser visto em *Marvel's Hulk: The First 60 Years* (Marvel, 2023), Stan Lee afirmou que o Hulk, por ele inventado, foi “inspirado” em uma combinação das figuras de Jekyll e Hyde — do já citado O

Como defende o discurso psicanalítico lacaniano, “contra a angústia, há um monte de remédios, em particular certo número de ‘concepções do homem’, do que seja o homem. Isso varia muito, a concepção que se pode ter do homem, embora ninguém o perceba” (Lacan, [1974] 2005, p. 58). Assim, seja nos registros do discurso psicanalítico lacaniano ou naquilo que materializa Oppenheimer, temos indícios decisivos, de que a concepção de homem fornecida pela religião aparece como recurso privilegiado por sua capacidade de produzir significação.

Sob este aspecto, aquilo que o discurso psicanalítico lacaniano afirma — a respeito de a religião despontar como um recurso frente à angústia produzida pela posição insustentável do cientista — apresenta-se como uma leitura bastante precisa.

### 3.3 Uma nova cientificidade fundamentada sob o registro do inconsciente

Decerto, por conta das condições de possibilidades em que sua emergência efetiva se dá, o discurso psicanalítico lacaniano desponta como ponto de materialização de uma série de relações interdiscursivas que assinalam uma exploração mais incisiva do campo de possibilidades aberto pela descentralização do Eu realizada pela produção discursiva do próprio Freud. Em outros termos, nossa defesa é que o saber psicanalítico lacaniano é atravessado por uma memória rizomática do discurso freudiano e se utiliza da explosão das linhas de força dessa memória, referente ao descentramento do sujeito da consciência, para cartografar outros terrenos, esboçar novos mapas e construir um saber que emerge como ponto de singularidade frente ao discurso da “ciência moderna”, conforme essa é definida nos textos lacanianos.

Tendo isto em mente, dediquemos, então, antes que partamos para a seção seguinte, um breve momento do nosso tempo para explorar algumas das linhas de pensamento que nos ajudarão, no decorrer do trabalho aqui realizado, a confirmar ou refutar a tese enunciada anteriormente.

Inicialmente, é preciso pontuar que, quando consultamos o texto **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985), encontramos a proposição de que “o inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 15). Conforme materializado nos textos lacanianos, Freud nos mostra que

---

**médico e o monstro**, de Stevenson ([1886] 2019) — com a sempre presente ameaça nuclear dos anos de 1960. Dessa maneira, uma certa memória do discurso da ciência, a memória de um certo receio a respeito das consequências para o humano do investimento no fazer científico, que estava presente no fim do século XIX, é retomada na metade final do século XX e reconfigurada, possibilitando a emergência de super-heróis que indicam, com o fantástico, uma certa forma de ação e reação aos perigos da ciência.

o sujeito não é sua inteligência. Esses dois elementos, sujeito e inteligência, a partir de Freud, sequer estão no mesmo eixo. Sob essa perspectiva, afirma Lacan: “o sujeito está descentrado com relação ao indivíduo” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 16).

Na leitura que realiza da história do movimento psicanalítico, o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1954-1955] 1985) sustenta que a perspectiva inaugurada por Freud representa uma revolução naquilo que diz respeito ao estudo da subjetividade, justamente ao mostrar que o sujeito não se confunde com o indivíduo. O texto lacaniano mostra, ainda, que “esta distinção, que lhes apresentei [entre sujeito e indivíduo] primeiro no plano subjetivo, é também apreensível — e talvez seja este o passo mais decisivo do ponto de vista científico — no plano objetivo” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 15).

E esse pode ser um elemento crucial para nós. A afirmação que emerge no registro do discurso psicanalítico lacaniano nos indica que a compreensão de que o sujeito não se confunde com o indivíduo, no interior de um estudo da subjetividade, **representa o elemento decisivo para o ponto de vista científico**. Segundo materializado pelo discurso psicanalítico lacaniano, é justamente essa modalidade de apreensão da subjetividade que tem potencial para possibilitar um movimento em direção à cientificidade por parte dos saberes [conscientes] que se propõem a realizar um estudo da subjetividade.

Como exposto na citação acima, essa distinção entre sujeito e indivíduo é decisiva do ponto de vista científico pois ela é capaz de produzir uma modalidade de compreensão da subjetividade que seja apreensível em um domínio de objetividade. Temos aqui, então, reverberando ainda no texto lacaniano, uma memória segundo a qual ciência e objetividade ocupariam o mesmo eixo, e que, para que a subjetividade pudesse ser estudada, do ponto de vista científico, ela teria que pender em alguma escala para o campo da objetividade.

Guardemos essa ideia, pois ela nos será útil e a exploraremos de maneira mais adequada nas seções posteriores. Por enquanto, o importante a reter, das proposições apresentadas, é que o discurso psicanalítico lacaniano confere muita importância à distinção entre sujeito e indivíduo — entre o eu consciente e o sujeito do inconsciente. No entanto, nossa defesa, aqui, é de que o saber psicanalítico lacaniano é atravessado pelo discurso de que a psicanálise freudiana não fora capaz de explorar adequadamente todo o potencial de transformação que a descentralização do eu tinha para a construção da ciência.

Acreditamos ser possível defender que, para o saber psicanalítico lacaniano, o discurso psicanalítico freudiano falhou em constituir-se como um saber de ordem científica, pois o discurso mencionado fundamentava-se na construção de uma ciência dos processos

inconscientes — marcada por essa diferença entre sujeito e indivíduo — e, ao mesmo tempo, tentava se inscrever em um campo de racionalidade.

Uma afirmação como essa, certamente, não pode ser lançada de maneira displicente. Precisamos, então, mostrar por quais meios ela pode ser adequadamente sustentada. Ora, de maneira exclusivamente textual, o discurso psicanalítico lacaniano não apresenta a marcação de que o duplo atravessamento do discurso freudiano — cortado pela proposta de uma ciência do inconsciente e pela ciência moderna — tenha contribuído para um suposto fracasso de circunscrição do discurso psicanalítico no campo do discurso da ciência. Contudo, há fortes indícios a este respeito que nos são fornecidos pelo discurso lacaniano. Aqui, é possível indicar, com facilidade, ao menos quatro deles:

I) No início da década de 1950, em um texto fundamental para a história do movimento psicanalítico lacaniano, denominado **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), o discurso psicanalítico lacaniano marcava, textualmente, a compreensão de que a psicanálise ainda não havia chegado a configurar-se como uma ciência. Nas palavras de Lacan: “**se a psicanálise pode tornar-se uma ciência — pois ainda não o é —, e se não deve degenerar em sua técnica — o que talvez já seja um fato —, devemos resgatar o sentido de sua experiência**” (Lacan, [1953] 1998, p. 268, grifos nossos).

Emergia, assim, no registro do discurso psicanalítico lacaniano, uma certa compreensão de que, para circunscrever adequadamente o saber da psicanálise nesse lugar de cientificidade, seria preciso operar um movimento de retorno ao sentido da experiência psicanalítica. É precisamente sob essa perspectiva que vemos se materializar no texto lacaniano o argumento de que “nada melhor poderíamos fazer, para esse fim [construir uma psicanálise científica], do que retornar à obra de Freud. [...] Então, que retomemos a obra de Freud na *Traumdeutung*, para ali nos lembrarmos que o sonho tem a estrutura de uma frase” (Lacan, [1953] 1998, p. 268).

Aqui, Freud funciona como uma função de autoria, um fundador de discursividade, tal como pensa Foucault ([1969] 2009). É que, como indica o autor anteriormente citado, os textos dos fundadores de discursividades são marcados pela particularidade de serem textos aos quais se retorna indefinidamente. Mais ainda: são textos cuja retomada não cessa de produzir uma série de modificações. Isso indica que o movimento de retorno ao texto fundador não é apenas um mero “suplemento histórico que viria se juntar à própria discursividade e a duplicaria com um ornamento que, afinal, não é essencial; é um trabalho efetivo e necessário de transformação da própria discursividade” (Foucault, [1969] 2009, p. 285).

É sob essa ótica que Foucault sustenta o argumento de que dizer que “Freud fundou a psicanálise não quer dizer (isso não quer simplesmente dizer) que se possa encontrar o conceito da libido, ou a técnica de análise dos sonhos em Abraham ou Melanie Klein” (Foucault, [1969] 2009, p. 282). O que está em jogo, de fato, é algo de natureza mais ampla e mesmo mais complexa: assinalar Freud como um fundador de discursividade implica dizer que este autor “tornou possível um certo número de diferenças em relação aos seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses, que dizem todas respeito ao próprio discurso psicanalítico” (Foucault, [1969] 2009, p. 282).

A proposta do discurso psicanalítico lacaniano de retornar ao texto freudiano estava, desse modo, articulada a esse estatuto particular de Freud como uma função de autoria singular: um autor que funda uma discursividade (Foucault, [1969] 2009). É o estatuto singular freudiano que abre o campo epistemológico em que o discurso lacaniano captura a multiplicidade das linhas de força da memória do discurso freudiano e encontra aí a possibilidade de realizar um número indefinido de retomadas, mas, sobretudo, um sem número de diferenças.

Como pode ser vislumbrado pela breve exposição teórica que acabamos de realizar, esse retorno a Freud que o discurso psicanalítico lacaniano propõe não é, de maneira alguma, uma recuperação da integralidade das linhas de força constitutivas do discurso freudiano. Uma memória da ordem do rizoma apenas expande suas linhas à medida que muda de natureza. De Freud a Lacan, é de uma memória como diferença que estamos falando. O texto lacaniano apresenta, corroborando esta linha de leitura, a afirmação de que “para resgatar o efeito da fala de Freud, não é a seus termos que recorreremos, mas aos princípios que a regem” (Lacan, [1953] 1998, p. 293).

Sob essa ótica, para o discurso psicanalítico lacaniano, é preciso realizar um movimento no sentido de recuperar uma memória rizomática do discurso freudiano — dos múltiplos atravessamentos e articulações que no saber freudiano se materializam —, mas é preciso fazê-los sob outros termos.

Estamos diante da proposição, por parte do discurso psicanalítico encabeçado por Lacan, de que esse é o movimento a ser operado para constituir a psicanálise como um discurso de fato científico. Há, então, aqui, um forte indício de que, para o tipo de apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano realizava das linhas de força do saber freudiano, este último não fora bem sucedido na seleção dos termos que empregou para tentar constituir a psicanálise como uma ciência. Os princípios possuem validade, mas os termos precisam ser reconfigurados.

II) Para além disso, nós podemos encontrar a afirmação, no interior do saber psicanalítico lacaniano, de que “as novas perspectivas abertas por Freud tinham por vocação

abolir as precedentes” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 10). No entanto, como se segue no trabalho do citado autor, “através de mil vieses, algo ocorreu no manejo dos termos teóricos e uma noção do eu reapareceu, que não é, de modo algum, aquela que o equilíbrio do conjunto da teoria de Freud comporta” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 10).

Essa proposição, realizada por Lacan, talvez possa nos servir com um indício do grau de sucesso ou fracasso que obteve a proposta de descentralização do eu operada pelo saber freudiano. Se em sua emergência, como nos afirma o discurso psicanalítico lacaniano, as perspectivas abertas pelo discurso psicanalítico freudiano tinham potencial para dinamitar as bases do racionalismo e produzir todo um novo amplo grupo de saberes — saberes fundamentados em uma outra perspectiva que não aquela de um eu consciente —, na apreensão que é feita dos textos freudianos, ainda na primeira metade do século XX, o efeito que se encontrava era o contrário. Materializava-se um movimento que tendia “à reabsorção, como aliás se diz muito abertamente, do saber analítico dentro da psicologia geral, o que significa, neste caso, a psicologia pré-analítica” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 10).

III) O terceiro indício diz respeito ao modo singular pelo qual o discurso da psicanálise freudiana foi acolhido em território francês. Joel Birman nos afirma que, em meados do século XX, na França, “a cientificidade da psicanálise foi enunciada positivamente, porém foi representada como um saber da interpretação e como uma prática hermenêutica” (Birman, 1994, p. 39).

Neste cenário particular, que tomava corpo em território francês, tal como relatado por Birman, emergia uma determinada perspectiva de apreensão do discurso psicanalítico freudiano segundo a qual “a metapsicologia, nos seus enunciados fisicalistas, e os enunciados do modelo cientificista presentes no discurso freudiano foram criticados e colocados em segundo plano, pois a racionalidade psicanalítica seria definida por sua dimensão interpretativa” (Birman, 1994, p. 40).

Sob essa perspectiva, podemos afirmar que era uma marca muito contundente do discurso lacaniano, em meados da década de 1950, a ideia de que o estatuto de cientificidade da psicanálise freudiana estava sempre sob questionamento. Era preciso retornar a Freud e aos princípios de sua teoria, pois assim seria possível abolir as perspectivas precedentes sobre as quais o discurso da ciência se embasava. Mas era preciso fazê-lo em outros termos, pois os termos nos quais Freud situou o coeficiente de cientificidade da psicanálise não satisfizeram à tarefa de fundar um saber passível de afirmar-se, de fato, como científico. O que se viu, em contraponto, segundo Lacan ([1954-1955] 1985), foi a retomada dos conceitos freudianos e

uma inserção destes no quadro de uma psicologia do ego, responsável por minar, pouco a pouco, o potencial crítico e produtor do saber psicanalítico freudiano.

IV) O quarto indício precisa de uma discussão um pouco mais demorada, pois ele diz respeito a assinalar que a postura crítica do discurso psicanalítico lacaniano em relação ao coeficiente de cientificidade do discurso psicanalítico freudiano não era uma novidade que apenas encontrou seu espaço de emergência na década de 1950. De fato, se recorrermos à tese de Lacan, defendida em 1932, podemos ver que o estatuto da psicanálise como ciência era positivo. Contudo, a utilidade das contribuições freudianas como referencial para a constituição de um saber científico era um problema um pouco mais complexo do que pode nos levar a crer um olhar apressado.

Assim, para que não recaíamos em uma análise arborescente (Deleuze; Guattari, [1980] 1995) da relação do discurso psicanalítico lacaniano com o discurso freudiano e o discurso da ciência, reproduzindo uma série de modelos prévios de pensamento, rompimentos definitivos ou linhas de continuidade absolutas, é preciso que coloquemos essas articulações e alinhamentos em tensão.

### 3.3.1 A amplitude das contribuições freudianas na tese de 1932

A tese defendida por Lacan em 1932 como requisito de seu Doutorado em Medicina, **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade** (Lacan, [1932] 1987), *grosso modo*, se propõe a pensar o problema da psicose a partir daquilo que ele denomina “uma ciência da personalidade”. O autor em questão defende uma certa posição de trabalho singular: para ele o determinismo biologista que existia no campo da medicina e da psiquiatria — no qual estabelecia-se um paralelo entre uma lesão orgânica e uma determinada patologia —, por si só, era insuficiente para apreender a constituição da psicose.

Não se trata de recusar que exista algum componente orgânico na psicose e nos demais fenômenos da personalidade; trata-se, isso sim, de fazer uma crítica à hipótese de que se possa estabelecer uma relação simétrica entre uma certa lesão orgânica e determinados quadros psicóticos. Lacan ([1932] 1987) decide abordar, em sua tese, a psicose paranoica, pois ela se caracterizaria, entre outras coisas, por não apresentar um déficit tão significativo das funções cognitivas a ponto de inviabilizar as pesquisas e, dessa maneira, poderia contribuir para a sustentação de sua tese.

A proposta de Lacan ([1932] 1987), como alternativa de trabalho, seria, então, reinserir a questão da subjetividade no interior do estudo psiquiátrico das psicopatologias. A tese propõe,

desse modo, elaborar uma “ciência da personalidade”, a qual olhará para as psicoses como fenômenos que possuem um vetor orgânico, mas não se reduzem a eles. Para apreender satisfatoriamente a psicose, seria necessário reinserir a doença na história do sujeito, no quadro das suas relações humanas significativas.

Nesse movimento de constituição de uma “ciência da personalidade” (Lacan, [1932] 1987), o texto lacaniano de 1932 fornece uma série de indicações a respeito das aproximações e distanciamentos que essa nova ciência performaria em relação ao saber psicanalítico freudiano.

Ao propor uma “ciência da personalidade” como conhecimento capaz de trabalhar a psicose paranoica, o texto lacaniano (Lacan, [1932] 1987) busca estabelecer um saber que tenta se inscrever em um espaço distinto daquele que fora cartografado pelo discurso psicanalítico freudiano. No entanto, conhecemos a grande importância que o saber freudiano possui para a construção do pensamento Ocidental, tanto naquilo que diz respeito às questões sobre o psiquismo quanto na cultura de maneira geral. O texto lacaniano, uma tese que emerge no interior do discurso médico-psiquiátrico, inevitavelmente acaba por ser atravessado pelas linhas de força — pela memória rizomática fundamentalmente constitutiva — do discurso freudiano.

Por ser cortada por uma memória rizomática do discurso fundado por Freud, a tese de Lacan ([1932] 1987) se vê diante da tarefa de se relacionar com as linhas constitutivas da psicanálise freudiana e diante delas se posicionar. É no rastro dessa problemática que o texto lacaniano busca precisar em que medida recupera o saber elaborado por Freud e em que medida se distancia dele. A esse respeito, vejamos o excerto abaixo:

Excerto 09

**Assim são dadas, ao menos para um certo tipo, confirmações maiores à nossa assimilação doutrinal da psicose a um fenômeno da personalidade. Vamos agora examinar o alcance de nosso estudo para o futuro do método. Esse alcance se deve em grande parte ao concurso que se manifesta entre os dados de nossa observação e os das pesquisas psicanalíticas. É, com efeito, como um concurso imposto pelos fatos que é preciso considerar o socorro que parecemos tirar dos dados da psicanálise.** (Lacan, [1932] 1987, p. 325, grifos nossos).

No excerto acima, há a materialização de um discurso segundo o qual é necessário retornar às teses psicanalíticas. Sob o aspecto enunciado, são justamente as relações existentes entre as observações propostas no texto em questão (Lacan, [1932] 1987) e as pesquisas psicanalíticas que possibilitariam a fundamentação adequada de uma ciência que pudesse dar conta da psicose enquanto fenômeno de personalidade.

O excerto, então, nos serve de indício de que se materializava, em meados das primeiras décadas do século XX, um reconhecimento de que o saber psicanalítico de fato preparara o solo epistemológico em que as outras pesquisas sobre as psicoses puderam emergir. Vemos, assim, ser assinalado, no texto lacaniano de 1932, o caráter fundador da psicanálise freudiana, ao qual Foucault ([1969] 2009) se refere.

Contudo, aqui é preciso proceder com alguma cautela. A partir daquilo que vemos ser materializado no excerto anterior, é possível que fiquemos com a impressão de que o texto da tese lacaniana (Lacan, [1932] 1987) acolhe plenamente o saber freudiano como ciência e, talvez, busque inscrever a “ciência da personalidade” como uma prática que finca os pés no interior da ordem do discurso (Foucault, [1971] 2007) psicanalítico freudiano. No entanto, se hoje Lacan é reconhecido como o psicanalista responsável por realizar um retorno a Freud e ter provocado uma suposta revolução no campo psicanalítico, em 1932, este ainda não era exatamente o caso.

Se analisarmos detidamente o texto **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade** (Lacan, [1932] 1987), podemos notar que a referência a Freud, muito mais que indicar uma proposta de filiação a um campo epistemológico, diz respeito a marcar um dos muitos lugares que são retomados pelo saber lacaniano (Lacan, [1932] 1987) em seu processo constitutivo e de teorização. Se, como vimos, existe na remissão operada por Lacan alguma forma de aproximação em relação ao saber psicanalítico freudiano, encontraremos também o elemento de distanciamento marcado de várias maneiras — como é possível observar no excerto abaixo:

Excerto 10

**O único dado da técnica psicanalítica que tivemos em conta foi o valor significativo que atribuímos às resistências da personalidade do sujeito, ou seja, particularmente a seus desconhecimentos e denegações sistemáticos. Mas trata-se aí de uma reação psicológica cujo alcance, por ter sido brilhantemente utilizado pela psicanálise, nem por isso deixa de ter sido reconhecido bem anteriormente ao aparecimento desta ciência.** (Lacan, [1932] 1987, p. 327, grifos nossos).

Na relação entre os dois últimos excertos, temos, por um lado, a confirmação de que a psicose pode ser estudada como um fenômeno da personalidade — e aí vemos a emergência de um recurso à memória do saber psicanalítico como uma linha constitutiva, materializado como alternativa a um fenômeno estritamente organicista. Mas há, logo em seguida, por parte de Lacan ([1932] 1987), uma relativização: trata-se de fixar o real alcance do saber psicanalítico, indicando em que medida a psicanálise atravessa seu trabalho.

Aqui, para nossa proposta, o elemento importante não é mostrar de que maneira a psicanálise modaliza a tese de Lacan ([1932] 1987), mas observar o esforço que se materializa nessa função de autoria para circunscrever o espaço de afetação do saber psicanalítico na construção da tese aqui discutida. O discurso lacaniano, no fragmento acima exposto, opera de maneira a apontar precisamente qual é o elemento que efetivamente resgata do saber psicanalítico, para, logo em seguida, diluir a suposta originalidade desse saber no reconhecimento das resistências por outros saberes anteriores à psicanálise.

Esse procedimento não é utilizado apenas uma vez. Em um momento posterior, o texto lacaniano (Lacan, [1932] 1987) volta a materializar uma proposta de assinalar o aspecto limítrofe da “influência” que o saber psicanalítico freudiano tinha na constituição da “ciência da personalidade”, afirmando que:

#### Excerto 11

**Permanece a questão do empréstimo, que fizemos ou poderíamos fazer, da doutrina própria da psicanálise. Através de um exame sério, este empréstimo se reduz a dois postulados dogmáticos que têm o valor de conceitos extremamente gerais, a saber:**

1. Que existe uma certa tipicidade do desenvolvimento da personalidade, quer dizer, uma certa coerência típica entre sua gênese e sua estrutura;
2. Que existe uma certa equivalência ou medida comum entre os diversos fenômenos da personalidade, equivalência que se exprime no uso comum do termo, impreciso porém imposto pelas necessidades do pensamento, de “energia psíquica”. (Lacan, [1932] 1987, p. 327-328, grifos nossos).

A este excerto é possível alinhar, ainda, um outro, em que questões relacionadas ao primeiro são também apresentadas. Vejamos:

#### Excerto 12

Estes dois postulados, nós voltaremos a eles, são idênticos aos postulados cujo valor fundamental para a ciência da personalidade já estabelecemos, e se impõem, por sua necessidade epistemológica, mais ou menos implicitamente, a todos os psicólogos que abordam a conduta humana concreta. Mas, dado o pouco de realidade apreendido até aqui pela nascente ciência da personalidade, **estes postulados parecem oferecer apenas um pequeno ponto de apoio ao pensamento**, sobretudo para os espíritos que se formaram somente nas representações da clínica, e cuja reflexão, por esse fato mesmo, não pode prescindir de imagens intuitivas. **É neste sentido, mas apenas neste sentido, que falamos de empréstimo da psicanálise.** (Lacan, [1932] 1987, p. 328, grifos nossos).

Ora, considerando os excertos anteriormente apresentados, podemos afirmar que o texto lacaniano se apresenta como ponto de emergência de uma tentativa de marcação de diferença

em relação ao discurso psicanalítico de maneira geral. Temos, nesse caso, a presença de uma formulação linguística que reduz a relação da proposta do texto com a psicanálise a dois postulados e, ainda assim, esses postulados possuiriam “valor de conceitos extremamente gerais” (Lacan, [1932] 1987, p. 327).

Ao alinharmos os três últimos excertos apresentados, podemos defender que as proposições lacanianas — de que as resistências foram reconhecidas bem antes da formação da psicanálise e de que os postulados que da psicanálise retira têm valor de conceitos bastante gerais — assumem a função de reduzir o impacto que o discurso psicanalítico teria para a fundação de uma “ciência da personalidade”.

Trata-se de um procedimento no sentido de diluir a especificidade do saber psicanalítico freudiano e a dimensão de sua “originalidade”, de maneira que o recurso à psicanálise, na tese lacanianiana (Lacan, [1932] 1987), poderia ser apresentado apenas como um ponto de passagem com o qual é preciso lidar, mas que, no fim das contas, não ocupa uma posição fundadora e decisiva.

Essa marcação de um espaço de diferenciação em relação à psicanálise, materializado na tese lacanianiana de 1932, não é realizada apenas de maneira negativa. Existem afirmações positivas a este respeito. Essas marcações positivas se mostram nas linhas de força da memória rizomática do discurso da ciência que o saber laciano arregimenta ao tentar construir as bases fundadoras da “ciência da personalidade”. Em um dado momento, vemos, no texto de Lacan, a seguinte formulação:

#### Excerto 13

Quanto a nós, não tememos nos confiar a certas **relações de compreensão**, se elas nos permitem apreender um fenômeno mental como a psicose paranóica, que se apresenta como um todo, positivo e organizado, e não como uma sucessão de fenômenos mentais elementares, resultantes de distúrbios dissociativos. **Tomaremos de início todas as garantias de uma observação objetiva** ao exigir, para reconhecer essas **relações de compreensão** em um comportamento dado, signos muito exteriorizados, muito típicos, muito globais. **Não hesitaremos em fazer esses signos tão objetivos que o esquema possa confundi-los com aqueles mesmos que se aplicam ao estudo do comportamento animal. Definiremos, por exemplo, o desejo por um certo ciclo de comportamento.** (Lacan, [1932] 1987, p. 317, grifos do autor).

O excerto acima retoma questões que já expusemos anteriormente. No entanto, aqui, algo mais é acrescentado: Lacan ([1932] 1987) estabelece uma relação entre o grau de objetividade que seu método compreensivo pode estabelecer entre os signos do comportamento humano e os esquemas do comportamento animal. A remissão ao comportamentalismo não

aparece na tese uma única vez e fornece indícios da relação existente entre a teorização lacaniana, neste momento específico, e as linhas constitutivas de uma memória de uma ciência comportamental.

Para além disso, vale notar, também, como o recurso a esse lugar de ciência comportamental é reforçado a partir da definição de “desejo” produzida por Lacan ([1932] 1987). Trata-se de uma concepção de desejo fundamentalmente atrelada a ciclos de comportamento e oscilações orgânicas. Vejamos como essa definição é feita pelo supracitado autor, ainda na tese em debate:

#### Excerto 14

Definiremos, por exemplo, o **desejo** por um certo **ciclo de comportamento**. **Ele se caracteriza por certas oscilações orgânicas gerais**, ditas afetivas, por uma agitação motora, que conforme os casos é mais ou menos dirigida, por certas fantasias enfim, cuja intencionalidade objetiva será, conforme os casos, mais ou menos adequada. (Lacan, [1932] 1987, p. 317, grifos nossos).

#### Excerto 15

[...] **quando uma experiência vital dada**, ativa ou sofrida, **determinou o equilíbrio afetivo, o repouso motor e o desvanecimento das fantasias representativas, dizemos por definição que o desejo foi saciado** e que essa experiência era o fim e o objeto do desejo. (Lacan, [1932] 1987, p. 317, grifos nossos).

#### Excerto 16

**Esta saciedade em que se reconhece o fim do desejo**, nós a vimos condicionada por uma experiência certamente complexa, mas essencialmente social em sua origem, seu exercício e seu sentido. (Lacan, [1932] 1987, p. 318).

Nos três fragmentos acima, é possível verificar como o texto lacaniano (Lacan, [1932] 1987), ao materializar uma certa definição de “desejo”, inscrevendo-a no rastro de uma ciência de base comportamental, se afasta de uma tese psicanalítica e propriamente freudiana.

Essa concepção comportamentalista, por um lado, distancia-se daquela compreensão freudiana de um desejo opaco, fundamentalmente distinta de uma necessidade orgânica — apesar de com ela manter alguma relação. E, por outro, trata-se de uma noção de desejo muito diferente da leitura e teorização que será realizada pelo próprio Lacan anos mais tarde, quando passa a conceber desejo como falta.

Podemos conjecturar que a conceituação de desejo que é materializada em Lacan ([1932] 1987) se liga ao problema do estabelecimento de um espaço próprio, no interior do discurso científico, que a “ciência da personalidade” deveria ocupar. Nesse sentido, a compreensão do desejo segundo os moldes então expostos não deixa de indicar um certo jogo de aproximação e de distanciamento no que se refere à psicanálise freudiana.

De fato, existem certos espaços em que o texto lacaniano recupera uma memória rizomática do discurso freudiano, reconhecendo seu papel de discurso fundador. Contudo, quando Lacan ([1932] 1987) busca estabelecer de maneira mais específica as bases de sua teorização — realizando uma articulação entre o método compreensivo e uma ciência comportamentalista animal —, a proposta de uma ciência marcada pela multiplicidade e pela heterogeneidade de suas linhas constitutivas se evidencia, e os projetos teórico-epistemológicos dos dois autores se afastam.

Aqui, então, é possível afirmar que as proposições que nos são indicadas por Lacan, na tese de 1932, estavam basilamente articuladas a todo um campo de condições de existência que possibilitaram a emergência destes saberes. Essas condições de existência possibilitaram a marcação do saber psicanalítico freudiano como um saber de ordem científica em alguma instância — algo que estava relacionado à apreensão deste como uma ciência de tipo interpretativo, no cenário francês (Birman, 1994) —, mas também estabeleciam espaços limítrofes, no sentido de indicar que, mesmo que a psicanálise pudesse ser lida como uma ciência, ela não servia para a proposta de constituição da “ciência da personalidade” que o saber lacaniano pautava.

Em suma, o saber lacaniano recupera o discurso psicanalítico freudiano devido ao papel fundador que o discurso da psicanálise tem na constituição do pensamento ocidental. Esse papel fundador da psicanálise é, conforme apresentamos aqui, defendido por Foucault ([1969] 2009). O discurso médico-psiquiátrico, espaço em que a tese lacaniana (Lacan, [1932] 1987) é produzida, não escapa de ser atravessado por uma memória do discurso da psicanálise que encontra seu espaço de emergência em Freud. No rastro daquilo que fora cartografado pela psicanálise freudiana, o texto lacaniano de 1932 materializa um reconhecimento de que o saber freudiano possui algumas proposições dotadas de certa utilidade e que precisam ser postas em debate, mas não ousa utilizar o discurso freudiano como base para a construção de um saber que se propõe a ser “uma ciência da personalidade”. E isso não é pouca coisa.

### 3.4 Algumas indicações finais

Com base em todas as discussões realizadas nesta seção, é possível afirmar que a proposta do discurso psicanalítico lacaniano em retomar e reconfigurar as linhas constitutivas da memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano era uma missão enunciada por múltiplas vias. Tal como existia uma certa estratégia de composição que era recuperada e rearranjada de Manet a Mondrian (Foucault, [1971] 2010), há também certas linhas constitutivas do saber freudiano que são arregimentadas e reorganizadas pelo discurso psicanalítico lacaniano.

Podemos dizer ainda mais: rearranjar a memória do discurso freudiano e construir uma forma de pensamento outra, não é uma mera contingência no interior do discurso psicanalítico lacaniano. Trata-se de um projeto epistemológico. Essa proposta assume diferentes facetas em lugares distintos. Os Estados Unidos se deparam com a memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano, em meados da primeira metade do século XX, e recusam seu coeficiente de cientificidade, pois a racionalidade do discurso da psicanálise não poderia corresponder aos modelos de ciência neopositivista (Birman, 1994). Na França, a cientificidade da psicanálise é afirmada, mas apenas na medida em que os enunciados fisicalistas elaborados por Freud são postos em segundo plano e se supervaloriza a faceta interpretativa da psicanálise (Birman, 1994).

Nessas múltiplas apreensões do discurso da psicanálise freudiana, o discurso lacaniano ocupa lugares singulares. Em certo momento, partilha a ideia de que o discurso da psicanálise freudiana era uma forma de ciência exclusivamente interpretativa e reverbera uma memória da crítica à utilização da psicanálise como fundamentação de saberes inscritos no domínio da ciência natural. Contudo, há momentos em que o saber lacaniano materializa um forte investimento na concepção de que o saber psicanalítico ainda não era propriamente científico, mas que tinha todas as potencialidades para sê-lo. Para tanto, seria necessário promover um retorno aos princípios da descoberta freudiana, mas tinha-se que fazê-lo sob outros termos.

Parte do retorno aos princípios, sob outros termos, da descoberta freudiana diz respeito a um investimento massivo na proposta de descentralização do eu. Essa retomada tem importância tal que veremos emergir nos registros do saber lacaniano, na condição de um princípio fundamental, ainda na década de 1950, uma proposta de releitura do próprio *cogito* cartesiano, sistematizada na forma de: “eu penso onde não sou. Eu sou onde não penso” (Lacan, [1957] 1998, p. 521). Nesse ínterim, “eu penso onde não sou” está relacionado com o humano pensar justamente nos lugares onde o sujeito não é, ou seja, na consciência; enquanto “eu sou

onde não me penso” está ligado ao fato do sujeito afirmar seu ser exatamente onde ele não se pensa: no inconsciente. Dito de outro modo: é justamente no inconsciente que está o sujeito da psicanálise, é no inconsciente que o sujeito aparece.

Como afirma Garcia-Roza (2009), o que essa fórmula lacaniana denuncia é uma pretensa transparência do discurso perseguida pelo cartesianismo e a suposta unidade do sujeito sobre a qual o *cogito* cartesiano se apoia. O sujeito do enunciado, ou seja, aquele do inconsciente, não é aquele que nos é revelado pelo sujeito da enunciação, aquele que fala. O *cogito* não é o lugar da verdade do sujeito: muito longe de ser lugar de afirmação e de constituição, o palco montado pelo *cogito* e sua relação com a consciência é o espaço do desconhecimento do sujeito.

A retomada intensificada da proposta freudiana de descentralização do eu, que é operacionalizada pelo discurso psicanalítico lacaniano, é possibilitada justamente pela singularidade das condições de existência (Foucault, [1969] 1987) em que o saber lacaniano se constitui. Nessas condições de possibilidade, abre-se espaço para que o saber lacaniano possa rearranjar as linhas constitutivas de uma memória rizomática do racionalismo cartesiano e reconfigurar, em sua produção discursiva, uma certa memória constitutiva do discurso científico.

Nossa tese é que são justamente as reconfigurações realizadas pelo discurso lacaniano — tanto de uma memória do discurso científico, do discurso psicanalítico freudiano e do discurso religioso — que o permitem constituir uma modalidade singular de discurso científico. O discurso psicanalítico lacaniano talvez encontre aí a possibilidade de configurar-se como um discurso da ciência que, diferentemente daquilo que emerge com os discursos da “ciência moderna”, pôde, enfim, produzir uma nova forma de se relacionar com as linhas de força constitutivas do discurso religioso e não mais encontra no movimento de recusa da memória da religião um ponto de passagem obrigatório no processo de se afirmar como um saber passível de cientificidade.

As análises que se seguem encaminham-se no sentido de sustentar essa tese. Ou de abandoná-la, caso seja necessário.

#### 4 DA CIÊNCIA, DO REAL E DO DISCURSO JUDAICO-CRISTÃO

Chamo natural o campo da ciência em que não há ninguém que se sirva do significante para significar

Jacques Lacan, **O seminário, livro 3**

No texto **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), temos a materialização de alguns dos fundamentos mais importantes daquilo que aqui estamos chamando de “discurso psicanalítico lacaniano”. Emerge, no referido texto, a proposta de estabelecer algumas das bases que permitirão, enfim, uma circunscrição bem sucedida do saber da psicanálise no registro do discurso científico.

Na parte inicial do referido texto, encontramos a proposição — materializada por Lacan, considerado aqui como uma função de autoria (Foucault, [1969] 2009) —, que “ao considerar a literatura que chamamos de nossa atividade científica, os problemas atuais da psicanálise destacam-se nitidamente sob três aspectos” (Lacan, [1953] 1998, p. 243). Esses aspectos, apenas a título de indicação e ainda conforme o trabalho referido, são: a função do imaginário, a noção das relações libidinais de objeto e a importância da contratransferência.

Contudo, aqui, o importante não são os três aspectos que se destacam dentre os problemas da psicanálise em 1953, e sim o fato de que o texto de Lacan ([1953] 1998), emblemático nos círculos de estudo da psicanálise lacaniana, articula o trabalho psicanalítico ao trabalho científico. Contudo, apesar de estar alinhado, em alguma medida, ao domínio científico, no mesmo texto, o discurso psicanalítico lacaniano materializa algumas modalizações relevantes, de forma que o estatuto de cientificidade da psicanálise é inquirido e teorizado como algo ainda em formação, como podemos ver no excerto abaixo:

Excerto 17

**Se a psicanálise pode tornar-se uma ciência — pois ainda não o é —, e se não deve degenerar em sua técnica — o que talvez já seja um fato —, devemos resgatar o sentido de sua experiência. Nada melhor poderíamos fazer, para esse fim, do que retornar à obra de Freud. [...] Então, que retomemos a obra de Freud na *Traumdeutung*, para ali nos lembrarmos que o sonho tem a estrutura de uma frase, ou melhor, atendo-nos à sua letra, de um rébus, isto é, de uma escrita da qual o sonho da criança representaria a ideografia primordial, e que reproduz no adulto o emprego fonético simbólico, simultaneamente, dos elementos significantes que tanto**

encontramos nos hieróglifos do antigo Egito quanto nos caracteres cujo uso a China conserva. (Lacan, [1953] 1998, p. 268, grifos nossos).

As proposições lacanianas, materializadas no excerto acima apresentado, marcam a emergência de uma concepção segundo a qual a psicanálise possuía potência para se tornar científica, mas ela ainda não o era naquele momento. Por um lado, isto nos indica que a leitura feita no interior do texto laciano (Lacan, [1953] 1998), naquele momento, a respeito da *démarche* freudiana, é que a tentativa de construção de um saber científico, operada pelo fundador do discurso psicanalítico, tinha falhado. Embora Freud tenha constantemente afirmado a natureza científica da psicanálise, conforme os discursos que se materializam no texto de Lacan ([1953] 1998), a inscrição no quadro da ciência não teria sido bem-sucedida — ao menos não em absoluto.

É precisamente o delineamento dessa ainda não cientificidade do saber freudiano que se apresenta como uma das condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) a partir das quais os textos lacianos lançam a proposta de dar à psicanálise este estatuto de cientificidade. Naquilo que se materializa no interior dos textos do psicanalista francês, é possível ver essa proposta ser posta em marcha a partir de um conjunto de movimentos, dos quais o excerto acima citado indica o primeiro e produz o vislumbre de mais dois: o retorno a Freud e a tese de um inconsciente que se estrutura como linguagem.

O recurso à linguística, que abordaremos em sua relação com o estruturalismo, será retomado de forma mais detalhada em momentos outros e discutido ponto a ponto ao longo deste trabalho. Por ora, deixaremos esses elementos em suspenso, para que possamos nos centrar na relação do discurso psicanalítico laciano com a “ciência moderna” — referida de maneira bastante geral.

#### 4.1 O discurso psicanalítico e a ciência verdadeira

A respeito da relação do saber psicanalítico freudiano com o campo da “ciência moderna”, o texto laciano (Lacan, [1953] 1998) indica o seguinte:

Excerto 18

A psicanálise desempenhou um papel na direção da subjetividade moderna, e não pode sustentá-lo sem ordená-lo pelo movimento que na ciência o elucida. **É esse o problema dos fundamentos que devem assegurar a nossa disciplina seu lugar nas ciências: problema de formalização, na verdade muito mal introduzido.** (Lacan, [1953] 1998, p. 285, grifos nossos).

No excerto apresentado, podemos observar a materialização da proposição de que a psicanálise está, efetivamente, inscrita no rastro do movimento performado pela “ciência moderna”. Mais ainda: o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) materializa uma certa ideia de que a psicanálise possui um papel na constituição da subjetividade moderna e esse papel não poderia continuar a ser sustentado se não fosse operada uma transformação no interior do campo psicanalítico, levando-o em direção ao movimento que na ciência elucidava a subjetividade. Era enunciado, assim, no interior do discurso lacaniano, a necessidade de que a psicanálise recuperasse as linhas constitutivas do discurso da ciência e mantivesse uma relação positiva com o domínio da cientificidade.

Neste movimento, o texto de Lacan ([1953] 1998) materializa o reconhecimento de que é preciso realizar uma operação de “formalização” das produções psicanalíticas, pois, de acordo com aquilo que desponta no interior do discurso encabeçado pelo autor supracitado, é justamente a possibilidade de formalização do conhecimento que permitiria a sedimentação deste como um saber de ordem científica. **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), por exemplo, apresenta a proposição de que é possível ver “como a formalização matemática que inspirou a lógica de Boole, ou a teoria dos conjuntos, pode trazer à ciência da ação humana a estrutura do tempo intersubjetivo da qual a conjectura psicanalítica necessita para se garantir em seu rigor” (Lacan, [1953] 1998, p. 288).

Desponta aqui, de maneira preliminar, toda uma série de linhas constitutivas do quadro científico da *epistémê* moderna, tal como teorizado por Foucault em **As palavras e as coisas** ([1966] 2002). Esse movimento de recuperação de uma memória rizomática da matemática, frequentemente operado pelas ciências humanas e pelas ciências empíricas, a fim de formalizar um conhecimento e fundarem-se em um domínio de cientificidade, será discutido adequadamente em momento posterior. Momentaneamente, centremo-nos, de forma mais generalista, na proposta de circunscrição, que se materializa nos textos lacanianos, da psicanálise como algo de ordem científica e também nos procedimentos para que tal circunscrição possa se efetivar.

No texto **Situação da psicanálise em 1956** (Lacan, [1956] 1998) — produzido três anos após a publicação de **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) —, Lacan volta a tematizar a relação do saber psicanalítico com o registro simbólico, com o campo científico e com as ciências conjecturais. No documento em questão, podemos encontrar a seguinte proposição:

## Excerto 19

Exercendo-se a técnica da psicanálise na relação do sujeito com o significante, o que ela [a psicanálise] conquistou de conhecimentos só é situável ao se ordenar a seu redor. **Isso lhe confere seu lugar no grupo que se afirma como ordem das ciências conjecturais. Pois a conjectura não é o improvável: a estratégia pode ordená-la como certeza.** Do mesmo modo, o subjetivo não é o valor de sentimento com que o confundem: **as leis da intersubjetividade são matemáticas.** (Lacan, [1956] 1998, p. 475, grifos nossos).

Existe, então, na proposição realizada por Lacan ([1956] 1998), uma dupla implicação. De um lado, a afirmação da psicanálise como um saber que lida com o simbólico e as conjeturas — encontrando aí seu ponto de sustentação epistemológico —, e, de outro, a asserção de que as ciências conjecturais podem dar conta de capturar, sob a forma de leis matemáticas, as leis das relações intersubjetivas.

O texto do psicanalista francês afirma também, ainda naquilo que concerne à relação do saber psicanalítico com o campo científico que se dedicava a apreender os fenômenos constituintes da subjetividade, naquele momento histórico, que a história da psicanálise e sua relação de contraposição em relação à psiquiatria foi determinante para o atraso relativo ao movimento pelo qual o saber psicanalítico procurou ligar-se às ciências. Nas palavras do autor, temos: “pois parece que, retomados justamente por um capricho do espírito médico em oposição ao qual a psicanálise teve que se constituir, foi a exemplo dele, com um atraso de meio século em relação ao movimento das ciências, que procuramos ligar-nos a elas” (Lacan, [1953] 1998, p. 285).

Neste ponto a afirmação lacaniana é bastante questionável. De fato, é ponto pacífico sustentar que o saber psicanalítico tenha se constituído em uma relação de tensão com o discurso médico-psiquiátrico, mostrando-se, por vezes, crítico a este — como nos afirma Birman (1994). Porém, é preciso lembrar que Freud, apesar das críticas a um determinado modelo de compreensão da histeria colocado em marcha pela psiquiatria, nunca deixou de afirmar a natureza científica da psicanálise. Nesse sentido, para Freud, não havia incompatibilidade entre a contraposição à psiquiatria e a proposta de cientificidade do saber freudiano.

A afirmação lacaniana, no entanto, apesar de questionável, nos lega uma indicação bastante interessante. Isso porque, se, em alguma instância, a psicanálise não poderia continuar a sustentar seu papel junto à constituição da subjetividade moderna sem se ordenar no interior do discurso da ciência que elucida essa subjetividade, não é mais às ciências como o comportamentalismo e a psiquiatria que o discurso lacaniano, da década de 1950 (Lacan, [1953]

1998; [1956] 1998), recorrerá como modelo para fundamentar uma ciência psicanalítica. A partir desse momento, a psicanálise lacaniana recorrerá à linguística e à antropologia estrutural.

Ainda a esse respeito, Lacan ([1953] 1998) indica que:

Excerto 20

Objetivação abstrata de nossa experiência em princípios fictícios ou simulados do método experimental: aí encontramos o efeito de preconceitos cujo campo, antes de mais nada seria preciso limpar, se quisermos cultivá-lo segundo sua estrutura autêntica. **Praticantes da função simbólica, é espantoso que nos esquivemos de aprofundá-la, a ponto de desconhecer que é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências**, com um novo questionamento da antropologia. (Lacan, [1953] 1998, p. 285, grifos nossos).

No excerto acima, vemos que, para o discurso lacaniano, é o estruturalismo que possibilita essa inscrição no campo da cientificidade. A citação em questão, em princípio, afirma que é preciso se desvincular dessa objetivação abstrata feita pela psicanálise em uma série de princípios fictícios ou seguindo um método experimental também ficcional. Temos, aqui novamente, uma remissão ao campo de cientificidade relacionado às ciências experimentais, de modo que há uma memória rizomática desse registro que é retomada, mas também reconfigurada, no interior do movimento constitutivo do discurso psicanalítico lacaniano.

Se para um certo grupo de saberes era a experimentalidade que marcava a possibilidade de inscrição de um saber — o qual lidava com a subjetividade — junto a um campo de cientificidade, o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) materializa um deslocamento em relação a esse princípio, de modo que dele é preciso se afastar para que a psicanálise possa se estruturar de maneira “autêntica”. E aqui é preciso ter cuidado para não produzir uma leitura histórica que nos faça recair no problema de um sujeito cognoscente que é a origem de um saber. Em outros termos, não cabe aqui pensar em Lacan como o rebelde ou o revolucionário, como o faz Dosse ([1991] 1993).

O que está em jogo, no cerne dessa reconfiguração operada pelo discurso lacaniano em relação à memória do discurso da “ciência moderna”, como nos ajuda a pensar Foucault ([1969] 1987), é a transformação no campo das condições de existência dos saberes. Temos nesse momento histórico específico, meados do século XX, uma série de movimentações singulares a partir das quais se transmutam os elementos constituintes de um saber passível de ser inscrito como ciência. As condições de possibilidade se transformam e, a partir de uma posição

subjetiva bastante específica, o discurso psicanalítico lacaniano produz sua releitura das linhas de força da ciência, inclusive da ciência postulada por Freud.

Nesse sentido, é válido ratificar como o saber lacaniano está fundamentalmente atrelado às condições de possibilidade nas quais esse saber se constituiu. Não custa lembrar que, em sua tese, escrita em 1932, Lacan ([1932] 1987) apontava as ciências comportamentais e a psiquiatria como algumas das linhas constitutivas da ciência da personalidade que estava sendo proposta. Lá, eram as ciências experimentais, como o comportamentalismo, que estabeleciam os parâmetros de um saber científico capaz de apreender os movimentos constitutivos dos sujeitos. Agora, no entanto, a remissão a uma ciência experimental denuncia a insuficiência existente em uma certa modalidade de constituição de saber, de maneira que destas linhas de força constitutivas é preciso se esquivar.

Nos discursos que emergem articulados a essa função de autoria aqui referida como Lacan, em algum momento, os enunciados constitutivos das ciências experimentais compunham, certamente, o campo de presença (Foucault, [1969] 1987) a partir do qual um conhecimento poderia fundar-se como científico. Podemos dizer que, agora, nos textos da década de 1950, os enunciados das ciências experimentais perfazem o campo de memória, e não são mais considerados a título de verdade admitida — sem que, contudo, o discurso psicanalítico lacaniano deixe de com eles estabelecer relações de continuidade e descontinuidade histórica (Foucault, [1969] 1987).

Como as condições de possibilidade se alteram — podemos pensar como exemplo disso a relevância que as perspectivas estruturalistas acabam recebendo na segunda metade do século XX na França —, os elementos constitutivos de uma ciência também mudam: abre-se a possibilidade de que o discurso lacaniano situe a fundamentação científica da psicanálise em outros registros, como é o caso da antropologia estruturalista e da linguística estrutural, sendo que Lacan faz referência a essa última quando trata da “função simbólica e seus praticantes”.

No excerto 20, Lacan ([1953] 1998) cita o caso da antropologia, mas é válido chamar a atenção para o fato de que, no interior da empreitada estruturalista, malgrado todas as diferenças entre as concepções que esse movimento possa ter, é a linguística estrutural que é compreendida como ciência piloto, capaz de fornecer o rigor e a formalização das quais as ciências humanas supostamente careciam. Os textos lacanianos afirmarão isso textualmente em outras ocasiões, que serão aqui apresentadas mais adiante.

Relevante notar que, nas partes grifadas do excerto anterior, encontramos, por parte do discurso lacaniano (Lacan, [1953] 1998), a afirmação de que é espantoso que a psicanálise, como uma praticante por excelência da função simbólica, tenha se esquivado tão fortemente

desse lugar em que a função simbólica encontra seu ponto de aprofundamento, pois seria a partir desse espaço que o discurso da psicanálise poderia inscrever-se no cerne do novo movimento da ciência que ali tomava corpo.

Essa proposição de Lacan ([1953] 1998) marca uma diferença bastante relevante entre o saber psicanalítico lacaniano e aquele que é constituído por Freud. O discurso psicanalítico freudiano, como indicamos em nossa dissertação de mestrado (Ribeiro Jr., 2022), busca pautar sua cientificidade justamente no campo das ciências da natureza, apesar de, nesse movimento, não deixar de arregimentar uma memória daquilo que era constitutivo das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito).

Embora essa remissão às *Geisteswissenschaften* ocorra, o discurso psicanalítico freudiano afirma, várias vezes, que sua psicanálise é uma *Naturwissenschaft* (ciência da natureza) e recusa que possa haver uma outra forma de ciência que não essa.<sup>20</sup>

Ora, é na relação tensa e constitutiva entre os métodos das *Naturwissenschaften* e das *Geisteswissenschaften* que o saber psicanalítico freudiano se inscreve. A marcação textual do discurso psicanalítico freudiano, referente à proposta de alinhamento às *Naturwissenschaften* é tão incisiva que Paul-Laurent Assoun (1983) propõe que a interpretação freudiana não é uma forma de “compreender”, verbo que supostamente marca a empreitada das *Geisteswissenschaften*, e sim de “explicar”, como faziam as *Naturwissenschaften* em relação ao funcionamento do mundo natural.

Nós, particularmente, não corroboramos, de ponta a ponta, a leitura proposta por Assoun (1983). Aqui, não abordaremos tais discordâncias pois, por um lado, acabaríamos nos desviando por demais do nosso caminho e, por outro, as razões que fundamentam nosso desacordo já foram explanadas em nossa dissertação — **Memória dos discursos científico e religioso na constituição da psicanálise freudiana** (Ribeiro Jr., 2022). Aqui, no entanto, o importante é compreender que o discurso psicanalítico freudiano propõe o registro das *Naturwissenschaften* como aquele sob o qual a psicanálise deve se fundamentar, para que, assim, possa afirmar seu estatuto de cientificidade. Atrelado a isto, emerge também a tarefa de negar uma forma de saber hermenêutico, o qual propunha se ancorar no campo simbólico e manejar uma série de interpretações no sentido de “compreender” os fenômenos culturais. No entanto, conforme aquilo que se materializa no texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998), é

---

<sup>20</sup> Apenas como indicação a respeito de alguns dos lugares em que é possível encontrar tais afirmações, vale citar os textos **Acerca de uma visão de mundo** (Freud, [1933] 2010), **O futuro de uma ilusão** (Freud, [1927] 2010) e **Compêndio de psicanálise** (Freud, [1940] 2019).

precisamente a função simbólica que possibilitaria que a psicanálise se constituísse como ciência de fato.

Neste ponto, então, ancorados na concepção de arqueologia elaborada por Foucault ([1969] 1987), cabe nos indagarmos: por que essa posição singular encontra seu espaço de materialização e não outras articulações em seu lugar? Uma das respostas para tal questão pode ser encontrada ao recorrermos a Birman (1994). Como já indicamos anteriormente, o autor em questão promove uma discussão a respeito do modo pelo qual a psicanálise freudiana foi recebida em território francês e, também, acerca do tipo de tratamento que o discurso freudiano recebeu naquilo que concernia à sua proposta de se afirmar como um saber de ordem científica.

Como vimos, no cenário francês, tratava-se de afirmar a psicanálise como uma ciência de ordem interpretativa e recusar os enunciados fisicalistas. Mas, essa é apenas uma das muitas linhas de força que vibram quando o discurso psicanalítico lacaniano opera sua tentativa de inscrição como um saber passível de cientificidade. Mais que isso: arriscamos dizer que o ressoar de tal linha de força é apenas um efeito de superfície.

De fato, de maneira mais precisa, devemos dizer que a própria possibilidade de se olhar para um saber de caráter interpretativo, seja ele qual for, e marcá-lo como “ciência”, já indicava uma transformação na organização do campo da ciência no Ocidente. Isso porque, se nos atentarmos às relações entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*, em meados do século XIX e início do século XX, vemos que as ciências de ordem hermenêutica, *Geisteswissenschaften*, tinham seus métodos de produção de saber largamente desconsiderados como algo que pudesse, efetivamente, produzir um conhecimento científico.

Um exemplo bastante elucidativo disso é o próprio discurso freudiano e sua tentativa de circunscrever-se como uma *Naturwissenschaften*. Uma das razões pelas quais o discurso freudiano afirma, de forma tão insistente, que a psicanálise deveria ser compreendida como uma ciência da natureza é pelo fato de que ele recuperava uma memória segundo a qual não havia outra forma de ciência possível.

Como afirma Assoun (1983), ao esboçar os contornos de uma epistemologia da psicanálise freudiana, Freud renega, em sua teorização, a discussão a respeito dos métodos das *Geisteswissenschaften* como uma alternativa aos métodos das *Naturwissenschaften*. Essa recusa em debater os métodos das *Geisteswissenschaften* está muito articulado ao fato de que, no sistema de pensamento freudiano, essa discussão simplesmente não tem importância e, por isso, não é empreendida. Tal posição indica que, para o empreendimento freudiano, só havia um tipo de ciência relevante: a ciência da natureza.

O discurso psicanalítico lacaniano é, então, cortado pela multiplicidade de linhas constitutivas da memória rizomática do discurso científico, de modo que materializa, em suas produções, as transmutações desse domínio. Uma vez que o quadro epistemológico se transforma e os saberes hermenêuticos passam a ser considerados como passíveis de serem entendidos como saberes científicos legítimos, o discurso psicanalítico lacaniano encontra, no campo simbólico — marcado pelo estruturalismo linguístico —, a possibilidade de formalização do saber psicanalítico.

É precisamente no rastro desse problema que o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) indica que caberia à psicanálise se aproximar desse campo simbólico — um campo distinto daquele das ciências naturais —, pois é ele que situa a psicanálise no centro desse novo movimento que está em vias de produzir uma nova ordem no campo da cientificidade.

Em um momento seguinte, o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) complementa a argumentação apresentada no excerto anterior, indicando que:

#### Excerto 21

**Essa nova ordem não significa nada além de um retorno a uma noção de ciência verdadeira** que já tem seus títulos inscritos numa tradição que parte do *Teeteto*. **Essa noção se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas.** Essa noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos. Mas, **hoje em dia, vindo as ciências conjecturais resgatar a noção da ciência de sempre, elas nos obrigam a rever a classificação das ciências que herdamos do século XIX**, num sentido que os espíritos mais lúcidos denotam claramente. (Lacan, [1953] 1998, p. 285, grifos nossos).

O excerto anteriormente apresentado, por um lado, retoma a crítica às ciências experimentais e, por outro, delinea a vinculação do discurso lacaniano a um modo específico de compreensão da ciência que é constituído na relação com a empreitada estruturalista e a dimensão simbólica que aí está em jogo. Conforme materializado no texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998), esta nova ordem das ciências é um retorno à ciência verdadeira. Uma modalidade verdadeira de ciência que estava em jogo no *Teeteto* do Platão ([369 a.C.] 1988) e que fora degradada pela empreitada positivista e as ciências experimentais que nessa esteira se inscreveram.

A referência ao texto platônico não é explanada de forma mais aprofundada no decorrer do ensaio lacaniano (Lacan, [1953] 1998). Desse modo, cabe a nós, neste trabalho, dedicado a analisar de que modo uma memória do discurso da ciência atravessa e contribui para a

constituição do discurso psicanalítico lacaniano, retornarmos ao diálogo platônico em questão e indicarmos algumas das linhas de força do discurso científico que poderiam estar sendo retomadas por Lacan ([1953] 1998) quando afirma que, desse texto platônico, parte toda uma noção de ciência verdadeira que fora degradada com a *démarche* positivista.

#### **4.2 Uma memória do *Teeteto* e o retorno a uma noção de ciência verdadeira**

Antes de mais nada, faz-se necessário situar que não é nosso objetivo, neste trabalho, realizar uma discussão pormenorizada do diálogo socrático, visto que tal operação nos direcionaria para além do nosso escopo. Apenas apresentaremos aquilo que emerge no texto platônico na medida em que acreditamos que as relações ali expostas podem fornecer elementos para pensarmos a retomada de uma memória rizomática da ciência na constituição do discurso psicanalítico lacaniano. Uma vez que situamos nossa posição, podemos, agora, prosseguir com nossa problematização.

O texto platônico, *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), apresenta, em seus primeiros momentos, a figura de Teodoro — que, não por acaso, é um matemático. No diálogo em questão, Sócrates diz a Teodoro que, caso conheça algum jovem digno de menção, ouviria sobre ele com prazer. O matemático faz menção ao jovem Teeteto e o descreve como alguém que “avança com naturalidade e segurança na senda do saber e da pesquisa, com doçura igual ao do óleo que escorre sem bulha, que admira com tão poucos anos já tenha feito o que fez” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 4).

Teodoro, a pedido de Sócrates, convida Teeteto para que com eles se sente. Inicia-se, então, um debate a respeito da natureza do conhecimento. Quando questionado por Sócrates sobre a possibilidade de conhecimento e sabedoria serem uma única e mesma coisa, Teeteto responde um grande sim. A isto Sócrates responde: “eis o que me suscita dúvidas, sem nunca eu chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo?” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 7). Dessa maneira, o texto platônico coloca em jogo o problema da natureza do conhecimento, bem como a relação do conhecimento com a sabedoria.

Naquilo que compreende sua resposta primária, Teeteto afirma que, em seu modo de ver, “tudo o que se aprende com Teodoro é conhecimento, geometria e as disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 8). Esta resposta não é satisfatória para Sócrates, pois, segundo ele, o que está em jogo quando se

define o ofício do sapateiro, bem como o trabalho de um marceneiro, seriam formas particulares de conhecimento, e não uma definição do conhecimento em si mesmo.

Depois de muitos diálogos, após Sócrates refutar a resposta inicial fornecida por Teeteto e voltar a questionar o jovem matemático a respeito da natureza do conhecimento, este afirma que “quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 15).

Sócrates entende que essa afirmação realizada por Teeteto retoma uma outra, feita por Protágoras, em que se enunciava a mesma compreensão a respeito daquilo que é o conhecimento, embora palavras distintas fossem utilizadas para tanto. Sócrates fazia referência à defesa de Protágoras segundo a qual o homem seria a medida de todas as coisas. E essa ideia vai ser colocada sob questionamento a partir de uma série de argumentos expostos por Sócrates no diálogo que estabelece com Teeteto.

Um dos problemas fundamentais, aqui, para Sócrates (Platão, [369 a.C.] 1988), é que tal definição do conhecimento, pensado como “aquilo que nos aparece através dos sentidos da percepção” — uma definição feita por um sofista —, acaba fornecendo uma definição de conhecimento fundamentalmente relativista. Nessa linha de raciocínio, as coisas não possuiriam existência em si mesmas, defende Sócrates (Platão, [369 a.C.] 1988), e teríamos que admitir que as coisas são aquilo que são para aqueles que as percebem<sup>21</sup>.

Sócrates defende que se é fato que a verdade é, para cada indivíduo, aquilo que ele alcança pelas sensações, e, se as impressões formadas por alguém não encontram juízes melhores do que o próprio indivíduo que as concebeu, de modo que cada um de nós forma sozinho suas próprias opiniões, então todas elas serão, em todos os casos, justas e verdadeiras (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 29).

Sobre tal definição de conhecimento, apresentado como aquilo que pode ser apreendido pelas sensações, Sócrates levanta uma série de objeções. São justamente os questionamentos realizados pelo filósofo que levam Teeteto, após vários desdobramentos, a tentar fornecer ainda uma outra definição de conhecimento. Esta nova definição, materializada no diálogo em questão, é apresentada como mais satisfatória do que aquela indicada inicialmente: define-se,

---

<sup>21</sup> Existe, neste ponto específico, um problema interessante relativo à emergência, ou invenção, de uma diferença fundamental entre ilusão e conhecimento. Sócrates é aquele que afirma que “a sensação é sempre sensação do que existe, não podendo, pois, ser ilusória, visto ser conhecimento” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 15). Sob essa ótica específica, naquilo que concerne ao problema do conhecimento e sua relação com a verdade, temos o aparecimento de uma concepção de conhecimento que não pode ser também ilusão. Conhecimento e ilusão seriam, desse modo, mutuamente excludentes. Afirmamos isso com o objetivo de propor, mesmo que apenas a título de pontuação breve, que a discussão freudiana — realizada em **Acerca de uma visão de mundo** (Freud, [1933] 2010) e **O futuro de uma ilusão** (Freud, [1927] 2010) — a respeito da divisão entre verdade e ilusão, largamente recupera e rearranja as linhas de força de uma memória rizomática dessa cisão que toma corpo no interior do platonismo.

então, o conhecimento como correlato à opinião verdadeira. Nas palavras utilizadas por Teeteto: “Dizer que tudo é opinião, Sócrates, não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira, o que formulo à guisa de resposta. Mas, se com o avançar da discussão não nos parecer aceitável, como agora, espero encontrar outra” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 64).

Como é comum nos diálogos socráticos, essa nova definição de conhecimento como “opinião verdadeira” não deixa de apresentar problemas para o filósofo. A contra-argumentação proposta por Sócrates (Platão, [369 a.C.] 1988), em relação a essa definição, tem, como consequência última, o argumento de que existe uma impossibilidade constitutiva de se diferenciar a opinião verdadeira da opinião falsa. Seria preciso algum elemento para discerni-las, e, se esse trabalho fosse objeto de uma outra ciência, não haveria como saber se essa ciência se funda em uma opinião verdadeira ou falsa, fazendo com que recaíssemos em um círculo vicioso.

Koyré, autor que o discurso psicanalítico lacaniano retoma muitas vezes, em seu livro **Introdução à leitura de Platão** (1963), afirma que “a identificação da ciência<sup>22</sup> com a opinião verdadeira (ou, inversamente, da opinião verdadeira com a ciência) torna assim impossível a opinião falsa” (Koyré, 1963, p. 56). No entanto, a resposta fornecida por Teeteto, no diálogo, encontra justamente na opinião falsa o elemento discriminatório que possibilita definir o conhecimento como opinião verdadeira. “Chegamos assim a uma contradição formal. O estudo dialético da hipótese de Teeteto levou à sua autodestruição. Assim, portanto, a ciência não é opinião verdadeira e a opinião verdadeira não é ciência” (Koyré, 1963, p. 56).

Há um último esforço de definição do conhecimento no texto de Platão. Trata-se de quando Teeteto se recorda de ter ouvido alguém dizer “que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da explicação racional (*λόγος*), e que sem esta deixava de ser conhecimento” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 85). Teeteto acrescenta ainda que, segundo essa definição, “as coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas — era como ele se expressava — sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas” (Platão, [369 a.C.] 1988, p. 85).

---

<sup>22</sup> Uma pequena precisão: o termo “ciência”, utilizado por Koyré (1963, p. 56), diz respeito a uma outra tradução possível para o termo grego “ἐπιστήμη”, que viemos, até agora, apresentando como conhecimento. Nossa escolha por utilizar o termo “conhecimento” em detrimento de “ciência” foi baseada, fundamentalmente, no fato de que é esta a opção selecionada pelo tradutor do texto *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) que nós consultamos. Dito isto, “ciência” e “conhecimento”, no contexto específico dessa discussão sobre o *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) e segundo apresentado por Koyré (1963), não dizem respeito a elementos distintos, mas a um mesmo objeto.

Apesar dessa tentativa, para Sócrates, a ideia de que o conhecimento possa ser definido como a opinião verdadeira acrescida da razão também não se sustenta. Apesar das múltiplas definições que são dadas na parte final do diálogo para o termo *λόγος* (*logos*), e todas elas examinadas por Sócrates, no fim, nenhuma delas ajuda a responder satisfatoriamente qual seria a natureza do conhecimento. O diálogo termina em aporia.

A remissão à *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), feita pelo texto de Lacan ([1953] 1998), é curiosa, pois o diálogo em questão não apresenta, de maneira textual, uma definição positiva de conhecimento, de saber ou algo que possa ser compreendido como uma ciência verdadeira. Então, o que está em jogo no discurso psicanalítico lacaniano quando este arregimenta o diálogo apresentado em Platão e afirma que data daí uma modalidade de ciência verdadeira que foi degenerada pela *démarche* positivista e pelas ciências experimentais?

Gilson Iannini (2009) pode nos ajudar nessa resposta. O referido autor afirma que a modalidade de compreensão da ciência, em Lacan, está muito articulada aos trabalhos realizados por Alexandre Koyré e, por isso, “tende a caracterizar a ciência como um dispositivo no qual a certeza se apoia apenas na consistência significativa” (Iannini, 2009, p. 53). Por essa razão, para o psicanalista francês, a “possibilidade de formalização matemática ou simbólica do real depende deste gesto fundamental que consiste em pensar a realidade estruturada a partir de formas. Não por acaso, Lacan refere a tradição que remonta ao Teeteto” (Iannini, 2009, p. 53).

Concordamos com a leitura proposta por Iannini (2009), mas apenas em certa medida. De fato, emerge em **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) uma retomada dessa demanda de simbolização do real em uma relação com a matemática e com uma certa estruturação do real a partir das formas, o que explica a retomada de um texto platônico, afinal Platão é um autor conhecido, dentre outras coisas, por sua Teoria das Formas. No entanto, isso nos ajuda a explicar por qual razão o saber lacaniano retoma Platão, mas não necessariamente o *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988).

Aqui é preciso fazer essa diferença: Peter P. Simpson, no artigo *Reasoning with mathematicians: what Theaetetus tells us about forms in Plato's Theaetetus* (2008), afirma, a respeito do Teeteto, que “embora seja o único diálogo que Platão expressamente dedica ao tema do conhecimento, ele falha em discutir a Teoria das Formas” (Simpson, 2008, p. 178, tradução nossa). Simpson (2008) chama, assim, atenção para a aparente contradição entre a natureza do *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), dedicado a abordar a natureza do conhecimento, e a ausência da Teoria das Formas, que tem grande importância no interior dos textos platônicos.

Para Simpson (2008), existe aí uma questão. É necessário problematizar porque, justamente em um texto dedicado a pensar sobre a natureza do conhecimento, a Teoria das Formas não aparece. De acordo com o autor supracitado, a resposta que, geralmente, é fornecida a essa questão, por parte dos autores que se dedicaram a pesquisar os textos platônicos, é que “o Teeteto representa um estágio tardio no desenvolvimento filosófico de Platão quando, sob a pressão dos problemas levantados no Parmênides, ele estava desistindo de sua Teoria das Formas anterior e procurava abordagens alternativas para a solução de problemas filosóficos” (Simpson, 2008, p. 178-179, tradução nossa).

Essa resposta não satisfaz o autor anteriormente citado, e este, no texto acima referido, se propõe a esboçar uma leitura outra a respeito da questão. Acreditamos que a resposta fornecida pelo autor para o seu problema pode nos ajudar também a resolver o nosso, permitindo situar melhor o recurso do discurso lacaniano (Lacan, [1953] 1998) ao *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) para pensar a cientificidade da psicanálise.

Simpson (2008) argumenta, por uma série de movimentos nos quais não cabe adentrarmos aqui, que uma das ideias centrais do *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) — e que ajuda a explicar a ausência da Teoria das Formas — diz respeito ao “impedimento colocado pela matemática para a compreensão filosófica se o estudo da matemática for puramente matemático e nada mais” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa). Em termos mais precisos, “o diálogo é uma ilustração do que acontece quando se tenta mover para cima na Linha Cortada pessoas que não são capazes ou não estão prontas para subir nela” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa).

Essa “Linha Cortada” (*Divided Line*), à qual Simpson (2008, p. 185) alude em seu ensaio, é apresentada por Platão no texto *A república* ([380 a.C.?] 1972). No texto em questão, Sócrates está a dialogar com Gláucon e lhe faz a seguinte proposição: “eles [o Sol e a Ideia do Bem] são dois que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, o outro no visível” (Platão, [380 a.C.?] 1972, p. 310). Sócrates, logo em seguida, solicita que seu interlocutor suponha a existência de “uma **linha cortada** em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos seguimentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens” (Platão, [380 a.C.?] 1972, p. 311, grifos nossos). Sócrates afirma, então, que chamará de imagens, “em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o que mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me” (Platão, [380 a.C.?] 1972, p. 311).

Na sequência, ainda no diálogo referido, Sócrates propõe a Gláucon que suponha “a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos” (Platão, [380 a.C.?] 1972, p. 311). Ele pergunta a Gláucon se aceitaria “que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo” (Platão, [380 a.C.?] 1972, p. 311). Gláucon aceita a injunção.

Voltando a Simpsons (2008), ele afirma, com base na discussão desenvolvida no interior do texto platônico, que essa “Linha Cortada” que Sócrates define (Platão, [380 a.C.?] 1972), diz respeito a uma representação dos “estágios da consciência humana da realidade à medida que ascende de imagens sensíveis e particulares para universais e Formas” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa).

Conforme defende Simpson (2008), Sócrates, no *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), “quase exagera ao descrever o fluxo interminável de sensíveis e particulares e de como eles são incapazes de serem objetos de conhecimento. Ele quase exagera, ou seja, ao expor a primeira premissa de seu argumento clássico [...] para a necessidade das Formas” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa). Ainda segundo o comentador anteriormente citado, os particulares, que estão sempre indo e vindo, pendulam entre o ser e o não-ser, ao passo que o conhecimento só pode ter um ser e fixidez através de seu objeto. Sob tal ponto de vista, Simpson sustenta que “ou existem tais seres fixos, as Formas, ou desaparece toda a possibilidade de conhecer e falar. A percepção não é e não pode ser conhecimento porque seus objetos, os particulares, não permanecem no lugar por tempo suficiente para serem conhecidos ou mesmo nomeados” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa).

O curioso é que os matemáticos, como Teeteto, em tese, estão em uma posição privilegiada para saber disso tudo, pois os objetos com os quais trabalham, números e figuras, são fixos, afirma Simpson (2008). O quadrado matemático, ainda segundo o autor em tela, é sempre um quadrado e nunca um círculo. Da mesma maneira, o número cinco é sempre um cinco e nunca um quatro (Simpson, 2008).

O problema é que os matemáticos, como Teeteto e Teodoro, no diálogo, “sabem disso meio-conscientemente, por assim dizer, pois o que eles imediatamente focalizam em seu pensamento são os detalhes e diagramas visíveis que eles usam em suas provas” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa). Conforme defende Simpson (2008), os matemáticos sabem que não são esses detalhes e diagramas que são tratados em suas provas matemáticas, mas eles não tematizam esse fato. Ao contrário, os matemáticos simplesmente operam de maneira a tomar o fato como correto. “Eles não se perguntam o que, além dos diagramas e detalhes, os objetos da

matemática realmente são ou que tipo de ser eles têm. É apenas o filósofo, ou apenas aquele que ascende ao próximo estágio da Linha Cortada, que faz isso” (Simpson, 2008, p. 185, tradução nossa).

Essa é uma crítica que reverbera no interior do discurso psicanalítico lacaniano. Em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985), por exemplo, encontramos materializado o discurso de que existe um erro fundamental em “crer que aquilo que a ciência constitui por intermédio da intervenção da função simbólica estava aí desde sempre, de crer que está dado” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 29). Há, dessa forma, a necessidade de um trabalho crítico em relação à própria atividade simbólica que a ciência coloca em marcha.

Segundo a leitura realizada por Simpson (2008), Sócrates tenta, durante todo o *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988), fazer com que o matemático realize esse movimento crucial e questione aquilo que os objetos matemáticos de fato são. Mas Sócrates não consegue. Um argumento em favor dessa tese apresentada por Simpson (2008) é que o personagem Teeteto, em nenhuma das definições de conhecimento apresentadas, desloca sua atenção da faculdade do conhecimento, sua natureza, para os objetos do conhecimento. Todas as definições que são realizadas pelo jovem matemático “são do conhecimento como uma faculdade (percepção, opinião verdadeira, opinião verdadeira com um relato). Sócrates, ao contrário, ao responder a essas definições, desloca-se em cada ocasião para os objetos da faculdade proposta” (Simpson, 2008, p. 186, tradução nossa). Teeteto não consegue apreender as pistas que são fornecidas por Sócrates (Platão, [369 a.C.] 1988), “e nunca, portanto, Sócrates pode perguntar, ou perguntar seriamente, a questão decisiva — que levaria diretamente à Teoria das Formas — quais devem ser realmente os objetos do conhecimento” (Simpson, 2008, p. 186, tradução nossa).

Segundo a leitura apresentada por Simpson (2008), um dos argumentos presentes no *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) é que existe um “impedimento colocado pela matemática para a compreensão filosófica **se o estudo da matemática é puramente matemático e nada mais**” (Simpson, 2008, p. 185, grifos nossos, tradução nossa). É preciso, nesse sentido, operar um movimento em relação à Linha Cortada, para questionar a natureza dos objetos do conhecimento em si.

Se uma leitura como essa é possível, talvez ela ajude a justificar à afirmação lacaniana de que o positivismo e as ciências experimentais degeneraram uma noção de ciência que remonta ao *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988). Podemos pensar que essa noção de ciência verdadeira, à qual o discurso lacaniano (Lacan, [1953] 1998) se refere, está relacionada a uma ciência que, apesar de depender da possibilidade de formalização matemática para afirmar sua natureza científica, não pode sustentar-se somente aí.

É necessário que o saber científico atravessasse a “Linha Cortada” e possa inquirir sobre a natureza dos objetos que constituem um saber, não se contentando em tomar estes objetos como dados ou de natureza correta. Há então a demanda de um movimento filosófico, por parte da ciência, que não pode se isolar na crença na certeza de seus objetos, para assim ser capaz de discriminar os campos do verdadeiro e do falso.

O discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1953] 1998) apresenta uma proposição que pode nos ajudar a sustentar melhor essa análise. O texto do referido autor materializa a concepção de que “a exatidão se distingue da verdade e a conjectura não impede o rigor. E, se a ciência experimental herda das matemáticas sua exatidão, nem por isso sua relação com a natureza é menos problemática” (Lacan, [1953] 1998, p. 287).

Esse argumento é também possível de ser encontrado no trabalho de Nietzsche. No aforismo 246, em **A gaia ciência**, o referido autor lança a proposta de que devemos “introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível [...]” (Nietzsche, [1882] 2012, p. 181). A afirmação, em um primeiro momento, soa estranha à filosofia nietzschiana. Contudo, logo na sequência, o autor faz questão de modalizar tal proposição, especificando que a introdução da matemática, no campo das ciências, não deve ser feita sob a “crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem” (Nietzsche, [1882] 2012, p. 181).

Ainda no texto em questão, o filósofo alemão produz um diagnóstico interessante a respeito de seu tempo: existia uma determinada crença que satisfazia muitos cientistas naturais materialistas, a saber, “a crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um ‘mundo da verdade’ a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão” (Nietzsche, [1882] 2012, p. 277).

Nietzsche ([1882] 2012) enuncia sua desaprovação em relação a tal perspectiva, indagando, de forma retórica, se “queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos?” (Nietzsche, [1882] 2012, p. 277).

Poucos anos depois, a proposição de que a atividade matemática, apesar de sua importância cabal, não é suficiente para esgotar o mundo natural, reaparece em **Além do bem e do mal** (Nietzsche, [1886] 1992). No texto em questão, vemos o referido autor afirmar que “começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas

uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo” (Nietzsche, [1886] 1992, p. 20).

Podemos afirmar, com base nas indicações anteriores, que o diagnóstico nietzschiano nos coloca diante de um cenário em que a percepção dos limites das ciências experimentais — incapazes de descrever o mundo como tal — existia, mas era algo que emergia ainda timidamente. De maneira geral, a ideia repetida com mais força, e que fundamentava uma grande parte do solo epistemológico do discurso da ciência em meados do século XIX, era a concepção positivista.

Nessa linha de leitura, é patente o modo como a análise lacaniana assumia um caráter de crítica contundente à empreitada positivista — além de reverberar uma memória rizomática da crítica à utilização da matemática despida de exercício reflexivo, que despontava em Nietzsche e no *Teeteto*. Para as ciências positivas, seria possível descrever esse real da natureza e enunciar sua verdade — um movimento fundamentado justamente na ideia de exatidão que seria signo de um saber verdadeiro, e que permitiria afirmar o coeficiente de cientificidade de um saber na mesma medida em que esse saber fosse matematizável. O coeficiente de matematicidade seria, então, o mesmo coeficiente de cientificidade. Trata-se de uma linha de força de memória que o discurso lacaniano (Lacan, [1953] 1998), apesar de remeter a uma memória rizomática da matemática, recusa.

Nessa mesma perspectiva, teríamos justificadas as críticas que o discurso lacaniano direciona às ciências experimentais, pois essas se inscrevem no rastro do positivismo. As ciências experimentais, na tentativa de sair de um psicologismo, tentando escapar da elaboração de análises subjetivistas e visando produzir um conhecimento marcado pela objetivação e pela universalidade, teriam subordinado as ciências humanas ao coroamento de um experimentalismo passível de ser descrito em leis matemáticas.

Assim, conforme o discurso que emerge no texto de Lacan ([1953] 1998), a formalização em uma relação com a matemática apresentava-se como um movimento necessário para a constituição do saber científico, mas ela não poderia ser o único critério. Pois, exatidão matemática e verdade não são uma única e mesma coisa, e a relação de um saber com a natureza é problemática mesmo quando este saber pauta-se num princípio de exatidão. Faz-se, dessa maneira, necessário recorrer ao campo simbólico, marcado pela linguística estrutural e pela antropologia, campos nos quais a crítica em relação aos objetos do conhecimento tinha um lugar importante.

Existe, em suma, uma certa concepção de ciência que emerge no *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988). Uma memória rizomática dessa concepção de ciência e a multiplicidade de linhas

de força que a constitui é retomada e reconfigurada por diferentes saberes no decorrer da história do Ocidente, ecoando na constituição de todo o discurso da ciência. O positivismo e as ciências experimentais reverberaram o eco da memória dessa “ciência verdadeira” à qual o discurso lacaniano se refere e rearranjaram suas linhas de força em articulações particulares. O discurso lacaniano também arregimenta a memória dessa ciência que emerge no *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) e, de seu modo, faz vibrar as linhas constitutivas das ciências positivas. No entanto, agora essas linhas de força são reorganizadas a partir de distintas condições de possibilidades (Foucault, [1969] 1987), produzindo novas articulações que possuem importância decisiva para a constituição da psicanálise e do discurso científico.

Na relação com as linhas constitutivas da linguística estruturalista, da matemática e da psicanálise freudiana, bem como com toda uma memória do discurso da ciência, o discurso psicanalítico lacaniano, pela qualidade dos rearranjos que produz, revela-nos sua faceta singular.

Para além disso, o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) também cita as ciências conjecturais como sendo aquelas que podem resgatar essa noção de ciência verdadeira. E essa se faz uma marcação fundamental, pois em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985), é possível encontrar a proposição de alinhamento da psicanálise àquilo que, no referido texto, é chamado de “ciências conjecturais”. No citado seminário, o referido autor faz uma afirmação um tanto enigmática:

Excerto 22

**Em se tratando desta ciência humana por excelência, que se chama psicanálise**, será que nossa meta é chegar ao campo unificado e transformar os homens em luas? Será que os fazemos falar tanto só para os calar? (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 304).

Não embarcaremos aqui em uma tentativa de explanar o que Lacan ([1954-1955] 1985) estava propondo quando falava de “transformar homens em luas”. Para nós, o elemento de fato importante é que o autor em tela, textualmente, sustenta que o saber psicanalítico se trata de uma “ciência humana por excelência”. Ainda no texto supramencionado, algumas páginas à frente, encontramos a seguinte afirmação:

Excerto 23

**Ciências conjecturais, eis aí, creio, o verdadeiro nome que se deveria dar, de ora em diante a um certo grupo de ciências que se designa, habitualmente, pelo termo de ciências humanas.** Não por este termo ser impróprio, já que, na verdade, nesta conjuntura, é da ação humana que se trata,

mas creio que seja por demais vago, por demais infiltrado e controlado por todos os tipos de ressonâncias confusas de ciências pseudo-iniciáticas, que só podem rebaixar-lhe a tensão e o nível. **Ganhar-se-ia com a definição mais rigorosa e mais orientada de ciências da conjectura.** (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 369-370, grifos nossos).

No excerto anterior, o texto de Lacan ([1954-1955] 1985) indica que, para o discurso ali materializado, é mais adequado substituir a denominação “ciências humanas” por “ciências conjecturais”, visto a imprecisão que acompanhava a primeira denominação. Assim, considerando que, para Lacan, as ciências conjecturais são a forma verdadeira de nomeação das ciências humanas, e, que a psicanálise é uma ciência humana, podemos afirmar a existência de uma articulação entre a psicanálise e o campo das ciências conjecturais — ou mesmo uma inscrição do discurso da psicanálise no campo citado.

É particularmente interessante notar que, aproximadamente dez anos mais tarde, no texto **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), a crítica lacaniana à expressão “ciências humanas” é bem mais contundente. No referido texto, lemos a seguinte proposição:

Excerto 24

**É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação “ciências humanas”, que me parece ser a própria voz da servidão.** Até porque o termo também é falso, excetuada a psicologia que descobriu meios de se perpetuar nos préstimos que oferece à tecnocracia [...]. (Lacan, [1966] 1996, p. 873).

Aqui, as articulações produzidas no interior da empreitada lacaniana são curiosas. Como discutimos anteriormente, o texto lacaniano (Lacan, [1954-1955] 1985), de fato, fez uma crítica em relação à denominação “ciências humanas”, mas o fez afirmando que a denominação era apenas imprecisa. Seria, então, em nome da precisão que a terminologia deveria ser trocada para “ciências conjecturais”.

Para além disso, conforme o discurso psicanalítico lacaniano, naquilo que emerge em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985), a psicanálise seria, até então, uma ciência conjectural por excelência. No entanto, a denominação “ciência conjectural” é uma conceituação que ganhou particular relevância a partir dos trabalhos de que Karl Popper, um autor que “propõe que seriam conjecturais todas as teses que se orientam a partir de uma afirmação presumida como verdadeira ou como genuína, mas cujos fundamentos são geralmente inconclusivos, de modo que não podem ser elevadas à categoria de princípio, nem de teorema” (Alberti; Elia, 2008, p. 796).

Como defendem Alberti e Elia (2008), é justamente o trabalho de Popper que “fundamenta teoricamente aqueles que renegam a relação com a verdadeira ciência de todos os saberes que não se constroem a partir da relação necessária entre hipótese e teoria” (Alberti; Elia, 2008, p. 796).

No campo da matemática, por exemplo, aparecem como conjecturais as teses que ainda não foram provadas como “verdadeiras” segundo os critérios exigidos pela lógica-matemática. O fato de ainda não terem sua verdade provada, não impede que essas teses possam ser comprovadas em um momento futuro. Assim, enquanto os pressupostos das teses não são verificados, “os matemáticos podem usar a conjectura provisoriamente, e todo trabalho que a usa é, por sua vez, conjectural também” (Alberti; Elia, 2008, p. 796).

Se é assim, por que o discurso psicanalítico lacaniano situa a psicanálise como uma ciência conjectural? Aqui, é possível pensar que há dois motivos fundamentais e que o segundo depende do primeiro: i) por um lado, tem-se a retomada da proposição materializada em **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), segundo a qual a psicanálise ainda não era uma ciência de fato, mas poderia vir a ser se os movimentos corretos fossem realizados. Assim, ii), para o saber lacaniano, aproximar o discurso psicanalítico de outros saberes que admitem em seu campo constitutivo a conjectura — como a matemática, por exemplo —, é uma maneira de aproximar a psicanálise de um campo passível de formalização, embora as peças para fazê-lo não estejam todas disponíveis do momento.

Desse modo, o importante, para o discurso lacaniano, é a articulação do discurso psicanalítico a um certo discurso capaz de produzir um determinado modo de formalização das relações simbólicas. Essa concepção coaduna com a proposição lacaniana, apresentada anteriormente, na qual o autor afirma preferir a expressão “ciências conjecturais” à “ciências humanas”, visto que essa última é, ainda segundo o referido autor, marcada por uma imprecisão muito grande.

Se definir a psicanálise como “ciência humana” faria com que o discurso psicanalítico ficasse circunscrito a uma certa concepção de ciência “vaga por demais” (Lacan, [1954-1955] 1985), inscrever o saber analítico como uma ciência conjectural do sujeito seria um dos muitos passos na direção de alinhar o saber psicanalítico a um tipo de ciência capaz de produzir uma formalização do real. Nesse sentido, quando retornamos ao texto **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), encontramos a proposição de que a psicanálise “só dará fundamentos científicos à sua teoria e à sua técnica ao formalizar adequadamente as dimensões essenciais de sua experiência, que são, juntamente com a teoria

histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito” (Lacan, [1953] 1998, p. 290).

Em suma, a proposta lacaniana de produção de uma psicanálise científica deve necessariamente direcionar sua produção no sentido de conseguir produzir uma formalização do saber psicanalítico numa relação com essas três dimensões fundamentais. Aqui, para nós, é relevante notar que cada uma dessas dimensões — “a teoria histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito” (Lacan, [1953] 1998, p. 290) — arregimenta uma memória rizomática marcada pelas linhas constitutivas de diferentes modalidades de saber científico, quais sejam: i) as experiências no campo do simbólico fazem referência ao campo da linguística estrutural como ciência piloto das ciências humanas em meados do século XX; ii) a lógica intersubjetiva está relacionada à constituição histórica do próprio sujeito; e, por isso, iii) a temporalidade do sujeito recupera as linhas de força de uma memória da necessidade de formalização de um saber científico na relação com a matemática.

Para além dessas questões fundamentais, ainda no que se refere ao discurso psicanalítico lacaniano e à sua constituição como ciência, propomos, como problema central, a questão da verdade e a relação desta com uma certa concepção de conhecimento, bem como a relação do discurso lacaniano com a memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão. O problema do discurso religioso judaico-cristão e a questão da verdade, em maior ou menor medida, cortam essas três dimensões citadas.

São essas algumas das questões sobre as quais vamos nos deter nas seções e subseções seguintes.

### **4.3 O saber psicanalítico e a ciência fundada em um princípio de racionalidade**

Para o discurso psicanalítico lacaniano, e sua proposta de constituição de um discurso psicanalítico que possa efetivamente inscrever-se como um saber de ordem científica, existe uma relação muito próxima entre a emergência do sujeito com o qual a psicanálise opera, a “ciência moderna” e o racionalismo cartesiano. Dessa articulação, em alguma medida paradoxal à primeira vista, trataremos a partir de agora.

Destes três pontos citados anteriormente — a emergência do sujeito da psicanálise, a “ciência moderna” e o racionalismo de base cartesiana —, é válido que abordemos, inicialmente, a compreensão materializada pelo discurso psicanalítico lacaniano a respeito da “ciência moderna” e o modo como essa ideia de ciência se constitui. Para tanto, de saída,

recorreremos ao texto **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), no qual é possível ler a seguinte proposição:

Excerto 25

Pois, ao que eu saiba, ela [referindo-se à epistemologia] **não explicou plenamente por esse meio a mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou A ciência no sentido moderno**, sentido que se postula como absoluto. **Essa posição da ciência justifica-se por uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso**, pela forma galopante de sua imissão em nosso mundo, pelas reações em cadeia que caracterizam o que podemos chamar de expansões de sua energética. **Em tudo isso nos parece radical uma modificação com nossa posição de sujeito**, no duplo sentido: de que ela é inaugural nesta e de que a ciência a reforça cada vez mais. **Koyré é nosso guia aqui, e sabemos que ele ainda é desconhecido.** (Lacan, [1966] 1996, p. 869-870, grifos nossos).

No excerto acima, o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996) materializa uma crítica à epistemologia, afirmando que, até então, ela não havia sido capaz de explicar satisfatoriamente a transformação decisiva que deu origem à “ciência moderna”. Sustenta também que essa mudança no campo científico transforma radicalmente o campo da ciência e também a posição de sujeito que com este campo se relaciona. Todo esse argumento lacaniano está amparado nas teses que eram defendidas por Koyré, que é arregimentado ao fim do excerto.

Antes então de explorar as implicações das proposições apresentadas pelo saber psicanalítico lacaniano no excerto acima, no deteremos, brevemente, sobre as teses epistemológicas sustentadas por Koyré —, a respeito daquilo que individualiza a “ciência moderna” —, nas quais as afirmações materializadas no discurso psicanalítico lacaniano estão embasadas.

É certo que não podemos resumir o trabalho realizado por Koyré, aqui, em poucas linhas. Mas, naquilo que interessa ao nosso problema, e à apreensão realizada no interior do discurso lacaniano das teses do epistemólogo em questão, é possível afirmar que o elemento fundamental, no trabalho de Koyré, diz respeito à tese de que a “ciência moderna” instaura um corte entre o mundo antigo e o mundo moderno.

No texto *Galileo e Platão* (Koyré, 1943), discutindo a respeito daquilo que compreendia como a “revolução científica do século XVI”, Koyré afirma que tal revolução foi “uma das mais profundas, se não a mais profunda revolução do pensamento humano depois da descoberta do cosmo pelo pensamento grego: uma revolução que implica uma ‘mutação’ radical, de que a ciência física moderna é, ao mesmo tempo, expressão e fruto” (Koyré, 1943, p. 11).

Aqui, é necessário precisar um pouco mais as relações estabelecidas pelo autor em tela. É imperativo que nos perguntemos o que é que constitui aquilo que Koyré (1943) chama de “ciência moderna”, pois isso nos ajudará a delinear os contornos daquilo que está em jogo quando o discurso psicanalítico lacaniano recupera os trabalhos do epistemólogo acima referido e fala em “ciência moderna”. Em outros termos, é preciso tentar apreender os elementos que efetivamente, para o autor supracitado, são responsáveis por caracterizar essa “ciência moderna” em relação à ciência do mundo antigo.

A tese defendida por Koyré sustenta que é possível “caracterizar a atitude mental ou intelectual da ‘ciência moderna’ por meio de dois traços solidários” (Koyré, 1943, p. 17). O primeiro desses traços diz respeito à “a destruição do cosmo, por conseguinte, o desaparecimento da ciência de todas as considerações fundadas sobre essa noção” (Koyré, 1943, p. 17). O segundo, por sua vez, coloca em marcha “a geometrização do espaço — isto é, a substituição do espaço homogêneo e abstracto da geometria euclidiana pela concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto, o da física pré-galilaica” (Koyré, 1943, p. 17).

Em outras palavras, defende Koyré, “podemos resumir e exprimir como segue essas duas características: a matematização (geometrização) da natureza e, por consequência, a matematização (geometrização) da ciência” (Koyré, 1943, p. 17).

O argumento de Koyré se orienta na direção de defender que a dissolução do cosmo traz consigo a implicação do esfacelamento de uma ideia fundamental que estava na base do mundo antigo, a saber, a concepção “de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, de um mundo qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico” (Koyré, 1943, p. 18). Essa concepção de universo é substituída, ainda segundo o referido autor, pela ideia de um universo aberto e indefinido — até mesmo infinito —, governado e unificado pelas mesmas leis universais.

Para Koyré (1943), a “ciência moderna” permite a emergência de uma certa concepção de universo “no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível de Ser, ao contrário da concepção tradicional, que distinguiu e opunha os dois mundos do céu e da Terra. As leis do céu e as da Terra são, a partir de agora, fundidas em conjunto” (Koyré, 1943, p. 18). Neste cenário, os domínios da astronomia e da física se tornam interdependentes e, em certa medida, chegam mesmo a unificar-se.

Desse modo, sustenta ainda o autor supramencionado, vê-se o desaparecimento — do interior da perspectiva científica —, de todas as considerações que eram construídas com base no “valor, na perfeição, na harmonia, na significação e no desígnio, que desaparecem no espaço

infinito do novo universo. É neste novo universo, neste novo mundo duma geometria tornada real, que as leis da física clássica encontram valor e aplicação” (Koyré, 1943, p. 18).

É interessante notar que esse argumento apresentado por Koyré (1943) é, ao mesmo tempo, semelhante e diferente daquele que apresenta John T. Merz ([1896] 1907), quando pensa a constituição do quadro científico do século XIX.

Existe uma semelhança na medida em que Merz ([1896] 1907) sustenta que o século XIX seria, supostamente, marcado pela forte presença de uma ideia de ciência baseada em princípios matemáticos. Assim, cortado pela matemática, o quadro científico do referido século, apesar das muitas diferenças entre as modalidades de produção de saber que ali se desenrolavam, não mais teria, como cânones basilares, ideias como a de ordem e harmonia, perfeição e simetria, ou mesmo beleza — tais como estas estavam presentes na ciência do século XVIII e que serviam como guia para o investigador. Ainda segundo o referido autor, embora se vivesse no século XIX sob o signo de tais entidades — ordem, harmonia, perfeição, simetria, beleza —, deve-se “admitir que os aspectos poéticos, filosóficos e religiosos das coisas parecem se distanciar cada vez mais do científico; eles não orientam a pesquisa científica; a pesquisa científica não recebe deles muito apoio” (Merz, [1896] 1907, p. 30, tradução nossa).

Mas a diferença entre Koyré (1943) e Merz ([1896] 1907) se evidencia pela datação. Enquanto Koyré (1943) assinala o desaparecimento, do interior da pesquisa científica, da utilização das ideias de harmonia e perfeição como princípios científicos já com a “revolução copernicana”, no século XVI, Merz ([1896] 1907) vislumbra a presença dessas entidades ainda no século XIX, embora delineie, neste século, o fim da utilização destas entidades como princípios de construção do discurso da ciência.

O referencial teórico foucaultiano, que fundamenta as leituras realizadas aqui, mesmo quando o nome do autor não é citado, se aproxima mais de Merz ([1896] 1907) do que de Koyré (1943). Isso se dá pelo fato de que não coaduna com as teses foucaultianas operar como Koyré (1943) e delinear o “desaparecimento” de certas concepções a partir de um dado acontecimento singular, como se as relações existentes entre determinadas práticas discursivas pudessem ser rompidas como que pelo golpe de uma espada. Para Foucault ([1981-1982] 2006), os vínculos não se rompem dessa forma e o interessante é precisamente isto: a emergência de uma continuidade que é também diferença.

É bem mais provável que as ideias de harmonia e perfeição ainda estivessem presentes na constituição do discurso da ciência do século XVIII, por exemplo, mas que não representassem mais o campo de presença (Foucault, [1969] 1987) dos enunciados do campo

científico, mas, isto sim, perfizessem o campo de concomitância ou de memória (Foucault, [1969] 1987) do discurso científico.

No entanto, são as linhas de força constitutivas da tese de Koyré (1943) que o discurso psicanalítico lacaniano recupera. Dito de forma resumida, Koyré (1943) arregimenta uma memória rizomática, concernente à constituição da ciência na modernidade, segundo a qual a ciência se transforma fundamentalmente a partir de meados dos séculos XVI e XVII. Tal mutação estaria fundada na proposta de matematização da natureza, a geometrização do cosmos, que desencadeia a emergência de propostas de matematização da ciência em si mesma. O saber lacaniano reverbera as linhas de força que são materializadas no trabalho de Koyré (1943) e as utiliza para construir as bases de uma teoria da verdade, da ciência e do sujeito.

Os argumentos materializados no texto de Koyré (1943) são quase que integralmente recuperados pelo discurso psicanalítico lacaniano. No excerto a seguir, podemos observar o saber lacaniano traçar a diferença entre a forma moderna de lidar com o mundo — não no que diz respeito ao campo da experimentalidade, mas na maneira específica de destrinchar, relacionar e organizar o mundo sensível — e aquela que seria característica do mundo antigo:

#### Excerto 26

Refleta no *Eu sou do Eu sou aquele que sou*. É justamente aí o que constitui o caráter problemático da relação com o outro na tradição que é a nossa. É também o que distingue como particularidade nossa relação com os entes, os objetos, e nossa ciência — muito mais profundamente que seu caráter dito experimental. **Os antigos não experimentavam menos do que nós, eles experimentavam no que lhes interessava, a questão não está aí. É na maneira de pôr os outros, os outros com minúscula, na luz do Outro derradeiro, absoluto, que nos distinguimos em nossa maneira de espedaçar o mundo, de fazê-lo em migalhas. Os antigos o abordavam, em compensação, como alguma coisa que se hierarquiza numa escala de consistência do ente. Nossa posição põe radicalmente em causa o próprio ser do que se anuncia como sendo ser, e não ente.** (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 325, grifos nossos).

O fragmento anteriormente exposto foi retirado do texto **O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988), em um momento em que Lacan está discutindo a famosa fórmula “Eu sou aquele que sou”, vinculada ao discurso religioso. Essa é uma discussão à qual retornaremos mais tarde, justamente para pensar a relação do discurso lacaniano com uma memória do discurso religioso judaico-cristão. Agora, no entanto, o importante é que nos atentemos para o modo como o texto de Lacan ([1955-1956] 1988) indica que aquilo que diferencia esse modo moderno de lidar com a ciência, e com os objetos, daquilo que estava presente no modo antigo

não diz respeito à experimentalidade. A diferença fundamental, entre o mundo moderno e o antigo, é uma forma específica de relacionar os pequenos e o grande Outro.

Ao passo que o mundo antigo hierarquizava as relações, e todos os pequenos outros possuíam um local determinado na hierarquia em relação ao grande Outro — O Outro divino, por exemplo, aquele capaz de enunciar “Eu sou” em “Eu sou aquele que sou” —, na sociedade moderna, a localização específica de cada um desses pequenos outros é indeterminada, despida de qualidades. A organização hierárquica se esfacela à medida que a ciência devora o real e produz leis naturais despidas de significação. Sob este aspecto, para o discurso psicanalítico lacaniano, com a “ciência moderna”, o “Eu sou”, em “Eu sou aquele que sou”, é questionado em sua integralidade.

De acordo com a leitura que é tecida por Koyré (1943), essa dissolução do cosmo representa a mais profunda revolução sofrida pelo espírito humano depois da invenção do próprio cosmo pelos Gregos. “É uma revolução tão profunda, de consequências tão longínquas, que, durante séculos, os homens [...] não se aperceberam do seu alcance e sentido; e ainda agora é frequentemente subestimada e mal compreendida” (Koyré, 1943, p. 19).

O que estava em jogo, ainda segundo o autor, não era o simples combate a teorias erradas e a substituição dessas por teorias melhores, mais precisas. Era algo muito mais radical, de uma outra natureza: tratava-se de “destruir um mundo e substituí-lo por outro, reformar a própria estrutura da nossa inteligência, formular de novo e rever os seus conceitos, conceber o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito de conhecimento, um novo conceito de ciência” (Koyré, 1943, p. 19).

O discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996) ecoa esse pensamento em larga escala, propondo a tese de que é justamente esse movimento da constituição da “ciência moderna” que institui uma nova modalidade de sujeito. Sob este aspecto, conforme materializado pelo saber psicanalítico lacaniano, o advento da “ciência moderna”, e o corte epistemológico que a ela se relaciona, produz a emergência de uma forma completamente distinta de subjetividade.

O discurso psicanalítico lacaniano já retomava as teses de Koyré (1943) em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985). No seminário em questão, a discussão que nos interessa tem seu início a partir da retomada de Sócrates. O texto de Lacan afirma que Platão “é aquele que inaugura na subjetividade humana este estilo de onde surgiu a noção de um saber ligado a determinadas exigências de coerência, saber prévio a todo progresso ulterior da ciência como experimental” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 11).

Já havíamos discutido anteriormente de que modo o saber psicanalítico lacaniano situa no *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) o nascimento de um tipo de cientificidade que fora, supostamente, degradada pelas ciências experimentais. Essa referência ao saber inaugurado por Sócrates como prévio à *démarche* experimental reaparece no trabalho lacaniano. O discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1954-1955] 1985) materializa uma certa compreensão de que essa noção de saber inaugurada por Sócrates — e uma certa concepção de “Eu” que a ela se atrela — é transformada em meados do século XVI e início do XVII.

O período histórico citado por Lacan é, por um lado, justamente o momento em que Koyré (1943) assinala a revolução científica que produz o nascimento da “ciência moderna” e o suposto corte em relação ao mundo antigo; mas é, também, por outro lado — e em concomitância —, o período histórico em que o racionalismo iluminista começa a tomar corpo. Não por acaso, **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985) apresenta a seguinte proposição:

Excerto 27

O tipo de gente, que definiremos por notação convencional como os dentistas, está muito seguro quanto à ordem do mundo porque pensa que o Sr. Descartes expôs no Discurso do Método as leis e os processos da clara razão. Seu [eu]<sup>23</sup> penso, logo sou, absolutamente fundamental no que diz respeito à nova subjetividade, não é, no entanto, tão simples quanto parece a esses dentistas, alguns acham que devem reconhecer aí uma escamoteação, pura e simplesmente. Mesmo que efetivamente seja verdade que a consciência é transparente a si própria e que é apreendida como tal, fica patente que, nem por isso, o [eu] lhe é transparente. Ele não lhe é dado de modo diferente do de um objeto. A apreensão de um objeto pela consciência não lhe fornece da mesma feita suas propriedades. Ocorre o mesmo com o [eu]. (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 13).

O excerto indica vários elementos relevantes e nos permite vislumbrar de que modo o discurso psicanalítico lacaniano desponta como ponto em que se materializa uma memória rizomática segundo a qual o cartesianismo e o discurso da razão iluminista estão articulados à emergência de uma outra concepção de [eu]. Existe, de fato, na proposição lacaniana, também a memória de uma crítica em relação ao estabelecimento inequívoco entre o [eu] e a consciência. No entanto, retornaremos a isto mais à frente. Aqui, o importante é que nos atenhamos à proposição de que é justamente a partir de meados do século XVI e início do XVII, a partir do cartesianismo que, para o pensamento lacaniano, emerge uma certa forma de

---

<sup>23</sup> A indicação do termo “eu” utilizado entre colchetes — [eu] — refere-se a uma escolha dos tradutores da versão brasileira do texto **Escritos** (Lacan, [1966] 1998) para aludir a um “eu” como sujeito do consciente, o qual é referido no francês como “Je”, e diferente de um “eu” reflexivo que aparece na versão francesa referido pelo termo “moi”.

racionalidade que se articula a toda uma concepção específica de consciência. Essa concepção determinada de consciência, por sua vez, também está relacionada a uma concepção de [eu] e, ainda segundo o referido autor, é distinta daquela que fora colocada em movimento com Sócrates, na Antiguidade.

Para o saber psicanalítico lacaniano, a emergência de uma nova concepção de [eu] — uma nova modalidade de subjetividade — articulada ao racionalismo cartesiano, e a constituição de uma nova forma de inteligibilidade, uma nova forma de Ser — articulada à emergência da “ciência moderna” —, dizem respeito a dois movimentos de um mesmo ato.

Podemos afirmar que, naquilo que se materializa nos textos lacanianos, o problema da verdade, a “ciência moderna” o racionalismo e a emergência de uma modalidade nova de subjetividade estão profundamente relacionados. Para o discurso psicanalítico lacaniano, é precisamente esse momento cartesiano que se apresenta como plano de emergência daquilo que pode ser compreendido como a “ciência moderna” e o sujeito da psicanálise.

Foucault ([1966] 2023) nos ajuda a ler essa relação singular, que emerge no interior do discurso psicanalítico lacaniano, entre o discurso da filosofia, o discurso da ciência, a produção de uma nova compreensão de subjetividade — uma teoria do sujeito — e o problema da verdade. De acordo com o autor em tela, é possível compreender porque, “em toda a filosofia ocidental desde Descartes, o problema do sujeito desempenhou um papel tão decisivo” (Foucault, [1966] 2023, p. 35, tradução nossa).

Sobre isso, é preciso dissipar um certo efeito de superfície que emerge na constituição do pensamento Ocidental contemporâneo quando este tematiza a filosofia, o *cogito* cartesiano e a concepção de subjetividade que emerge com o racionalismo. Tendemos a agir, com muita frequência, “como se fosse um grande problema filosófico, desvendar o enigma da interioridade, analisar a consciência, para saber o que era pensar, ou para definir o que poderia ser o ‘eu’” (Foucault, [1966] 2023, p. 35, tradução nossa). Contudo, ainda segundo Foucault, em *Le discours philosophique* ([1966] 2023), essa não era a função primária de uma teoria do sujeito. “Estas eram apenas as consequências visíveis ao nível dos temas e objetos filosóficos” (Foucault, [1966] 2023, p. 35).

De fato, a teoria do sujeito tinha uma função muito precisa a exercer no interior do discurso filosófico que emerge com o cartesianismo: ela deveria evitar que a irredutibilidade do agora privasse o discurso da filosofia do valor da verdade e da possibilidade mesma de uma verdade universal (Foucault, [1966] 2023). A teoria do sujeito deveria possibilitar, dessa forma, que “o discurso circulasse, sem alteração, como um discurso anônimo, e que assim o permitisse,

apesar do inapagável agora de sua primeira formulação, ser proferido sob qualquer céu e por qualquer pessoa” (Foucault, [1966] 2023, p. 35, tradução nossa).

Esta configuração está relacionada a um problema central na constituição do discurso filosófico. Conforme afirma Foucault, para que a irreducibilidade do agora não possa contestar o valor do discurso filosófico, “o agora não deve ser apenas o suporte do discurso, o seu limite visível, esta instância fronteira que nele fala sem sequer ser falado; deve ser assumido no discurso na forma de uma consciência de si” (Foucault, [1966] 2023, p. 36, tradução nossa).

Esta consciência de si, à qual Foucault ([1966] 2023) se refere, tem como função lançar luz sobre o conteúdo singular daquilo que emerge com o sujeito que fala, o momento em que algo é dito e o lugar de onde o sujeito fala. A consciência de si, “tomada em si mesma, ela nada mais é do que uma forma pura cuja soberania poderia ser exercida da mesma forma sobre qualquer outro conteúdo” (Foucault, [1966] 2023, p. 36, tradução nossa).

Sob este aspecto, é possível afirmar que a produção de uma ideia de consciência de si possibilita “substituir o agora do discurso, a sua ancoragem definida, por um elemento ao mesmo tempo interior ao discurso (pois é a enunciação do sujeito por ele mesmo) e exterior (pois é no elemento da consciência de si que o discurso se desenvolverá)” (Foucault, [1966] 2023, p. 36, tradução nossa).

Segundo Foucault, a este papel do sujeito, outros dois se articulam: por um lado, uma vez “desvinculado do agora, transformado em pura consciência de si, o sujeito pode, por meio de um discurso finalmente autônomo, ter acesso à verdade: ela se abre para ele sob a forma da evidência fundadora ou sob a forma do reconhecimento final de si por si mesmo” (Foucault, [1966] 2023, p. 36, tradução nossa). O autor em tela chega a defender que, sem um sujeito consciente de si mesmo, não haveria verdade para o discurso filosófico (Foucault, [1966] 2023).

Por outro lado, esse sujeito que abre caminho até a verdade, por esse movimento mesmo que performa em direção à verdade, acaba por se constituir como um sujeito universal. Isto se deve ao fato de que “o sujeito que falava era, por direito próprio, um sujeito emancipado do lugar e do tempo: era o entendimento, era a razão, era o sujeito transcendental, ou ainda era esse ‘eu’ que é um ‘nós’” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa). Desse modo, o sujeito universal acaba por evitar que a irreducibilidade do agora desarme a possibilidade de acesso à verdade do discurso filosófico. “Assim se fecha o ciclo funcional do sujeito em relação ao discurso: apenas um sujeito consciente de si e universal pode garantir a validade de um discurso como o da filosofia ocidental” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa).

Sob este aspecto, Foucault defende que não é uma surpresa que a filosofia ocidental, após o momento cartesiano, tenha temido tanto todas as construções de pensamento que, em

alguma medida, colocaram em xeque a soberania do “Eu penso” (Foucault, [1966] 2023). Para o discurso da filosofia ocidental, ao menos depois de meados dos séculos XVI e XVII, “tudo que escape à forma do *cogito* só pode ser ilusão ou objetividade ingênua” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa).

De acordo com aquilo que é defendido por Foucault, a formulação “O eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações”, presente em **Crítica da razão pura**, de Kant ([1781] 2018, p. 129), é “sem dúvida, a frase mais geral e essencial que a filosofia, desde Descartes, já pronunciou sobre si mesma” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa). No texto de Kant ([1781] 2018), logo após a citação apontada por Foucault, podemos encontrar um complemento interessante, pois o filósofo afirma que o “Eu penso” deve poder acompanhar todas as minhas representações pois, “do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim” (Kant, [1781] 2018, p. 129)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Aqui o problema da representação como construção que subordina a diferença à figura do mesmo reaparece com bastante força. Para Deleuze, “a representação é o lugar da ilusão transcendental” (Deleuze, [1968] 2006, p. 369) e existem quatro aspectos, referentes a essa ilusão, em que diferença é subordinada à semelhança, a saber: “a identidade do conceito, analogia do juízo, oposição dos predicados, semelhança do percebido”. Essas quatro formas, todas interpenetradas, “correspondem particularmente ao pensamento, ao sensível, à Ideia e ao ser” (Deleuze, [1968] 2006, p. 62). Deleuze ([1968] 2006) defende que, na constituição do pensamento ocidental, as formas do pensamento foram recobertas por “uma ‘imagem’ composta de postulados que desnaturam seu exercício e sua gênese” (Deleuze, [1968] 2006, 369). Neste quadro, os aspectos acima citados culminam na posição de um sujeito sempre idêntico e que se apresenta como princípio de identidade para a constituição de um conceito. Segundo o autor referido, o fundamento desse tipo de pensamento pode ser encontrado no platonismo, em que “o ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante” (Deleuze, [1968] 2006, p. 369-370). No cenário delineado, em que a Identidade do conceito é fundada em um sujeito pensante, o sujeito desponta também como condição de possibilidade que “dá ao conceito seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si” (Deleuze, [1968] 2006, p. 370). No entanto, para Deleuze ([1968] 2006), o que toma forma — nesse movimento de instauração do sujeito pensante como fundamento originário da Identidade do conceito — é “a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nessa identidade subjetiva afirmada como senso comum (*cogitatio natura universalis*)” (Deleuze, [1968] 2006, p. 370). Estas são, precisamente, algumas das linhas de força que possibilitam a Kant ([1781] 2018) elaborar uma proposição como aquela que fora exposta anteriormente. Deleuze ([1968] 2006) nos serve de apoio para realizarmos uma afirmação como tal, na medida em que o filósofo francês defende a ideia de que “a identidade do conceito [...] se apresenta apenas como identidade do conceito indeterminado, Ser ou *Eu sou* (este *Eu sou* do qual Kant dizia ser ele a percepção ou o sentimento de uma existência independente de toda determinação)” (Deleuze, [1968] 2006, p. 373). As coisas assim se configuram, pois, nessa perspectiva, a representação bem sucedida — ou seja, a constituição da boa cópia, o movimento pelo qual a essência do conceito reapareceria nas inúmeras replicações feitas — precisa que “conceitos últimos ou predicados primeiros, originários, sejam postos como determináveis” (Deleuze, [1968] 2006, p. 373). Desse modo, os conceitos últimos são reconhecidos enquanto tais no fato de que cada um deles mantém com os outros uma relação que lhes é interior: “é neste sentido que esses conceitos são análogos ou que o Ser é análogo em relação a eles e adquire, ao mesmo tempo, a identidade de um senso comum distributivo e de um bom senso ordinal” (Deleuze, [1968] 2006, p. 373-374). Isto tem como consequência o argumento de que “não basta, pois, à representação, fundar-se na identidade de um conceito indeterminado; é preciso que a própria identidade seja representada cada vez num certo número de conceitos determináveis” (Deleuze, [1968] 2006, p. 374). Deste modo, para o autor em tela, quando a diferença é subordinada à Identidade do conceito, a partir do sujeito pensante, constituindo o que poderíamos chamar de domínio das representações, “o que desaparece é a diferença no pensamento, a diferença de pensar com o pensamento, a genitalidade de pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando sua própria paixão e até mesmo sua própria morte na forma pura e vazia do tempo” (Deleuze, [1968] 2006, p. 370). Assim,

Assim, ou a verdade é garantida por um “Eu penso”, cognoscente e universal, ou a irreduzibilidade da verdade desarma a possibilidade mesma da verdade no interior do discurso filosófico. Há uma razão para isso, “é que o *cogito* é ao mesmo tempo a retomada do discurso por si mesmo, a apreensão apodítica da verdade e a forma universal da subjetividade” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa).

Contudo, é preciso ter em mente que as articulações íntimas entre o *cogito* cartesiano, a verdade e uma teoria do sujeito não derivam, ainda conforme Foucault ([1966] 2023), de um interesse humano pelos segredos concernente à sua interioridade. Para o autor anteriormente citado, mesmo que “se possa dizer, de certo modo, que a filosofia do sujeito e da consciência [se] interpõe como um elemento intermediário entre a linguagem e a abertura original da verdade, não se deve ver nisso um esquecimento cada vez mais profundo dessa abertura” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa).

De fato, “o modo de ser do discurso filosófico na cultura ocidental, pelo menos desde o século XVII, implicava de toda necessidade um constante recurso a uma teoria do sujeito” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa). Aqui, é o ponto em que o discurso da ciência e o discurso filosófico se diferenciam, mas é também o ponto em que eles se aproximam de maneira decisiva.

Foucault afirma que, em geral, se supõe que a diferença entre os discursos da filosofia e da ciência estaria, em grande parte, na obrigação “da filosofia de falar sobre o sujeito: na medida em que ela lida com algo que, por definição, nunca pode ser objetivado, ela não poderia alcançar o estatuto e a precisão formal de uma série de enunciados científicos” (Foucault, [1966] 2023, p. 37, tradução nossa). Contudo, alerta Foucault, é preciso operar com cuidado para que não invertamos a ordem das coisas e tomemos os efeitos de superfície como causa: “não é porque a filosofia deve falar do sujeito que seu discurso tem a forma incerta que conhecemos. É porque o discurso filosófico é de um tipo irreduzível ao das ciências que ele teve que falar do sujeito” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa). “Este, no pensamento europeu, é apenas um efeito do discurso” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa).

É precisamente essa articulação entre a filosofia e uma teoria do sujeito que, ao mesmo tempo em que diferencia o discurso da ciência do discurso da filosofia, os aproxima. Isso porque daí derivam dois problemas centrais para a filosofia ocidental e para a ciência, a partir do momento cartesiano. O primeiro diz respeito ao fato curioso de que, “toda vez que se quis

---

Deleuze nos ajuda a pensar que restituir o caráter de diferença real no pensamento diz respeito, também, a um movimento de “desfazer esse primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante” (Deleuze, [1968] 2006, p. 370).

definir a especificidade da filosofia e justificá-la em seu direito de não ser científica, recorreu-se a uma filosofia que seria aquela da subjetividade, da experiência vivida ou da existência” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa).

O outro problema, e talvez mais importante, segundo Foucault, diz respeito às inúmeras retomadas do projeto de construir uma teoria do sujeito que tivesse valor de disciplina científica. É precisamente nesse campo que emergem “as análises empíricas do sujeito que o trazem de volta ao nível de uma natureza ou de uma história, ambas decifráveis; daí também a tentativa de fundamentar as verdades científicas em uma teoria pura do sujeito constituinte” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa).

Assim, justifica-se a aparente estranheza atribuída ao fato de que, na história da filosofia europeia, o tema da *mathesis* e o do *cogito* cartesiano tenham aparecido simultaneamente (Foucault, [1966] 2023). “Isso ocorre porque, de fato, a especificidade do discurso filosófico, longe de ser devido à irreducibilidade do ‘Eu penso’ e da consciência, só teria chance de ser apagada por uma doutrina rigorosamente científica do sujeito” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa).

Apenas uma doutrina científica do sujeito poderia ter absorvido efetivamente o agora que confronta o discurso filosófico e ter-lhe colocado em xeque em sua missão de interpretar e curar (Foucault, [1966] 2023). O problema é que, ainda segundo o que defende Foucault ([1966] 2023), essa absorção do agora do discurso filosófico teria por efeito um desaparecimento do discurso da filosofia.

Deve-se a isso “a fascinação assustada da filosofia por todas as teorias ou disciplinas que tratam ou pretendem tratar cientificamente do sujeito, ou da consciência, ou do homem falante” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa). Essa fascinação, argumenta Foucault ([1966] 2023), nós as conhecemos bem: “têm sucessivamente nomes como: psicologia, marxismo, psicanálise, etnologia, linguística” (Foucault, [1966] 2023, p. 38, tradução nossa).

Sabemos que o discurso da ciência e da filosofia não estabelecem as mesmas relações e não operam da mesma maneira. Mas, podemos afirmar que, naquilo que diz respeito ao trato com a verdade e ao problema do sujeito, o discurso da ciência e o discurso filosófico mantêm relações muito próximas. A ciência que emerge com o momento cartesiano é atravessada pela memória rizomática do discurso da filosofia, em que a teoria do sujeito despontava como uma forma de garantir que a irreducibilidade do agora não desarmasse a possibilidade de acesso à verdade pelo saber filosófico.

O discurso da ciência, por sua constituição, de acordo com Foucault, não é confrontado com esse agora irreducível, pois, “se deixarmos de lado o que pode ser um relato pessoal do

autor contando sua própria descoberta, um texto científico nunca se refere por um ‘eu, aqui, agora’ a um contexto extralinguístico que permanece silencioso” (Foucault, [1966] 2023, p. 23, tradução nossa).

De fato, todo o discurso científico é composto por enunciados cujos elementos foram definidos, ou podem ser definidos, no interior do próprio discurso (Foucault, [1966] 2023). Foucault argumenta que o discurso científico, “embora sempre contenha referências ao que já é percebido, ou conhecido, ou evidentemente compreendido, essas referências só permanecem silenciosas na medida em que são reconhecíveis e válidas de forma idêntica para todos” (Foucault, [1966] 2023, p. 23, tradução nossa).

Nesse sentido, defende o autor supramencionado, o que acaba por ser silenciado no discurso científico, “longe de ser aquele ‘agora’ que o vincula a um certo locutor, em uma região e em um momento dado, é, ao contrário, aquilo que lhe permite circular indefinidamente e ser retomado com o mesmo valor de verdade por qualquer falante, sob qualquer céu” (Foucault, [1966] 2023, p. 23, tradução nossa).

De fato, sabemos que o discurso científico, em suas mais diversas configurações, produz uma série de enunciações fundamentalmente descritivas — seja a respeito de elementos do cosmo, da natureza ou mesmo dos métodos usados para a produção de um determinado experimento. “A anotação de um fenômeno astronômico, o registro de uma fauna ou flora, o relato de uma observação médica realmente implicam que se refere a um momento determinado no tempo, a um espaço delimitado e à presença única de um sujeito” (Foucault, [1966] 2023, p. 23, tradução nossa).

Contudo, é preciso notar que essas coordenadas têm algo de singular: elas não constituem o agora silencioso do discurso. Pelo contrário, são exaustivamente definidas pelo próprio discurso (Foucault, [1966] 2023). Nesse quadro, “o presente é fixado por referências cronológicas extraídas de um calendário; o ‘aqui’ é marcado em uma grade geográfica; o ‘eu’ é neutralizado e objetivado pelo protocolo das condições de experiência” (Foucault, [1966] 2023, p. 23, tradução nossa).

Apesar das diferenças, o discurso da ciência moderna recupera as linhas de força do discurso da filosofia e as reconfigura. O discurso da ciência, a partir do momento cartesiano, busca ainda garantir algum acesso à verdade. Porém, esse acesso não será garantido por um sujeito universal, e sim pelos métodos adequados que possam dar a qualquer sujeito que os utilize a possibilidade de acessar o mundo verdade. A ideia de um Eu consciente continua a ser um fundamento necessário para a ciência moderna, afinal, como afirmou Kant ([1781] 2018), toda a possibilidade de representação do mundo deveria estar relacionada a esse Eu que a

produz, “do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim” (Kant, [1781] 2018, p. 129).

Daí é possível compreender — como mostraremos logo adiante — porque o discurso psicanalítico lacaniano defenderá que o discurso da ciência opera de maneira a ejetar uma concepção de sujeito inconsciente que com a ciência mesma nasce. Isso ocorre porque o acesso à verdade, seja no interior da ciência ou da filosofia, só se torna possível na medida em que se descarta aquilo que está para além de um Eu consciente implicado no processo de validação de toda a produção de representações.

Em alguma medida, é possível, a partir da análise dos excertos indicados, defender que o discurso psicanalítico lacaniano rearranja as linhas constitutivas desse discurso da “ciência moderna”. Afinal, apesar do discurso psicanalítico lacaniano buscar construir um discurso científico, ele não se funda em uma concepção de sujeito consciente, bem como não reverbera a ideia de um eu consciente como fundamento do sujeito.

Propor a ideia de um discurso científico que não demanda um sujeito consciente como fundamento só é possível a partir da transformação de todo um campo das condições de possibilidade, a partir do reconfigurar das linhas constitutivas da “ciência moderna”, tal como Mondrian recuperou e rearranjou as linhas que constituíam o quadro de Manet (Foucault, [1971] 2010). São essas transformações que fundamentam o solo epistemológico em que o discurso da psicanálise lacaniana pode surgir como ciência concernente a uma verdade indizível do homem, ao mesmo tempo em que mira um espaço para além de toda representação possível.

As questões relativas a uma memória da relação entre o Eu, a racionalidade, o sujeito e a ciência são tão importantes, para o discurso lacaniano, que é a partir daí que veremos ser estabelecida uma das marcações mais decisivas deste discurso a respeito da relação entre ciência, racionalidade e sujeito no interior da teoria psicanalítica. No texto **A ciência e a verdade**, há a seguinte proposição:

Excerto 28

**Assim, não esgotei** [no seminário do ano anterior] **o que concerne à vocação de ciência da psicanálise**. Mas **foi possível notar que tomei como fio condutor**, no ano passado, **um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido**, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: **o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito***. (Lacan, [1966] 1996, p. 870, grifos nossos).

O excerto anterior nos permite visualizar a materialização textual da articulação entre o *cogito* cartesiano, o sujeito e a “ciência moderna”. Aqui, cabe perguntarmos como esses registros se articulam no interior das produções discursivas do saber lacaniano. E, para além disso, trata-se de colocar em movimento também uma análise que, como situa Foucault ([1969] 1987), possibilite-nos assinalar porque essas relações específicas se delineiam e não outras em seu lugar.

Para tanto, vale que sigamos com Lacan ([1966] 1996) ainda no texto acima citado. Nas linhas subsequentes àquelas que compõem o excerto supracitado, o referido autor nos afirma que esse momento histórico, correlato entre a fundação de uma determinada modalidade de subjetividade e a “ciência moderna”, é, também, “o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição” (Lacan, [1966] 1996, p. 870).

Trata-se de uma afirmação um tanto enigmática — como muitas outras produzidas pelo discurso lacaniano. Afinal, como é que a fundação de um sujeito da ciência no campo da racionalidade cartesiana pode representar um rechaço a todo saber [consciente]? Essa proposição tornar-se-á mais compreensível à medida que procedermos com as discussões. Por ora, o que é necessário reter é justamente a indicação de que é esse momento cartesiano que funda um sujeito cuja constituição é um correlato da “ciência moderna”.

Que sujeito da ciência é esse que é posto em cena através das proposições do discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996); Foucault ([1966] 2023), como indicamos anteriormente, nos forneceu uma resposta satisfatória para tal questão. Contudo, é preciso que apontemos, no texto lacaniano e nos lugares a que ele remete, de que modo esse problema se materializa.

Nesse sentido, a leitura de Koyré (1943), que é largamente arremetida pelo discurso psicanalítico lacaniano, pode nos ajudar a delinear os contornos dessa modalidade de compreensão do sujeito a qual o saber lacaniano faz referência. Como indicado anteriormente, Koyré compreendia que o mundo antigo era caracterizado como um mundo de estrutura finita e hierarquicamente ordenado. Tratava-se de um mundo “qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico” (Koyré, 1943, p. 18).

Nessa compreensão de mundo, conforme defende o referido autor, cada coisa possuía seu lugar pré-determinado no universo. Discutindo a respeito da física aristotélica, por exemplo, ele pontua que os conceitos de “Todo”, “Ordem cósmica” e “Harmonia” implicavam que, na organização do universo, todas as coisas deveriam ser dispostas segundo uma ordem determinada. Isso corresponde a dizer “que a sua localização [localização das coisas] não é

indiferente nem para elas, nem para o universo; que, pelo contrário, cada coisa tem, segundo a sua natureza, um ‘lugar’ determinado no universo, o seu próprio, em certo sentido” (Koyré, 1943, p. 24).

Sob essa perspectiva, é possível sustentar que o cosmo, de acordo com a antiga compreensão do mundo, era atravessado por uma concepção segundo a qual cada coisa possuía qualidades próprias. A “ciência moderna”, por sua vez, segundo Koyré (1943), despersonaliza esse universo. Se para a cosmovisão grega cada coisa possuía seu lugar definido, na “ciência moderna” os planetas estão em pleno movimento, em expansão em um universo infinito. Os corpos celestes funcionam sob as mesmas leis que os corpos terrestres e a contingência localizacional impera.

Se a “ciência moderna” funda um sujeito, como nos afirma o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1966] 1996), ela o funda também sob esses moldes. Um sujeito sem localização fixa, contingente em ampla escala. É justamente com esse sujeito que o discurso da psicanálise lacaniana se propõe a trabalhar, de maneira que Lacan ([1966] 1996) chega a afirmar que o sujeito do discurso da ciência é também o sujeito com o qual o discurso psicanalítico opera.

E quanto a isto, para o discurso psicanalítico lacaniano, naquilo que é materializado no texto **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), não existe dúvida. O referido texto apresenta a proposição de que, se nos mantivermos firmes no interior da teoria psicanalítica, é preciso reconhecer que “um único sujeito é aceito nela como tal, aquele que pode constituí-la científica” (Lacan, [1966] 1996, p. 873).

A marcação, por si só, é curiosa, pois traz consigo uma articulação aparentemente incongruente em que o sujeito do inconsciente, com o qual opera a psicanálise, é o mesmo sujeito do discurso da “ciência moderna” — que se apresenta como um discurso fundamentalmente consciente. O próprio discurso psicanalítico lacaniano ([1966] 1996) materializa um reconhecimento concernente à singularidade dessa sua proposição, pontuando que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (Lacan, [1966] 1996, p. 873).

Exploremos, então, esse paradoxo, situando, de saída, sua estrutura. As *Naturwissenschaften*, conforme emergem em meados do século XIX, constituíram-se pautadas em alguns ideais chave. Por um lado, um saber científico precisava, segundo essa *demarché*, estabelecer uma metodologia que fosse capaz de apreender um determinado objeto enquanto tal. Apreender o estado natural dos objetos, por assim dizer, marcaria a objetividade do saber científico das ciências da natureza.

Nesse caso, as surpresas não são grandes. Se retornamos ao trabalho de Foucault, com o texto *Le discours philosophique* ([1966] 2023), podemos vê-lo afirmar que, com o momento cartesiano, a filosofia se constituiu como um discurso da verdade, pois a própria ideia de uma verdade “que nem a percepção nem o conhecimento poderiam garantir do erro e assegurar com total certeza, esta ideia supõe de fato uma ordem primária, mas invisível, da verdade que deve ser restaurada para dissipar os perigos da ilusão e orientar a compreensão conforme necessário” (Foucault, [1966] 2023, p. 15, tradução nossa).

Sob esta consideração, não é surpreendente que a ciência que se funda a partir do momento cartesiano, baseada na consciência e na dúvida, essa última funcionando como método para exclusão do erro, acabe reverberando também essa tarefa filosófica de colocar a verdade em evidência. É o mundo natural, enquanto tal, a coisa em si, que passa a ser o ponto em que reside a verdade que antes a filosofia cartesiana buscava desvelar.

Por outro lado, uma *Naturwissenschaft* deveria ser passível de experimentação, comunicabilidade e universalidade. É assim que a física, por exemplo, deveria ser capaz de esboçar as leis que explicassem a queda de um corpo de maneira universal, válida em todo lugar. Para além disso, os experimentos responsáveis por verificar a precisão de tais leis deveriam ser passíveis de serem comunicados e replicados, por qualquer sujeito que fosse, no interior do discurso científico. Desse modo, o saber [consciente] e sujeito colocam-se em estado de independência.

O discurso psicanalítico lacaniano recupera e materializa uma memória rizomática dessa separação entre saber [consciente] e sujeito, que está presente na constituição das *Naturwissenschaften*. Podemos encontrar, no texto lacaniano, inclusive, a emergência da ideia de que, no registro da ciência atual — referindo-se à “ciência moderna” — **“o saber, portanto, é ali bem separado do sujeito”** (Lacan, [1966] 1996, p. 876, grifos nossos).

Em um outro momento, ainda no interior das discussões empreendidas no texto **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), podemos ver o discurso psicanalítico lacaniano apresentar uma definição experimental de sujeito, indicando “o sujeito como divisão entre o saber e a verdade” (Lacan, [1966] 1996, p. 870).

Segundo nos é apresentado pelas proposições que emergem com o discurso psicanalítico lacaniano, o discurso da “ciência moderna” — articulado ao discurso da racionalidade — funda uma modalidade de subjetividade que é marcada por uma clivagem. Cortada de uma ponta a outra pelo problema da objetividade, a “ciência moderna” tenta a todo custo expelir a modalidade de subjetividade que ela mesma funda.

O saber lacaniano nos indica, assim, textualmente a presença de uma memória rizomática nas fundações da ciência moderna e da psicanálise. O sujeito com o qual trabalha o discurso psicanalítico é aquele mesmo sujeito constituído pelo discurso da ciência — a partir do momento cartesiano e da instauração da dúvida como método. O problema, no entanto, segundo o texto lacaniano (Lacan, [1966] 1996), é que, sob o mesmo golpe em que a “ciência moderna” funda essa nova modalidade de subjetividade, marcada por um sujeito cindido em relação ao saber [consciente] e a verdade, ela, a ciência, tenta expeli-lo.

Existe, assim, por parte do discurso da “ciência moderna” uma tentativa constante de suturação do sujeito da ciência. A esse respeito, o discurso psicanalítico lacaniano propõe que é preciso que leiamos o *cogito* cartesiano para traduzi-lo segundo a fórmula que se dirige ao inconsciente, de modo que temos: **“Ou não és, ou não pensas”, dirigido ao saber. Quem hesitaria em escolher? O resultado é que a ciência é uma ideologia da supressão do sujeito,** o que o fidalgo da Universidade ascendente sabe muito bem” (Lacan, [1970] 2003, p. 437, grifos nossos).

A essa proposição, é possível alinhar ainda uma outra. Nesta, o discurso psicanalítico lacaniano faz referência a essa tentativa de exclusão — operada pelo discurso da “ciência moderna” — ao tematizar a lógica moderna. Conforme o texto lacaniano apresenta, a lógica moderna é, **“de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência,** e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa nisso” (Lacan, [1966] 1996, p. 875, grifos nossos). Logo na sequência, podemos ver apresentado, ainda no texto anteriormente citado, que isto “equivale a dizer que o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, **já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo**” (Lacan, [1966] 1996, p. 875, grifos nossos).

Para o discurso psicanalítico lacaniano, o saber psicanalítico está fundamentalmente articulado ao campo científico justamente por operar com o mesmo sujeito da ciência. Lacan ([1966] 1996) assinala essa relação textualmente:

Excerto 29

**Que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou século do talento, o XVII — ciência, a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob esse mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro.** (Lacan, [1966] 1996, p. 871, grifos nossos).

O excerto anterior traz a marcação de uma relação necessária entre a fundação do saber psicanalítico freudiano, como uma prática, e o inconsciente freudiano, ao campo da cientificidade e suas transformações no século XVII. Sob este aspecto, é legítimo afirmar que, na leitura realizada por Lacan ([1966] 1996), as transformações científicas em meados do século XVI e XVII e o momento cartesiano, que toma corpo nesse mesmo período, são responsáveis por produzir um duplo movimento que será condição de existência, no sentido foucaultiano (Foucault, 1987 [1966]) do termo, para o discurso da psicanálise.

Uma memória rizomática dessa modalidade de cientificidade, que se articula ao cartesianismo, prepara — por, ao menos, duas vias — o solo epistemológico em que o discurso da psicanálise freudiana pode emergir: em um dos movimentos, temos a fundação de uma modalidade de ciência investigativa à qual o discurso da psicanálise freudiana recupera em larga escala. O próprio registro do discurso lacaniano (Lacan, [1966] 1996) é responsável por nos indicar, textualmente, que “ao contrário do que se inventa sobre um pretenso rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo [...] que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome” (Lacan, [1966] 1996, p. 871). Conforme o texto lacaniano, é possível dizer “que essa via nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo, já que ele é assim chamado, e que **a marca que traz deste não é contingente, mas lhe é essencial**” (Lacan, [1966] 1996, p. 871, grifos nossos).

Em um segundo movimento, essa “ciência moderna”, e o cartesianismo que aí está implicado, produz um sujeito dividido. O *cogito* cartesiano materializa uma relação em que o homem ascende à condição de Ser justamente através do pensamento. Isso implica dizer que “este homem que acedeu à condição ontológica por uma operação do pensamento, que se constitui, no plano subjetivo, como a **certeza** que sucede a **dúvida**, passa, a partir deste ato, a poder também **existir**, porque é passível de uma inscrição no mundo do simbólico” (Alberti; Elia, 2008, p. 787, grifos dos autores).

Essa divisão no interior do discurso da ciência entre o sujeito e objeto do conhecimento é, para o discurso psicanalítico lacaniano, também uma outra faceta da divisão entre sujeito e saber [consciente]. São justamente as linhas de força desse movimento de separação entre sujeito e saber [consciente], que o discurso psicanalítico arregimenta e reconfigura em seu movimento constitutivo. É justamente por ser atravessado pela memória desse corte entre sujeito e saber [consciente] que o discurso lacaniano pode afirmar que “o sujeito está, se nos permitem dizê-lo, em uma exclusão interna a seu objeto” (Lacan, [1966] 1996, p. 875).

O sujeito da psicanálise, para Lacan ([1966] 1996), se define justamente nessa clivagem fundamental entre os registros da verdade, inscrita sob o signo do inconsciente, e os registros do saber [consciente].

#### 4.4 A ciência, o real e uma memória do discurso judaico-cristão

Existe ainda um outro vetor que nos é particularmente importante de considerar quando o problema em questão diz respeito ao modo pelo qual o discurso psicanalítico lacaniano concebe a constituição do campo científico moderno. Aqui, estamos nos referindo, de maneira mais específica, a uma certa relação da ciência com o real e a uma determinada modalidade de articulação dessa “ciência moderna” com o discurso religioso judaico-cristão.

Uma entrada adequada para essa discussão pode ser encontrada em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985). No texto referido — estabelecendo uma relação entre aquilo que está chamando de cibernética e a psicanálise —, o discurso psicanalítico lacaniano materializa a proposição de que algo pode “ser apreendido da relativa contemporaneidade destas duas técnicas, destas duas ordens de pensamento e de ciência que são a psicanálise e a cibernética” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 368).

A partir da ideia de cibernética, é possível encontrar, no interior do saber psicanalítico lacaniano, toda uma discussão a respeito da relação entre a “ciência moderna” com o real — bem como algumas indicações a respeito de como a psicanálise poderia se articular com a cibernética.

No texto acima referido, vemos que o homem deu um sentido particular ao real, inscrevendo-o como “algo que se reencontra no mesmo lugar, quer não tenha estado aí, quer tenha estado” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 369). Ainda segundo o referido texto, no rastro da citação anterior, podemos ler a seguinte proposição:

Excerto 30

**Talvez este real se tenha movido**, mas neste caso, a gente o procura em outro lugar, procura por que ele foi demovido, a gente também pensa que, por vezes, ele possa ter movido seu próprio movimento. **Mas ele está sempre justo em seu lugar, quer estejamos lá, quer não estejamos lá. E nossos próprios deslocamentos não têm, em princípio, salvo exceção, influência eficaz sobre estas mudanças de lugar.** (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 369-370, grifos nossos).

Aqui, no excerto em questão, não é difícil ouvir os ecos de uma certa concepção de ciência natural que se propunha a realizar uma descrição do real da natureza como tal. O

discurso psicanalítico lacaniano retoma então, em sua leitura a respeito de como o homem deu sentido ao real, uma determinada ideia de objetividade que cortava o pensamento científico na modernidade. O real era, assim, algo que deveria possuir uma essência própria, desvinculada do sujeito que o estuda. Esta concepção de real diria respeito àquilo que está sempre lá, independentemente dos movimentos do sujeito.

Este é um problema de longa data, a ponto de Foucault ([1966] 2002) ter podido encontrar uma série de reflexões a este respeito na *epistémê* clássica, a qual funciona, ainda segundo o referido autor, entre meados do século XVI e início do século XIX. Foucault defende que “a *epistémê* clássica pode se definir, na sua mais geral disposição, pelo sistema articulado de uma *máthêsis*, de uma taxinomia e de uma análise genética” (Foucault, [1966] 2002, p. 101).

Foucault, em **As palavras e as coisas** ([1966] 2002), defende que articulação dessas três noções — a *máthêsis*, a taxinomia e *gênese* — compõe uma rede sólida de interdependências que é capaz de definir a configuração geral do domínio do saber na época clássica. Muito longe de se contraporem, as três noções se perpassam e se reforçam, alojam-se umas nas outras e, ao mesmo tempo, se diferenciam: “a *máthêsis* é ciência das igualdades, portanto, das atribuições e dos juízos; é a ciência da verdade” (Foucault, [1966] 2002, p. 102); a taxinomia, por sua vez, “trata das identidades e das diferenças; é a ciência das articulações e das classes; é o saber dos seres. Da mesma forma, a *gênese* se aloja no interior da taxinomia, ou ao menos encontra nela sua possibilidade primeira” (Foucault, [1966] 2002, p. 102).

A articulação das três noções citadas trazia consigo um projeto, mesmo que distante, de elaboração de uma ciência geral da ordem. Nesse cenário, as ciências, argumenta o autor em tela, apontam sempre para “a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si próprio” (Foucault, [1966] 2002, p. 101).

A relação mútua entre *máthêsis*, taxinomia e *gênese* é fundamental para a constituição dessa ciência geral das ordens empíricas. Isso porque, diante da “*máthêsis*, a taxinomia funciona como uma ontologia em face de uma apofântica” (Foucault, [1966] 2002, p. 102), ao passo que em relação à *gênese*, a taxinomia “funciona como uma semiologia em face de uma história. Ela define, pois, a lei geral dos seres e, ao mesmo tempo, as condições sob as quais é possível conhecê-los” (Foucault, [1966] 2002, p. 102). É justamente essa articulação singular que possibilita que “a teoria dos signos na época clássica tenha podido sustentar ao mesmo tempo uma ciência de feição dogmática que se apresentava como o conhecimento da própria natureza, e uma filosofia da representação” (Foucault, [1966] 2002, p. 102).

É todo esse projeto de uma ciência geral da ordem que fundamenta uma certa perspectiva de conhecimento que tem como finalidade desvelar o real da natureza em sua inteireza. É que a própria possibilidade de constituição de uma ciência geral das ordens empíricas, no interior da *epistémê* clássica, requeria uma modalidade de conhecimento que deveria “mostrar de que modo a continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas” (Foucault, [1966] 2002, p. 100).

Uma vez que o ser é aquele que media a relação entre as palavras e as coisas, variados são os projetos que tentam desvelar a continuidade do ser na descontinuidade possível das representações. Para evidenciar a continuidade do ser, seria preciso, então, elaborar uma forma de conhecimento que pudesse encontrar uma continuidade no interior das representações difusas, conhecendo, assim, o real como tal.

Na *epistémê* clássica, predominava o racionalismo proveniente da “revolução” científica de meados do século XVI e XVII, e a configuração do campo do saber, nesse período, conforme destaca Bergamo e Ternes (2015), era fortemente atravessada pelo pensamento cartesiano. Na lógica cartesiana, o mundo natural seria semelhante a uma máquina e poderia, por meio da razão, ser desvendado e explicado.

Na busca por verdades irrefutáveis, o método analítico que emerge em Descartes — nesse momento cartesiano, como define Foucault ([1981-1982] 2006) — escande o campo do saber para o universo matemático da ordem, de modo que a época clássica será, então, cortada pelo projeto de concepção de uma ciência perfeita.

Essa modalidade de pensamento racionalista e mecanicista, intimamente articulada ao momento cartesiano, apesar dos muitos rearranjos, reverberará na configuração do campo do saber da modernidade. A prova disso é que o discurso psicanalítico lacaniano, ainda tematizando um real — pensado como “algo que se reencontra no mesmo lugar, quer não tenha estado aí, quer tenha estado” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 369) —, e a relação deste real com a ciência, afirma, textualmente, que “as ciências exatas têm certamente a mais estreita relação com esta função do real” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 371).

Lacan ([1954-1955] 1985) argumenta que isto não quer dizer, efetivamente, que antes da emergência das ciências exatas a relação do homem com essa função singular do real — a saber, sua existência e funcionamento para além dos sujeitos que o conhecem — não existisse. “O homem de antes das ciências exatas pensava efetivamente, como nós, que o real é o que se encontra no momento fixado. Sempre se reencontrará, na mesma hora da noite, tal estrela em

tal meridiano, ela tornará a voltar lá, ela está sempre justamente lá, é sempre a mesma” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 371).

É justamente na relação com essa concepção específica de real que o discurso psicanalítico lacaniano, tal como materializado em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1985), encontra o fundamento da “ciência moderna”. Para o referido autor, “a partir do momento em que o homem pensa que o grande relógio da natureza roda sozinho e continua marcando a hora, mesmo quando ele não está aí, nasce a ordem da ciência” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 371).

Em certa medida, é dessa “ciência moderna” que o discurso da psicanálise como um todo é gregário, mesmo que se diferencie dela também em algum grau. No entanto, a possibilidade mesma de diferenciação, de um certo distanciamento, em relação a esse projeto de uma ciência geral da ordem — que emerge na *epistémê* clássica — apenas é possível por conta das mudanças que são próprias à constituição da *epistémê* moderna.

Foucault argumenta, na teorização desenvolvida no texto **As palavras e as coisas** ([1966] 2002), que “durante a idade clássica, a relação constante e fundamental do saber, mesmo empírico, com uma *máthêsis* universal, justificava o projeto, incessantemente retomado sob formas diversas, de um *corpus* enfim unificado dos conhecimentos” (Foucault, [1966] 2002, p. 339). No entanto, essa configuração começa a se modificar ainda no interior da *epistémê* clássica.

O autor em tela sustenta que “na época de Descartes ou de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber num pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica” (Foucault, [1966] 2002, p. 340). A partir de Kant, no entanto, o problema assume formas bastante distintas, a ponto de que “o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador de uma *máthêsis*” (Foucault, [1966] 2002, p. 341).

“Por um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental [...]; e, por outro lado, coloca-se o problema das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento [...]” (Foucault, [1966] 2002, p. 341). Estes são problemas que se articulam em alguma medida, mas que permanecem distintos em sua constituição. No entanto, a diferença aqui importa pouco, pois, em qualquer que seja o caso, a partir do momento kantiano, “o pensamento filosófico da universalidade não está no mesmo nível que o campo do saber real” (Foucault, [1966] 2002, p. 341).

Tem-se aí um problema que encontrará ecos até os dias atuais, pois a memória rizomática relativa à construção de um conhecimento capaz de universalização, capaz de

unificar a descontinuidade das representações do mundo, não desaparecerá após esse momento kantiano — tal como vimos ser materializado no discurso psicanalítico lacaniano, com os excertos anteriormente apresentados nesta subseção. No interior do texto lacaniano (Lacan, [1954-1955] 1985), o estabelecimento de um conhecimento universal não mais compõe o campo de presença (Foucault, [1969] 1987) dos enunciados com os quais o discurso da psicanálise se relaciona, mas certamente se inscreve no campo de memória (Foucault, [1969] 1987).

Assim, legitima-se defender, com relativa segurança, que o discurso psicanalítico lacaniano se relaciona — estabelecendo laços de continuidade e descontinuidade histórica — com as linhas de força desta proposta de elaboração de um conhecimento, uma ciência geral da ordem, que teria a capacidade de possibilitar o esgotamento do mundo natural.

Em outros termos: o problema da construção de um conhecimento universal não desaparece no jogo da história, ele apenas se reconfigura. Não à toa, encontraremos, entre as preocupações constantes do século XIX, a busca por uma neutralização da linguagem científica, de maneira que essa linguagem, uma vez desarmada de toda a singularidade que lhe é própria, “purificada de seus acidentes e de suas impropriedades — como se não pertencessem à sua essência —, pudesse tornar-se o reflexo exato, o duplo meticuloso, o espelho sem nebulosidade de um conhecimento que, esse, não é verbal” (Foucault, [1966] 2002, p. 410).

Foucault defende que é possível ver se materializar, ainda no que concerne à preocupação anteriormente referida — a respeito de desarmar a linguagem de seus perigos —, “o sonho positivista de uma linguagem que se mantivesse ao nível do que se sabe: uma linguagem-quadro, como aquela, certamente, com que sonhava Cuvier, quando atribuía à ciência o projeto de ser uma ‘cópia’ da natureza” (Foucault, [1966] 2002, p. 410).

É papel, então, da linguagem científica, uma vez lapidada e despida de suas impurezas, produzir uma expressão do real da natureza em sua ampla extensão. Para Foucault ([1966] 2002), no desenrolar do século XIX, a partir do momento em que essa preocupação começa a permear o campo da ciência e da linguagem, essa última passa a ser um quadro, mas um quadro “no sentido de que, despreendida dessa trama que lhe dá um papel imediatamente classificador, mantém-se a certa distância da natureza, para cativá-la por sua própria docilidade e recolher finalmente seu retrato fiel” (Foucault, [1966] 2002, p. 411).

Essa memória rizomática da constituição do discurso científico, e as linhas de força que daí advêm, não tem seu espaço de reverberação restrito ao século XIX. Embora o século XX seja marcado por saberes, como o da psicanálise, que se assentam sobre uma impossibilidade de esgotamento de seu objeto, ainda assim, no campo das ciências naturais, essa concepção de

uma ciência capaz de dar conta do real em sua integralidade ainda existe. O que é a tentativa de construção de uma Teoria do Campo Unificado, na física, senão a retomada e a reconfiguração, em condições bastante diversas, é verdade, do projeto de construção de uma teoria geral da ordem, capaz de estabelecer uma ordenação, formalização e uma continuidade entre as diferentes apreensões que o sujeito do conhecimento realiza — com a utilização de métodos e instrumentos científicos do mundo natural?

O que é o projeto de um progresso infinito do discurso da ciência senão a promessa de um discurso escatológico de que, em pequenos movimentos, é possível produzir um conhecimento que em algum momento, mesmo que bastante longínquo, será capaz de alcançar o ápice de sua evolução e, assim, poderá recobrir a ordem do real, para, enfim, dizer toda a verdade do mundo?

Apesar de uma linha de força constitutiva dessa memória rizomática do campo científico permanecer pulsante na fundação do discurso da ciência na modernidade, a partir de meados do século XIX, ao menos, as propostas relacionadas à constituição de conhecimentos científicos capazes de serem um espelho da natureza — ao reconstituírem um campo epistemológico unitário — não existem sem contrapontos. Se havia uma linguagem-quadro, marcada por uma tentativa de operar como uma linguagem científica que fosse retrato fiel da natureza, existia também, “em intervalos regulares, a afirmação de uma impossibilidade: esta seria devida quer a uma especificidade irreduzível da vida (que se tenta cingir sobretudo no começo do século XIX)”, afirma Foucault ([1966] 2002, p. 339), “quer ao caráter singular das ciências humanas que resistiriam a toda redução metodológica (resistência essa que se tenta definir e medir sobretudo na segunda metade do século XIX)” (Foucault, [1966] 2002, p. 339).

É nesse campo do saber marcado por fortes contrapontos em relação à possibilidade de um esgotamento do real da natureza que o discurso psicanalítico freudiano emerge. Não é o caso de realizarmos uma discussão prolongada desse problema, mas é válido apenas indicar que a relação do discurso psicanalítico freudiano com a memória de uma certa concepção de ciência capaz de esgotar o real é bastante complexa.

Afinal, Freud ([1940] 2019, p. 49) é o autor que afirma que, na psicanálise, tanto quanto na física e na biologia, os processos com os quais se ocupam as ciências são, no fundo, incognoscíveis. Seria possível estabelecer leis de funcionamento a respeito desses processos, mas não realizar uma cognição absoluta dos mesmos. Mas, é também Freud o autor que afirma que o pensamento científico busca “obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos” (Freud, [1933] 2010, p. 338), acrescentando

a isso, logo na sequência, que “essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de ‘verdade’” (Freud, [1933] 2010, p. 338).

Nota-se, assim, que apesar de delinear uma impossibilidade de esgotamento dos processos com os quais lida a psicanálise, bem como as demais ciências, ainda assim reverbera, no interior do discurso psicanalítico freudiano, uma memória de uma determinada concepção de saber científico como aquilo que é capaz de elaborar um conhecimento em concordância com o exterior real e enunciar, assim, “a verdade” do mundo.

Esse tipo de concepção de ciência, articulada à ideia de real compreendido como aquilo que “existe fora de nós, independente de nós” (Freud, [1933] 2010, p. 338), algo que funciona para além de qualquer subjetividade, reaparece em **O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988) — dessa vez com alguns elementos a mais, os quais nos permitem inserir enfim o discurso religioso em nossa discussão:

#### Excerto 31

Pois bem, seja o que for que possam pensar sobre isso os espíritos que se limitam às aparências, o que é frequentemente o caso dos espíritos fortes, e **mesmo dos mais positivistas dentre vocês, até os mais libertos de toda ideia religiosa**, só o fato de vocês viverem nesse ponto preciso da evolução dos pensamentos humanos **não os declara desobrigados do que foi aberta e rigorosamente formulado por Descartes, sobre Deus enquanto não podendo nos enganar**. Isso é verdadeiro a tal ponto que uma personagem tão lúcida quanto Einstein ao se tratar do manejo da ordem simbólica que era a sua, evocou justamente isso: **Deus, dizia ele, é malicioso, mas é honesto**. (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 79, grifos nossos).

Para além da afirmação contundente a respeito da honestidade de Deus — retomada do discurso da ciência e, supostamente, também materializada no trabalho desenvolvido por Einstein —, temos, no texto acima citado, o acréscimo por parte de Lacan da seguinte formulação: **“a noção de que o real, por mais delicado que seja de penetrar, não pode fazer velhacarias conosco**, não nos passará para trás de propósito, é, ainda que ninguém absolutamente se detenha nisso, **essencial à constituição do mundo da ciência**” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 79, grifos nossos).

O fragmento anterior volta a materializar uma remissão, realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano, no que se refere à constituição do campo científico da modernidade, ao pensamento cartesiano. É, portanto, o tipo de pensamento que emerge no interior da filosofia cartesiana, articulado a uma certa concepção de Deus, que coloca em jogo uma ideia de ciência segundo a qual o real não engana.

Aqui, é possível seguir com o texto lacaniano, no qual encontraremos a proposição de que essa “referência ao Deus não-enganador, único princípio admitido, está fundada nos resultados obtidos pela ciência” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 79). O saber psicanalítico lacaniano retoma, então, a referência religiosa a um Deus que não engana, na medida em que o real mantém seu funcionamento para além de qualquer subjetividade. Em outros termos, essa instância divina que funciona no real, relaciona-se com um mundo objetivo que é aquilo que é e não se transforma, independentemente do nosso movimento no sentido de conhecer. Essa ideia é reafirmada quando o referido autor propõe que:

Excerto 32

Jamais constatamos nada com efeito que nos mostre no fundo da natureza um demônio enganador. **Mas isso não impede que seja um ato de fé que foi necessário aos primeiros passos da ciência e da constituição da ciência experimental. É evidente para nós que a matéria não é trapaceira, que ela não faz deliberadamente com que nossas experiências se aniquilem e com que nossas máquinas vão pelos ares.** Isso acontece, mas somos nós que nos enganamos, não se pode imaginar que ela nos engane. Esse passo não está em absoluto suficientemente amadurecido. **É preciso nada menos que a tradição judaico-cristã, a fim de que ele possa ser transposto de forma tão segura.** (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 79, grifos nossos).

Dois elementos despontam no excerto apresentado: i) por um lado, é particularmente interessante a definição, por parte do discurso psicanalítico lacaniano, de que os primeiros passos da ciência experimental foram possíveis graças a um “ato de fé”. A remissão a um procedimento certamente inscrito no interior do campo religioso não é uma simples coincidência. Podemos conjecturar, segundo aquilo que é materializado no texto lacaniano, que, para ter acesso a esse Deus que não engana, fora preciso realizar um salto de fé — que por vezes se mostrou falho, mas ainda assim necessário para a constituição de uma ciência marcada pela experimentação.

Por outro lado, ii) é particularmente notável o lugar concedido pelo discurso lacaniano a uma memória da tradição judaico-cristã. Conforme indicado no excerto sob análise, a ciência experimental é fundamentalmente cortada, em sua constituição, pelas práticas do judaísmo e do cristianismo. O texto lacaniano chega a propor, a respeito do alcance e relevância da tradição judaico-cristã para a constituição da ciência, que:

Excerto 33

se a emergência da ciência, tal como nós a constituímos com a tenacidade, a obstinação e a audácia que caracterizam o seu desenvolvimento, foi produzida no interior dessa tradição [judaico-cristã], é justamente porque ela pôs um

princípio único na base, não somente do universo, mas da lei. (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 79).

O excerto acima nos fornece indicações de que, para o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988), o elemento da lei, tal qual esse tem sua concepção no interior da tradição judaico-cristã, é recuperado no interior da “ciência moderna” e aplicado ao funcionamento do mundo natural. Conforme emerge no interior do discurso supramencionado, “é a radicalidade do pensamento judaico-cristão sobre esse ponto [a lei] que permitiu esse passo decisivo, em virtude do qual a expressão ato de fé não é descabida, consistindo em sustentar que há algo que é absolutamente não-enganador” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 80).

A “ciência moderna”, marcada por uma certa ideia de objetividade, depende fundamentalmente, segundo propõe o texto lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988), da existência desse elemento fixo ao qual sempre se pode retornar. Imaginemos, propõe o autor em tela, o que aconteceria “se nos déssemos conta de que não há somente um próton, um méson etc., mas um elemento com o qual não se tinha contado, um membro a mais na mecânica atômica, uma personagem que mentisse. Neste momento, não se riria mais de modo algum” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 80).

Em termos um pouco menos alegóricos: podemos afirmar, segundo nos é apresentado pelo discurso psicanalítico que emerge com Lacan ([1955-1956] 1988), que é justamente o elemento estável no real, que não se transmuta com o movimento do saber científico que tenta apreendê-lo, que permite a emergência de uma “ciência moderna”. Isso porque essa ciência se legitima na exata medida em que tenta colocar de lado a subjetividade para desvelar um mundo que é aquilo que é independentemente do sujeito que o conhece.

“Ao afirmar a filiação da ciência ao Deus dos judeus, [...], Lacan coloca-se em uma perspectiva maimonidiana” (Haddad, [2007] 2012, p. 102), pois o desvelamento do mundo como tal, excluiria o pensamento mágico e a feitiçaria como forças operatórias. É Maimônides quem, no texto **Mishné Torá: livro da sabedoria** ([1180] 2000), afirma que magias e feitiçarias são falsidades e mentiras que os idólatras utilizaram para enganar nações e conduzi-las. Ainda para Maimônides ([1180] 2000), não seria apropriado que ideias como essas tivessem espaço entre os judeus, pois, quem acredita nas artes ocultas, em seu coração, pensa que estas são verdadeiras palavras de sabedoria, quando, em verdade, são proibidas pela Torá.

Para o autor em tela, aquele que crê em magia e feitiçarias é um tolo; é considerado como mulheres e crianças, que teriam, supostamente, um intelecto subdesenvolvido (Maimônides, [1180] 2000). Os mestres da sabedoria, segundo Maimônides ([1180] 2000),

sabem que todos os ofícios proibidos pela Torá representam vaidade e vacuidade que servem apenas para fazer os tolos abandonarem o caminho da verdade.

Sob essa ótica, o discurso psicanalítico lacaniano reverbera uma memória rizomática do discurso religioso judaico, que emerge com Maimônides ([1180] 2000), ao articular o desenvolvimento da ciência ao Deus do judaísmo. É o pensamento para além de toda magia e misticismo que possibilitaria, segundo o saber lacaniano, que uma certa modalidade de ciência se propusesse a indicar esse real articulado à ideia de um Deus não-enganador.

Para além disso, uma determinada memória do discurso religioso judaico-cristão, conforme esta é apreendida pelo discurso lacaniano, seria fundamental no estabelecimento de uma certa relação do significante com o real. Para Lacan, na física moderna, nós nos impusemos como uma lei fundamental da qual partir, a ideia de que “na natureza, ninguém se serve do significante para significar. É o que distingue nossa física de uma física mística, e mesmo da física antiga, que nada tinha de mística mas que não se impunha estritamente essa exigência” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 210). O referido autor acrescenta a isso a proposição de que “para nós, tornou-se a lei fundamental exigível a todo enunciado da ordem das ciências naturais, a de que não há ninguém que se sirva do significante” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 210-211).

A afirmação lacaniana é basilaramente amparada nas discussões que eram realizadas por Koyré (1943; [1957] 2006) a respeito da constituição da ciência. Retomando linhas de força que estão presentes no texto de Koyré (1943; [1957] 2006), o discurso lacaniano reverbera uma certa memória de discursos segundo os quais, no mundo antigo, Deus ou os deuses eram os elementos a partir dos quais o mundo tinha seu sentido atribuído. Neste cenário do mundo antigo, a ciência servia-se do significante para produzir significações do mundo, pois os fenômenos naturais não eram descritos em sua nudez, mas poderiam ser remetidos a instâncias divinas.

A este respeito, é possível vermos o discurso psicanalítico lacaniano realizar a afirmação de que “a noção de que o significante significa algo, de que há alguém que se serve desse significante para significar algo, chama-se *Signatura rerum*. [...] **Isso queria dizer que, nos fenômenos naturais, o nomeado Deus ali está para nos falar sua língua**” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 211). Para o discurso lacaniano, existia, no mundo antigo, no ato de produzir significações a respeito dos fenômenos naturais, a presença divina — nota-se que na citação lacaniana apontada anteriormente, Deus é grafado com letra maiúscula, indicando que se trata do deus do judaísmo e do cristianismo.

Contudo, no quadro que o discurso psicanalítico esboça da ciência na modernidade, algo diferente desponta: “para nós, tornou-se a lei fundamental exigível a todo enunciado da ordem

das ciências naturais, a de que não há ninguém que se sirva do significante” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 210-211). Acrescentando a isto que se pode chamar de “natural o campo da ciência em que não há ninguém que se sirva do significante para significar” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 213).

As coisas configuram-se dessa maneira, pois, segundo concebe o discurso psicanalítico lacaniano, “**extrair uma lei natural é extrair uma fórmula insignificante. Menos ela significa alguma coisa, mais contentes ficamos**” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 211, grifos nossos). A isso, o discurso psicanalítico lacaniano acrescenta que é precisamente nesse modo de se relacionar com o significante que se dá o coroamento da física einsteiniana. Para o autor em tela, “você estarão errados em crer que as pequenas fórmulas de Einstein que põem em relação a massa de inércia com uma constante e alguns expoentes tenham a menor significação. É um puro significante. E é por essa razão que, graças a ele, temos o mundo no oco da mão” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 211).

Dito de uma outra maneira: nos discursos materializados pelo saber psicanalítico lacaniano, a constituição do discurso psicanalítico, do discurso científico e do discurso religioso estão fundamentalmente articuladas, isso apesar de o discurso científico, a partir de um certo momento, buscar se afastar da concepção religiosa em que se usa o significante para significar.

Aqui, a proposta de pensar a memória como algo da ordem de um rizoma, conforme apresentado por Deleuze e Guattari, ganha muita força, pois, segundo os autores mencionados, em qualquer coisa, inclusive em discursos, livros, saberes e valores, “há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 10). Ainda segundo Deleuze e Guattari, “tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um **agenciamento**. Um livro é um tal agenciamento e, como tal, inatribuível. É uma multiplicidade” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 10, grifo dos autores).

Assim como um livro é inatribuível — seja a um sujeito cognoscente ou a um autor como origem, justamente pelo fato de que as linhas de força que lhe constituem compõem uma multiplicidade da ordem do inesgotável —, também o discurso da psicanálise lacaniana, na relação que performa com o discurso da ciência e com discurso religioso judaico-cristão, se apresenta como uma multiplicidade inapreensível. A memória que lhe compõe é da ordem do rizoma, é um agenciamento em ampla extensão.

As linhas de força que atravessam o discurso da psicanálise lacaniana, como vimos, são muitas: algumas delas são convergentes e outras divergentes, mas não se anulam em nenhuma instância que seja. Muito pelo contrário: mesmo linhas aparentemente contraditórias se

perpassam e por vezes se reforçam. É justamente por isso que não poderíamos, em nossa empreitada, pensar satisfatoriamente a constituição do discurso psicanalítico lacaniano utilizando uma concepção de memória que não fosse, de saída, passível de apreender a existência concomitante do múltiplo e da diferença.

O texto lacaniano, por um lado, materializa uma série de proposições que nos permitem afirmar que, para o saber que emerge com Lacan, a “ciência moderna” manifesta, em sua forma de lidar com o significante e com o real, uma memória, um eco, do discurso religioso judaico-cristão. Ao mesmo tempo, o discurso psicanalítico lacaniano materializa uma certa compreensão de que o discurso da psicanálise, primeiro com Freud e depois com o próprio Lacan, inscreve-se no rastro da empreitada científica que emerge em meados do século XVI e XVII, recuperando dela linhas de força — como do discurso religioso judaico-cristão — e, ao mesmo tempo, daí se afastando.

Esse tipo de concepção pôde emergir no interior do pensamento lacaniano pois seu solo epistemológico fora preparado por saberes como os que emergem no trabalho de Koyré. Segundo essa linha de análise que a psicanálise lacaniana arregimenta, na história da ciência, existiu, em dado momento, uma relação muito íntima entre o pensamento sobre o cosmo, o divino e o científico.

Esse tipo de pensamento a respeito da ciência reverberava toda uma memória rizomática da constituição da ciência marcada pela proposta de elaboração de uma ciência geral da ordem, em que se articulavam uma máthesis, uma taxinomia e uma análise genética. Essas linhas de força reverberam e são reconfiguradas no interior do discurso psicanalítico lacaniano, o qual marca uma impossibilidade de esgotamento do real, mas que, para fazê-lo, precisa sempre remeter à memória rizomática de uma ciência geral da ordem e sua relação com o discurso religioso judaico-cristão.

#### **4.5 Considerações finais a respeito do movimento empreendido**

Toda a discussão empreendida até aqui lega algumas questões que serão relevantes no decorrer desse trabalho. A primeira delas é que o discurso psicanalítico lacaniano propõe que o saber psicanalítico se funda sob o mesmo sujeito da “ciência moderna”, o qual, supostamente, emerge a partir do momento cartesiano e da “revolução” copernicana, em meados dos séculos XVI e XVII. É o sujeito clivado entre o saber (consciente) e a verdade, resultado desse momento cartesiano, que serve de fundamento para o saber psicanalítico.

Esse discurso da ciência é, por sua vez, de maneira basilar, atravessado por uma memória do discurso religioso judaico-cristão. No discurso científico, apesar das configurações e reconfigurações, é toda uma memória rizomática do discurso religioso que é arregimentada quando o discurso psicanalítico lacaniano concebe uma certa concepção de discurso científico e uma certa maneira dessa ciência conceber o real, pensando na relação com um Deus não-enganador. Para além disso, é também uma articulação singular entre uma memória do discurso científico e do discurso religioso que está em jogo quando o saber lacaniano teoriza a respeito do uso que a “ciência moderna” e a tradição judaico-cristã fazem, ou não, do significante para produzir significações.

Assim, o discurso da psicanálise, conforme este aparece nos textos lacanianos, relaciona-se com o discurso da “ciência moderna”. Inscreve-se em seu rastro, mas, ao mesmo tempo, precisa dele se afastar para resgatar uma certa concepção de ciência verdadeira que emerge no *Teeteto* platônico.

Talvez seja possível vislumbrar, no movimento lacaniano e sua relação com o *Teeteto*, ainda um traço vibrante de toda uma dada forma de historicidade marcada pela busca de origens sacras. Afinal, o discurso psicanalítico lacaniano afirma, textualmente, que o retorno ao texto platônico é o retorno a uma noção de ciência verdadeira que fora degradada pelas ciências experimentais. Em outros termos, o retorno a uma concepção verdadeira de ciência que existia antes da queda, buscando a essência da ciência verdadeira lá onde ela nasce, sua origem.

Para o saber psicanalítico lacaniano, é o retorno à noção de ciência verdadeira que possibilitaria ao discurso da psicanálise se fundar como um saber de ordem científica: uma ciência distinta daquela que passa a ser privilegiada a partir do sonho positivista e da noção de experimentalidade.

De fato, uma análise foucaultiana permite relacionar o movimento performado pelo saber lacaniano a todo um movimento de constituição da *epistémê* da modernidade. Nesse movimento, recupera-se uma memória da proposta de elaboração de uma ciência geral da ordem, capaz de estabelecer a continuidade na descontinuidade das representações, mas não sem contrapontos decisivos.

Para o discurso da psicanálise lacaniana, a linha de força de uma memória da ciência geral da ordem não constitui um campo de presença, mas sim um campo de memória. Com os enunciados desse discurso, o saber lacaniano se relaciona, estabelece com eles laços de continuidade e descontinuidade histórica, mas, sobretudo, se distancia, pois, a ciência geral da ordem não mais se apresenta como um campo cujos enunciados definem um campo de verdade e validade.

Longe de buscar estabelecer uma continuidade no interior das descontinuidades das representações, o discurso psicanalítico lacaniano, como veremos à frente, mira no espaço para além de toda representação possível. No século em que a física ainda reverbera uma memória reconfigurada do antigo sonho de unificação das forças constitutivas do universo, o discurso da psicanálise lacaniana não cessará de apontar o componente irrepresentável e inesgotável da verdade: é apenas em semi-dizer que ela se desvela.

## 5 DA INSTÂNCIA DA LETRA NO DISCURSO PSICANALÍTICO LACANIANO

É que só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à letra, daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico. Pois, quanto ao real, não importa que perturbação se possa introduzir nele, ele está sempre e de qualquer modo em seu lugar [...].

Jacques Lacan, **O seminário sobre “A carta roubada”**

### 5.1 A modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano

É possível afirmar que um dos elementos que mais chama atenção em todo o discurso psicanalítico lacaniano, e não apenas à primeira vista, é o modo específico pelo qual, no interior desse saber, as proposições são efetivamente enunciadas.

O discurso psicanalítico lacaniano possui um estilo que provoca reações bastante adversas. Há desde apreensões que encontram, na forma pela qual as proposições lacanianas se materializam, o signo da genialidade, até leituras em que as críticas de teor negativo imperam: o estilo lacaniano é definido como um índice de charlatanismo, cujas proposições enfadonhas são apenas produções performáticas com o intuito de camuflar que nada de importante estava realmente sendo proposto<sup>25</sup>.

Entre esses dois extremos há também posições intermediárias, como aquela indicada por Safatle (2007), quando define Lacan como um autor elíptico cujo estilo desconcerta. Nesse último caso, trata-se de uma asserção que não é, necessariamente, positiva ou mesmo negativa, mas, em última instância, descritiva: diz respeito apenas a indicar uma certa forma que o discurso lacaniano assume e que lhe é absolutamente particular. Esse é um efeito que, em alguma escala, estava no horizonte do discurso psicanalítico lacaniano, na medida em que podemos observar o próprio Lacan afirmar: “falarei em parábolas, portanto, ou seja, para desconcertar” (Lacan, [1970] 2003, p. 412).

---

<sup>25</sup> Aqui não é realmente necessário citar nomes, pois é bem provável que todos aqueles que se debruçam, em alguma medida, sobre o estudo da psicanálise, já tenham se deparado com afirmações a respeito dos problemas concernentes ao “lacanês clássico”. Mas, devido ao fato de que este é um texto que se inscreve no interior do discurso acadêmico e também considerando que coaduna com nosso interesse operar de maneira a poder situar melhor o leitor no interior dos debates em questão, vale então referir que essas críticas ao modo de enunciar de Lacan, enquanto função autor, podem ser encontradas, por exemplo, no texto de Sokal e Bricmont (1997), bem como existe uma discussão que é empreendida a respeito das ideias destes últimos autores no texto de Glynos e Stavrakakis (2001), além de apresentarem a possibilidade de outras leituras diferentes daquelas que são indicadas por Sokal e Bricmont.

Podemos afirmar que esse efeito de desconcerto, muito relacionado à dificuldade relativa à compreensão das proposições lacanianas, embora estivesse presente às vezes em maior medida e às vezes em menor, nunca saiu de cena. Sobre este aspecto, em 1974, Lacan afirmou: “bastam dez anos para que o que escrevo se torne claro para todos; vi isso por minha tese, embora nela meu estilo ainda não fosse cristalino” (Lacan, [1974] 2003, p. 542).

Se Lacan acreditava mesmo nisso, quando enunciou, nunca saberemos — e para nossa proposta de pesquisa, essa também não é uma questão que importa. O que importa, para nosso intento, é que a profecia lacaniana certamente não se concretizou. Podemos dizer, mesmo, que aquilo que se pode verificar é o efeito oposto: não apenas o discurso psicanalítico lacaniano não se tornou amplamente “claro”, como sua opacidade se tornou uma questão problema, de modo que muitos autores — tais como Žižek (2010), Castanet (2019), Benvenuto (2020) — se dedicaram a escrever livros inteiros a respeito de como ler ou compreender Lacan.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que o modo como as proposições eram enunciadas, no registro do discurso psicanalítico lacaniano, tornou-se elemento de debate e ponto de estudo. Chega então o momento de tematizarmos esse problema, pensando aquilo, que aqui, a partir dos trabalhos de Foucault ([1969] 1987), podemos definir como a modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano.

Dois aspectos iniciais, sobre esse problema, despontam quando se pretende articular as leituras foucaultianas a respeito da constituição de formas específicas de enunciação àquilo que materializa o discurso psicanalítico lacaniano. Estes dois aspectos são, a saber, a relação de uma dada maneira de enunciar com os procedimentos de controle do discurso, tal como expostos em **A ordem do discurso** (Foucault, [1971] 2007); e aquilo que é proposto sobre a formação das modalidades enunciativas em **A arqueologia do saber** (Foucault, [1969] 1987). Abordaremos esse aspecto à frente. De saída, precisamos nos debruçar sobre uma outra questão, que, na relação com os dois aspectos apontados anteriormente, nos ajudará a produzir uma análise mais consistente.

O problema é o seguinte: a formulação de proposições organizadas de uma maneira específica e não de outra coloca para o discurso psicanalítico lacaniano uma série de problemas e consequências com as quais é preciso lidar. Produzir uma dada forma de enunciação relaciona-se com a articulação de uma série de linhas de força constitutivas de um saber — em outros termos, com uma memória rizomática de discursos outros. Por isso, faz-se necessário indicarmos quais articulações são essas que o saber lacaniano opera.

### 5.1.1 O saber lacaniano e a produção de um modo de enunciação outro

Quando, em uma entrevista realizada em 1974, fora perguntado sobre seu livro *Escritos*, Lacan afirmou o seguinte: “então, vou lhe dizer algo que caracteriza meus *Escritos*. **Não escrevi os meus *Escritos* para que fossem compreendidos, escrevi-os para que fossem lidos**” (Lacan, [1974] 2005, p. 69, grifos nossos)<sup>26</sup>.

Trata-se de uma afirmação que, muitas vezes, pode ser lida com certo estranhamento. Afinal, como é possível que um autor escreva um livro não com o intuito de que ele seja compreendido, mas lido? A questão, talvez não pareça, mas é decisiva, pois ela marca o espaço de inscrição do discurso psicanalítico lacaniano no interior do mapa do saber.

O discurso psicanalítico que emerge com Lacan, nos seminários ou em textos como **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) e **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud** (Lacan, 1998 [1966]), materializa uma certa forma de enunciação que tinha, como uma de suas principais preocupações, o argumento de que o acesso ao texto psicanalítico não fosse apenas um exercício intelectual, um exercício de compreensão pura.

O exercício de “compreensão”, no interior do pensamento Ocidental, está fundamentalmente relacionado a uma memória rizomática do *cogito* cartesiano e à racionalidade instrumental, de maneira que “compreender” desponta como um movimento performado por um sujeito cognoscente que, pela via da consciência e da cognição, é capaz de apreender a lógica de funcionamento ou estruturação de alguma coisa.

Mas, para o discurso psicanalítico lacaniano, seria necessário inscrever as proposições do saber psicanalítico em uma outra linha de ação. Por quê? Bem, essa questão é fulcral para o discurso da psicanálise e sua relação com uma memória do discurso da ciência, pois ela remete à possibilidade mesma de compreensão que é concernente ao objeto próprio de um saber científico, nesse caso, o objeto da ciência psicanalítica: o inconsciente. Haveria a possibilidade de se “compreender” o inconsciente?

Como argumenta Calligaris (1991), para Freud, havia a possibilidade de que algo do inconsciente fosse apreendido e expresso sob a forma de um conhecimento consciente — é

---

<sup>26</sup> Embora já tenhamos afirmado isto anteriormente, vale a pena reiterar a nossa posição de que, para os intentos de nossa tese, é importante não compreender Lacan como um sujeito pragmático, mesmo quando os textos produzidos pelo autor são escritos na primeira pessoa do singular. Lacan, para essa tese, diz respeito a uma posição de sujeito, um lugar de autoria no qual se articulam uma série de linhas de força constitutivas das práticas discursivas, tal como a função de autoria é teorizada por Foucault ([1969] 2009). Assim, na fala produzida por Lacan, na entrevista, o que nos interessa não diz respeito às ações de um sujeito pragmático, e sim aos discursos que se materializam naquilo que esse lugar de autoria, esse princípio de agrupamento dos discursos possibilita.

verdade que isso se transforma no decorrer da teorização freudiana, mas esse elemento estava lá em maior ou menor medida. Para Lacan, no entanto, ainda segundo Calligaris (1991), essa articulação entre um *savoir* inconsciente e um saber (consciente) não seria possível, pois haveria sempre algo da ordem do inconsciente, algo da ordem da verdade, que escaparia totalmente à possibilidade de sistematização sob a ordem do saber (consciente).

Enuncia-se, assim, bem entendido, no interior do discurso psicanalítico lacaniano, uma divisão marcada entre o registro do *savoir* inconsciente e o registro do saber (consciente) — divisão essa que não existia no discurso psicanalítico freudiano. Freud, apenas a título de indicação rápida, afirmava que o pensamento científico buscava obter uma correspondência de suas elaborações com a realidade exterior, e essa concordância com o mundo exterior real seria chamada de “verdade” (Freud, [1933] 2010, p. 338). Existe, assim, no quadro do saber psicanalítico freudiano, uma consonância entre o conhecimento produzido pelo discurso da ciência e a verdade.

No entanto, no discurso psicanalítico lacaniano, a memória do discurso da ciência, que é arregimentada, é também reconfigurada. Naquilo que propõe o saber lacaniano, ciência e verdade ainda possuem alguma relação, mas não mais o discurso da ciência se individualiza por ser aquele capaz de exprimir a verdade do mundo. O discurso da ciência passa a ser aquele que esquece a função criadora da verdade (Lacan, [1954-1955] 1985). Em outros termos, isto implica dizer que a “ciência moderna” e a verdade, no interior do discurso psicanalítico lacaniano, têm sua relação cindida.

O saber psicanalítico lacaniano materializa, dessa forma, uma série de proposições segundo as quais o campo da ciência é marcado por uma separação constitutiva em relação à verdade: a ciência continua sua marcha do progresso, mas há algo da ordem da verdade e do *savoir* (inconsciente) que escapará fundamentalmente à possibilidade de formalização sob a forma do saber (consciente), racional.

Em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996) — em um momento em que se discute a respeito do seminário de 1963 que fora cancelado, e que havia sido planejado com o intuito de dar corpo às teorizações sobre os nomes-do-pai — podemos encontrar uma proposição que materializa precisamente essa divisão entre o campo do saber (consciente) e da verdade:

Excerto 34

Enfim, deixemos de brincadeira. Simplesmente não vejo por que eu falaria do nome do pai, posto que, de todo modo, onde ele se situa, quer dizer, no nível em que o saber tem função de verdade, estamos condenados, falando

propriamente — mesmo quanto a este ponto, ainda impreciso para nós, da relação entre o saber [consciente] e a verdade —, a não poder denunciar o que quer que seja, saibamos disso, a não ser mediante um semi-dizer. (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 102, grifos nossos).

Emerge, assim, justamente a proposição de que, apesar de ser possível, no interior de dadas condições específicas, saber (consciente) e verdade possuem alguma relação, ainda assim não se pode, sob nenhuma hipótese, enunciar esse saber (*savoir*) de ordem inconsciente, relativo à verdade, a não ser sob a forma de um semi-dizer.

Indicar que existe uma impossibilidade de dizer toda a verdade impõe, para todas as ciências, pois todas se utilizam do simbólico para efetuar seus movimentos, o problema do erro. O discurso psicanalítico lacaniano recorre, assim, a uma memória rizomática do racionalismo cartesiano e da utilização da dúvida como método para exclusão do erro, mas também rearranja as linhas de força que estão em movimento nessa memória presente na constituição dos saberes científicos do século XX. Isso porque, para o saber lacaniano, independentemente da modalidade de cientificidade assumida, as produções que a ela se relacionam seriam sempre parciais, marcadas pela impossibilidade de dizer toda a verdade e, portanto, haveria uma dimensão de erro na base de todo saber científico. A este respeito, o saber psicanalítico lacaniano indica que:

#### Excerto 35

Este erro existe em todo saber, visto que é apenas uma cristalização da atividade simbólica, e que, uma vez constituído, ele a esquece. **Há em todo saber, uma vez constituído, uma dimensão de erro, que consiste em esquecer a função criadora da verdade em sua forma nascente.** Que a gente a esqueça no âmbito experimental, ainda passa, já que este está ligado a atividades puramente operantes — operacionais como se diz, não sei bem por quê, quando o termo de operantes tem todo o seu alcance. Mas nós, analistas, que trabalhamos na dimensão desta verdade em estado nascente, não podemos esquecê-la. (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 30, grifos nossos).

No rastro dessa impossibilidade de se dizer toda a verdade sobre aquilo que é da ordem do inconsciente, as linhas de força da memória rizomática do discurso da ciência são então arregimentadas e rearranjadas no movimento que o discurso psicanalítico lacaniano performa. Em um dos Seminários, ainda na década de 1950, encontramos uma proposição que é bastante interessante a este respeito: “você, no entanto, devem ter-se dado conta, nem que seja pela maneira como as conduzo, de que estas sessões não são análogas às sessões de comunicações ditas científicas” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 41). O saber lacaniano marca, assim, um espaço de diferença entre a modalidade enunciativa por ele assumida — o modo pelo qual as

proposições produzidas no interior deste saber eram materializadas — e aquelas comunicações que eram entendidas como um padrão dentro da esfera própria do discurso da “ciência moderna”.

O fato de Lacan apontar esse espaço de diferença é importante para nós. Isso porque, malgrado todas as diferenças possíveis entre as ciências que tomam corpo após o momento cartesiano, todas elas são marcadas pela necessidade de comunicabilidade e compreensibilidade de suas proposições. O discurso psicanalítico lacaniano, em **O seminário, livro 3** ([1955-1956] 1988), chega a propor que “mesmo quanto ao que chamamos objetividade, o mundo objetivado pela ciência, o discurso é essencial, pois o mundo da ciência, que se perde sempre de vista, e acima de tudo comunicável, ele se encarna nas comunicações científicas” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 78).

É possível encontrar ainda, no texto anteriormente referido, a materialização da seguinte assertiva: “teriam vocês conseguido fazer a experiência mais sensacional, se um outro não pode refazê-la após a comunicação que vocês fizeram, ela não serve para nada. É segundo esse critério que se constata que uma coisa não é recebida cientificamente” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 78). Tal afirmação aponta para uma memória rizomática constitutiva da ciência na modernidade e reafirma a demanda de comunicação do conhecimento como fundamento do discurso da ciência moderna, além de adicionar à comunicação a necessidade de replicabilidade.

A possibilidade de reproduzir, replicar uma experiência científica estava, certamente, articulada a certa compreensão do conhecimento que era comunicado. Assim, comunicar cientificamente era comunicar sob certos parâmetros e não outros em seu lugar. Existe então, toda uma problemática relativa à adequação às normas do discurso científico e do seu modo de enunciar, tal como teoriza Foucault ([1971] 2007; [1969] 1987).

Quando pensa a formação das modalidades enunciativas, Foucault ([1969] 1987) se atenta para o *status* daquele que fala, aquele que, no interior do conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter uma espécie de linguagem específica; ele é também quem recebe, dessa modalidade enunciativa singular, uma série de poderes e “se não sua garantia, pelo menos a presunção de que é verdadeira” (Foucault, [1969] 1987, p. 57). Além disso, há de se questionar “qual é o status dos indivíduos que têm — e apenas eles — o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso?” (Foucault, [1969] 1987, p. 57).

Existe, assim, na posição daquele que fala, a incidência de uma série de linhas de forças que reativam todo um campo de memória, de presença e de concomitância no qual certos enunciados são agenciados, rearranjados e contribuem para a constituição do lugar do sujeito

falante — o qual, por sua vez, materializa uma série de enunciações, segundo as modalidades formadas nesse espaço, as quais articulam enunciados vindos de diferentes lugares. O discurso está, desse modo, sustentado por um suporte que o modaliza, e esse suporte, afirma Foucault ([1969] 1987), é de ordem institucional.

O suporte institucional do discurso faz referência aos lugares institucionais de onde o sujeito obtém seu discurso. Assim, analisar tais suportes nos lega a tarefa de pensar “onde este [discurso] encontra sua origem legítima e seu ponto de aplicação (seus objetos específicos e seus instrumentos de verificação)” (Foucault, [1969] 1987, p. 58).

Esses espaços, naquilo que diz respeito ao lugar do psicanalista, compreendem certamente o consultório do analista — marcado como lugar de materialização e escuta do desejo em sua emergência singular e fugidia; o hospital — ponto das primeiras observações das neuroses, bem como lugar fundamental na constituição do discurso médico, do qual a análise nunca se desvinculou por inteiro, apesar de a este lugar fazer alguma crítica; além, entre outras coisas, daquilo que Foucault ([1969] 1987) chama de “a ‘biblioteca’ ou o campo documentário, que compreende não somente os livros ou tratados, tradicionalmente reconhecidos como válidos, mas também o conjunto dos relatórios e observações publicadas e transmitidas” (Foucault, [1969] 1987, p. 58).

Esses espaços institucionais compõem o lugar do analista e lhe possibilitam recorrer a um certo discurso, o qual é munido de certos poderes que com esse saber são conjurados. É fundamental, no entanto, lembrar que não somente esses locais se transformam no decorrer da história, como também o estatuto do psicanalista, que se inscreve nesses lugares, igualmente se modifica.

O *status* do analista se transforma de Freud a Lacan. Pode-se afirmar que — por conta da tentativa específica de circunscrição do discurso psicanalítico freudiano no interior de um campo de cientificidade, no qual a comunicação do conhecimento emergia como uma regra fundamental —, em Freud, o estatuto do analista como aquele que fala por parábolas (Lacan, [1970] 2003, p. 412) não existia. Esse é apenas um aspecto de diferenciação entre o freudismo e o lacanismo, mas permite indicar de que modo a modalidade enunciativa se transforma de Freud a Lacan, e como a transformação da modalidade enunciativa também se relaciona com uma mudança do estatuto do analista.

Então, há de se questionar: o que possibilita a emergência dessa nova forma de enunciar? É precisamente a reconfiguração dos lugares a partir dos quais o analista recebe seu discurso, o qual se apresenta como condição de existência (Foucault, [1969] 1987) para a constituição de modalidades outras de enunciar. Modalidades essas que o discurso psicanalítico lacaniano

materializará. Todo o entorno, todo o jogo de relações que legitima o saber do analista — como sua prática privada, a inserção da análise nas universidades, nos serviços de saúde pública, a transformação do próprio espaço do hospital, a assunção da psicanálise nos movimentos políticos e sociais, a criação das associações nacionais e internacionais de psicanálise (como a *International Psychoanalytical Association* – IPA) — se transforma e possibilita que o espaço institucional a partir do qual o analista obtém seu discurso se modifique ao longo do tempo.

É preciso ainda que nos atentemos para o fato de que esse suporte institucional não apenas mune o analista com o poder de enunciar a partir de um determinado lugar, e a partir daí ter sua enunciação garantida, mas também fixa certas demandas para que desse lugar se possa enunciar. O suporte institucional, por um lado, estabelece exigências de competência e, por outro, cerceia o que pode ou não ser dito, bem como opera de maneira a assegurar que aquilo que é dito o seja sob um dado modo e não outros. Em outros termos, o *status* que recebe a figura do analista “compreende critérios de competência e de saber; instituições, sistemas, normas pedagógicas; condições legais que dão direito — não sem antes lhe fixar limites — à prática e à experimentação do saber” (Foucault, [1969] 1987, p. 57).

Tal proposição nos possibilita pensar não apenas o modo específico por meio do qual as enunciações são materializadas pelo discurso psicanalítico lacaniano, mas remete também a expulsão de Lacan pela IPA e a retirada de sua função didata<sup>27</sup>. Como afirma Jorge (2005), no início da década de 1960, a Sociedade Francesa de Psicanálise lutava para concretizar sua filiação à IPA e, em outubro de 1963, “o Executivo da IPA estabelece as seguintes condições para a referida filiação: Lacan não pode exercer a função de analista didata, é preciso que essa proibição seja assinada pela Comissão de Estudos da SFP” (Jorge, 2005, p. 20).

Muitas são as questões que antecedem essa proposta de que Lacan seja destituído de sua função de analista didata. Mas, aqui, basta citar uma que nos serve como um exemplo bastante decisivo: a prática pelo saber psicanalítico lacaniano das sessões curtas. Como afirma Jorge (2005), em 1960, “os boatos das sessões curtas de Lacan se espalham, gerando uma celeuma internacional no âmbito analítico” (Jorge, 2005, p. 19). A *International Psychoanalytical Association*, fundada por Freud em 1910 e, até então, principal instituição de organização do saber psicanalítico no mundo, não via com bons olhos a prática lacaniana de sessões de curta duração.

---

<sup>27</sup> O analista didata é, sobretudo, uma posição institucional. O termo faz referência a um analista inscrito no interior de uma determinada instituição psicanalítica e que tem por função atuar na formação de futuros analistas. Isto pode compreender não apenas a realização de supervisões, mas também todo o processo de análise pelo qual passam aqueles que se propõem a atuar como psicanalistas.

Para o discurso psicanalítico lacaniano, produzir um corte na sessão tinha como linha guia a compreensão de que o inconsciente obedecia a um tempo que lhe era próprio, e interromper a cadeia significante em um dado momento poderia contribuir para que o sujeito performasse um trabalho sobre si justamente a partir do efeito de deslocamento do discurso. Porém, esse argumento não era bem aceito no interior da IPA.

Em 1963, após ser posta em mesa a proposta de que a filiação da Sociedade Francesa de Psicanálise à *International Psychoanalytical Association* apenas se concluiria sob condição de exclusão de Lacan de sua função didata, “fica decidido que Lacan pode permanecer nos quadros dessa instituição [a SFP], mas está proibido de exercer a função de didata, ou seja, está excluído do processo de formação de analistas” (Jorge, 2005, p. 19).

Nós podemos dizer que a expulsão de Lacan da IPA estava relacionada ao fato de que as práticas lacanianas eram desarmônicas frente as exigências da instituição que, naquele momento, era um dos principais pontos de suporte institucional do discurso psicanalítico. Como afirma Foucault, o estatuto que permite que o sujeito enuncie a partir de um dado lugar fornece algumas “condições legais que dão direito [ao sujeito que ocupa uma dada posição discursiva] — não sem antes lhe fixar limites — à prática e à experimentação do saber” (Foucault, [1969] 1987, p. 57).

Nesse sentido, a modalidade enunciativa do discurso lacaniano não destoava apenas daquela do discurso da ciência, na qual a comunicação e compreensão eram elementos decisivos, mas também, em alguma escala, de muito daquilo que existia como exigência da ordem do discurso psicanalítico, que recebia seu suporte institucional da IPA. Nesse sentido, a proposta de exclusão de Lacan de sua função formadora está relacionada justamente a uma suposta inadequação da proposta lacaniana em relação àquilo que emerge como fundamental na ordem discursiva da psicanálise, conforme os princípios da IPA.

Podemos afirmar, assim, por mais de uma via, que o discurso psicanalítico lacaniano, em sua constituição, retoma uma memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano e de uma certa ciência racionalista. Mas não o fez com o intuito de elaborar um decalque dos termos que compunham o discurso freudiano ou o discurso da racionalidade. Toda a captura destes discursos no interior do discurso psicanalítico lacaniano foi marcada pela construção de um mapa, aos moldes pensados por Deleuze e Guattari ([1980] 1995), ou seja, um movimento que diz respeito a cartografar novos espaços a partir dos esboços realizados por outros saberes.

Dessa forma, foi preciso que as linhas de força advindas do registro institucional freudiano, bem como as linhas constitutivas do discurso da “ciência moderna”, fossem

reconfiguradas para que o saber psicanalítico lacaniano pudesse assumir as feições que dele hoje conhecemos.

O discurso psicanalítico lacaniano, curiosamente, corrobora textualmente a tese foucaultiana (Foucault, [1971] 2007) de que os discursos têm sua produção cerceada no interior das sociedades. Essa ratificação pode ser vista em proposições como as indicadas abaixo, em que o texto de Lacan materializa certo reconhecimento de que o domínio científico, e também o registro psicanalítico de maneira geral, é marcado por exigências específicas:

Excerto 36

**Quem é Sócrates? É aquele que inaugura na subjetividade humana este estilo de onde surgiu a noção de um saber ligado a determinadas exigências de coerência**, saber prévio a todo progresso ulterior da ciência como experimental — e vamos ter de definir o que significa esta espécie de autonomia que a ciência adquiriu com o registro experimental. (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 11, grifos nossos).

O saber psicanalítico que emerge no excerto acima aponta para a emergência, com Sócrates, de um certo estilo atravessado por uma noção de saber fundada em dadas exigências e não outras. Vale salientar que se relacionar com determinadas exigências de produção é algo que todos os saberes têm que fazer em sua constituição, pois estão inseridos em relações de saber-poder, como afirma Foucault ([1974] 2002), e são atravessados por uma memória à qual é preciso remeter, retomar e rearranjar. O discurso lacaniano materializa que esta é uma questão que, em alguma medida, lhe concerne.

Não poderia ser de outra forma. Em Nietzsche ([1887] 1998), vemos que a constituição da cultura — os valores constituídos e os saberes que aí se formam — possuem uma história passível de ser assinalada. Essa história não é totalizante, buscando capturar toda a construção de uma prática específica, mas ela também não diz respeito àquela outra faceta romântica que pensa a historicidade como uma sequência de evoluções e progressos míticos. Trata-se, isto sim, da história da vontade de potência que se apodera de um valor, a história do conflito e dos jogos de força (Nietzsche, [1906] 2008; [1887] 1998).

Sob este aspecto, “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus em* direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 66). Estamos falando, isto sim, de uma “sucessão de processos de subjugamento que nela [na história] ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada

vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 66).

Nietzsche ([1887] 1998) chama atenção, então, de forma bastante contundente, para a existência da “teoria de uma **vontade de poder** operante em todo acontecer” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 67, grifos do autor).

Deleuze e Guattari ([1980] 1995) nos ajudam a reafirmar e complementar essa perspectiva, na medida em que compreendem o rizoma como algo marcado pela multiplicidade de linhas de força e o inscrevem como um construto em que entramos sempre pelo meio. Os autores citados, ao passo que compreendem essa formação histórica dos saberes e valores como algo sempre já em movimento, marcada por um jogo de forças e relações de poder que a constituem, desarmam toda a possibilidade de valores com essências eternas, ou mesmo a concepção de uma história como origem mítica, arborescente e dicotômica.

Existe ainda uma linha de força constitutiva do discurso psicanalítico freudiano, que é recuperada pelo saber psicanalítico lacaniano e que consideramos necessário indicar: todo o discurso lacaniano se inscreve nesse espaço aberto pela *démarche* freudiana e o descentramento da consciência que daí advém — afirmamos isto anteriormente, e estamos fazendo isso novamente, pois esse ponto precisa ser retomado para que possamos continuar.

Ora, considerando o exposto, temos, no interior daquilo que é materializado em Lacan, a seguinte proposição:

Excerto 37

**Mas a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si**, em cujo eixo ela era mantida pela reconstrução hegeliana da fenomenologia do espírito: **ou seja, ela [a descoberta freudiana] torna ainda mais caduca qualquer busca de “conscientização”** que, para-além de seu fenômeno psicológico, não se inscreva na conjuntura do momento particular, o único a dar corpo ao universal, e sem o qual ele se dissipa na generalidade. (Lacan, [1953] 1998, p. 293, grifos nossos).

A modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano, sob este aspecto, está fundamentalmente relacionada com uma certa apreensão do discurso científico que enxerga no próprio discurso da ciência a existência de uma falha basilar. Essa falha, para além do erro no que diz respeito a escamotear a função criadora da verdade, diria respeito, conforme indica o excerto acima, a uma deficiência própria de qualquer movimento em busca de conscientização.

Então, um problema aqui se delineia. O discurso psicanalítico lacaniano, ao menos até meados da década de 1960, era fortemente marcado por uma tentativa de construir um saber

psicanalítico que pudesse afirmar-se como científico. Mas, ainda assim, sua modalidade de comunicação não era, de modo algum, aquela mesma que demandava a ordem discursiva da ciência — vimos isso ser materializado com os excertos indicados anteriormente. Precisamos, agora, analisar como se arranjavam a modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano e a proposta de inscrição desse discurso no campo da ciência.

Para além disso, um outro problema toma forma: é sabido que vivemos em uma sociedade na qual os ecos do cartesianismo são ouvidos por todas as partes. Podemos afirmar que o momento em que o discurso psicanalítico lacaniano emerge não era muito diferente, no que se refere a esse aspecto, pois a crítica sistemática à racionalidade instrumental iluminista, que se materializou no cenário francês de metade final do século XX, confirma esse argumento. A racionalidade era fortemente criticada justamente porque sua presença era massiva.

Sabe-se também que a grande maioria das formas de transmissão de saber (consciente), elaboradas no interior da história do pensamento ocidental, foram circunscritas tendo a racionalidade como horizonte de apreensão. Nesse sentido, tanto esta tese — e as muitas outras —, quanto os inúmeros trabalhos científicos que foram escritos como forma de comunicação e divulgação de resultados de pesquisas, não nos deixam mentir.

Então como comunicar ou transmitir um saber que não pode ser apreendido sob a forma de um conhecimento racional?

Esse problema não é uma preocupação particular do discurso psicanalítico lacaniano, do cenário francês, ou mesmo da Europa na metade final do século XX. De fato, nós podemos rastrear essa proposta de crítica à racionalidade — e a tentativa de elaboração de uma forma de saber que pudesse se afirmar em um domínio para além daquele da razão — até, ao menos, a empreitada nietzschiana. Detenhamo-nos neste problema brevemente.

**O nascimento da tragédia** (Nietzsche, [1871] 1992), primeiro livro de Nietzsche, tem dois objetivos como proposta central: por um lado, trata-se de operar uma “crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão” (Machado, 1997, p. 11) e, por outro, busca-se “a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade” (Machado, 1997, p. 11).

Nietzsche afirma que a “tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber e o otimismo da ciência” (Nietzsche, [1871] 1992, p. 104). A isto, o referido autor acrescenta a proposição de que nós devemos assumir que existe uma luta eterna entre a consideração teórica (científica e conceitual) do mundo e a consideração trágica que é feita deste. Assim, “só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a

sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir esperança de um renascimento da tragédia” (Nietzsche, [1871] 1992, p. 104).

Em 1886, mais de uma década depois da publicação de seu primeiro livro, Nietzsche elabora um novo prefácio para **O nascimento da tragédia** (Nietzsche, [1871] 1992), nomeando tal prefácio, escrito *a posteriori*, de **Tentativa de autocrítica** (Nietzsche, [1886] 1992a). Nesta tentativa de crítica àquilo que produzira, Nietzsche ([1886] 1992a) afirma enfaticamente seu descontentamento com a análise do problema grego e da experiência do trágico que havia feito em **O nascimento da tragédia** (Nietzsche, [1871] 1992).

Esse descontentamento, por parte do autor, é atribuído a duas razões centrais: em uma instância, a crítica incidia sobre o conteúdo do texto e, em uma outra, sobre a forma que tal livro tomou.

Naquilo que diz respeito ao conteúdo, Nietzsche ([1882] 2012) lamentava ter fundado sua proposta de crítica à razão conceitual nos trabalhos de Wagner e Schopenhauer. Nietzsche, em **A gaia ciência** (Nietzsche, [1882] 2012), define esses dois autores como românticos — posição oposta à dos trágicos — e os situa do lado daqueles que sofrem do empobrecimento da vida.

Naquilo que compreende a forma do texto, a tentativa de autocrítica realizada por Nietzsche “diz respeito à incompatibilidade que transparece no livro entre o conteúdo da denúncia — a morte do trágico pelo saber racional — e a expressão da denúncia, a linguagem em que esta é formulada” (Machado, 1997, p. 17). Nietzsche afirma que **O nascimento da tragédia** é um texto “mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no tempo [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido” (Nietzsche, [1886] 1992a, p. 15-16). Logo em seguida, relaciona tais características ao fato de ter usado uma linguagem teórico-conceitual para fazer uma crítica da razão e do conceito.

Em **O nascimento da tragédia** (Nietzsche, [1871] 1992), afirma o autor anteriormente citado, “falava — assim se dizia com desconfiança — uma espécie de alma mística e quase menádica, que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha” (Nietzsche, [1886] 1992a, p. 16). Esta alma mística, propõe Nietzsche, “devia cantar, essa ‘nova alma’ — e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!” (Nietzsche, [1886] 1992a, p. 16).

Roberto Machado, em sua incursão sobre o pensamento nietzschiano, nos afirma que, para Nietzsche, “a tragédia nasce do coro trágico e morre porque perde o espírito da música, ao

ser subordinada ao conceito” (Machado, 1997, p. 17). Assim, se a experiência trágica morre à medida em que é subordinada à razão conceitual, legitima-se inquirir se um livro como **O nascimento da tragédia**, “ao pretender **demonstrar conceitualmente** essas duas teses, não estaria, do ponto de vista da forma de expressão, mais próximo do racionalismo socrático do que da poesia trágica, mesmo que tivesse a intenção de se posicionar ao lado desta última?” (Machado, 1997, p. 17, grifos nossos). A essa interrogação, pode-se ainda acrescentar “que validade poderá ter uma crítica total da razão feita a partir da razão? Que sentido poderá ter apelar para a razão contra a razão?” (Machado, 1997, p. 17).

Trata-se de uma série de questionamentos que Nietzsche mesmo havia feito a seu trabalho e que, por caminhos inapreensíveis em sua totalidade, reaparece, em condições de possibilidade bastante distintas, no interior do discurso psicanalítico lacaniano.

Como nos indica Machado (1997), para Nietzsche, operar uma crítica da racionalidade a partir da filosofia, um discurso marcadamente racionalista, não apenas era uma missão possível de realizar, como sua execução prática já havia tomado corpo. Acontece que, um ano antes de realizar a autocrítica daquilo que produzira em **O nascimento da tragédia** ([1871] 1992), Nietzsche havia escrito **Assim falou Zaratustra** ([1885] 2011). Machado (1997) afirma que o caráter artístico e filosófico de Zaratustra é inegável, apresentando-se como um livro que não apenas contém os temas mais importantes e singulares da filosofia nietzschiana, mas que também materializa e dá corpo ao canto que Nietzsche lamentou não ter cantado em seu primeiro livro.

É sob este aspecto que, referindo-se a Nietzsche, Machado (1997) afirma que Zaratustra, é a “tentativa mais radical de evitar a contradição que é lutar contra a razão através de uma forma de pensamento submetida à razão; sua tentativa mais radical de seguir a via da arte para levar a filosofia além ou aquém da pura razão” (Machado, 1997, p. 18). Nietzsche pauta, então, com o livro em questão, “sua tentativa mais radical de fazer a forma de expressão artística criar a temática filosófica trágica” (Machado, 1997, p. 18).

Desviaríamos por demais de nosso escopo se nos detivéssemos em como **Assim falou Zaratustra** ([1885] 2011) pôde inscrever-se como um texto no interior do discurso da filosofia e ainda assim apresentar-se como um canto que afirma a experiência trágica, opondo-se à concepção conceitual de mundo. Para uma discussão mais detalhada a respeito desse tema, vale recorrer ao texto **Zaratustra, tragédia nietzschiana** (Machado, 1997). Para nossos propósitos, é suficiente que nos atenhamos ao argumento de que a questão que ocupou a *démarche* nietzschiana despontará também como problema para o discurso psicanalítico lacaniano.

O discurso psicanalítico lacaniano materializará uma inquisição a respeito da validade de se propor um discurso do inconsciente a partir de um lugar discursivo assentado sobre a razão e a consciência — referimo-nos ao discurso da ciência, malgrado todas as diferenças que possam haver entre os diferentes tipos de saber científico —, mas também a questão fundamental de como transmitir um saber que não pode ser, por definição e em nenhuma instância, apreendido sob a forma de um conhecimento racional.

Existe uma proposição, possível de ser encontrada em **Le séminaire, livre 13** (Lacan, 1965-1966), em que todas essas questões, apresentadas anteriormente, se materializam e se articulam:

Excerto 38

Para a religião, deve antes servir de modelo a não ser seguido na instituição de uma hierarquia social na qual se conserva a tradição de uma certa relação com a verdade como causa. A simulação da Igreja Católica que se reproduz cada vez que a relação com a verdade como causa chega ao social, é particularmente grotesca em certa Internacional psicanalítica pela condição que impõe à comunicação. **Preciso mesmo dizer que na ciência, ao contrário da magia e da religião, o saber [consciente] é comunicado? Mas é preciso insistir que não é apenas porque é o uso, mas que a forma lógica dada a esse saber [consciente] inclui o modo de comunicação como sutura do sujeito que ele implica. Este é o primeiro problema levantado pela comunicação em psicanálise: o primeiro obstáculo ao seu valor científico é que a relação com a verdade como causa em seus aspectos materiais permaneceu negligenciada no círculo de seu trabalho.** (Lacan, 1965-1966, s.p., tradução nossa, grifos nossos).

O excerto anterior materializa o problema da comunicabilidade no interior do discurso psicanalítico, e da relação dessa comunicação com a verdade, bem como a problemática referente à articulação possível entre verdade e saber (consciente), sua enunciação e sua transmissão, para então poder estabelecer algum tipo de inscrição do discurso da psicanálise no interior de um campo de cientificidade.

No interior da constituição das modalidades enunciativas, o *status* daquele que fala — posição de sujeito que pode ser ocupada por diferentes indivíduos — compreende também, afirma Foucault ( [1969] 1987), todo um sistema de diferenciações e de relações, o qual diz respeito à “divisão das atribuições, subordinação hierárquica, complementaridade funcional, demanda, transmissão e troca de informações” (Foucault, [1969] 1987, p. 57) com outros grupos ou sujeitos que têm, também, seus próprios *status*, o qual é mantido na relação “com o poder político e seus representantes, com o Poder Judiciário, com diferentes corpos

profissionais, com os grupos religiosos e, se for o caso, com os sacerdotes” (Foucault, [1969] 1987, p. 57).

Podemos pensar a modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano com base nas proposições realizadas por Foucault ([1969] 1987), atentando-nos, principalmente, para o argumento de que, no campo científico, diferentemente do campo religioso, o conhecimento é comunicado. A questão fundamental, aqui, está relacionada à ideia de que o *status* de psicanalista, bem como de médico, está relacionado a uma série de demandas que se articulam com a necessidade de performar a transmissão e a troca de informações segundo certos modos e não outros.

Emerge, assim, uma diferença marcada no interior do discurso psicanalítico lacaniano: no campo da ciência, a proposta de comunicação sob certos moldes é uma necessidade específica, uma modalidade enunciativa que, na relação com outras instâncias — como a formação dos conceitos, dos objetos e das escolhas temáticas (Foucault, [1969] 1987) —, desempenha um importante papel na identificação do discurso científico. Esse é o espaço de diferenciação do discurso psicanalítico lacaniano em relação ao discurso religioso, na medida em que este último seria caracterizado, entre outras coisas, por não necessitar de uma comunicação do conhecimento.

Espaço curioso é este no qual o discurso psicanalítico lacaniano, com as proposições aqui discutidas, situa-se. Por um lado, é possível afirmar — e isto será apontado durante a escrita deste texto — que a proposta de circunscrição do discurso psicanalítico lacaniano no interior de um campo de cientificidade não cessa de retornar. Ela assume diferentes formas, é verdade, mas o movimento em relação ao discurso da ciência não se esvanece no interior da *démarche* lacaniana.

Ainda assim, é uma modalidade enunciativa singular que toma corpo na constituição do discurso psicanalítico lacaniano. Essa modalidade enunciativa não ressoa em harmonia com uma memória da “ciência moderna”, na medida em que, como afirmado pelo saber lacaniano, de forma regular, uma ciência demanda a possibilidade de comunicação. O discurso lacaniano opera, assim, de maneira a constituir a psicanálise como um discurso da ciência, mas que rearranja as linhas de força constitutivas da memória do discurso da ciência, pautando outras formas de transmissão na ordem do discurso científico.

Ao mesmo tempo, e isso deixa as relações ainda mais complexas e mais interessantes, a modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano retoma, em alguma escala, uma memória rizomática do discurso religioso. O saber lacaniano (1965-1966) é aquele que materializa a afirmação de que, na ciência, o conhecimento se comunica, ao contrário do que

acontece na religião e na magia. Assim, apesar de não propor que a psicanálise se inscreva no campo das metafísicas, o saber psicanalítico lacaniano recupera uma série de linhas de força desses lugares (o discurso religioso e o discurso mágico, por assim dizer) ao propor uma forma de transmitir um saber que não é de ordem consciente e que não pode ser apreendido pela inteligibilidade, não podendo, portanto, ser comunicado e compreendido.

Problema central, decerto. Toda a discussão até então apreendida nos permite indicar que, se o objetivo do discurso psicanalítico lacaniano não é produzir qualquer tipo que seja de conscientização sobre o inconsciente, é preciso elaborar uma modalidade específica de enunciação que possua, em seu horizonte, algo distinto de uma apreensão consciente da verdade.

De fato, ao tematizar a relação do discurso psicanalítico com o campo do saber (consciente), o discurso psicanalítico lacaniano pontua o seguinte:

Excerto 39

O que descobrimos na análise está no nível da ortodoxa. **Tudo o que se opera no campo da ação analítica é anterior à constituição do saber [consciente], o que não impede que, operando neste campo, tenhamos constituído um saber, e que se mostrou inclusive excepcionalmente eficaz**, como é natural, já que toda ciência surge de um manejo da linguagem que é anterior à sua constituição, e que é neste manejo da linguagem que se desenvolve a ação analítica. (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 30, grifos nossos).

Existe aqui toda uma questão que está relacionada ao manejo específico da linguagem pelo discurso da ciência. Mas, esse é um problema que será discutido detidamente na subseção **5.2 Da fundamentação do discurso da psicanálise no campo da linguística**. Nesse momento, queremos indicar que tudo que a análise opera, segundo vemos ser materializado no discurso psicanalítico lacaniano, se encontra em um campo prévio ao do saber (consciente).

Efetivamente, até então, essa é uma linha de força que não surpreende, tendo em vista as proposições explicitadas anteriormente. O que é relevante aqui e que permite-nos avançar um pouco em nossas análises, é que o saber psicanalítico lacaniano sustenta que não há incompatibilidade entre operar com algo anterior à constituição de um saber de ordem consciente — algo da ordem da verdade — e ainda assim constituir, a partir daí, um saber (consciente).

Ora, tal afirmação se inscreve no rastro do problema por nós indicado anteriormente, e que dizia respeito ao modo pelo qual, no quadro do discurso psicanalítico lacaniano, eram equalizadas as linhas de força referentes a uma memória rizomática do discurso da ciência —

a demanda de comunicação e compreensibilidade das ideias produzidas pelos discursos inscritos na ordem da ciência — e aquelas do saber psicanalítico lacaniano, que caminhavam em direções distintas.

É justamente o uso que faz da linguagem, segundo vemos ser materializado no discurso psicanalítico lacaniano, que serviria de elemento capaz de circunscrever o discurso da psicanálise e as outras ciências sob um solo comum. Essa tese é reafirmada no seguinte excerto:

Excerto 40

**Numa grande parte dos problemas que se colocam para nós quando procuramos cientificar**, ou seja, colocar uma ordem num certo número de fenômenos, dentre os quais, em primeiro plano, o da vida, **são sempre os caminhos da função simbólica que, no final das contas, nos conduzem, muito mais do que uma apreensão direta qualquer.** (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 46, grifos nossos).

O excerto acima indica que a tentativa de “cientificar” as proposições psicanalíticas passa por um manejo do simbólico. Mais ainda: esse manejo do simbólico, segundo o discurso lacaniano, é mais relevante para o empreendimento científico do que qualquer tentativa de apreensão direta do real, ou seja, do que uma leitura objetivista pela via da ciência.

A atividade científica, dessa maneira, conforme materializada pelo discurso lacaniano, se constitui em um movimento de ordenação dos fenômenos, e não na apreensão direta destes. Em outros termos: para o discurso da psicanálise lacaniana, é o procedimento de organização do mundo que define a atividade científica, e não a proposta (sempre fracassada) de esgotamento do mundo natural, como almejado pelas ciências experimentais modernas.

Temos, assim, uma configuração interessante que se delinea: podemos notar que o uso da linguagem no discurso da ciência e no interior do saber psicanalítico lacaniano é distinto. Contudo, pelas proposições materializadas pelo discurso lacaniano, é possível observar que ambos os discursos — ciência e psicanálise — podem partilhar um solo comum. Isso funciona em duas vias: i) a primeira está relacionada a tentativa da psicanálise lacaniana e do discurso da ciência de construir um saber relativo à verdade — embora os discursos mencionados divirjam quanto ao que é “a verdade” e sobre a possibilidade mesma de acessá-la. E, a ii) segunda via indica que ambos os discursos, ciência e psicanálise, fazem uso do registro do simbólico como ferramenta de apreensão e formalização do real, e isso inscreve o saber por eles produzidos em um lugar “posterior” à verdade, ou seja, no campo do saber consciente.

O discurso da psicanálise lacaniana captura as linhas de força constitutivas da memória rizomática do discurso da ciência e retoma também, de forma reconfigurada, a relação dessa

com a verdade. No interior do saber psicanalítico que emerge com Lacan, essas linhas se chocam com outras e têm sua constituição transformada. São as reverberações, ressonâncias e dissonâncias dessas linhas de força que possibilitam que o discurso psicanalítico lacaniano marque sua inscrição no campo da ciência pelo recurso que faz à verdade, pela compreensão de que a atividade científica se dá na ordenação do mundo e pelo uso do simbólico, mas que se diferencia da ciência justamente pelo modo como entende a função do simbólico, pelo estatuto que concede à verdade e pelo modo como compreende o procedimento constitutivo da atividade científica.

Sendo assim, pode-se inclusive compreender ainda melhor a linha de análise, exposta anteriormente, segundo a qual o discurso psicanalítico lacaniano se situava para afirmar que o sujeito da “ciência moderna” é o mesmo da psicanálise, embora a ciência nada opere com esse sujeito. Em alguma medida, segundo vemos emergir no registro do discurso psicanalítico lacaniano, é função, tanto da “ciência moderna” quanto do saber da psicanálise, operar com algo da verdade que é anterior a todo saber (consciente) possível.

Aqui, para o saber psicanalítico lacaniano, o discurso da ciência ignora a função criadora da verdade e tenta apreendê-la. Contudo, a ciência moderna fracassa em sua missão e não consegue apreender algo da verdade que não seja apenas por um movimento periférico. O discurso da psicanálise, com Lacan, mira, principalmente, o espaço para além de toda representação possível<sup>28</sup>, assumindo, na constituição do saber psicanalítico, o caráter inapreensível e incomunicável (pela via da razão) da verdade.

Sob essa perspectiva, o discurso psicanalítico lacaniano defende a tese de que não é o discurso da “ciência moderna”, como ele era então constituído, que poderá transmitir um saber que diz respeito à subjetividade, àquilo que é fundamental na existência humana, como podemos ver no excerto a seguir:

Excerto 41

Pois bem, **no mesmo momento em que Sócrates inaugura este novo ser-no-mundo, que denomino aqui uma subjetividade, ele se dá conta de que o mais precioso, a *areté*, a excelência do ser humano, não é a ciência que vai poder transmitir os caminhos para se chegar aí.** Aqui já ocorre um descentramento — é a partir desta virtude que um campo é aberto ao saber, mas esta própria virtude, **no que tange a sua transmissão, a sua tradição, a**

---

<sup>28</sup> Esse é um elemento que permite-nos abordar o problema da constituição do campo científico na *epistémê* moderna, tal como pensado por Foucault ([1966] 2002), e o modo pelo qual as contraciências humanas, como a psicanálise e a etnologia, se constituem como saberes singulares, justamente na medida em que focalizam, de maneira central, aquilo que está para além de toda representação possível. Para que o fio argumentativo não se afrouxe por demais, deixaremos este problema em suspenso momentaneamente. Ele será discutido adequadamente na subseção **5.3 Psicanálise, ciência e formalização matemática**.

**sua formação, permanece fora de campo.** (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 11-12, grifos nossos).

O discurso psicanalítico lacaniano materializa, assim, naquilo que podemos ver emergir com o excerto anterior, uma certa demanda de que a modalidade de transmissão da verdade e do saber (consciente), que tomava corpo nas ciências da modernidade, fosse transformada. Na visão enunciada pelo saber lacaniano, a forma como a ciência se constituía não tinha potência para apreender aquilo que diz respeito à subjetividade, entendida como “excelência do ser humano” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 11).

Colocar em xeque a forma de transmissão de saber da ciência racionalista apenas se tornou possível na medida em que a própria racionalidade passou a ser questionada, tendo seus limites tensionados e postos em evidência por saberes bastante diversos no decorrer do século XX. Isto não implica, de fato, que a racionalidade reinasse absoluta antes de 1901, contudo, é a constituição dos mais diversos saberes — como a psicanálise freudiana e a etnologia — que prepara o solo epistemológico em que a crítica à razão instrumental terá uma importância que jamais tivera.

No solo aberto por estes outros saberes que puseram a racionalidade científica sob questionamento, o discurso psicanalítico lacaniano encontra o espaço que lhe permite lançar a proposta de que é necessário realizar a construção de uma modalidade de transmissão que saia do eixo comunicação-compreensão. A alternativa, assumida no/pelo saber psicanalítico lacaniano, é, então, operar no eixo da letra-efeito.

No quadro do saber psicanalítico que emerge com os textos de Lacan, a questão problema da transmissão da produção científica é, então, reconfigurada: a memória rizomática do discurso da ciência é transformada, de modo que o discurso da psicanálise lacaniana não defenderá uma tentativa de compreensão do inconsciente, mas buscará a possibilidade de que a letra (seja escrita ou falada) produza efeitos sobre os sujeitos à medida que com a letra esses sujeitos se relacionam. Nesse sentido, a letra marca o sujeito.

Esta é uma afirmação que pode ser corroborada ao recorrermos a outros textos do discurso psicanalítico lacaniano. No texto **Televisão**, por exemplo, publicado na década de 70 do século XX, Lacan — que ocupa, em nosso trabalho, uma função de autoria — afirma que: “[...] constato que, mesmo não sendo compreendidos, eles [os **Escritos**] provocam alguma coisa nas pessoas. Observei isso com frequência. Elas não compreendem nada daquilo, isso é absolutamente verdade, durante certo tempo, mas aquilo lhes provoca alguma coisa” (Lacan, [1974] 2005, p. 70).

Quatro anos antes, a ideia de que os **Escritos** (Lacan, 1998 [1966]) poderiam produzir efeitos sobre os sujeitos já despontava com bastante força. A esse respeito, vejamos o excerto abaixo:

Excerto 42

Lembro-me do incômodo com que me interrogou um rapaz que se havia misturado, pretendendo-se marxista, ao público composto de pessoas do Partido (o único) que afluía (sabe Deus por quê) à comunicação de minha “dialética do desejo e subversão do sujeito na psicanálise”. Assinalei gentilmente (gentil como sempre sou), em seguida, em meus *Escritos*, a estupefação que me veio como resposta desse público. Quanto a ele, **“então o senhor acredita”**, disse-me, **“que lhe basta haver produzido alguma coisa, escrito letras no quadro-negro, para esperar um efeito disso?”** Mas o exercício foi frutífero, tive prova disso, que mais não fosse, pelo resíduo que ajudou a pagar por meu livro — já que a verba da Fundação Ford, que motiva as reuniões que têm de quitar as despesas, estava então impensavelmente esgotada para me publicar. **É que o efeito que se propaga não é de comunicação da fala, mas de deslocamento do discurso. Freud, incompreendido, ainda que por causa dele mesmo, por ter querido fazer-se ouvir, é menos servido por seus discípulos do que por essa propagação:** aquela sem a qual as convulsões da história permanecem como enigma, como os meses de maio com que se desorientam aqueles que se empenham em torná-los escravos de um sentido, cuja dialética se apresenta como derrisão. (Lacan, [1970] 2003, p. 404-405, grifos nossos).

Aqui, de certa forma, corrobora-se a tese apresentada anteriormente, concernente à proposição de que no interior do discurso psicanalítico freudiano existia ainda a proposta de colocar em movimento um discurso que, em última instância, pudesse ser apreendido pela via da compreensão. Calligaris (1991) afirmara algo nesse sentido e, aqui, podemos retomar esse princípio: segundo materializado no texto de Lacan ([1970] 2003), o discurso psicanalítico freudiano era atravessado por uma proposta de se fazer ouvir e compreender. Enquanto isso, o discurso psicanalítico lacaniano é cortado por uma preocupação bastante distinta: produzir um efeito que se delinea a partir do deslocamento do discurso em relação ao sujeito, buscando a produção de um movimento do sujeito sobre si mesmo.

Pode-se sustentar que tal proposição é alcançada inclusive por Michel Foucault, mesmo no momento de seu percurso teórico em que a visada crítica ao discurso da psicanálise se acentua veementemente. Em uma entrevista que fora concedida em 1981 e posteriormente publicada com o título **Lacan. O “Libertador” da Psicanálise**<sup>29</sup>, Foucault ([1981] 1999)

<sup>29</sup> Vale pontuar, mesmo que brevemente, que este título não foi escolhido por Foucault, e sim pelo entrevistador. Se pensarmos em todo o percurso teórico realizado por Michel Foucault, no grande número de trabalhos por este autor publicado e no projeto filosófico que desponta com tais trabalhos, referenciar Lacan ou qualquer outro teórico — inclusive Freud — como “o libertador” da psicanálise seria, muito provavelmente, um contrassenso teórico. Afinal, os textos de Foucault nos mostram que nenhuma revolução é tão disruptiva quanto, em geral, se busca

afirmou que “o hermetismo de Lacan é devido ao fato de ele querer que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma ‘tomada de consciência’ de suas ideias. Ele queria que o leitor se descobrisse, ele próprio, como sujeito de desejo, através dessa leitura” (Foucault, [1981] 1999, p. 299). Foucault acrescenta ainda que “Lacan queria que a obscuridade de seus Escritos fosse a própria complexidade do sujeito, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo” (Foucault, [1981] 1999, p. 299).

Nessa perspectiva, é possível defender que a questão central da modalidade enunciativa do discurso psicanalítico lacaniano está relacionada à compreensão de que a verdade, que é da ordem do inconsciente, só pode ser transmitida por alguma via que não é a da racionalidade. A via que o discurso psicanalítico lacaniano toma é justamente aquela que compreende que o discurso é capaz de produzir um efeito sobre o sujeito na medida que esse sujeito se relaciona com o discurso, sem esquecer, no entanto, que mesmo pela via do deslocamento do discurso, ainda assim a verdade permanecerá sempre como algo da ordem do semi-dizer.

A proposta lacaniana de circunscrever a psicanálise como um discurso da ciência e ainda assim colocar em movimento uma modalidade enunciativa que certamente destoa daquela da “ciência moderna” — muito fortemente atravessada pela racionalidade e pela demanda de compreensão e replicabilidade —, pode ser, aqui, um forte indício de que o discurso psicanalítico lacaniano é, de fato e de direito, um ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso científico.

Mas ainda é cedo para que tal afirmação possa ser sustentada com boa margem de segurança. Se no que se refere às modalidades enunciativas, o diagnóstico é positivo, as demais análises ainda precisam sustentar a possibilidade de pensar o discurso psicanalítico lacaniano como um saber que materializa a emergência de uma modalidade outra de discurso da ciência, a qual distingue-se da ciência assentada sob a racionalidade iluminista.

## 5.2 Da fundamentação do discurso da psicanálise no campo da linguística

Não seria possível abordar adequadamente o modo pelo qual o saber psicanalítico lacaniano recupera e reconfigura uma certa memória do discurso da ciência sem passar pela relação que o referido saber mantém com o a linguística dita estruturalista. Em **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) — cujo próprio título já indicia a problemática da fala e da linguagem no interior do discurso psicanalítico —, temos

---

defender, e nenhuma libertação rompe, de fato, as muitas amarras e os muitos laços que um saber estabelece com todo um campo de memória que lhe serve de base constitutiva.

algumas das mais relevantes proposições lacanianas sobre a utilização da técnica psicanalítica no campo da linguagem:

Excerto 43

Afirmamos, quanto a nós, **a técnica [psicanalítica] não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem**, ao se ordenarem na função da fala. (Lacan, [1953] 1998, p. 247, grifos nossos).

O fragmento ora apresentado trata da relação do discurso psicanalítico laciano (e o retorno a Freud que é proposto no âmbito deste discurso) no campo da linguagem e, mais especificamente, em função da fala.

É certo afirmar que essa linguagem, materializada na fala e à qual o saber laciano faz referência, remete ao campo epistemológico da linguística estrutural. É que a linguística estruturalista despontava no cenário francês, em meados do século XX, como a ciência piloto a partir da qual as ciências humanas poderiam, enfim, afirmar sua cientificidade frente às ciências naturais.

O texto laciano nos serve de índice a este respeito: em **O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988), podemos encontrar materializada a proposição de que o registro do trabalho freudiano “é o mesmo registro que faz da **linguística a ciência mais avançada das ciências humanas**” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271, grifos nossos). Essa é, para a pesquisa que aqui empreendemos, provavelmente a razão mais relevante para o recurso, executado por parte da *démarche* laciana, à linguística.

Era precisamente o tipo de constituição específica que tinha o campo da linguística, naquele momento histórico determinado, que possibilitava a emergência, no interior dos textos lacianos, de uma releitura da empreitada freudiana a partir de outros termos. As condições de existência se transformam de Freud a Lacan, a linguística estruturalista desponta como ciência modelo para as ciências humanas, um campo outro de possibilidades se abre e o discurso psicanalítico laciano encontra aí uma de suas condições fundamentais de existência.

Retornar ao texto **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) pode ajudar a marcar melhor os contornos desse argumento. Por isso, vejamos o próximo excerto:

## Excerto 44

Basta acompanharmos a evolução concreta das disciplinas para nos apercebermos disso. **A linguística pode servir-nos de guia neste ponto, já que é esse o papel que ela desempenha na vanguarda da antropologia contemporânea**, e não poderíamos ficar-lhe indiferentes. **A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do fonema, como função dos pares de oposição** compostos pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, **leva-nos aos próprios fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica.** (Lacan, [1953] 1998, p. 286, grifos nossos).

O fragmento ora apresentado ratifica algumas questões que certamente, em maior ou menor profundidade, foram apresentadas anteriormente. Como já havíamos mostrado, é no campo da função simbólica, arregimentando a linguística e a antropologia estruturalista, que o discurso psicanalítico lacaniano afirma ter encontrado os elementos necessários para a fundamentação da psicanálise como um discurso da ciência. O excerto em questão aponta, ainda, que a linguística pode servir de guia à psicanálise precisamente pelo fato de que ela desempenha esse mesmo papel na vanguarda da antropologia contemporânea.

É exatamente a reconfiguração das condições de existência (Foucault, [1969] 1987), sob as quais a linguística então ocupava um lugar privilegiado, que possibilitava que o discurso psicanalítico lacaniano fizesse grande parte das articulações que fazia. O excerto anterior ainda indica que, pelo papel desempenhado pela linguística naquele quadro específico, não seria possível lhe ficar indiferente a ela.

O excerto apresenta alguns outros elementos que destacaremos. Há, materializada no fragmento, uma relação que o saber psicanalítico lacaniano estabelece entre a linguística e a matemática, quando retoma a questão do fonema e relaciona os pares opositivos às funções matemáticas. Para um certo discurso muito comum na contemporaneidade, as ciências da linguagem e as ciências matemáticas não mantêm relação. Contudo, o estruturalismo saussuriano e os trabalhos de Chomsky, no que se refere à gramática gerativo-transformacional, indicam a existência de relações entre uma certa linguística e a matemática, mostrando-nos o quanto o movimento lacaniano se inscrevia no rastro de toda uma série de remissões de saberes inscritos nos domínios da linguagem e que performavam movimentos em direção às ciências matemáticas.

Além disso, como é possível defender, a partir da concepção de memória que decantamos dos trabalhos de Nietzsche e de Foucault, com a ajuda de Deleuze e Guattari, o singular das produções discursivas está justamente em sua constituição marcada por uma multiplicidade muito diversa de linhas de força.

Pensar uma cisão entre os campos da matemática e da linguagem apenas faz sentido na medida em que operamos por dicotomias, e sustentamos proposições constituídas com base em pseudo-análises. Contudo, como nos indicam Deleuze e Guattari ([1980] 1995), existe a necessidade de colocarmos em movimento um tipo de pensamento que consiga sair do modelo arborescente ou radicular, marcado por suas relações biunívocas. “Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 31). No rizoma, bem como na memória rizomática constitutiva dos saberes, temos “linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza” (Deleuze; Guattari, [1980] 1995, p. 31).

Assim, não é contrassenso que o discurso psicanalítico lacaniano arregimente uma memória rizomática de discursos científicos de naturezas supostamente distintas, como as ciências matemáticas e as ciências da linguagem, produzindo uma articulação dessas linhas de força diversas. Nesse movimento, em que uma memória de discursos com positivities próprias é recuperada, algumas produções muito interessantes, que marcam a singularidade do discurso psicanalítico lacaniano, encontram seu solo de emergência.

A este respeito, precisamos esboçar a arquitetura dessa singularidade: o saber psicanalítico lacaniano se inscreve de maneira firme no interior desse movimento científico que recorria à linguística estruturalista para fundar sua cientificidade, indicando, dessa maneira, um certo distanciamento em relação às ciências positivistas e às ciências experimentais, como já fora mencionado anteriormente. Porém, não é uma hermenêutica que funda a cientificidade dessa linguística à qual o autor em tela se refere e também não é a uma hermenêutica que o texto lacaniano (Lacan, [1953] 1998) recorre para fazer sua defesa. O discurso psicanalítico lacaniano retoma a matemática. Dentre muitos outros discursos que poderiam ter sido retomados, vemos se materializar uma retomada, precisamente, do campo da matemática. Então, por que exatamente este e não outro em seu lugar?

A retomada da matemática no interior de diversos campos de saberes era algo que já existia no alvorecer da *epistémê* moderna. Se retornarmos à discussão realizada por Foucault, no texto *As palavras e as coisas* ([1966] 2002), podemos ver o referido autor afirmar que “deve-se representar o domínio da *epistémê* moderna com um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões” (Foucault, [1966] 2002, p. 479).

Ainda segundo o referido autor, essas dimensões dizem respeito, por um lado, às “ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes ou verificadas” (Foucault, [1966] 2002, p. 479), e, por outro, às “ciências (como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas) que procedem ao estabelecimento de relações entre elementos descontínuos mas análogos, de sorte que elas pudessem estabelecer entre eles relações causais e constantes de estrutura” (Foucault, [1966] 2002, p. 479).

A relação entre essas duas dimensões específicas, conforme teoriza Foucault ([1966] 2002), define entre elas uma espécie de plano comum: “aquele que pode aparecer, conforme o sentido em que é percorrido, como campo de aplicação das matemáticas a essas ciências empíricas, ou domínio do matematizável na linguística, na biologia e na economia” (Foucault, [1966] 2002, p. 479).

A terceira dimensão diz respeito precisamente às analíticas da finitude, marcadas pela reflexão filosófica a respeito dos limites próprios dos saberes e de suas formas. Essa reflexão filosófica, afirma o autor em tela, naquilo que diz respeito ao campo da linguística, da biologia e da economia, delinea um plano comum: “lá podem aparecer, e efetivamente apareceram, as diversas filosofias da vida, do homem alienado, das formas simbólicas (quando se transpõem para a filosofia os conceitos e os problemas que nasceram nos diferentes domínios empíricos)” (Foucault, [1966] 2002, p. 479). Mas, ao mesmo tempo, nesse plano comum, uma vez que o fundamento mesmo dessas empiricidades é interrogado, do ponto de vista filosófico, emergem as “ontologias regionais, que tentam definir o que são, em seu ser próprio, a vida, o trabalho e a linguagem; enfim, **a dimensão filosófica define com a das disciplinas matemáticas um plano comum: o da formalização do pensamento**” (Foucault, [1966] 2002, p. 479, grifos nossos).

Essa proposição, realizada por Foucault ([1966] 2002), nos permite defender que, no plano da *epistémê* moderna, essas três dimensões específicas dos saberes estavam em constante articulação. Tinha-se, de fato, uma dimensão que possuía uma individualidade própria e era concernente às ciências matemáticas, ao passo que tínhamos uma outra concernente às empiricidades. Mas, esses domínios, apesar de possuírem uma constituição que nos permite individualizá-los, estavam em relação. Havia todo um espaço que poderia ser percorrido das empiricidades às ciências matemáticas e o contrário também é verdade.

De um certo modo, podemos pensar que os saberes que se alinharam em alguma medida à linguística, na *epistémê* moderna — ou mesmo a própria linguística —, não hesitaram em performar um movimento em direção às ciências matemáticas. E nós podemos ver a

materialização dessa teorização foucaultiana justamente no tipo de leitura que o discurso psicanalítico lacaniano realiza da linguística estruturalista.

Sob este aspecto, é possível afirmar que o saber lacaniano materializa muito bem esse atravessamento complexo entre os saberes que constituem a *epistémê* moderna ao pontuar que “já não parece aceitável a oposição que se traçaria entre as ciências exatas e aquelas para as quais não há por que declinar da denominação de conjecturais, por falta de fundamento para essa oposição” (Lacan, [1953] 1998, p. 287).

Se existe, no Ocidente e na *epistémê* moderna, a ideia de que as ciências humanas e as ciências exatas possuem uma relação tensa, é justamente pelo fato de que o estatuto próprio das ciências humanas é bastante singular. Devido a esse estatuto singular, vemos se delinear um cenário em que as ciências humanas recorrem às ciências matemáticas, mas o oposto não ocorre.

Foucault afirma que “desse triedro epistemológico [exposto acima], as ciências humanas são excluídas, no sentido ao menos de que não podem ser encontradas em nenhuma das dimensões, nem à superfície de nenhum dos planos assim delineados” (Foucault, [1966] 2002, p. 480). Porém, o autor em tela também afirma que, em alguma medida, o triedro epistemológico compreende as ciências humanas, “pois é no interstício desses saberes, mais exatamente no volume definido por suas três dimensões, que elas encontram seu lugar” (Foucault, [1966] 2002, p. 480).

Esse lugar ocupado pelas ciências humanas faz com que elas mantenham relações com todas as outras formas de saber, afirma Foucault ([1966] 2002). Por um lado, as ciências humanas “têm o projeto, mais ou menos protelado, porém constante, de se conferirem ou, em todo o caso, de utilizarem, num nível ou noutro, uma formalização matemática; procedem segundo modelos ou conceitos tomados à biologia, à economia e às ciências da linguagem” (Foucault, [1966] 2002, p. 480). Por outro, remetendo-se às analíticas da finitude, as ciências humanas “endereçoam-se, enfim, a esse modo de ser do homem que a filosofia busca pensar ao nível da finitude radical, enquanto elas pretendem percorrê-lo em suas manifestações empíricas” (Foucault, [1966] 2002, p. 480).

Mas é justamente essa posição singular que faz com que o movimento que as ciências humanas performam em relação às ciências matemáticas não seja encontrado na direção que vai das últimas às primeiras. É que a irreduzível precariedade de localização das ciências humanas no campo epistemológico “as faz aparecer ao mesmo tempo como perigosas e em perigo” (Foucault, [1966] 2002, p. 480).

Foucault situa que as ciências humanas são perigosas pois “representam para todos os outros saberes como que um risco permanente” (Foucault, [1966] 2002, p. 480). Esse risco está

relacionado ao fato de que, por não poucas vezes, há dificuldade de estabelecimento “desses planos intermediários que unem, umas às outras, as três dimensões do espaço epistemológico; é que o menor desvio em relação a esses planos rigorosos faz cair o pensamento no domínio investido pelas ciências humanas” (Foucault, [1966] 2002, p. 481).

Na *epistémê* moderna, por exemplo, existe todo um perigo relacionado à produção de um psicologismo ou de um sociologismo, que se constitui como um movimento que vai das ciências exatas às ciências humanas, caso “não se reflita corretamente sobre as relações entre o pensamento e a formalização, ou desde que não se analisem convenientemente os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem” (Foucault, [1966] 2002, p. 481).

É precisamente o risco de ter colocada em perigo a posição firmemente estabelecida de “discurso científico por excelência” que impele as ciências matemáticas a recusarem as ciências humanas. Assim, é em um movimento de preservação que “nem as ciências dedutivas, nem as ciências empíricas, nem a reflexão filosófica, desde que permaneçam na sua dimensão própria, arriscam-se a ‘passar’ para as ciências humanas ou encarregar-se de sua impureza” (Foucault, [1966] 2002, p. 480).

Sob este aspecto, a retomada do discurso psicanalítico lacaniano de uma certa memória rizomática da linguística que, por sua vez, se articula à matemática, não é um paradoxo como se poderia imaginar a partir de uma perspectiva de pensamento radicular (Deleuze; Guattari, [1980] 1995). É que a constituição do saber psicanalítico lacaniano se inscreve no rastro dessa reflexão filosófica em que os mais diversos saberes se dirigem às disciplinas matemáticas e as interpelam em um esforço de produzir uma formalização do pensamento (Foucault, [1966] 2002). No quadro do saber lacaniano, é a linguística estrutural que aparece como saber que se dirige às disciplinas matemáticas e, pela relação que com elas estabelece, desponta como registro que pode dar às ciências humanas e à psicanálise seu coeficiente de cientificidade — ação que não encontra, por parte das disciplinas matemáticas, um movimento recíproco.

Sabemos que do ponto de vista da análise desenvolvida por Foucault ([1966] 2002), a linguística não é entendida como uma “ciência humana” propriamente dita. Contudo, o discurso psicanalítico lacaniano apresenta, textualmente, como indicado anteriormente, a afirmação de que o registro que possibilitou o trabalho freudiano “é o mesmo registro que faz da **linguística a ciência mais avançada das ciências humanas**” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271, grifos nossos). Para o saber lacaniano, tanto a linguística como a psicanálise são pensadas, em momentos específicos, como ciências humanas.

Considerando o exposto, se a linguística é, de fato, uma ciência humana ou não, este é um problema que não possui tanta relevância no momento. O que importa, é que o saber

lacaniano captura certas linhas constitutivas relativas às condições de possibilidade em que emerge, as organiza de maneira singular e as materializa. A partir desse lugar singular, a linguística é inscrita em um espaço no qual mantém relação direta com as ciências humanas, seja pelo fato de a linguística ser, ela mesma, uma ciência humana, ou por ser a disciplina que tem potencial para dar às ciências humanas o elemento de cientificidade que lhes faltava. Assim, é toda uma memória desse movimento performado pelas ciências humanas em relação às ciências matemáticas, no interior da *epistémê* moderna, que retorna no discurso da psicanálise lacaniana.

É possível defender que o excerto anterior, retirado do texto **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), materializa justamente mais uma das retomadas e reconfigurações das ciências matemáticas que foram operadas por saberes outros. Recuperações e rearranjos de uma memória rizomática realizados no sentido de estabelecer a formalização de uma dada modalidade de pensamento e inscrevê-la como saber científico de fato e de direito.

Se seguirmos as produções do discurso psicanalítico lacaniano até um momento posterior, podemos encontrar materializadas proposições concernentes ao valor determinante que as condições de existência, tais como essas são pensadas por Foucault, em **A arqueologia do saber** ([1969] 1987), tinham para o tipo de proposta de trabalho que era enunciado no interior do discurso em tela.

No texto **Radiofonia** (Lacan, [1970] 2003), por exemplo, quando Lacan fora questionado a respeito de sua proposição de que Freud teria antecipado as pesquisas realizadas por Saussure e o Círculo de Praga, podemos ver emergir a seguinte proposição: “Saussure e o Círculo de Praga produzem uma linguística que nada tem em comum com o que antes era abarcado por esse nome, ainda que ela encontrasse suas chaves nas mãos dos estóicos” (Lacan, [1970] 2003, p. 400).

Dessa forma, articulando as duas citações apresentadas, temos duas consequências: i) a primeira é que, para o discurso psicanalítico lacaniano, a linguística estrutural, que emerge com Saussure e se fortalece com o Círculo de Praga, nada tem a ver com aquilo que antes recebia nome de linguística. Essa afirmação entra em ressonância, em certa medida, com o modo pelo qual Foucault ([1966] 2002) pensa a constituição da linguística no interior da *epistémê* moderna, delineando o caráter de diferença que essa disciplina — a qual, a partir do século XIX se dobra sobre si mesma — assinala em relação aos estudos da linguagem elaborados na *epistémê* da representação, por exemplo.

No rastro de tal problemática, legitima-se defender que, para o discurso psicanalítico lacaniano, fundamentar a psicanálise sob (e no interior) desse novo modelo específico de linguística, era arregimentar uma série de linhas de força singulares que apenas são possibilitadas pelas novas condições de existência. É preciso que o campo da linguagem se transforme fundamentalmente para que o discurso psicanalítico lacaniano encontre seu espaço de emergência.

A segunda consequência ii) é que, conforme indicamos acima, o discurso psicanalítico lacaniano materializa, em um dado momento, um discurso segundo o qual a descoberta freudiana do inconsciente teria antecipado as pesquisas realizadas por Saussure e pelo Círculo de Praga. Isso implica dizer que, segundo a perspectiva adotada pelo saber psicanalítico lacaniano, retomar a linguística estruturalista é também retomar a descoberta freudiana em alguma escala; e o oposto também é válido. Existe, desse modo, uma espécie de articulação muito próxima, para o saber lacaniano, entre uma memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano e da linguística saussuriana.

Em **O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988), essa perspectiva de leitura é reiterada com a afirmação lacaniana de que a direção do retorno à verdade de Freud “é aquela de um estudo positivo cujos métodos e cujas formas nos são dados nessa esfera das ciências ditas humanas que concerne à ordem da linguagem, à linguística” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 276). A isto, o texto lacaniano em questão acrescenta que “**a psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito**. Na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 276, grifos nossos).

Esse argumento, por um lado, assenta o retorno a Freud como uma retomada dos princípios freudianos sob outros termos — os quais, agora, são explicitados como sendo os termos da linguística estruturalista. Ou seja, o retorno a Freud é a recuperação e o rearranjo de uma memória rizomática e sua constituição marcada por uma multiplicidade de linhas de força. Por outro lado, o referido argumento também possibilita vislumbrar, ainda que de relance, uma das razões fundamentais pelas quais o discurso psicanalítico lacaniano, em sua empreitada científica, recorre justamente ao campo da linguística estruturalista e não a outro.

Explanemos de maneira mais adequada: o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988) materializa um certo discurso segundo o qual o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem. É justamente na medida em que é atravessado por esse tipo de compreensão que o texto lacaniano estabelece a existência de uma relação bastante interessante entre a psicanálise e a retórica, cujo termo de articulação é justamente a linguagem:

## Excerto 45

**A retórica, ou a arte do orador, era uma ciência e não apenas uma arte.** Nós nos perguntamos agora, como um enigma, por que esses exercícios puderam cativar durante tão longo tempo grupos inteiros de homens. **Se é uma anomalia, ela é análoga à existência dos psicanalistas, e é talvez da mesma anomalia que se trata nas relações do homem com a linguagem,** que volta no curso da história de uma forma recorrente sob incidências diversas, e se nos apresenta agora na descoberta freudiana, sob o ângulo científico. **Freud tornou a encontrá-la em sua prática médica, quando se deparou nesse campo em que são vistos os mecanismos da linguagem dominar e organizar sem o conhecimento do sujeito, fora do seu eu consciente, a construção de certos distúrbios que se chamam neuróticos.** (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271, grifos nossos).

O excerto anterior coloca em jogo a emergência, no registro da clínica, dos efeitos da linguagem sobre o sujeito, seus modos de constituição e de afetação. Em suma, para o discurso psicanalítico materializado nos textos de Lacan, Freud constituiu o saber da psicanálise a partir da compreensão de que a linguagem possuía a potência de produção dos distúrbios neuróticos. Conforme indica o texto lacaniano, esse efeito da linguagem sobre o sujeito é, então, capturado pelo saber freudiano e apresentado sob o ângulo científico.

Mas, essa descoberta, ainda conforme exposto no fragmento anteriormente apresentado, não tem sua emergência no vácuo: é uma descoberta que se inscreve no rastro da retórica — embora dela se diferencie. É que a retórica, para o discurso lacaniano, não era somente uma arte, era também uma ciência, embora não fosse uma ciência no mesmo sentido assumido pela “ciência moderna”.

Sob este aspecto, na medida em que o saber da psicanálise se apresenta como uma ciência que opera fundamentalmente com a linguagem e no rastro de toda uma memória de práticas articuladas à linguagem, seria à linguística que o saber analítico deveria recorrer para embasar sua proposta de fundamentação científica.

Em **Discurso aos católicos** (Lacan, [1960] 2005), texto que apresenta a transcrição de uma fala realizada por Lacan em 1960, lemos o seguinte:

## Excerto 46

**O próprio do inconsciente freudiano é de ser traduzível — mesmo ali onde não pode ser traduzido, isto é, num certo ponto radical do sintoma,** designadamente do sintoma histérico, que é da natureza do indecifrado, portanto do decifrável, ou seja, ali onde o sintoma só é representado no inconsciente caso se entregue à função daquilo que se traduz. **O que se traduz é o que chamamos tecnicamente de significante. É um elemento que apresenta duas dimensões, estar ligado sincronicamente a uma bateria de outros elementos que podem substituí-lo, e, por outro lado, estar**

**disponível para um uso diacrônico, isto é, para a constituição de uma cadeia significante.** (Lacan, [1960] 2005, p. 19, grifos nossos).

O excerto acima apresenta uma proposição fundamental para a proposta do discurso psicanalítico lacaniano: é próprio do inconsciente poder ser traduzido. É certo que há um limite, pois a verdade só pode ser dita sob a forma de um semi-dizer. Mas, há algo do inconsciente que se traduz, como a histeria não deixa de mostrar. Essa tradução se materializa, inclusive corporalmente, sob a forma do sintoma, que para o texto lacaniano é um significante.

Neste ponto, a remissão à linguística estrutural aparece precisamente pela indicação de que o significante é um elemento com o qual o saber psicanalítico trabalha, pois é sob a lógica do significante que o sintoma histórico deve ser lido. Para além disso, a remissão à linguística estruturalista também se apresenta pelo modo específico como o significante é descrito, a saber: “um elemento que apresenta duas dimensões, estar ligado sincronicamente a uma bateria de outros elementos que podem substituí-lo, e, por outro lado, estar disponível para um uso diacrônico, isto é, para a constituição de uma cadeia significante” (Lacan, [1960] 2005, p. 19, grifos nossos).

A fundamentação da proposta lacaniana de retorno a Freud a partir de uma articulação com o campo da linguística, com o campo do significante, é tão forte, que nós podemos observar a emergência, no interior do discurso psicanalítico lacaniano, do argumento segundo o qual “o significante não faz apenas dar o invólucro, o recipiente da significação, ele a polariza, a estrutura, a instala na existência” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 295). Sob esta ótica, a função estruturante do significante é reforçada massivamente. Aliado à proposição citada anteriormente, o discurso psicanalítico lacaniano materializa, em acréscimo, a ideia de que “sem um conhecimento exato da ordem própria do significante e de suas propriedades, é impossível compreender seja o que for, não digo da psicologia — basta limitá-la de uma certa maneira —, mas certamente da experiência psicanalítica” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 295).

Porém, é preciso proceder com cuidado, pois as retomadas não são meras repetições, como já indicamos com a leitura que Foucault ([1971] 2010) propõe a respeito da constituição da pintura de Mondrian. No registro do discurso psicanalítico lacaniano, a linguística saussuriana é recuperada, mas as linhas de força desse saber também são rearranjadas. Quanto a isto, é possível apontar, ao menos, duas formas, ambas articuladas, pelas quais essas reconfigurações despontam:

i) A primeira delas é justamente o modo pelo qual o discurso psicanalítico lacaniano concebe a relação entre significante e significado. Em **Radiofonia** (Lacan, [1970] 2003), por exemplo, podemos encontrar materializada a seguinte proposição:

Excerto 47

A linguística, com Saussure e o Círculo de Praga, **institui-se por um corte que é a barra colocada entre o significante e o significado, para que nela prevaleça a diferença pela qual o significante se constitui em termos absolutos**, mas também para que se ordene, efetivamente, por uma autonomia que nada tem a invejar aos efeitos do cristal: pelo sistema do fonema, por exemplo, que foi ali o primeiro sucesso de descoberta. (Lacan, [1970] 2003, p. 400-401, grifos nossos).

No excerto acima mencionado, o texto lacaniano coloca em jogo justamente a primazia do significante que tanto marca a empreitada da psicanálise lacaniana — retomando assim uma memória rizomática da linguística que emerge com os trabalhos de Saussure. Contudo, é interessante observar que diferenças despontam por todas as partes. A respeito da relação entre o significante e o significado, por exemplo, o discurso psicanalítico lacaniano, diferentemente de Saussure, afirma:

Excerto 48

Aí está algo cuja intuição nos é perfeitamente próxima. **A relação do significado e do significante parece sempre fluida, sempre pronta a se desfazer. O analista sabe, mais do que ninguém**, o que essa dimensão tem de impegável, e como ele próprio pode hesitar antes de se lançar a ela. Há aí um passo avante a ser dado, para se chegar àquilo que está em causa, um sentido realmente utilizável em nossa experiência. **Saussure tenta definir uma correspondência entre essas duas ondas, que as segmentaria. Mas só o fato de que sua solução permaneça aberta**, pois que ela deixa a locução problemática, e a frase fica na mesma, **mostra bem ao mesmo tempo o sentido do método e seus limites**. (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 296, grifos nossos).

O fragmento anteriormente exposto materializa uma diferença do discurso psicanalítico lacaniano em relação à memória rizomática da empreitada saussuriana naquilo que concerne à relação entre significante e significado. Em Saussure ([1916] 2006) a relação do significado com o significante é fixa, mas, no registro do saber lacaniano a relação entre significante e significado não é estática, de modo que há a possibilidade de produção de metáforas e metonímias pelos deslizamentos dos significantes na cadeia.

Para além disso, o discurso psicanalítico lacaniano materializa também que a característica “particular da língua é aquilo pelo qual a estrutura recai sob o efeito de cristal a

que me referi antes. **Qualificar essa particularidade de arbitrária é um lapso que Saussure cometeu**, por se haver [...] “emuralhado” [...] no discurso universitário” (Lacan, [1970] 2003, p. 408, grifos nossos).

Ainda naquilo que é relativo ao modo pelo qual o saber psicanalítico lacaniano articula o significante e o significado, vale pontuar que, na construção saussuriana (Saussure, [1916] 2006), o signo é composto pelo significado sobre o significante, ambos separados por uma barra. No registro lacaniano, essa configuração é invertida, e é o significante que passa a ocupar a parte de cima da organização — afirmando assim a primazia do significante sobre o significado na teorização lacaniana<sup>30</sup>.

Essa reconfiguração de posição entre significante e significado, realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano, não é apenas mais uma das estratégias utilizadas para produzir sobre o sujeito um efeito relativo ao deslocamento do discurso. O problema é que, no interior do saber lacaniano, toda a possibilidade de elaboração, em um processo de análise, passa, em maior ou menor medida, pela possibilidade de estabelecer novas relações entre significantes e significados.

Assim, para o discurso psicanalítico lacaniano, apesar da técnica psicanalítica apenas adquirir seu sentido pleno ao ser relacionada com o campo da fala e da linguagem, é preciso realizar deslocamentos, reconfigurar os termos de uma memória rizomática da linguística saussuriana. As linhas de força que advém da constituição da linguística estruturalista somente podem fundamentar adequadamente o trabalho psicanalítico na medida em que são rearranjadas.

---

<sup>30</sup> Aqui é importante pontuar que as retomadas da linguística saussuriana pelo saber lacaniano são sempre acompanhadas de rearranjos. Isto já foi dito, certamente, mas é relevante retornar a este aspecto, pois faz-se imperativo chamar a atenção do leitor para o fato de que, quando o discurso psicanalítico lacaniano diz de Saussure, ele não faz outra coisa senão dizer de si mesmo. A forma como o saber lacaniano recupera a relação entre significante e significado, afirmando a primazia do significante, nos serve de exemplo a respeito dessas reorganizações das linhas de força que o saber lacaniano opera e que possibilitam sua positivação como saber. Em Saussure ([1916] 2006), nenhuma das proposições materializadas pelo discurso lacaniano é encontrada como tal. Saussure ([1916] 2006) não apenas apresenta um esquema de constituição do signo com disposição distinta dos elementos que o compõe, como a própria ideia de “primazia” de um termo sobre o outro não existe — apesar da posição que significado e significante ocupam junto à barra. Para Saussure, a relação entre significante e significado é da ordem da indissociabilidade. Para o autor em tela, significado e significante estão colados, como em uma folha de papel (Saussure, [1916] 2006, p. 133), anverso e verso. Assim, se rasgarmos um lado, o outro será também rasgado (Saussure, [1916] 2006, p. 131). É importante também ressaltar que ao falar da relação entre significante e significado, o saber psicanalítico lacaniano refere-se fundamentalmente à “linguagem”. Saussure ([1916] 2006), contudo, fala de “língua” — que é concebida como algo distinto de linguagem. Essa diferença possui, certamente suas consequências teóricas e conceituais — para o vislumbre de tal, é suficiente que pensemos um pouco sobre toda uma gama de diferenças que despontariam se, nos momentos em que Lacan fala de linguagem, substituíssemos esse conceito pelo de “língua”. Não nos deteremos nessa tarefa. Nosso objetivo aqui é destacar a singularidade das produções lacanianas, ressaltando a tese de que a retomada de um autor nunca é a repetição integral dos termos que neste autor emergem, e sim todo o movimento de reorganização das linhas de força de memória que compunham outros saberes.

A segunda forma ii) está articulada à primeira. Em **As palavras e as coisas**, Foucault ([1966] 2002) afirma que Saussure apenas pôde escapar de uma determinada vocação diacrônica da filologia “restaurando a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma ‘semiologia’ que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas ideias” (Foucault, [1966] 2002, p. 407). Desse modo, segundo Foucault ([1966] 2002), no interior da *epistémê* moderna, Saussure recupera um certo tipo de relação entre linguagem e representação, que era um dos elementos definidores da *epistémê* clássica.

Ainda conforme é sustentado por Foucault ([1966] 2002), diferentemente daquilo que acontece com as “ciências humanas que, retrocedendo embora em direção ao inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável” (Foucault, [1966] 2002, p. 518), o saber psicanalítico “avança para transpor a representação, extravasá-la do lado da finitude e fazer assim surgir, lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema [...]” (Foucault, [1966] 2002, p. 518).

Em outros termos, nos registros do discurso psicanalítico, principalmente com o discurso psicanalítico lacaniano, não se estabelecem articulações que recuperam uma relação entre linguagem e representação aos moldes da *epistémê* clássica; não se opera, tampouco, como se a linguagem fosse aquilo que media uma relação entre uma coisa real e uma representação. Essa linha de análise ficará melhor delineada se seguirmos a teorização lacaniana a respeito de como a linguagem se articula com a comunicação.

Tematizando o problema do eu e da racionalidade com o campo do signo, o discurso psicanalítico lacaniano afirma que “na época de alguém na qual se colhia a ‘assinatura das coisas’, ao menos podia-se contar com uma besteira culta o bastante para que na linguagem lhe fosse pendurada a função da comunicação” (Lacan, [1970] 2003, p. 402). A isto o referido autor acrescenta que “o recurso à comunicação protege, se me atrevo a dizê-lo, a retaguarda do que a linguística torna caduco, encobrendo o ridículo que chega *a posteriori* por feito dela” (Lacan, [1970] 2003, p. 402).

As proposições lacanianas podem ser lidas, entre outras coisas, como uma remissão precisa à toda a problemática abordada por Foucault ([1966] 2002), quando este teoriza a respeito da constituição da *epistémê* clássica e a relação desta com a representação. Em um momento em que as palavras representavam as coisas, conforme alude o texto lacaniano, buscava-se as assinaturas das coisas no mundo, suas representações precisas.

Segundo o discurso psicanalítico lacaniano, justamente pelo fato de as palavras estarem relacionadas às coisas, a linguagem era atravessada por uma certa compreensão de que servia fundamentalmente à comunicação. Não à toa, aqui se retoma todo o problema de uma série de

análises clássicas em que se olhava o texto como expressão da vontade de um autor — linha de leitura que, por razões distintas, não encontra eco nem nos trabalhos foucaultianos nem nos lacanianos.

Conforme defende o saber psicanalítico laciano, “que esse sujeito seja originariamente marcado por uma divisão, é a partir daí que a linguística ganha força, para além dos gracejos da comunicação” (Lacan, [1970] 2003, p. 402). É exatamente a partir dessa divisão do sujeito, clivado entre consciente e inconsciente — um sujeito do enunciado e um sujeito da enunciação; campo do significante e do significado — que a linguística estruturalista ganha sua possibilidade efetiva de constituição. E é também aí que as analíticas que pensam o texto como expressão da vontade do autor passam a não mais encontrar solo firme para se sustentarem.

O discurso psicanalítico laciano, ainda na esteira do argumento de que é a descoberta do inconsciente que permite que a linguística ganhe força e possa se configurar como algo além dos domínios da comunicação, afirma:

Excerto 49

ao enunciar que Freud se antecipa à linguística, estou dizendo menos do que o que se impõe, e que é a formulação que agora libero: **o inconsciente é a condição da linguística. Sem a irrupção do inconsciente, não há meio de a linguística sair do jogo duvidoso mediante o qual a Universidade, com o nome de ciências humanas, continua a ofuscar a ciência.** (Lacan, [1970] 2003, p. 403, grifos nossos).

A isto é possível acrescentar, também, os dois excertos abaixo, inscritos sob a mesma perspectiva do anterior:

Excerto 50

[...] **um discurso molda a realidade, sem supor nenhum consenso do sujeito, dividindo-o, de qualquer modo, entre o que ele enuncia e o fato de ele se colocar como aquele que o enuncia.** Somente o discurso que se define pela feição [*tour*] que lhe dá o analista manifesta o sujeito como outra coisa, ou seja, entrega-lhe a chave de sua divisão — ao passo que a ciência, por fazer do sujeito mestre, o subtrai, na medida exata em que o desejo que dá lugar a ele, como a Sócrates, passa a barrá-lo a mim irremediavelmente. (Lacan, [1970] 2003, p. 408, grifos nossos).

Excerto 51

Foi pelos tropeços nos passos da linguagem, na fala, em outras palavras, que ela foi “antecipada”. Que o sujeito não seja aquele que sabe o que diz, quando efetivamente alguma coisa é dita pela palavra que lhe falta, bem como no ímpar de uma conduta que ele julga ser sua, isso toma pouco confortável alojá-lo no cérebro com que ele parece se socorrer, sobretudo quando ele dorme (aspecto que a atual neurofisiologia não desmente) — é essa, evidentemente, a

ordem de fatos que Freud chama de inconsciente. (Lacan, [1970] 2003, p. 403).

São essas relações, materializadas nos excertos acima mencionados, que fundamentam uma certa linha de leitura a partir da qual se torna caduca a ideia de pensar a linguagem como comunicação, como representação e como expressão da vontade de um sujeito consciente. Sob este aspecto, legitima-se afirmar que o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória rizomática da linguística estruturalista e do discurso freudiano, reconfigurando as linhas constitutivas desses dois saberes, mas que materializa também uma certa compreensão na qual se entende que a própria linguística estrutural, arregimentada como saber que pode dar fundamento científico à psicanálise, apenas pôde emergir pelo trabalho realizado pela psicanálise freudiana.

Para além disso, as análises acima realizadas permitem corroborar a tese foucaultiana (Foucault, [1966] 2002) de que a psicanálise se apresenta como um saber que mira no espaço para além de toda a representação possível: a psicanálise aponta “em direção ao que está aí e se furta, que existe com a solidez muda de uma coisa, de um texto fechado sobre si mesmo, ou de uma lacuna branca num texto visível e que assim se defende” (Foucault, [1966] 2002, p. 518) — elemento esse, vale dizer, que assume caráter ainda mais decisivo nos textos lacanianos do que nos freudianos.

Esse modo de articular linguagem e representação marca uma diferença que se delinea quando o discurso psicanalítico lacaniano recupera e reconfigura as linhas de uma memória rizomática da linguística saussuriana. Sob essa ótica, o movimento de retomada que o discurso psicanalítico lacaniano realiza da linguística saussuriana é um pouco o mesmo que é operado quando o que está em jogo é uma retomada da memória rizomática da ciência natural, da ciência do espírito ou mesmo da empreitada freudiana. Trata-se de uma recuperação que, em um mesmo movimento, diz respeito também a um rearranjo.

O texto lacaniano aponta os limites encontrados pela prática psicanalítica em relação àquilo proposto por Saussure a respeito da articulação entre significante e significado. Para o analista, a experiência clínica deixa patente que é preciso avançar para um tipo de compreensão em que a relação do significante com o significado é instável, pronta a se desfazer, de modo que é justamente a possibilidade de produção de novas significações, bem como o estabelecimento de novas articulações entre significantes, que está no cerne da experiência de elaboração traumática e da cura pela fala em análise.

Uma vez que a função de comunicação é tornada caduca pela linguística, o discurso psicanalítico lacaniano encontra espaço para pensar a faceta de efeito constitutiva própria da linguagem: “seria preciso eu ‘antecipar’ (retomando o sentido da palavra de mim para comigo) o que espero introduzir sob a grafia de acoisa, a, c, o, i etc., para fazer sentir em que efeito a linguística toma posição” (Lacan, [1970] 2003, p. 401). Sob este aspecto, o fundamental da linguagem, para o saber lacaniano, é produzir efeitos: “falarei em parábolas, portanto, ou seja, para desconcertar” (Lacan, [1970] 2003, p. 412).

De maneira um tanto curiosa, em 1936, apesar de ainda não haver enunciado sua proposta de retorno a Freud — marcada textualmente em **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998) —, o discurso psicanalítico lacaniano assinalava o caráter de singularidade da significação da linguagem: “o psicanalista, por não desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (Lacan, 1998 [1936], p. 86). Trata-se, nesse caso, talvez, de um indício de que as linhas de força dessa compreensão da linguística estruturalista já vibravam no interior do pensamento europeu e preparavam o solo epistemológico para aquilo que apenas pôde emergir aproximadamente duas décadas depois.

### 5.3 Psicanálise, ciência e formalização matemática

Gérard Haddad ([2007] 2012), apesar de reconhecer que a questão da cientificidade da psicanálise sempre foi um problema fundamental para o discurso psicanalítico lacaniano, afirma que “depois de, durante bastante tempo, ter hesitado sobre o estatuto epistemológico da psicanálise (tratar-se-ia de uma nova ciência como acreditava Freud?), no fim da vida, ele [Lacan] dará razão a Popper, para quem ela não é uma ciência” (Haddad, [2007] 2012, p. 99).

A afirmação a que Haddad ([2007] 2012) se refere pode ser encontrada em *Le séminaire, livre 25* (Lacan, 1977-1978), no momento em que Lacan nos afirma que “a psicanálise deve ser levada a sério, embora não seja uma ciência” (Lacan, 1977-1978, n.p., tradução nossa). Logo na sequência, o autor citado acrescenta que a psicanálise “não é de maneira alguma uma ciência. Porque o irritante, como alguém chamado Karl Popper demonstrou abundantemente, é que não é uma ciência pois é irrefutável” (Lacan, 1977-1978, n.p., tradução nossa).

Em 1977, em um texto distinto, é possível encontrar uma outra proposição, também feita por Lacan, que se orienta na mesma direção daquela citada anteriormente. No texto em questão,

tem-se a seguinte proposição: “a psicanálise não é uma ciência. Não tem o seu estatuto de ciência, ela só pode esperá-lo, esperá-lo. É um delírio — um delírio em que esperamos que ele porte uma ciência. Podemos esperar muito tempo!” (Lacan, [1977] 1978, p. 8, tradução nossa).

Aquilo que defendemos nessa subseção se inscreve na direção contrária às modalidades de leitura como essa que Haddad ([2007] 2012) nos apresenta — as quais têm, certamente, algum amparo nas afirmações lacanianas, mas que deixam também muitos aspectos importantes de lado. Operaremos, aqui, com duplo propósito: i) sustentar que esse gênero de afirmação, que ganha corpo nas produções discursivas lacanianas, é circunscrita em um quadro mais amplo de proposições, as quais, ao se relacionarem com as marcações negativas em relação à cientificidade da psicanálise, as modalizam, transformam e complexificam o estatuto de tais afirmações; ii) por outro lado, como uma consequência de nosso primeiro movimento, trata-se também de indicar que a negativa não implica um corte das linhas de continuidade de uma memória rizomática, afirmando que as linhas de força que formam um saber e amparam certas propostas não são rompidas apenas porque, em um dado momento, um sujeito cognoscente afirmou abandonar uma tarefa.

Não obstante a relação que mantém com o campo da linguística estruturalista, o campo da matemática também atravessa e constitui fundamentalmente a proposta de constituição científica do discurso psicanalítico laciano. O referido discurso sustenta que a matemática pode ser utilizada no interior de uma proposta de ciência experimental, que falha ao compreender que exatidão e verdade não são uma única e mesma coisa, mas também pode ser utilizada no interior de um processo analítico, pois “a matemática pode simbolizar um outro tempo, notadamente o tempo intersubjetivo que estrutura a ação humana” (Lacan, [1953] 1998, p. 288).

De acordo com a teorização materializada pelo discurso psicanalítico laciano, é possível ver “como a formalização matemática que inspirou a lógica de Boole, ou a teoria dos conjuntos, pode trazer à ciência da ação humana a estrutura do tempo intersubjetivo da qual a conjectura psicanalítica necessita para se garantir em seu rigor” (Lacan, [1953] 1998, p. 288).

Neste sentido, o rigor que a análise subjetiva realizada pela psicanálise precisa para poder fundar sua cientificidade pode ser encontrado, precisamente, na relação estabelecida com um saber com potência de formalização, como a matemática. O discurso psicanalítico laciano — em um texto que busca analisar a situação da psicanálise em 1956 e foi produzido três anos após o anteriormente apresentado — afirma que “o subjetivo não é o valor de sentimento com que o confundem” (Lacan, [1956] 1998, p. 475), acrescentando a isto que “as leis da intersubjetividade são matemáticas” (Lacan, [1956] 1998, p. 475).

Este pode ser o momento para questionarmos o que está em jogo quando o discurso psicanalítico lacaniano põe em pauta a ideia de uma ciência objetiva e a coloca em relação (às vezes de consonância, às vezes de dissonância) com uma ciência atravessada por um vetor de subjetividade — bem como a relação dessas duas formas de cientificidade com as disciplinas matemáticas.

De fato, no texto **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade** (Lacan, [1932] 1987), a questão da objetividade era fundamental no interior da proposta científica que a tese lacaniana buscava construir. Neste trabalho, o autor em tela propõe que o método compreensivo dizia respeito a uma proposta de dar sentido humano às condutas que eram observadas nos pacientes, produzindo uma significação dos fenômenos mentais que eles apresentavam (Lacan, [1932] 1987).

Esse método, reconhece Lacan em seu texto, é “demasiado tentador para não apresentar graves perigos de ilusões” (Lacan, [1932] 1987, p. 315). No entanto, por se basear em relações significativas, a aplicação dessas relações “à determinação de um fato dado pode ser regida por **critérios** puramente **objetivos**, de modo a resguardá-la de qualquer contaminação pelas ilusões, elas próprias localizadas, da **projeção afetiva**” (Lacan, [1932] 1987, p. 315-316, grifos do autor).

Esse problema, que compreende a constituição de uma ciência que busca alcançar uma objetividade para escapar das ilusões e projeções afetivas, reaparece aproximadamente duas décadas depois. No texto **O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988), temos materializada a proposição de que quando colocamos o subjetivo em questão, no interior de uma ciência, “sempre permanece a miragem no espírito de que o subjetivo se opõe ao objetivo, de que ele está do lado daquele que fala, e se encontra por esse fato mesmo do lado das ilusões — quer ele deforme o objetivo, quer o contenha” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 213).

Existe, aqui, todo um problema relativo à apreensão específica que, no interior do saber psicanalítico lacaniano, se faz de uma memória rizomática das concepções de real, da objetividade e subjetividade. Movimento curioso este que é performado pelo saber psicanalítico lacaniano, pois as articulações entre essas instâncias, que despontam no discurso supracitado, assumem um caráter singular. A esse respeito, vejamos o seguinte excerto:

Excerto 52

A dimensão até o presente elidida na compreensão do freudismo é a de que o subjetivo não está do lado daquele que fala. É algo que reencontramos no real. Sem dúvida **o real de que se trata não deve ser tomado no sentido em que o compreendemos habitualmente, implicando a objetividade, confusão**

**que sem parar se faz nos escritos analíticos. O subjetivo aparece no real na medida que supõe que temos à nossa frente um sujeito capaz de se servir do significante, do jogo do significante.** E capaz de servir-se dele como nós nos servimos — não para significar algo, mas precisamente para enganar sobre o que se tem de significar. É utilizar o fato de que o significante é outra coisa que a significação, por apresentar um significante que engana. [...] **O subjetivo é para nós o que distingue o campo da ciência em que se baseia a psicanálise, do conjunto do campo da física. É a instância da subjetividade como presente no real que é o motor essencial que faz com que digamos algo de novo** quando distinguimos por exemplo essas séries de fenômenos de aparência natural, que chamamos neuroses ou psicoses. (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 213, grifos nossos).

O fragmento anterior nos diz justamente da reconfiguração singular, realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano, de uma memória das concepções de objetividade, subjetividade e real, bem como da articulação entre esses três domínios. O saber lacaniano arregimenta uma memória rizomática da constituição do domínio das ciências naturais e marca sua diferença deste espaço ao afirmar que o “subjetivo é para nós o que distingue o campo da ciência em que se baseia a psicanálise, do conjunto do campo da física” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 213). Essa diferenciação se marca justamente pela compreensão de que o subjetivo tem sua aparição no real na medida em que há um sujeito capaz de fazer uso do significante para algo significar.

Nesse mesmo espaço, são também as concepções de objetividade e de real que se transformam. O texto lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988) recupera e reconfigura uma certa memória de um tipo específico de ciência para a qual a proposta de objetividade seria capaz de apreender o real. Nessa reconfiguração operada pelo saber psicanalítico lacaniano, o domínio do real permanece incognoscível em sua totalidade, cindindo, assim, qualquer relação de esgotamento possível entre uma objetividade proposta e o campo do real.

Mas é preciso ter cuidado neste momento. Uma leitura evolucionista da constituição dos saberes talvez encontrasse em Lacan a figura do gênio que transforma o campo do saber ao propor uma reorganização das instâncias que dizem respeito ao objetivo, subjetivo e real. No entanto, esta não é nossa posição. Se uma articulação singular como a exposta toma corpo no saber psicanalítico lacaniano, é porque ela existia também em outros lugares.

O discurso lacaniano não altera premeditadamente o campo do saber, mas nos indica uma série de mudanças que ocorreram no domínio da cientificidade, de modo que são as transformações no quadro científico, no interior da *epistémê* moderna, tal como esta é pensada por Foucault ([1966] 2002), que possibilitam que o saber lacaniano materialize uma relação reconfigurada da articulação entre real, objetividade e subjetividade.

Como discutimos anteriormente, a partir do texto foucaultiano (Foucault, [1966] 2002), a *epistémê* moderna toma corpo justamente pelo esfacelamento da *epistémê* da representação. Nesse movimento, as representações voltam-se sobre elas mesmas e podemos ver a emergência, por exemplo, de uma linguagem que se volta sobre si mesma e busca explicar, nessa auto-remissão, os princípios fundamentais de um saber que funciona como um sistema que possui ordem própria.

Nesse mesmo movimento, é também a falência das metafísicas do infinito (Foucault, [1966] 2002) que encontra sua emergência efetiva: os saberes propostos a enunciarem a partir de um lugar de cientificidade, a partir de meados do século XIX, cessam de procurar explicações para o funcionamento do mundo em domínios para além do campo do sensível, e buscam fundar suas explicações em experiências e observações segundo dados modelos e métodos cortados de uma ponta a outra pelo anseio de empiricidade.

De fato, na medida em que as analíticas da finitude (Foucault, [1966] 2002) emergem, no interior da *epistémê* moderna, tem-se a diminuição da proposta de elaboração de uma ciência geral da ordem, capaz de descrever as regras de funcionamento do mundo natural em sua integralidade. Desta maneira, em muitos domínios do saber o anseio de alcançar uma apreensão nua do real perde força.

No entanto, como já discutimos anteriormente, essa proposta de esgotamento do real não desaparece, de modo que mesmo a física atual não cessa de materializar uma série de tentativas operadas no sentido de produzir uma Teoria do Campo Unificado, no qual possam ser conciliadas as ações de todas as forças fundamentais do universo. Assim, todos os projetos no sentido de conciliar a mecânica quântica com a teoria gravitacional recuperam uma memória rizomática de uma ciência geral da ordem e reafirmam indefinidamente o projeto de uma descrição do mundo em sua inteireza.

O discurso psicanalítico lacaniano se diferencia do grupo de disciplinas de que faz parte a física, e integra a organização de saberes que apontam para a impossibilidade de apreensão completa do funcionamento do real e para a finitude dos saberes. O discurso psicanalítico lacaniano e, também, a etnologia, colocam em movimento propostas de produção de saber que miram, de imediato, o espaço para além de qualquer representação possível.

É que a psicanálise e também a etnologia se situam nos limites do empírico e da analítica da finitude. Foucault ([1966] 2002) sustenta que as ciências humanas, tais como a psicologia e a sociologia, por exemplo, se inscrevem em um espaço particular: elas passam pelo problema da representabilidade dos objetos específicos das ciências empíricas (relativos ao trabalho, à vida e à linguagem) e os articulam às analíticas da finitude.

Por seu turno, as contraciências (que, para o supracitado autor, compreendem a psicanálise e a etnologia) possuem uma orientação oposta àquela que caracteriza as ciências humanas: “ao contrário das ciências humanas que, retrocedendo embora em direção ao inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável, a psicanálise avança para transpor a representação, extravasá-la do lado da finitude” (Foucault, [1966] 2002, p. 518). A tal proposição, Foucault acrescenta que, neste movimento, o saber psicanalítico faz emergir, “lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema, o fato nu de que pode haver sistema (portanto, significação), regra (portanto, oposição), norma (portanto, função)” (Foucault, [1966] 2002, p. 518-519).

Circunscritos nos limites de toda representação, “a psicanálise se encaminha em direção ao momento [...] em que os conteúdos da consciência se articulam com, ou antes, ficam abertos para a finitude do homem” (Foucault, [1966] 2002, p. 518). E esse momento singular, defende Foucault, é “inacessível, por definição, a todo conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito ou de função” (Foucault, [1966] 2002, p. 518).

Assim, o discurso psicanalítico lacaniano recupera, em sua constituição no interior da *epistémê* moderna, a memória rizomática de um jogo complexo que marcava o discurso da ciência há bastante tempo, no qual o problema a respeito do real, do objetivo e do subjetivo se desenrolava e se reconfigurava indefinidamente na relação de um saber a outro.

Aqui é preciso retomar brevemente o excerto apresentado anteriormente e nos atentarmos para um elemento que nos possibilita continuar com a discussão que aqui pretendemos empreender. Fazemos referência, neste ponto, à proposição de que o “subjetivo é para nós o que distingue o campo da ciência em que se baseia a psicanálise, do conjunto do campo da física” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 213).

É possível ler, nessa indicação retirada do texto de Lacan ([1955-1956] 1988), um exemplo elucidativo de toda essa dinâmica que estamos indicando, pois, a citação anterior materializa uma certa reconfiguração da memória do discurso psicanalítico freudiano e da relação deste com as ciências da natureza. Como discutido em Ribeiro Jr. (2022), não foram poucas as retomadas que o discurso psicanalítico freudiano realizou da física. De maneira geral, essas muitas retomadas não foram feitas para marcar um espaço de diferenciação, e sim para afirmar que a psicanálise poderia ser uma ciência natural, como qualquer outra, inclusive a física. No ensaio **Compendio de psicanálise**, por exemplo, podemos encontrar tal asserção de forma textual: o registro do discurso psicanalítico freudiano materializa a proposição de que “nossa hipótese de um aparelho psíquico com extensão espacial, convenientemente composto

e desenvolvido pelas necessidades da vida [...] nos colocou em posição de construir a Psicologia em bases semelhantes às de qualquer outra ciência [*Naturwissenschaft*], por exemplo, a Física” (Freud, [1940] 2019, p 149, grifos nossos).

Pode-se afirmar, considerando as indicações anteriores, que existe na proposição que emerge com saber psicanalítico lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988), citada anteriormente, uma crítica, não de forma direta, mas uma crítica ainda assim, à empreitada performada pela psicanálise freudiana. No texto de Lacan, seria justamente a subjetividade que possibilitaria marcar uma diferença do campo científico em que se baseia a psicanálise daquele campo da ciência no qual se fundamenta a física.

O saber psicanalítico lacaniano se constitui em um espaço em que a tarefa de pensar a cientificidade do discurso da psicanálise emerge com bastante força, e nesse jogo, diversos saberes produzem suas respostas específicas a esse problema. Nas articulações específicas que o discurso psicanalítico lacaniano produz, a possibilidade de circunscrever a psicanálise como ciência é reafirmada. No entanto, para isso, é preciso que certas reconfigurações da memória do saber freudiano tomem corpo: reconfigurações a respeito da relação da psicanálise com os problemas da objetividade, da subjetividade e com o real.

O discurso da psicanálise lacaniana rearranja as linhas de força que dizem respeito a essas três instâncias (objetividade, subjetividade e real). Mas, a reconfiguração dessa memória diz respeito a apenas uma das questões que precisam ser respondidas no interior desse movimento pelo qual o discurso psicanalítico lacaniano tenta se inscrever no registro de uma ordem do discurso (Foucault, [1971] 2007) específica da ciência. Outros movimentos precisam ser empreendidos e outros rearranjos precisam ser operados: um desses rearranjos diz respeito, precisamente, à tentativa de formalizar as proposições do saber psicanalítico.

O discurso psicanalítico lacaniano, no decorrer d’**O seminário, livro 3** (Lacan, [1955-1956] 1988) afirma que aquilo “que distingue a ciência positiva, a ciência moderna, não é a quantificação, mas a matematização, e particularmente a combinatória, isto é, linguística, incluindo a série e a recorrência” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271). O saber lacaniano indica, assim, a importância que o saber matemático teria na constituição da “ciência moderna”, que o autor apresenta como um outro nome possível para “ciência positiva”.

Essa ideia, apresentada por Lacan, em alguma medida, estava presente no **Curso de filosofia positiva** (Comte, [1830] 1973). Comte ([1830] 1973) sustenta, a este respeito, que existiria uma espécie de “invariável hierarquia, ao mesmo tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais, matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia” (Comte, [1830] 1973, p. 96). Ele acrescenta que essa

classificação seria concernente à complexidade do objeto com que cada uma das ciências se ocupa.

O referido autor propõe que “a primeira [a matemática] constitui necessariamente o ponto de partida exclusivo, e a última [a sociologia] a única meta essencial de toda filosofia positiva” (Comte, [1830] 1973, p. 96). Comte também defende que a proposta de seu curso de filosofia positiva depende de “colocar no início deste vasto conjunto a ciência matemática, o único berço necessário da positividade racional, tanto para o indivíduo como para a espécie” (Comte, [1830] 1973, p. 96). O supramencionado autor acrescenta, ainda, que se “decompusermos por sua vez essa ciência inicial em seus três grandes ramos (cálculo, geometria e mecânica), determinamos, enfim, com a última precisão filosófica, a verdadeira origem de todo sistema científico” (Comte, [1830] 1973, p. 96).

Sob este aspecto, é possível defender que o saber psicanalítico lacaniano recupera uma memória rizomática de um problema que já estava presente no positivismo, em que a matemática representaria uma linha fundadora de todo saber que busca uma tentativa de circunscrição com o saber científico. Mas não só isso: o trabalho de Comte ([1830] 1973) é apenas mais um ponto de emergência de um problema mais amplo e que cortava a constituição dos saberes na *epistémê* moderna (Foucault, [1966] 2002). É que, como indicamos na subseção anterior, a partir da teorização elaborada por Foucault ([1966] 2002), na referida *epistémê*, inúmeros são os movimentos performados pelas ciências empíricas e pelas ciências humanas em direção às matemáticas.

Nesse cenário, a busca por uma possibilidade de matematização — que supostamente estaria no fundamento de toda “ciência moderna”, segundo o texto lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271) — diz respeito também a todo um esforço de formalização que emerge como constitutivo dos saberes com proposta científica no quadro da *epistémê* moderna (Foucault, [1966] 2002).

Nesse sentido, a configuração do discurso psicanalítico lacaniano é singular: como indicamos anteriormente, é o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1953] 1998, p. 285) que se propõe a retornar ao saber freudiano e também a resgatar uma certa ideia de ciência verdadeira que teria emergido com o *Teeteto* (Platão, [369 a.C.] 1988) e sido degradada com as ciências positivistas e experimentais. No entanto, quando o discurso psicanalítico lacaniano sustenta que aquilo que caracteriza “a ciência moderna, não é a quantificação, mas a matematização” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 271), e logo em seguida propõe elaborar uma matematização possível das proposições da psicanálise, parece haver, por parte do saber lacaniano, um alinhamento, em maior ou menor medida, justamente a esse discurso da “ciência

moderna” — que, segundo o próprio Lacan ([1966] 1996), funda um sujeito dividido, para logo em seguida ejetá-lo — e do qual as ciências positivas fazem parte.

Em outros termos, se o saber psicanalítico lacaniano é o ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso científico, capaz de assinalar sua diferença em relação à “ciência moderna” — conforma hipotetizamos inicialmente —, isso não explica a totalidade desse lugar de saber. Pois, ao menos no que diz respeito à retomada da matemática como tentativa de circunscrever um saber no quadro do discurso de uma certa ciência, há uma aproximação da psicanálise lacaniana em direção à ciência moderna. Fiquemos com essa indicação, momentaneamente, apenas em caráter provisório. Vejamos o que o restante das análises nos permite afirmar.

Como indicado, o discurso psicanalítico lacaniano reverbera a crítica à cientificidade do saber freudiano, afirmando, de diferentes maneiras, que era preciso que a psicanálise arregimentasse outras linhas de força para, desse modo, constituir sua cientificidade. Aqui, é, então, à matemática que o discurso psicanalítico lacaniano recorre para formalizar as proposições que realiza. Todo o movimento lacaniano é perpassado pela tentativa de produção de algo que pudesse contribuir para a formalização do saber psicanalítico, conduzindo à materialização de fórmulas, que foram chamadas, como indicados pelo próprio saber lacaniano (Lacan, [1964] 1988, [1969-1970] 1996), de sua álgebra.

A álgebra lacaniana é constituída precisamente pelo emprego de uma série de marcadores, tais como  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$ ,  $\$$  e  $\phi$  — entre outros. A disposição dessas letras, no interior de determinadas relações, tais como na formulação dos quatro discursos, que aparece em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 161), corresponde àquilo que conhecemos como *mathèmes* lacanianos.

O recurso ao *mathème* possui uma função específica que nos é indicada pelo autor em algumas formulações relevantes, tais como:

Excerto 53

[...] não creio vão ter chegado à escrita do  $a$ , do  $\$$ , do significante, do A e do  $\phi$ . **Sua escrita mesma constitui um suporte que vai além da fala, sem sair dos efeitos mesmos da linguagem.** Isto tem o valor de centrar o simbólico, com a condição de saber servir-se disso, para quê? — para reter uma verdade cônica, não a verdade que pretende ser toda, mas a do semi-dizer, aquela que se verifica por se guardar de ir até a confissão, que seria o pior, a verdade que se põe em guarda desde a causa do desejo. (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 126).

No excerto apresentado, o texto lacaniano materializa a proposição de que a utilização de tais letras, na constituição dos *mathèmes*, tem a função de poder indicar algo que vai além

daquilo que pode alcançar a fala, sem, no entanto, sair dos efeitos próprios da linguagem. O *mathème* possui, assim, centrando-se na função simbólica e fazendo dela um uso por excelência, a potência de reter aquilo que concerne a uma verdade que só pode ser enunciada por meio de um semi-dizer.

É que o discurso da psicanálise lacaniana tenta afirmar sua força justamente pelo modo como se propõe como um praticante da função simbólica por excelência, como indicado na seguinte proposição: “a formalização matemática”, afirma Lacan, “é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso. Aí é que está a objeção — nenhuma formalização da língua é transmissível sem uso da própria língua” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 161). Logo após essa afirmação, o texto lacaniano apresenta a proposição de que “é por meu dizer que essa formalização, ideal metalinguagem, eu a faço ex-sistir. É assim que o simbólico não se confunde, longe disso, com o ser, mas ele subsiste como ex-sistencia do dizer” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 161).

Essa proposição aponta para toda uma série de problemas que podem ser remetidos à diferença da *epistémê* clássica em relação à *epistémê* moderna, na medida em que a clássica era fortemente atravessada por uma concepção de Ser do homem como elemento mediador das relações entre as palavras e as coisas (Foucault, [1966] 2002), ao passo que a *epistémê* moderna é um momento em que as representações se voltam sobre elas mesmas (Foucault, [1966] 2002). Nesse cenário, a linguagem, por exemplo, performa um retorno sobre si mesma e vemos emergir propostas de trabalho, como a de Saussure, de pensar a linguagem como sistema fechado que obedece apenas à sua própria ordem (Foucault, [1966] 2002). Em outros termos, a *epistémê* moderna é o momento em que o simbólico assume uma autonomia e não mais depende do Ser do homem para afirmar sua individualidade.

Ora, será assim, inscrito em um campo cortado pela ideia de que o simbólico possui alguma autonomia, que o discurso psicanalítico lacaniano busca, concebendo-se como um praticante por excelência da função simbólica, produzir algo cujos efeitos ultrapassem o próprio simbólico, mas sem desse domínio sair. Em outros termos, trata-se de mirar no espaço para além de toda representação possível, mas compreendendo que não há possibilidade de enunciação desse outro espaço sem a utilização do próprio simbólico.

No movimento de justificativa da utilização de proposições matemáticas — em um texto que, de fato, diz respeito a um conjunto de notas realizadas durante uma série de entrevistas e conferências proferidas em universidades dos Estados Unidos —, o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória rizomática do discurso da “ciência positiva” e coloca em jogo

uma série de proposições que podem ajudar a corroborar as afirmações que aqui realizamos. A esse respeito, vejamos o seguinte excerto:

Excerto 54

**Até agora, tudo o que foi produzido como ciência é não verbal. Naturalmente, é óbvio que a linguagem é usada para ensinar ciências, mas as fórmulas científicas são sempre expressas em letras minúsculas.  $\frac{1}{2}mv^2$ , como relação entre massa e aceleração de velocidade, só pode ser explicada na linguagem por longos desvios. Seu significado deve ser estritamente limitado e, mesmo assim, não é perfeitamente satisfatório.** Por exemplo, quando lidamos com elétrons, não sabemos mais o que queremos dizer com massa ou velocidade porque somos incapazes de medi-los. A ciência é o que mantém coeso, em sua relação com a realidade, graças ao uso de letras minúsculas. (Lacan, [1975] 1976, p. 26, grifos nossos, tradução nossa).

O fragmento anterior indica aquilo que está em jogo quando o saber psicanalítico lacaniano se propõe a utilizar *mathèmes* para transmitir algo dessa verdade que só pode ser dita sob a forma de semi-dizer. Como afirmado no excerto, o texto lacaniano compreende que tudo que foi construído em termos de ciência se apresentava sob a forma do não verbal. Existe a possibilidade de expressar, por exemplo, uma determinada relação entre a massa e a velocidade de um corpo que cai, mas isso não pode ser feito sem uma série de desvios e, ainda assim, de maneira insatisfatória. Nesse cenário, conforme materializa o texto lacaniano, a fórmula matemática viria ao resgate, pois conseguiria apreender e transmitir essa relação, entre a massa e a velocidade de um corpo em queda livre, sem os problemas concernentes ao simbólico, ainda que se mantivesse firmemente dentro desse registro.

Em **O seminário, livro 20** (Lacan, [1972-1973] 1985), realizado pouco tempo antes das *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines* (Lacan, [1975] 1976), nós podemos ver se materializar no interior do texto lacaniano a proposição de que “a formalização matemática é o nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema [*mathème*], quer dizer, capaz de transmitir integralmente” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 161).

O próprio saber psicanalítico lacaniano nos dará razão em afirmar que a constituição de algo como o *mathème*, com os fins que aqui já indicamos, tem por função atar o discurso psicanalítico ao discurso da ciência. No seminário acima citado, após afirmar que apenas o *mathème* é capaz de proporcionar uma transmissão integral de algo que diz respeito à experiência psicanalítica, lemos que “**é da noção de um saber que se transmite, que se transmite integralmente, que se produziu no saber essa peneiragem graças à qual um**

**discurso que se chama de científico se constituiu”** (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 161, grifos nossos).

Nesse sentido, para o saber psicanalítico lacaniano, é apenas a partir da concepção de que se pode transmitir um saber integralmente, que o discurso da ciência pode se constituir. De fato, em diferentes discursos, variadas formas de transmissão se configuram e o discurso psicanalítico lacaniano tenta construir a sua modalidade específica de transmissão na relação com a linguística estruturalista e com a linguagem matemática, apresentada sob a forma do *mathème*, supostamente capaz de transmitir algo integralmente.

Podemos ver, desse modo, o quanto o saber psicanalítico lacaniano estava inscrito no interior de um movimento mais amplo que se delineava na constituição da *epistémê* moderna (Foucault, [1966] 2002), em que os mais diversos saberes realizavam investidas em relação ao domínio da matemática, jogando com uma memória rizomática dessa ciência para, desse modo, se situarem como saberes científicos.

Porém, considerando toda a constituição complexa do quadro epistemológico da *epistémê* moderna (Foucault, [1966] 2002), bem como a ideia de que os saberes se constituem por movimentos rizomáticos (Deleuze; Guattari, [1980] 1995), é certo que essa proposta lacaniana de formalização matemática não se constituiria sem materializar também outras linhas de força que produziriam um campo de tensões dentro do próprio discurso psicanalítico.

Um exemplo elucidativo disso pode ser encontrado em uma entrevista, publicada no texto *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines* (Lacan, [1975] 1976). Na referida ocasião, um dos interlocutores de Lacan afirma que “na psicanálise a matematização era um desejo impossível, que nunca seria possível matematizar tudo” (Lacan, [1975] 1976, p. 27, tradução nossa). A isto, Lacan responde afirmando que “eu não disse matematizar tudo, mas começar a isolar um mínimo matematizável” (Lacan, [1975] 1976, p. 27, tradução nossa).

Nesse sentido, nota-se como as objeções a essa empreitada matemática, presente no saber psicanalítico lacaniano, despontavam e interpelavam a constituição desse saber. Frente a esses questionamentos, que tensionavam as linhas de força constitutivas do discurso psicanalítico e sua relação com a ciência, o discurso psicanalítico lacaniano propunha suas respostas, indicando que não se tratava de produzir uma ciência psicanalítica que fosse capaz de matematizar tudo aquilo que diz respeito ao objeto sobre o qual se debruça, mas de recuperar uma memória das disciplinas matemáticas para isolar nisso um mínimo matematizável. A partir daí, seria possível produzir um determinado grau de formalização e transmissão de algo da experiência psicanalítica, capaz, assim, de ser expresso em caracteres matemáticos.

Se, como afirmou Haddad ([2007] 2012, p. 99), Lacan ao fim de sua vida realmente concordará com Popper e dirá que a psicanálise não é uma ciência, isso não impede que o discurso psicanalítico lacaniano continue se empenhando constantemente em tentar inscrever o saber da psicanálise nesse espaço científico. Tanto o é que, em 1977, literalmente após afirmar que a psicanálise é um delírio científico — confirmando o caráter momentâneo de não cientificidade do discurso da psicanálise e marcando o suposto abandono em fundar a psicanálise como um discurso da ciência —, Lacan acrescenta a afirmação de que a psicanálise “é um delírio científico, mas isso não significa que a prática analítica jamais se tornará uma ciência. Esta ciência tem ainda menos chances de amadurecer porque é antinômica, e porque, pelo uso que fazemos dela, sabemos que existem relações entre a ciência e a lógica” (Lacan, [1977] 1978, p. 8, tradução nossa).

Sob este aspecto, mesmo que o discurso da psicanálise seja um delírio científico, para o discurso psicanalítico lacaniano, isso não quer dizer que a psicanálise não poderá se inscrever como uma ciência legítima em um momento futuro.

Aqui vemos uma das razões pelas quais uma análise da constituição do saber psicanalítico lacaniano, na relação com uma memória de saberes outros, precisa se fundamentar em uma perspectiva de memória e de história que funcione para além de toda uma teoria subjetiva da constituição das práticas discursivas e dos valores que a elas se atrelam. Se baseássemos nosso pensamento a respeito da constituição dos discursos em uma ideia de história que tem o sujeito como origem, tal como faz Haddad ([2007] 2012), nossa análise negligenciaria a complexidade das linhas de força que existem na constituição do discurso da psicanálise lacaniana, e defenderíamos que a proposta de inscrever o saber analítico como uma ciência morre no momento em que Lacan afirma que a psicanálise não é uma ciência.

O que a concepção de memória rizomática nos mostra é justamente essa formação plural dos discursos, os quais arregimentam linhas de força aparentemente contraditórias, mas que existem em pura superposição. Os laços entre diferentes saberes não se atam quando um sujeito pragmático se lança na missão de capturar uma memória de discursos distintos e produzir algo da ordem do novo, bem como as linhas de força não se rompem com a afirmação de que uma tarefa fracassou e o movimento deve parar naquele momento.

Embora os registros lacanianos, já ao fim da década de 1970, tenham cessado de enunciar, textualmente, o grande projeto de inscrever o saber psicanalítico como um discurso da ciência, ainda assim esse saber performa uma série de movimentos, estratégias outras que continuam a reafirmar a proposta de inscrição no registro científico. Quando o saber lacaniano propõe a teoria dos quatro discursos (Lacan, [1969-1970] 1996), quando indica a utilização dos

*mathèmes* ou performa uma tentativa de transmissão precisamente a partir da utilização de uma série de pequenas letras, retoma e recupera uma memória rizomática desse discurso da cientificidade que é exposto no excerto 54 e a ela se alinha.

#### 5.4 O *Witz* e a maquinaria do inconsciente: contrapoder e resistência

Uma questão que pode ajudar a complementar nossas análises a respeito de como a instância da letra, o registro simbólico, ocupa um lugar relevante naquilo que é concernente à constituição do saber psicanalítico lacaniano, diz respeito à questão do *Witz*. No quadro do discurso psicanalítico lacaniano, o chiste aparece como um elemento decisivo, despontando como lugar de articulação de linhas constitutivas do discurso científico e do discurso religioso.

O *Witz*<sup>31</sup> faz referência a uma certa forma de humor presente no interior do judaísmo. Esse humor judeu, defende Ziv (1993), opera refletindo alguns aspectos da vida judaica. “Embora abranja as técnicas universais de humor, como incongruência, surpresa, lógica local e bissociação, o humor judaico tem algumas particularidades que o distinguem de outros estilos de humor nacionais ou étnicos” (Ziv, 1993, p. vii, tradução nossa).

Essas diferenças certamente podem ser relacionadas a uma multiplicidade de razões, mas, para nós, há duas que despontam como mais importantes para o que queremos desenvolver aqui. A primeira é que, como argumenta Ziv (1993), o humor judeu “têm raízes profundas e antigas, encontradas já na Bíblia” (Ziv, 1993, p. vii, tradução nossa). Esse é um argumento que encontra eco em Haddad ([2007] 2012) — um autor judeu e que fora assistente de Jacques Lacan —, que sustenta que a estrutura do *Witz* “é derivada de certos enunciados talmúdicos cuja intenção não é necessariamente a do humor” (Haddad, [2007] 2012, p. 83). A segunda razão é que, como o discurso psicanalítico freudiano (Freud, [1905] 2017) muito bem pontuou, o humor judaico tinha como uma característica singular fazer piadas sobre as características dos próprios judeus.

Em outros momentos, neste texto, nossa posição era discordar de algumas leituras realizadas por Haddad ([2007] 2012). De fato, a análise que o referido autor realiza, em **O pecado original da psicanálise** (Haddad, [2007] 2012), é fundamentada em uma concepção de sujeito e subjetividade que não é aquela a que recorremos e, por isso, muitas de suas proposições

---

<sup>31</sup> O termo “*Witz*”, muitas vezes, é traduzido como “chiste” nas diversas traduções dos textos freudianos para o português. Nos textos lacanianos, na versão francesa, frequentemente encontramos a utilização do termo “*mot d'esprit*” para se referir ao “*Witz*”. Na tradução brasileira dos textos lacanianos, o termo “*mot d'esprit*” é, muitas vezes, traduzido como “tirada espirituosa”. Nas citações que utilizaremos, todas essas terminologias aparecerão em algum momento. Apesar das diferenças, todas elas fazem referência a uma mesma coisa.

e conclusões acabam indo em uma direção que não coaduna com as nossas. Mas as proposições do autor em tela ainda podem nos ser úteis se deslocarmos o centro de gravidade da discussão para as condições de possibilidade que estavam em jogo quando o que ele aborda em seu texto diz respeito ao *Witz* e à experiência judaica na Europa.

Para nossa pesquisa, é particularmente interessante observar que na apreensão que faz do trabalho lacaniano, Haddad ([2007] 2012) considera que refletir sobre o *Witz* apresentava-se também como uma forma de refletir sobre a “a subjetividade dos judeus que romperam seus liames com a fé judaica, textos e ritos que conferiam significação e consistência à palavra ‘judeu’” (Haddad, [2007] 2012, p. 85).

Em **O pecado original da psicanálise**, o referido autor argumenta que, essas tiradas espirituosas “constituem uma das mais importantes relíquias que o naufrago do judaísmo deixa, sobre as margens da memória, para o indivíduo que tenha rompido com a fé, relíquia à qual Freud se agarrava, como remanescência incontestável da filiação à sua cultura de nascença” (Haddad, [2007] 2012, p. 83).

Havia dois autores europeus que simbolizavam muito bem essa separação do judeu em relação a sua cultura de nascença e que, após o distanciamento do contexto religioso, acabam assumindo posição importante na cena cultural europeia. De um lado, Baruch Spinoza, “com quem Lacan gostava de se identificar e que já havia teorizado sobre esta ruptura, esta ‘colocação em questão do judaísmo’ que Lacan chamará de seus votos” (Haddad, [2007] 2012, p. 85); e, do outro, Heinrich Heine, “cuja obra, *Tableaux de voyage* [Quadros de viagem], Freud utilizará várias passagens para sua análise do *Witz*, obra que Lacan considerava como um monumento de literatura europeia” (Haddad, [2007] 2012, p. 85).

Haddad ([2007] 2012) argumenta que “Spinoza pertencia a um grupo de homens particulares, os judeus sefaraditas de Amsterdã, descendentes dos marranos ibéricos de volta à fé de seus ancestrais, mas que ao voltarem, não se reconheceram mais nessa fé” (Haddad, [2007] 2012, p. 86). Essa impossibilidade de reconhecimento em uma fé não era algo que concernia apenas a Spinoza. A discrepância entre o nascimento em uma certa tradição e o não reconhecimento de si nesse quadro cortou o “mundo sefaradita — que havia séculos, de Bagdá à Espanha, representava a elite do mundo judaico — até ao judaísmo alemão e, depois, a todas as comunidades asquenazitas” (Haddad, [2007] 2012, p. 86).

É justamente nesse quadro que emergem os textos de Heine, autor cujo trabalho recupera esse esfacelamento da relação de certos judeus com sua cultura e opera de maneira a “metamorfoseá-lo em humor sarcástico. São suas tiradas espirituosas e suas histórias judaicas populares que constituem o essencial do material de que trata a obra *O chiste e sua relação com*

*o inconsciente*” (Haddad, [2007] 2012, p. 86) — produzida pelo discurso psicanalítico freudiano em 1905.

Em seu movimento de constituição, o saber psicanalítico lacaniano concede grande importância ao ensaio freudiano a respeito do chiste. Essa importância era tal que podemos encontrar, no registro de um texto lacaniano publicado em 1953, a proposição de que, de todos os trabalhos freudianos, “*O chiste e sua relação com o inconsciente (Le Mot d'esprit et l'inconscient)*” continua a ser a obra mais incontestável, porque a mais transparente, em que o efeito do inconsciente nos é demonstrado até os confins de sua fineza” (Lacan, [1953] 1998, p. 271).

O texto **O seminário, livro 5** (Lacan, [1957-1958] 1999), dedicado às formações do inconsciente, materializa os mais amplos comentários realizados no quadro do discurso psicanalítico lacaniano a respeito do humor judaico e do texto freudiano **O chiste e sua relação com o inconsciente** (Freud, [1905] 2017). É justamente a partir da releitura do texto freudiano, articulando a ele a linguística, que o discurso psicanalítico lacaniano fundamenta grande parte de sua teoria do significante. “Enxertando a linguística saussuriana nos enunciados de Freud, a teoria do significante permite-lhe [a Lacan] redefinir como metáfora e metonímia a condensação e o deslocamento observados no trabalho do sonho” (Haddad, [2007] 2012, p. 86-87).

No seminário anteriormente citado, o primeiro *Witz* abordado pelo discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1957-1958] 1999) é justamente o caso do *famillionário* — chiste analisado por Freud ([1905] 2017) e retirado do livro de Heine, *Tableaux de Voyage* ([1826] 1856), mencionado anteriormente. O *Witz* em questão, “trata-se de um dito maravilhoso que desponta na boca de Hirsch Hyacinth, um judeu de Hamburgo, vendedor de bilhetes de loteria, necessitado e esfaimado, que Heine conhece no balneário de Lucca” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 25).

A seguir, reproduziremos o relato resumido, que nos é apresentado em **O seminário, livro 5** (Lacan, [1957-1958] 1999), do chiste apresentado no texto de Heine ([1826] 1856) e posteriormente recuperado por Freud ([1905] 2017):

Durante a conversa com ele, Heine ouve de Hirsch Hyacinth a declaração de que este tivera a honra de tratar dos calos dos pés do grande Rothschild, Nathan, o Sábio. Enquanto lhe raspava os calos, dizia a si mesmo que ele, Hirsch Hyacinth, era um homem importante. Com efeito, ficara pensando que, durante aquela operação, Nathan, o Sábio, pusera-se a meditar sobre as diferentes mensagens que enviaria aos reis, e que se ele, Hirsch Hyacinth, lhe raspasse um pouco demais o calo do pé, daí resultaria nas partes altas uma irritação que faria com que também Nathan arrancasse um pouco mais o couro

dos reis. Foi assim que, conversa vai, conversa vem, Hirsch Hyacinth acabou falando de um outro Rothschild a quem havia conhecido, Salomon Rothschild. Num dia em que se anunciara na casa dele como Hirsch Hyacinth, havia recebido como resposta, em linguagem bonachona: — *Sim, eu também sou vendedor de loteria, da loteria Rothschild, e não quero que meu colega entre pela cozinha*. E, exclamou Hirsch Hyacinth, *ele me tratou de maneira totalmente familionária*. E foi nisso que se deteve Freud”. (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 25-26, grifos do autor).

A análise que Freud ([1905] 2017) realiza, propõe o discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1957-1958] 1999), permite que reconheçamos, no *Witz* do *familionário*, a emergência dos mecanismos de condensação e deslocamento, tal qual Freud os havia apresentado: mecanismos de constituição do inconsciente e a partir dos quais se formam os sonhos. Conforme materializado nos registros textuais do saber psicanalítico lacaniano, “reconhecemos aí [no *Witz*] o mecanismo da condensação, que ela é materializada no material do significante, que se trata de uma espécie de engavetamento, com a ajuda sabe-se lá de que máquina, entre duas linhas da cadeia significante” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 26).

O referido texto lacaniano defende que Freud, quando analisa a técnica do chiste, apresenta “um esquema significante muito bonito, onde primeiro se inscreve *familiar* e, logo abaixo, *milionário*. Foneticamente, *ar/ário* encontra-se dos dois lados, o mesmo se dá com o *mili*, isso se condensa e, no intervalo entre os dois, aparece *familionário*” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 26, grifos do autor).

É possível encontrar, em **O seminário, livro 5** (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 26), uma reprodução do quadro que esquematiza a técnica do chiste — o qual pode ser, também, achado no texto freudiano (Freud, [1905] 2017, p. 31).

**famili ar**  
**mili onário**  

---

**faMILIon ÁRIO**

Esquema do *familionário* - Lacan (1999 [1957-1958], p. 26)

Retomando o texto freudiano e a análise que lá é desenvolvida, Lacan ([1957-1958] 1999) sustenta que aí não se trata de um neologismo e, também, não se trata de um lapso. O chiste, por um lado, é marcado por uma certa relação fundamental com o sentido. Mas se trata de uma relação na qual a mensagem, que se materializa com o chiste, é incongruente, pois não está no código do discurso racional.

A defesa realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano é que existe um certo discurso racional “no qual já está integrado um certo número de pontos de referência, de coisas fixas. Essas coisas, no caso, só podem ser estritamente apreendidas no nível dos empregos do significante, isto é, daquilo que concretamente, no uso do discurso, constitui pontos fixos” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 19).

No entanto, esses empregos fixos dos significantes estão bastante distantes de responderem univocamente a uma coisa específica. Como é possível verificar, o texto lacaniano indica que “não há um único semantema que corresponda a uma coisa só. Um semantema corresponde, na maioria das vezes, a coisas muito diferentes. Vamos nos deter aqui no nível do semantema, isto é, do que é fixado e definido por um emprego” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 19).

O discurso psicanalítico lacaniano propõe, então, que esse discurso racional é “a linha do discurso corrente, comum, tal como este é admitido no código do discurso que chamarei de discurso da realidade que nos é comum” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 19). É aí também, no discurso racional, que se produzem, ainda conforme materializado no texto acima referido, o mínimo de criações de sentido, uma vez que, neste campo, o sentido é sempre tomado como dado. A este respeito, o texto lacaniano acrescenta também a proposição de que, na maioria das vezes, “esse discurso [racional] consiste apenas numa mistura refinada dos ideais comumente aceitos. É nesse nível, muito precisamente, que se produz o famoso discurso vazio [...] do qual partiu um certo número de meus comentários sobre a função da fala e o campo da linguagem” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 19).

O chiste desloca esse discurso racional, pois seu sentido, o sentido da mensagem, apresenta uma certa incongruência para com o código da racionalidade. O sentido do chiste, não é um sentido dado. “Tudo se resume nisso. É claro que a mensagem existe, em princípio, para estar numa certa relação de diferenciação com o código, mas, nesse caso, é no próprio plano do significante que ela está em flagrante violação do código” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 27).

A definição que o discurso psicanalítico lacaniano realiza, então, do *Witz* e sua modalidade de constituição, considera que o primeiro ponto de formação do chiste é justamente o fato de que “a mensagem se produz num certo nível da produção significante, que ela se diferencia e se distingue do código, e que assume, por essa distinção e essa diferença, um valor

de mensagem. A mensagem reside em sua diferença para com o código” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 28)<sup>32</sup>.

O chiste é marcado, então, como propõe o texto lacaniano (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 28), por uma promoção da técnica do significante: entra em jogo todo o problema das modalidades de articulação que há entre significante e significado e, conseqüentemente, a questão da metáfora e da metonímia.

O que interessa ao discurso psicanalítico lacaniano, na análise que Freud ([1905] 2017) realiza do *Witz*, é a sua possibilidade de ser lido sob a ótica da linguística estrutural. O discurso psicanalítico lacaniano sustenta que o fundamental do chiste gira em torno de uma série de “analogias estruturais que só são concebíveis no plano linguístico, e que se manifestam entre o aspecto técnico ou verbal do chiste e os mecanismos próprios do inconsciente, que Freud descobriu sob nomes diversos, tais como condensação e deslocamento” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 32).

Ainda segundo Lacan, o modo como o chiste se constitui possibilita uma modalidade de leitura que coloca em cena o primado do significante e sua relação com o significado. Nos termos do texto lacaniano: “se a análise desta tirada é útil para nosso objetivo, se esse ponto foi exemplar, é porque ele nos manifesta [...], de maneira indubitável, a importância do significante naquilo que, com Freud, podemos chamar de mecanismos do inconsciente” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 30).

Toda essa exposição sobre o tipo de apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano realiza do *Witz*, apesar de deixar as teses foucaultianas em suspenso por algumas páginas, tinha como objetivo poder indicar dois elementos.

Por um lado, trata-se de indicar mais uma das modalidades pelas quais o saber lacaniano recupera e reconfigura as linhas de força constitutivas de uma memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano e da racionalidade. Nesse movimento de reconfiguração, é novamente

---

<sup>32</sup> Na diferenciação do chiste das piadas em geral, existe ainda algo mais a ser ressaltado, pois uma diferença entre o sentido manifesto (o sentido latente) e um certo sentido “comum” também poderia ser encontrada em outras piadas. O saber lacaniano reconhece isso e faz questão de chamar atenção para o quanto o discurso psicanalítico freudiano bate em uma tecla que permite a diferenciação do chiste e do estritamente cômico, e que para nós pode ser relevante indicar, mesmo que rapidamente, a saber, a questão do Outro. “Freud realça perpetuamente a diferença entre a tirada espirituosa e o cômico, que se vincula a que o cômico é dual. O cômico é a relação dual, e é preciso haver o Outro terceiro para que exista a tirada espirituosa. A sanção do Outro terceiro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial aqui. O Outro rebate a bola, alinha a mensagem no código como tirada espirituosa. Ele diz no código: *Isto é uma tirada espirituosa*. Quando ninguém faz isso, não há tirada espirituosa. Quando ninguém se apercebe disso, quando *famillionário* é um lapso, ele não constitui uma tirada espirituosa. É preciso, portanto, que o Outro o codifique como tirada espirituosa, que ele seja inscrito no código através dessa intervenção do Outro” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 28).

a linguística estruturalista que ocupa um lugar central. O saber lacaniano retoma o discurso psicanalítico freudiano e toda a sua análise sobre o chiste, mas não nomeia os mecanismos de formação do inconsciente, que possibilitam o chiste, da mesma maneira que Freud os nomeou. Marcando um espaço de diferença a partir da linguística e da instância da letra, o discurso psicanalítico lacaniano chama esses mecanismos de metáfora (para a condensação) e metonímia (para o deslocamento).

A releitura de Freud, e dos mecanismos de formação dos sonhos, que é proposta pelo discurso psicanalítico lacaniano, recupera certas linhas de força constitutivas que cortavam a linguística estruturalista materializada nos trabalhos de Roman Jakobson. Em **Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia** (Jakobson, [1956] 1991), o linguista russo se propõe a realizar um exame dos distúrbios afásicos sob o ponto de vista linguístico, argumentando que, “se a afasia é uma perturbação da linguagem, como o próprio termo sugere, segue-se que toda descrição e classificação das perturbações afásicas deve começar pela questão de saber quais aspectos da linguagem são prejudicados nas diferentes espécies de tal desordem” (Jakobson, [1956] 1991, p. 34).

Jakobson defende que “falar implica a seleção de certas entidades linguísticas e sua combinação em unidades linguísticas de maior complexidade” (Jakobson, [1956] 1991, p. 37). Na fala, por um lado, todo sujeito realiza um movimento de combinação, já que todo signo linguístico “é composto de signos constituintes e/ou aparece em combinação com outros signos” (Jakobson, [1956] 1991, p. 39); por outro lado, o sujeito realiza também operações de seleção, pois “uma seleção entre termos alternativos implica a possibilidade de substituir um pelo outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro. De fato, seleção e substituição são as duas faces de uma mesma operação” (Jakobson, [1956] 1991, p. 40).

Com base nessa perspectiva, Jakobson ([1956] 1991) propõe a existência de duas afasias distintas: um Distúrbio da Similaridade e um Distúrbio de Contiguidade. No primeiro caso, o sujeito é capaz de continuar uma frase ou discutir um tema desde que tudo esteja bem contextualizado. O encadeamento da fala não é prejudicado, pois o contexto oferece suporte e possibilita os laços de contiguidade. No segundo caso, o distúrbio se caracteriza pela dificuldade ou incapacidade do sujeito em construir proposições e combinar entidades linguísticas simples com unidades complexas, apresentando uma deficiência em relação ao contexto. Um indivíduo com esse tipo de afasia pode identificar semelhanças de um objeto, mas não é capaz de nomeá-lo.

No primeiro caso, devido à dificuldade de substituir um termo por outro, Jakobson ([1956] 1991) define o distúrbio da similaridade como uma condição afásica em que a atividade

de produção de metáforas é prejudicada, e a realização de metonímias se mantém em pleno funcionamento. No segundo caso, o distúrbio de contiguidade, ocorre o oposto: as operações metafóricas de substituição permanecem preservadas, enquanto a produção de metonímia falha.

Jakobson propõe que “a predominância alternativa de um ou outro desses dois processos não é de modo algum exclusivo da arte verbal” ([1956] 1991, p. 57) e não se restringe à teoria das afasias. De acordo com o autor em questão, o privilégio de uma operação ou outra pode ser encontrado em produções culturais muito diversas, como em diferentes tipos de poesia, na pintura do Cubismo — metonimicamente orientada — ou mesmo no cinema, com os filmes marcadamente metafóricos de Charlie Chaplin e Eisenstein (Jakobson, [1956] 1991, p. 58).

O linguista russo reconhece que “a competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social” (Jakobson, [1956] 1991, p. 61). É precisamente tal compreensão dos processos simbólicos que leva o linguista mencionado anteriormente a cruzar com os trabalhos freudianos, recuperando, neste caso, **A interpretação dos sonhos** (Freud, [1900] 2019).

Segundo Jakobson ([1956] 1991), é justamente pelo fato de que a produção dos processos simbólicos sempre leva em conta processos metafóricos e metonímicos, que, em uma investigação sobre a estrutura dos sonhos, como Freud havia feito em **A interpretação dos sonhos** ([1900] 2019), “a questão decisiva é saber se os símbolos e as sequências temporais usadas se baseiam na contiguidade (‘transferência’ metonímica e ‘condensação’ sinedóquica de Freud) ou na similaridade (‘identificação’ e ‘simbolismo’ freudianos)” (Jakobson, [1956] 1991, p. 61).

De fato, tal discussão não nasce no texto de Jakobson ([1956] 1991) e não devemos lê-lo aqui como um ponto de origem para aquilo que o saber laciano produz em termos de articulação dos trabalhos freudianos à linguística estrutural. De acordo com o que defendemos aqui, uma afirmação mais acertada seria propor que **Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia** (Jakobson, [1956] 1991) é um texto que materializa linhas de força de, pelo menos, três lugares relevantes para nossa discussão: i) as concepções de metáfora e metonímia retomam as linhas constitutivas da retórica clássica, mas também, e principalmente, da própria Linguística, quando Saussure trata, no **Curso de Linguística Geral**, da teoria do valor, bem como das relações sintagmáticas e das relações associativas; ii) o pensamento da língua como estrutura também se relaciona com os trabalhos de Saussure e iii) desponta uma recuperação do trabalho freudiano sobre os mecanismos constitutivos do sonho e do inconsciente, reconhecendo a possibilidade de encontrar neste processo, a emergência da metáfora e da metonímia como leis de formação dos processos simbólicos.

O saber psicanalítico lacaniano recupera essa articulação que desponta em Jakobson ([1956] 1991) e reorganiza as linhas de força que a constituem, estabelecendo novas conexões e pontos de deriva. A partir do arregimentar dessas duas figuras linguísticas, uma memória rizomática do campo da linguística estruturalista é retomada e colocada em movimento pelo saber lacaniano, contribuindo, dessa forma, para a reconfiguração das linhas constitutivas do discurso da psicanálise freudiana. Mas, existe algo mais, pois não seria necessário arregimentar o problema do chiste para indicar que o discurso psicanalítico lacaniano é ponto de emergência de reconfigurações do discurso freudiano e de uma memória rizomática da racionalidade.

A questão fundamental, neste ponto, é que o chiste possui ainda, para além de tudo que já fora debatido, um lugar importante nas análises que compõem essa tese pelo seguinte: o *Witz* pode ser pensado como um ponto de articulação singular entre as reconfigurações da memória da racionalidade e uma certa retomada da memória do discurso judaico. E este discurso judaico, conforme defendemos aqui, articula-se de maneira decisiva à noção de contrapoder apresentada em Foucault ([1973-1974] 2006) e retomada por Birman (2010).

Para indicar essa faceta do problema, é preciso, de imediato, que tenhamos em mente todas as discussões empreendidas nessa subseção. E, aliado a isto, que articulemos essas discussões a um determinado ponto de vista que confere às condições de possibilidade uma importância determinante na emergência de certas práticas discursivas, tal como defendido por Foucault ([1969] 1987). Isso implica, colocar em pauta um pensamento que é, de uma ponta a outra, uma análise histórica. E não uma história qualquer, mas uma história como aquela que é pensada por Nietzsche e, também, por Foucault.

Há uma série de autores que argumentam que o *Witz*, entre outras coisas, estava profundamente relacionado com a história dos judeus e com as condições adversas pelas quais passaram, enquanto povo, no correr da história. O humor judeu, segundo essa perspectiva de leitura, emergia como uma forma de tentar lidar com as adversidades de um terreno hostil.

Ziv (1993), por exemplo, defende que não apenas o humor judaico estava relacionado fortemente com a Bíblia, mas também que esse humor há muito desempenha um papel importante na vida judaica e na busca desse povo pela sobrevivência. Segundo o autor acima citado, “a questão da sobrevivência sempre foi central para os judeus, que têm uma longa história como minoria perseguida. As muitas punições impostas aos judeus por causa de seu judaísmo criam uma história de horror única que culmina na ‘solução final’ nazista” (Ziv, 1993, p. vii, tradução nossa).

Ainda segundo a argumentação que é desenvolvida por Ziv (1993), em seu trabalho, “dentre as muitas maneiras pelas quais os judeus aprenderam a lidar com realidades tristes e

terríveis, o humor ocupa um lugar especial. Ajuda a mudar, mesmo que por pouco tempo, a tristeza da realidade, transformando-a em algo engraçado e mais facilmente suportável” (Ziv, 1993, p. vii, tradução nossa).

Formulações como as de Ziv (1993) têm, em alguma medida, utilidade para nós. Mas, para o tipo de análise que estamos empreendendo, elas não podem desempenhar mais que o papel de indicações rápidas. É que o modo como tais leituras são construídas apontam para uma leitura psicologista. Uma alternativa válida, para evitar tal armadilha, pode ser recorrermos ao trabalho elaborado por Birman (2010), que nos permite pensar o humor judeu e a relação deste com as condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) de sua emergência efetiva, conferindo ao *Witz* uma característica de estratégia de contraposição ao poder.

Birman (2010) sustenta que o interesse do saber psicanalítico freudiano pela questão do humor se materializou em “um campo social e político bem específico, constituído pela problemática do antissemitismo” (Birman, 2010, p. 189). Ainda segundo o referido autor, foram justamente “o humor e a piada, forjados pela tradição judaica sobre o antissemitismo, o que conduziu Freud a se interrogar efetivamente sobre tais práticas discursivas, indagando-se o que se pretendia com tais experiências, afinal das contas” (Birman, 2010, p. 189).

As piadas antissemitas que chamavam atenção de Freud eram, não sem razão, aquelas que eram forjadas pelos próprios judeus, e não pelos antissemitas — reforçando a estruturação peculiar do humor judeu, à qual já evocamos aqui. Este era um fenômeno “no mínimo curioso, na medida em que os judeus disseminavam piadas antissemitas no espaço social e gargalhavam ostensivamente com as piadas que inventavam, para assim se autoironizarem” (Birman, 2010, p. 189).

Freud, nas correspondências que trocava com Fliess, fazia frequente alusão a essas piadas antissemitas, inserindo-as de maneira textual no interior de uma discussão científica séria (Birman, 2010). E, apenas em 1905, como sabemos, Freud formulou, com o texto **O chiste e sua relação com o inconsciente** (Freud, [1905] 2017), uma longa elaboração sobre a natureza do chiste, inscrevendo-o como uma formação do inconsciente, tal como ocorria com o sonho.

“Nesta perspectiva, o discurso freudiano procurava realizar a desconstrução do antissemitismo, ironizando as formas pelas quais o antissemitismo atacava a tradição judaica” (Birman, 2010, p. 189). A argumentação tecida por Birman (2010) é conduzida na direção de sustentar que, com esse movimento, “o discurso freudiano procurou realizar a leitura do proverbial humor judaico, indicando como, através da autoironia, os judeus procuravam desconstruir as bases éticas e políticas do antissemitismo” (Birman, 2010, p. 189).

Birman (2010) defende a ideia de que no humor judaico e na produção em cascata de piadas antissemitas, havia a emergência de uma prática de “contrapoder para desconstruir em ato o poder do antissemitismo, que pretendia destruir o judaísmo como tradição cultural, social e religiosa” (Birman, 2010, p. 189).

Sabe-se que muitos dos trabalhos realizados por Birman são atravessados por um pensamento de ordem arqueogenalógica, fortemente amparado nos textos foucaultianos. No entanto, de maneira um tanto curiosa, quando fala de contrapoder, no texto **O rei está nu: contrapoder e realização de desejo, na piada e no humor** (Birman, 2010), citado anteriormente, nenhuma referência, direta e textual, aos textos foucaultianos é realizada.

A referência textual a um autor não é absolutamente necessária, tendo em vista que existem alguns indícios de autoria que nos permitem articular o texto de Birman (2010) aos textos foucaultianos — um exemplo é a utilização da terminologia “discurso freudiano” (Birman, 2010, p. 189). No entanto, na ausência dessa referência textual, considerando a natureza do nosso trabalho, vale nos questionarmos sobre que modalidade de contrapoder é essa a qual o autor se refere.

No texto anteriormente referido, o autor não explana aquilo que compreende como contrapoder. Porém, em um outro trabalho, **A genealogia da psicanálise: a problemática da influência na crítica freudiana do dispositivo da hipnose e na constituição do dispositivo da transferência** (Birman, 2013), ao citar uma forma de contrapoder que poderia ser exercido pelo enfermo em relação ao poder exercido pelo médico, a referência ao trabalho **O poder psiquiátrico**, produzido por Foucault ([1973-1974] 2006), é textual.

No texto em questão, Foucault ([1973-1974] 2006) argumenta que “a psicanálise pode ser historicamente decifrada como a outra grande forma da despsiquiatrização provocada pelo traumatismo Charcot” (Foucault, [1973-1974] 2006, p. 450). A partir do saber psicanalítico, a psiquiatria é retirada “do espaço asilar de modo que suprima os efeitos paradoxais do sobrepoder psiquiátrico” (Foucault, [1973-1974] 2006, p. 450), mas, ao mesmo tempo, emerge aí uma espécie de “reconstituição do poder médico, produtor de verdade, num espaço organizado para que essa produção seja sempre adequada a esse poder” (Foucault, [1973-1974] 2006, p. 450).

A defesa de Foucault, ao descrever essa dinâmica, é que “a noção de transferência, como processo essencial à terapia, é uma maneira de pensar conceitualmente essa adequação na forma do conhecimento” (Foucault, [1973-1974] 2006, p. 450). Para além disso, argumenta o autor, o “pagamento em dinheiro, contrapartida monetária da transferência, é uma maneira de garanti-la na realidade: **uma maneira de impedir que a produção da verdade se torne um**

**contrapoder** [*contre-pouvoir*] que pegue numa cilada, anule, derrube o poder do médico” (Foucault, [1973-1974] 2006, p. 450, grifos nossos).

Uma ideia de contrapoder, consonante àquela indicada acima, aparece outras vezes nos textos foucaultianos. Contudo, para fundamentar melhor nossa discussão, é suficiente que citeamos apenas outras duas: em **A verdade e as formas jurídicas** ([1974] 2002), Foucault aborda as *lettres-de-cachet* — que eram cartas utilizadas, no Antigo Regime na França, para que uma determinada ordem do rei fosse transmitida, possibilitando, assim, o internamento, o encarceramento ou mesmo o exílio de determinados indivíduos sem que um julgamento fosse necessário.

Foucault ([1974] 2002) argumenta que, após a análise de milhares de *lettres-de-cachet*, enviadas pela monarquia, era possível afirmar que a grande maioria dessas cartas não havia sido enviada por decisão primária do rei, e sim porque foram solicitadas por indivíduos diversos: “maridos ultrajados por suas esposas, pais de família descontentes com seus filhos, famílias que queriam se livrar de um indivíduo, comunidades religiosas perturbadas por alguém, uma comuna descontente com seu cura, etc.” (Foucault, [1974] 2002, p. 96).

Ainda segundo o autor em tela, todos esses indivíduos, ou grupos pequenos, solicitavam ao intendente do rei uma *lettre-de-cachet*, e este, por sua vez, realizava um inquérito que seria responsável por analisar se o pedido era justificado. Quando o inquérito tinha um resultado positivo para aquele que solicitava a *lettre-de-cachet*, o intendente do rei procedia escrevendo “ao ministro do rei encarregado do assunto, solicitando enviar uma *lettre-de-cachet* permitindo a alguém mandar prender sua mulher que o engana, seu filho que é muito gastador, sua filha que se prostitui ou o cura da cidade que não demonstra boa conduta, etc.” (Foucault, [1974] 2002, p. 96).

A tese defendida por Foucault, no texto *A verdade e as formas jurídicas* ([1974] 2002), é que “a *lettre-de-cachet* se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de **contra poder** [*contre-pouvoir*], poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou indivíduos exercer um poder sobre alguém” (Foucault, [1974] 2002, p. 96-97). Tratava-se de instrumentos de controle “de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma” (Foucault, [1974] 2002, p. 96-97).

A ideia de contrapoder reaparece em **Vigiar e punir** (Foucault, [1975] 1987). No referido texto, Foucault ([1975] 1987) sustenta que, na tarefa de produzir um ajustamento dos sujeitos, a disciplina encontrava alguns problemas que precisavam ser resolvidos. Um destes problemas dizia respeito a diminuir a inutilidade dos fenômenos de massa. Tratava-se de

“reduzir aquilo que, numa multiplicidade, faz com que esta seja muito menos manejável que uma unidade; reduzir o que se opõe à utilização de cada um de seus elementos e de sua soma; reduzir tudo o que nela possa anular as vantagens do número” (Foucault, [1975] 1987, p. 181). Ademais, segundo o referido autor, uma segunda parte dessa tarefa se impõe: a disciplina “deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada; deve **neutralizar os efeitos de contrapoder** [*contre-pouvoir*] **que dela nascem** e que formam resistência ao poder que quer dominá-la” (Foucault, [1975] 1987, p. 181, grifos nossos).

Foucault indica, assim, que a multiplicidade organizada tem a potência de fazer nascer, em seus movimentos, efeitos de contrapoder, e estes efeitos podem constituir formas de resistência ao poder que tenta dominar a multiplicidade. Essa linha argumentativa não chega a surpreender. O referido autor argumenta, em **O pensamento do exterior** (Foucault, [1966] 2009), que as relações de poder são compostas por um jogo de ação e reação: uma força se exerce e encontra um foco de reação que lhe contrapõe e, dessa maneira, contribui para a formação da força primeira. Desse modo, os poderes disciplinares, em seus movimentos próprios de constituição, encontrarão nas multiplicidades organizadas, mas não só nelas, focos outros de poder que lhes contrapõem, lhes perpassam e, em alguma medida, também lhes reforçam.

É possível notar que se a noção de “contrapoder” referida por Birman (2010; 2013) se alinha à de Foucault ([1973-1974] 2006; [1974] 2002; [1975] 1987), então podemos ler o *Witz*, o humor judaico, como uma formação específica que compreende um dos movimentos constitutivos do jogo das relações de poder. O chiste nos mostra o modo pelo qual o poder se capilariza e é exercido a partir de uma multiplicidade de instâncias, constituindo, de fato, uma teia de relações tensionadas em todas as partes.

Este é um ponto em que Birman (2010; 2013) e Foucault ([1973-1974] 2006; [1974] 2002; [1975] 1987) parecem retomar, cada um a seu modo, a leitura feita por Nietzsche ([1887] 1998) a respeito da religião judaica. Para indicar a singularidade de tal retomada é preciso colocarmos em tensão, de maneira relativamente rápida, mas um pouco mais precisa, a ideia de contrapoder que fora posta em jogo até aqui, marcando a diferença desta em relação a um movimento de resistência.

Em um grupo muito amplo de textos, como **Vigiar e Punir**, por exemplo, Foucault ([1975] 1987) pensa o poder como uma relação de forças, indicando que a constituição desse poder se faz em um jogo de ação e reação. No texto **O pensamento do exterior**, citado anteriormente, por exemplo, Foucault afirma que “todo discurso puramente reflexivo arrisca na

verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade” (Foucault, [1966] 2009, p. 224). Isto aconteceria porque “a reflexão tende, irresistivelmente, a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o ‘exterior’ seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro” (Foucault, [1966] 2009, p. 224).

As teses elaboradas por Foucault se destacam por produzir uma analítica do poder que tinha como proposta cortar a cabeça do rei também no interior da teoria política (Foucault, 1980 [1976]). Isto implicava elaborar uma concepção de poder que fugisse à ideia de um poder soberano, verticalizado, para marcar os contornos de um poder capilarizado, que permeia todas as relações sociais.

Esta modalidade de poder, segundo Foucault, também age de forma restritiva. Contudo, essa não seria a única e nem a mais importante das maneiras pelas quais o poder se exerce (Foucault, [1976] 1988). Textos como **História da sexualidade I** (Foucault, [1976] 1988), **Em defesa da sociedade** (Foucault, [1975-1976] 2010), e **O nascimento da biopolítica** (Foucault, [1978-1979] 2008) nos mostram que, para o autor em tela, o poder é, sobretudo, produtivo (Foucault, [1976] 1988).

O poder seria responsável por criar formas de vida — modalidades de relações, de afecções e de desejos. O problema é que esse tipo de análise fazia pairar sobre as teses foucaultianas, mesmo de forma breve, a sombra de uma certa concepção de que o sujeito estaria, invariavelmente, sempre submetido às relações de saber-poder (Foucault, [1974] 2002). Essa questão que não cessava de vibrar fez emergir no pensamento foucaultiano a necessidade de pensar formas em que algo de uma outra ordem, exterior ao jogo de ação e reação constitutivo das relações de poder, pudesse emergir.

É assim que o problema da resistência desponta como um elemento muito importante na teorização que Foucault desenvolve a partir de meados da metade final da década de 1970. Nesse movimento, o modo como Foucault conceitua a resistência não permanece o mesmo. Existem transformações na conceituação a depender do texto que selecionamos. Contudo, é possível afirmar que um certo aspecto permanece constante, a saber, a ideia de que resistir compreende um movimento distinto de uma simples reação ao poder que se exerce.

O movimento de resistência está ligado a uma capacidade de resistir a ser tragado por esse exercício constitutivo do poder, por esse jogo de ação e reação que constitui as relações de força. Exatamente como exposto em **O pensamento do exterior**, “todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade” (Foucault, [1966] 2009, p. 224). É justamente por isso que a resistência precisa ser um

movimento operado no sentido de subtrair-se das estratégias efetuadas pelas relações de forças do campo do poder — os quais estão alinhados aos saberes que compõem esse campo.

Esta atividade, constitui uma escapada que, ao menos em sua emergência efetiva, permite à força de resistência entrar em relação com outras forças que estão, por assim dizer, do lado de fora do poder (Foucault, [1966] 2009). Seriam forças do devir, do vir a ser, do estruturar-se, da mudança; elas apontam para a possibilidade do novo e engendram novas possibilidades de vida.

É possível encontrar um exemplo interessante, e breve, dessa dinâmica, quando em 1978, em **A filosofia analítica da política**, Foucault ([1978] 2006) se propõe a falar de uma certa posição que poderia ser tomada pela filosofia, de maneira crítica, para poder se inscrever ao lado da resistência. O referido autor faz questão de frisar que essa posição precisa ser crítica, para que assim a filosofia tenha em seu horizonte a “possibilidade de desempenhar um papel em relação ao poder, **que não seria um papel de fundação ou de recondução do poder**” (Foucault, [1978] 2006, p. 43, grifos nossos).

Desempenhar esse papel junto ao jogo do poder dependeria de a filosofia se centrar em algo outro, e não tentar impor, em face do poder, a própria lei do discurso filosófico. Operar como resistência dependeria, além disso, defende Foucault, da condição de que a filosofia “deixe de se pensar como profecia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder” (Foucault, [1978] 2006, p. 43).

Seria então, ainda segundo o referido autor, tarefa de uma filosofia que se alinha às práticas de resistência, analisar “as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, **os focos de resistência**” (Foucault, [1978] 2006, p. 43, grifos nossos). Sob essa perspectiva, pode-se afirmar que Foucault ([1978] 2006) propõe, para o discurso filosófico, uma tarefa crítica. Assim, pode emergir uma filosofia que desempenha um papel que se alinha às práticas de resistência, para, desse modo, subtrair-se do jogo do poder e não operar seja como fundação ou mesmo recondução do poder que se exerce.

Se considerarmos as discussões anteriormente realizadas, a respeito do *Witz*, e as confrontarmos com a definição de resistência apresentada em Foucault, somos impelidos a defender que aquilo que o judaísmo faz com o chiste — e que é recuperado pelo discurso freudiano e, também, pelo saber lacaniano —, está mais próximo de um movimento de reação do que de algo, propriamente, da ordem da resistência.

Isto porque o tipo de recuperação que o judaísmo faz do chiste, tal como discutido aqui, não chega, de fato, a produzir um novo valor afirmativo, algo que fuja do jogo de ação e reação, e sim algo que se choca de frente com o antissemitismo, sem, contudo, sair dessa relação de saber-poder. O *Witz* compreende, assim, um movimento de contrapoder, um dos movimentos constitutivos do jogo das relações de poder, e é capaz de nos mostrar como há, de fato, uma teia de relações de poder horizontal tensionada em todas as partes.

Essa leitura é corroborada por Nietzsche ([1887] 1998), quando propõe o judaísmo como um sistema de valores constituído por uma moral escrava e pelo ressentimento que a essa moral se articula. Na perspectiva nietzschiana, com o judaísmo “*principia a revolta dos escravos na moral*: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque — foi vitoriosa” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 26, grifos do autor).

Essa revolta dos “escravos da moral”, referida pelo autor acima citado, estabelece uma inversão de valores em que “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 26). Ao mesmo tempo, marca-se que os “nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 26).

Segundo o filósofo em questão, essa inversão de valores “é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — **sua ação é no fundo reação**” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 29, grifos nossos). Existe, então, para o pensamento nietzschiano, uma relação muito próxima entre o judaísmo, a constituição desse sistema de valores, o ressentimento e a reação.

O ressentimento não cria valores afirmativos da vida, ele apenas reage ou cria valores negativos. Se pensamos nas três metamorfoses do espírito, delineadas em **Assim falou Zaratustra** (Nietzsche, [1885] 2011), podemos afirmar que o ressentimento se articula muito fortemente ao espírito leão, que, apesar de conseguir, em alguma medida, se rebelar contra os fardos, não chega a construir novos valores que afirmem a vida.

Tendo isso em mente, existem muitas relações que podem ser estabelecidas entre as teses apresentadas por Nietzsche e a concepção de resistência, tal qual essa ganha corpo em Foucault. Podemos definir assim que, conforme defende Foucault, o poder é formado por uma relação em que tomam corpo ação e reação. É assim também que, em Nietzsche ([1885] 2011), existe uma relação muito próxima entre o espírito camelo e o espírito leão.

Em Foucault, a reação pode até se contrapor ao poder exercido, mas ela não produz uma resistência de fato, pois sua ação é, em última instância, reatividade. É também sob essa perspectiva que, em Nietzsche ([1885] 2011), a metamorfose do espírito camelo em leão não chega a afirmar a vida, pois o espírito leão, apesar de se contrapor aos valores postos, não chega a criar valores singulares e afirmativos.

Com Foucault, somos colocados diante de uma proposta em que, para sair do jogo do poder, é preciso a produção de algo da ordem do fora, do devir. É dessa maneira que, a partir da exterioridade, a resistência tem possibilidade de escapar ao jogo do poder. Já, no que diz respeito às proposições elaboradas por Nietzsche ([1885] 2011), para que o espírito possa ser algo distinto de um leão e um camelo, para que ele possa produzir valores afirmativos, ele precisa se metamorfosear em criança.

Talvez seja por isso mesmo que Birman (2010) tenha conceituado a retomada freudiana e judaica do chiste como uma forma de “contrapoder” e não de “resistência”. Na medida em que o chiste se relaciona com o antissemitismo, a partir da lógica de um sistema de oposições, nós temos algo que não ultrapassa um confronto de forças — e faz sentido que seja assim, afinal, como indicado pelo pensamento nietzschiano (Nietzsche, [1887] 1998), o judaísmo, bem como o cristianismo, é um sistema de valores de ressentimento e reatividade.

O confronto direto com o antissemitismo é importante, mas, por si só, não enseja uma resistência no sentido foucaultiano do termo. Seria necessário que o judaísmo e o discurso freudiano, ao retomarem o chiste, operassem algo distinto de uma reação. Algo no sentido daquilo que, segundo Deleuze e Guattari ([1975] 2002), faz Kafka. Conforme pensam os autores supracitados, Kafka “define o impasse que impede o acesso à escrita aos judeus de Praga e faz da literatura algo de impossível” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 38).

Kafka foi um autor judeu marcado pelo confronto com o impossível: em uma instância, havia uma impossibilidade de não escrever, pois “a consciência nacional, incerta ou oprimida, passa necessariamente pela literatura (‘A batalha literária adquire uma justificação real na maior escala possível’)” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 38). Por outro lado, existia também uma impossibilidade de escrever de outra maneira senão em alemão, e esta era “para os judeus de Praga, o sentimento de uma distância irreduzível em relação à territorialidade primitiva checa” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 38). Ao mesmo tempo, despontava a impossibilidade de escrever também em alemão, e tal confronto com o impossível marcava “a desterritorialização da própria população alemã, minoria opressiva que fala uma língua cortada das massas, enquanto ‘língua de papel’ ou artifício; sobretudo que os judeus que fazem parte desta minoria, dela são expulsos” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 38-39).

Deleuze e Guattari defendem que “o alemão de Praga é uma língua desterritorializada, conveniente a estranhos usos menores” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 39). Usos menores, aqui, nada tem a ver com “uma língua menor, mas, antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior. E a primeira característica é que a língua, de qualquer modo, é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, [1975] 2002, p. 38)

Nesse movimento, conforme pensam Deleuze e Guattari ([1975] 2002), Kafka faz sua literatura a partir do próprio impossível, operando como autor judeu, nascido em Praga que escreve em alemão, desterritorializando a língua e tornando-se uma espécie de estrangeiro em sua própria língua. É esse movimento kafkiano, ao qual Deleuze e Guattari ([1975] 2002) chamam de uma literatura menor, que pode ser entendido aqui como resistência, também no sentido de Foucault ([1973-1974] 2006; [1974] 2002; [1975] 1987), ou como uma metamorfose do espírito em criança.

Considerando tudo que foi exposto anteriormente, podemos afirmar que, entre outras coisas, o *Witz* desponta como estratégia para lidar com uma certa modalidade de exercício do poder que marcava a vida judaica e suas formas de existência no continente europeu do século XIX e XX. Emergência que inscreve na pauta das relações de poder um movimento de contrapoder, o *Witz* marca uma certa forma da experiência judaica da qual Freud fazia parte e cuja memória rizomática ecoava e reverberava indefinidamente no território europeu, chegando até a constituição do discurso psicanalítico lacaniano.

A discussão a respeito da possibilidade de pensar a constituição do *Witz* no interior do judaísmo e a retomada do problema do chiste no quadro do discurso psicanalítico freudiano como movimento de contrapoder e não de resistência, pode parecer ligeiramente deslocada nesse momento. Contudo, é preciso que mantenhamos a discussão aqui empreendida em mente e em espera até o final da próxima seção. Isso porque, quando o problema do niilismo e a articulação do niilismo com a ciência e o discurso religioso judaico-cristão entrarem em cena, a elaboração aqui apresentada nos será fundamental.

Por enquanto, para proceder, basta que acolhamos tais proposições e retiremos delas a concepção de que a questão do *Witz* ocupava um lugar de muita relevância na constituição da experiência judaica no interior das condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) indicadas — as quais eram fortemente marcadas pelo antissemitismo. Assim o era, a tal ponto, que Birman afirma que não fora por mero acaso que “as duas grandes obras sobre o humor e a piada, que foram forjadas na aurora do século XX, **O riso** de Bergson e **O chiste e suas relações com o inconsciente**, de Freud, foram produzidas no campo social da tradição judaica” (Birman, 2010, p. 189).

É dessa maneira que, para Birman (2010), no contexto antissemita que se materializava no “processo Dreyfuss, na França, e no contexto antissemita de Viena, no início do século passado, Bergson e Freud respondiam ao discurso antissemita pela evocação do humor judaico e pela **promoção teórica da piada como forma efetiva de contrapoder**” (Birman, 2010, p. 190, grifos nossos).

Sob este aspecto, ainda segundo o autor em tela, “a valoração do chiste, realizada pelo discurso freudiano, retomou uma antiga tradição filosófica, ética e crítica que remete à Antiguidade grega e romana e que se desenvolveu muito na Idade Média e no Renascimento” (Birman, 2010, p. 190). Dessa forma, o riso e a produção do chiste apareciam como um imperativo, precisamente como uma estratégia de contraposição ao poder, uma forma de operação “para desconstruir os interditos instituídos pelo poder, para que o sujeito possa assim afirmar o seu desejo e restaurar então certos direitos, para manter os valores de sua tradição simbólica e a integridade política de sua comunidade social” (Birman, 2010, p. 190).

Podemos afirmar que, no interior de determinadas condições de existência, o chiste possibilita a manifestação do desejo na relação com certas formas de exercício do poder, que operam de modo a cercear o desejo e modalizar sua produção — mecanismos de poder disciplinares e biopolíticos, como muito bem nos indicou Foucault ([1975-1976] 2010).

Um movimento, certamente não muito arriscado, nos permite afirmar ainda que, quando o discurso psicanalítico lacaniano recupera o chiste e a constituição deste, está recuperando também uma memória rizomática do movimento de contrapoder inscrito no interior da experiência judaica. Pela relação do humor judaico com as questões religiosas constitutivas do judaísmo, é possível sustentar que o humor judaico se articula a um discurso religioso judaico. Assim, toda a complexidade das linhas de força do discurso religioso judaico emerge e se inscreve como uma força constitutiva do discurso psicanalítico lacaniano.

Em suma, podemos afirmar que o saber psicanalítico lacaniano se ocupa do *Witz*, recuperando uma memória rizomática da constituição deste, precisamente porque o chiste representa um ponto de articulação singular de dois problemas fundamentais na constituição deste saber. Por um lado, o chiste se mostra como uma expressão das formações do inconsciente, materializado de modo a ser apreendido sob o signo da linguística estruturalista — modalidade de saber entendida como aquela que poderia dar às ciências humanas o necessário para sua afirmação como saber científico de fato.

Esta ideia é reforçada por Haddad, que sustenta que o interesse de Lacan pelo *Witz* está relacionado ao fato de que este “ênfatisa a instância da letra, pivô de sua doutrina, com **essa máquina de refinamento do inconsciente que incansavelmente fabrica metáforas e**

**metonímias, instância da letra sem a qual a ciência moderna nunca teria nascido”** (Haddad, [2007] 2012, p. 95, grifos nossos).

No século XX, a partir da releitura do discurso psicanalítico lacaniano, o chiste é articulado à linguística estruturalista e passa a ser constituído por mecanismos de metáfora e metonímia. Neste cenário, o saber psicanalítico lacaniano insere, no fundamento do chiste, toda uma potência de rearranjo da memória da racionalidade iluminista. A linguagem diz mais do que diz e essa sua faceta não cessará de mostrar o fracasso da linguagem quando esta é reduzida a um vetor de comunicação e expressão da vontade de um sujeito.

Por outro, o humor judeu coloca em jogo uma recuperação da memória rizomática do discurso judaico e da constituição da experiência judaica na Europa do século XIX e XX. Pela via da piada, o chiste se caracteriza como uma estratégia de contrapoder que afirma as linhas de força constitutivas de uma certa tradição judaica frente ao cenário histórico marcado pelo antissemitismo. São essas condições de possibilidade que permitem a emergência do **O riso**, de Bergson ([1899] 2001), e de **O chiste e suas relações com o inconsciente**, de Freud ([1905] 2017).

São essas mesmas condições de existência que preparam o solo epistemológico em que o discurso psicanalítico lacaniano, décadas mais tarde, poderá se constituir. Com os textos de Bergson ([1899] 2001), Freud ([1905] 2017) e Heine ([1826] 1856), as linhas de força são acertadas e postas a vibrar. Seus ecos serão ouvidos por todas as partes. Mas, quando o saber lacaniano captura esses ecos, as frequências mostram-se reconfiguradas, rearranjadas. No interior de condições de possibilidade outras, são outras linhas de força que o discurso psicanalítico lacaniano precisa articular à medida que recupera uma memória do discurso religioso judaico para enfim constituir-se em sua singularidade.

### **5.5 A letra, o simbólico e a interpretação: judaísmo e psicanálise**

Na quarta seção, apontamos que, para o discurso psicanalítico lacaniano, a “ciência moderna” seria devedora de uma memória do Deus da religião judaico-cristã. As peças eram dispostas no tabuleiro dessa maneira pelo fato de que, para o saber lacaniano, toda empreitada da “ciência moderna” — orientada no sentido de realizar um salto de fé em direção a um desvelamento do real — estaria amparada na ideia de que existe, no real, algo cuja função é da ordem de um Deus que não engana. O discurso da ciência, para o discurso psicanalítico que emerge com Lacan, recupera, assim, uma memória do discurso religioso judaico-cristão.

De acordo com aquilo que é materializado nos registros do discurso psicanalítico lacaniano, existe ainda um outro ponto de articulação fulcral entre a constituição da ciência e uma linha de força que advém da religião judaica. É o manejo da instância da letra, tal como este é pensado no interior do saber lacaniano, que nos permite estabelecer um ponto de intersecção singular entre uma memória rizomática do discurso religioso judaico, o fundamento do campo científico e o próprio discurso psicanalítico.

O texto do discurso psicanalítico lacaniano materializa a ideia de que “o judeu, desde o retorno da Babilônia, é aquele que sabe ler, isto é, que pela letra se distancia de sua fala, encontrando ali o intervalo, preciso para aí se jogar com uma interpretação” (Lacan, [1970] 2003, p. 427). Recuperando essa concepção de que os judeus são marcados pelo manejo de uma letra que estabelece um espaço de diferença em relação à fala, Haddad afirma que “é precisamente essa maestria milenar que lhes permite [aos judeus] inventar a psicanálise” (Haddad, [2007] 2012, p. 95).

Nessa subseção, trataremos de duas questões, uma de cada vez, mas ambas articuladas. Em um primeiro momento, problematizaremos o fato de que, para o discurso psicanalítico lacaniano, a “ciência moderna” surgiu na relação com o Deus judaico e, portanto, na relação com uma memória do discurso religioso judaico. Em um segundo momento, discutiremos o argumento segundo o qual, após a invenção da “ciência moderna”, os judeus, devido à maestria destes com o manejo da letra, contribuíram para o desenvolvimento da ciência até a forma que hoje ela possui, o que implica dizer que há algo de uma memória da religião judaica também no fazer científico contemporâneo.

### 5.5.1 Das relações entre a “ciência moderna” e o Deus judaico

No interior do discurso psicanalítico lacaniano, a articulação entre a constituição da “ciência moderna” e o Deus do judaísmo pode ser encontrada de maneira textual, sem a necessidade de realizarmos articulações demasiadamente complexas para evidenciá-la. No texto **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988), por exemplo, temos a seguinte afirmação:

Excerto 55

Lembro-me que um dia, quando eu estava jantando na casa de um descendente desses banqueiros reais que acolhiam Henri Heine há pouco mais de um século em Paris, eu o espantei muito informando-o — e o deixei espantado até hoje, e certamente não perto de se recuperar desse espanto — que **a ciência moderna, a nascida de Galileu, não se pôde desenvolver senão a partir da**

**ideologia bíblica, judaica, e não da filosofia antiga e da perspectiva aristotélica.** O progresso da eficácia da apreensão simbólica não cessa de estender seu domínio desde Galileu, de consumir em torno dela toda referência que a limita aos dados intuitivos, e, deixando inteiramente seu jogo aos significantes, desemboca nessa ciência cujas leis vão sempre em direção a uma coerência cada vez maior, mas sem que nada seja menos motivado do que o que existe em algum ponto em particular. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 153, grifos nossos).

Esse tipo de articulação entre uma certa linha de força do judaísmo e a constituição da “ciência moderna” é retomada, alguns anos mais tarde, em **Le séminaire, livre 13** (Lacan, 1965-1966), como pode ser visto a seguir:

Excerto 56

Eu digo... já o indiquei suficientemente, eu o repito aqui com mais força e o justificarei agora... **a introdução deste Deus dos Judeus é o pivô que, embora tenha permanecido durante séculos envolto numa certa manutenção filosófica da relação entre a verdade e o saber [savoir], acaba por emergir, vindo à tona, pela surpreendente consequência de que a posição da ciência se instaura a partir do próprio trabalho que esta função do Deus dos Judeus instaura no interior dessas relações do saber [savoir] e da verdade.** (Lacan, 1965-1966, s.p., grifos nossos, tradução nossa).

Naquilo que está materializado nos dois últimos excertos, concernentes à relação entre a “ciência moderna” e o Deus do judaísmo, a argumentação lacaniana é atravessada pela teorização realizada por Koyré, apresentada no texto **Do mundo fechado ao universo infinito** ([1957] 2006). Em mais de um momento, a referência aos trabalhos de Koyré — articulada a uma concepção de “Deus do judaísmo” e à ciência — é feita de maneira textual:

Excerto 57

Ora, é bem o que se reconhece na mensagem original, através da qual aparece na História aquele que muda tanto a relação do homem com a verdade como do homem com o seu destino, **se for verdadeiro, como se pode dizer que tenho dito há algum tempo, que o advento da Ciência, da Ciência com C maiúsculo,** e como não sou o único a pensar nisso: o que Koyré articulou de forma tão poderosa: **este advento da Ciência seria inconcebível sem a mensagem do Deus dos Judeus.** (Lacan, 1965-1966, s.p., tradução nossa, grifos nossos).

Em outra ocasião, o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma vez mais a figura de Koyré, sustentando: “e porque é essencial que seja o vazio, a afirmação judaica de que Deus fez o mundo do nada, é a rigor — Koyré pensou, ensinou e escreveu — o que gerou o caminho para o objeto da ciência” (Lacan, 1965-1966, s.p., tradução nossa).

Com base em todos os excertos acima apresentados, é possível afirmar, sem grandes riscos, que o discurso psicanalítico lacaniano é atravessado por uma linha de força, uma memória, segundo a qual a constituição da ciência estaria fundamentalmente embasada na religião judaica. Cortado por uma memória rizomática composta por fluxos de lugares muito diversos, o saber lacaniano reverbera uma relação que não costuma ser frequentemente sustentada no interior do discurso científico: existem articulações não apenas importantes entre o campo da ciência e aquele da religião, mas fundadoras.

Essa tese, que o discurso psicanalítico lacaniano busca sustentar, tem algumas linhas constitutivas que valem a pena ser debatidas. Em outros termos, trata-se, agora, de indicar algumas das linhas de força constitutivas dessa memória rizomática que o saber psicanalítico lacaniano retoma e reconfigura quando materializa proposições como aquelas que emergem nos excertos acima expostos.

A primeira linha constitutiva dessa relação diz respeito a uma certa ligação da função do Deus judaico, como este é materializado nos textos lacanianos, com a magia. Haddad ([2007] 2012) pode nos ajudar nessa tarefa: o autor em tela sustenta o argumento de que existe, no interior do judaísmo, uma perspectiva maimonidiana que está intimamente relacionada à anulação de toda a magia.

Como afirmamos anteriormente, existe uma forte perspectiva maimonidiana que se apresenta nos textos lacanianos quando o que está em pauta é a constituição da ciência. O saber lacaniano materializa um discurso segundo o qual a ciência e o judaísmo se articulam na medida em que o desvelamento do mundo natural depende da função do Deus dos judeus no real e de uma certa exclusão do pensamento mágico e da feitiçaria como forças operatórias.

O discurso psicanalítico lacaniano arregimenta essa linha de força, uma vez que ela já estava presente no texto **Mishné Torá: livro da sabedoria** ([1180] 2000), de Maimônides. O texto maimonidiano possui uma estrutura argumentativa um pouco curiosa, pois, após a narrativa das punições para aqueles que praticam magia ou feitiçaria, temos a indicação de que, de fato, nenhuma das coisas existe. Segundo Maimônides ([1180] 2000), magias e feitiçarias são falsidades e mentiras que os idólatras utilizaram para enganar nações e conduzi-las. Dessa maneira, os judeus sábios têm ciência de que esses ofícios proibidos — como magia e feitiçaria — nada mais são do que artificios para fazer com que os tolos abandonem o caminho da verdade (Maimônides, [1180] 2000).

Sob essa ótica, é possível argumentar que, assim como Mondrian recupera uma certa linha de força constitutiva de Manet (Foucault, [1971] 2010), o discurso psicanalítico lacaniano também recupera uma linha de força que estava presente no discurso religioso judaico de

Maimônides. Assim, no interior da empreitada lacaniana — inscrita nas condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) próprias da França de meados do século XX —, seria uma memória da ideia de anulação do pensamento mágico, tal como aparece em Maimônides ([1180] 2000), que teria permitido a fundação da “ciência moderna”, na medida em que o discurso da “ciência moderna” demandava uma fundação da ciência sobre um princípio de racionalidade, fundamentado na exclusão de todo tipo de explicações metafísicas.

Essa ideia de que o fundamento da ciência, que emerge a partir da racionalidade e do trabalho de Copérnico, está relacionada com a negação da magia é afirmada em **Le séminaire, livre 13** (Lacan, 1965-1966). No texto em questão, no desenrolar de uma discussão que evoca justamente o Deus dos judeus, a “ciência moderna”, a magia e mesmo a figura de Moisés, lemos que: “se vocês tivessem os olhos abertos, veriam que a menor destas cerâmicas, que são inexplicavelmente para nós o legado dos tempos antigos, respira magia, é precisamente por isso que as nossas não se parecem com elas” (Lacan, 1965-1966, s.p., tradução nossa).

Sob a ótica apresentada pelo discurso psicanalítico lacaniano, nossa cultura, atravessada pela “ciência moderna”, é atravessada também por essa proposta de anulação da magia. Conforme o texto lacaniano (Lacan, 1965-1966), é justamente por esse atravessamento que nos esforçamos para efetivar produções que destoem fundamentalmente daquelas dos antigos, para que nossas produções não exalem magia como exalam as produções de povos outros.

A essa afirmação, é possível articular ainda uma outra proposição realizada pelo saber psicanalítico lacaniano, anos antes, no texto **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988). No referido texto, encontramos uma formulação segundo a qual a ciência moderna “se ergueu sobre a frágil crença da qual eu [Lacan] falava, a que se expressa nos seguintes termos, sempre retomados, num horizonte de nossa visada — o real é racional, o racional é real” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 220).

Desse modo, para o saber psicanalítico lacaniano, é precisamente a proposta de anulação do pensamento mágico, que emerge no discurso religioso judaico maimonidiano, que se mostra como uma das linhas constitutivas de uma ciência baseada na racionalidade. Essa proposta, ainda segundo a perspectiva lacaniana, abre espaço para a emergência de uma crença de que aquilo que a ciência produz, pela via da racionalidade, é, necessariamente, uma expressão do real. Assim, para o discurso psicanalítico lacaniano, há algo do discurso religioso judaico maimonidiano — e do Deus que se materializa nesse discurso — que efetivamente se apresenta como um elemento decisivo na fundação do pensamento científico.

Podemos afirmar que, considerando o modo pelo qual o discurso científico emerge nos registros do discurso psicanalítico freudiano, dificilmente uma série de relações como essas que

são materializadas pelo saber lacaniano poderia emergir nos textos de Freud. Dificilmente um discurso que propõe falar a partir da “ordem do discurso” (Foucault, [1971] 2007) da ciência, no final do século XIX e início do século subsequente, produziria as articulações que o saber lacaniano realizou entre o discurso da ciência e o discurso religioso.

O texto freudiano, por exemplo, chega a enunciar a religião como sendo um inimigo da ciência, apontando que “ela [a ciência] tem muitos inimigos declarados (e inúmeros outros disfarçados) entre aqueles que não lhe perdoam haver debilitado a fé religiosa e ameaçar destroná-la” (Freud, [1927] 2010, p. 299). Freud afirma ainda que “tudo o que se opõe a esse desenvolvimento [o progresso da racionalidade], como a proibição religiosa de pensar, é um perigo para o futuro da humanidade” (Freud, [1933] 2010, p. 340).

O discurso psicanalítico freudiano realiza todo esse movimento pois, naquele período, recusar uma associação de suas práticas efetivas com qualquer explanação metafísica era um elemento importante do discurso científico moderno. Essa posição se apresentava muito fortemente no discurso das Ciências Naturais, mas não deixava de se apresentar também no campo das Ciências do Espírito. A esse respeito, vale lembrar que Dilthey — forte expoente das ciências do espírito —, apesar de não aceitar o modelo das ciências naturais como um modelo para orientar as ciências humanas, também rejeitava “a metafísica, como o faziam Kant e, também, os positivistas” (Scocuglia, 2011, p. 258).

Existia, de fato, ainda na primeira metade do século XX, a possibilidade de encontrar discursos segundo os quais religião e ciência não se opunham diametralmente. O texto **A ilusão de um futuro** ([1928] 2003), do pastor Oskar Pfister, com quem Freud trocou cartas entre os anos de 1909 e 1939, talvez seja um exemplo da emergência desses discursos que tentavam articular religião e ciência. Nesse sentido, o referido autor afirma, em resposta às proposições freudianas sobre os supostos problemas da relação entre religião e ciência, a possibilidade de existência de “[...] todo este mundo ideal [constituído pela religião], que apenas tem certeza de ser expressão de uma realidade superior, suprema, e que com facilidade **pode acolher todas as dádivas da ciência**” (Pfister, [1928] 2003, p. 52-53, grifos nossos).

Pfister ([1928] 2003) sustenta ainda que “[...] **uma religião esclarecida só pode surgir do entrelaçamento harmônico entre fé e ciência**, a partir de uma mútua interpenetração entre o pensamento de desejo e o pensamento realista” (Pfister, [1928] 2003, p. 54-55, grifos nossos). Assim, para o autor em tela, não haveria incompatibilidade constitutiva entre o discurso da ciência e o da religião.

O detalhe é que, diferentemente de Freud, Pfister ([1928] 2003), além de falar de um lugar específico na ordem do discurso (Foucault, [1971] 2007) religioso, o lugar de pastor, não

estava propondo a fundação de um discurso de ordem científica. Em outros termos, o “lugar institucional” e a “posição de sujeito” (Foucault, [1969] 1987) ocupadas por Pfister ([1928] 2003) eram diferentes dos lugares a partir dos quais o discurso psicanalítico freudiano era produzido e enunciava sua proposta de construção de saber.

No discurso psicanalítico freudiano, apesar de todos os rearranjos que a psicanálise sofre ao longo dos anos, a proposta de inscrição no campo da ciência naturalista nunca saiu de cena. Do **Projeto para uma psicologia científica** (Freud, [1895] 1996) ao **Compêndio de psicanálise** (Freud, [1940] 2019), passando por **Os instintos e seus destinos** (Freud, [1915] 2010) e **Além do princípio do prazer** (Freud, [1920] 2010), a proposta de inscrição no campo da ordem da ciência natural estava sempre presente.

Aqui, é difícil não remeter essa forte insistência do discurso psicanalítico freudiano em reafirmar o caráter científico da psicanálise e, em contraponto, se distanciar do discurso religioso a uma série de proposições materializadas por Foucault, em 1984, em uma entrevista. Na ocasião em questão, o autor francês sustenta que a psicanálise trabalha com certo misticismo e, precisamente pela posição bastante instável que ocupava junto ao discurso da ciência, a psicanálise se recusava a colocar sob questionamento sua história e a história de suas práticas (Foucault, [1984] 1999).

Foucault defende, na entrevista, que a “a psicanálise não é uma ciência, é uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão. Neste sentido, é igualmente uma técnica de controle, dado que ela cria um personagem estruturando-se em torno de seus desejos sexuais” (Foucault, [1984] 1999, p. 310). Para o autor anteriormente referido, a psicanálise possuiria pontos em comum com os xamãs, passíveis de serem encontrados nas sociedades primitivas, de modo que “se o cliente confere credibilidade à teoria praticada pelo xamã, ele pode ser ajudado. Assim também acontece com a mistificação, porque ela não pode ajudar ninguém que não creia nela, o que subentende relações mais ou menos hierárquicas” (Foucault, [1984] 1999, p. 310).

Para Foucault, os psicanalistas rejeitavam fortemente a ideia de que a psicanálise se constituía como uma técnica de trabalho sobre si, recusando “aprofundar a história das formas de conhecimento que lhes são próprias, a partir da prática dos asilos de alienados” (Foucault, [1984] 1999, p. 310). Ao mesmo tempo, ainda segundo o autor em tela, “Einstein pôde pretender que a física se enraíza na demonologia, sem com isso ofender os físicos” (Foucault, [1984] 1999, p. 310).

A explanação fornecida para essa diferença de postura entre o campo da psicanálise e o campo da física — em relação à historicização das práticas atuais que esses saberes punham em

movimento —, argumenta Foucault ([1984] 1999), poderia ser apreendida ao considerarmos que os físicos “são verdadeiros cientistas, nada tendo a temer por sua ciência”, ao passo que os psicanalistas “têm, antes, medo de ver comprometer-se, pela história, a fragilidade científica de seus conhecimentos” (Foucault, [1984] 1999, p. 310).

O argumento defendido por Foucault ([1984] 1999) pode nos ajudar, em alguma medida, a ler o movimento operado pelo discurso freudiano e, também, pelo saber psicanalítico lacaniano. Acontece que o discurso freudiano não conferia grande espaço às produções religiosas porque o saber psicanalítico se configurava como um discurso cuja constituição científica estava em plena construção.

O saber psicanalítico freudiano não se inscrevia de maneira absolutamente harmônica no campo da ciência, como acontecia com a física — muito embora advogasse esse direito. Por isso, enunciar uma relação positiva com o discurso religioso talvez implicasse um movimento que, como sustenta Foucault, poderia comprometer “pela história, a fragilidade científica de seus conhecimentos” (Foucault, [1984] 1999, p. 310). Um comprometimento próximo àquele temido pelas ciências físicas e matemáticas, que as fazem ver, na *epistémê* da modernidade, as ciências humanas como perigosas e, em relação a elas, um movimento recusar (Foucault, [1966] 2002).

Com o discurso psicanalítico lacaniano, a psicanálise não passa a ser inscrita de forma indubitável no campo da ciência. Longe disso. Porém, o campo das condições de possibilidade se transforma, a ponto de possibilitar que um discurso que pauta sua inscrição no interior do discurso da ciência, entre outras coisas, estabeleça relações de suas práticas e das práticas da ciência com o manejo da letra feito pela tradição judaica e inscreva a fundação da “ciência moderna” na relação com o Deus do judaísmo.

Curioso é que podemos rastrear essas transformações, no interior do campo da ciência, e que possibilitam o estabelecimento de relações constitutivas entre a ciência e o campo religioso, ao próprio fundamento da ciência no campo da racionalidade, e ao ateísmo científico do século XIX em diante. A esse respeito, podemos ver Lacan ([1954-1955] 1985) afirmar que, para pôr em questão o problema do eu (na sua relação com a consciência ou com o inconsciente), seria preciso, de saída, **“desvincular-se da concepção que chamaremos religiosa da consciência”** (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 66). Ainda segundo o autor citado, “o homem moderno pensa que tudo que aconteceu no universo, desde a origem, foi feito para convergir para esta coisa que pensa, criação da vida, ser precioso, único, cume das criaturas, que é ele mesmo, no qual existe este ponto privilegiado que se denomina consciência” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 66).

Nesse movimento, orientado no sentido da construção de um saber de ordem científica, baseado na racionalidade e na consciência, emerge aquilo que o texto lacaniano denomina de “paspalhice do ateísmo científico” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 66). O discurso psicanalítico lacaniano materializa a ideia de que os sujeitos, cortados por esse ateísmo científico, e por tentar “defenderem-se, dentro da ciência, contra tudo o que possa lembrar um recurso ao Ser supremo, tomados de vertigem, precipitam-se alhures — para fazer a mesma coisa, prosternarem-se. Aí, não há mais nada a entender, tudo está explicado — é preciso que a consciência apareça” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 66-67).

De acordo com aquilo que é materializado no discurso psicanalítico lacaniano, “o ateísmo puramente sentimental, deveras incoerente, do cientismo, o impele, por contragolpe, a fazer da consciência o cume dos fenômenos” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 67). Assim, é precisamente a fundação da “ciência moderna” sobre a racionalidade que produz um tipo de ateísmo que não cessa de retomar o discurso religioso.

Vemos então o discurso psicanalítico lacaniano ser atravessado por uma memória rizomática do discurso da racionalidade, do discurso religioso judaico-cristão, do discurso freudiano e do discurso científico. Mas vemos, também, as linhas de força desses discursos serem rearranjadas. A partir de um solo de emergência singular, em que a relação entre esses saberes se transforma, abre-se a possibilidade, ainda que de forma tímida, de que, em meados do século XX, o discurso da psicanálise lacaniana, um discurso que está pautando sua inscrição no interior do discurso da ciência, possa tematizar sua própria história, questionando sua legitimidade como saber científico, e reconhecer nesse discurso da ciência uma memória do discurso da religião judaico-cristã.

Em outros termos, podemos afirmar que o discurso da ciência, no momento histórico em que o discurso psicanalítico lacaniano tem sua invenção efetiva, encontra um campo de possibilidades em que pode se inscrever como algo diferente de um duplo invertido do discurso religioso. O modo como o saber psicanalítico lacaniano crava o nascimento da “ciência moderna” justamente no discurso da religião judaica nos serve de índice de que a relação do discurso da ciência com o discurso da religião se transformou em meados do século XX.

### **5.5.2 Judaísmo, o manejo da letra e o “desenvolvimento” científico**

Nessa subseção, propomo-nos a situar algumas ideias de maneira um pouco mais precisa. É importante afirmar que, apesar de indicar que a “ciência moderna” apenas pôde se constituir a partir da função do deus do judaísmo, o saber psicanalítico lacaniano não

materializa a concepção de que os judeus foram os fundadores do discurso da “ciência moderna”. Ao invés disso, o referido saber materializa a proposição de que os judeus, pela relação que mantinham com a letra, desempenharam um papel relevante na constituição da “ciência moderna” após a fundação desta.

Exploremos essa problemática do manejo da letra no judaísmo, indicando como tal manejo tem, para o saber psicanalítico lacaniano, importância decisiva para o “desenvolvimento” da ciência e, também, da psicanálise. Vejamos o fragmento a seguir que, apesar de extenso, precisou, para os propósitos que estabelecemos, ser apresentado quase que integralmente:

Excerto 58

Peço desculpas a vocês por ter assim, imaginado aquilo, imaginado apresentar isso a vocês, assim, com a ajuda da Bíblia! Eu, a Bíblia não me assusta. E diria ainda mais: tenho uma razão para isso. É porque tem gente assim que foi treinada por ela, hein, os judeus que geralmente chamamos. **Não podemos dizer que eles não pensaram sobre a coisa, a Bíblia. Diria ainda mais, tudo prova, tudo prova na história deles, tudo na história deles prova que eles não se preocuparam com a natureza, que talmudizaram, como dizem, esta Bíblia.** Bem, devo admitir que funcionou para eles. E o que estou tocando? Eu toco nisso, sim, que eles realmente contribuíram bem quando chegou ao alcance deles... para esse campo que me interessa, o que quer que não seja meu, meu no sentido do campo de análise... **que eles realmente contribuíram, com uma inteligência particular, para o campo da ciência.** O que isso significa? Eles não inventaram isso. **A história da ciência partiu de uma interrogação sobre... ponha isso entre aspas, por favor... sobre a “natureza”, sobre a φύσις [*physis*] sobre a qual o Sr. Heidegger torce as circunvoluções.** O que era a natureza para os gregos, ele se pergunta. Natureza, eles tinham uma ideia disso. É preciso dizer que a ideia que eles tinham dela — como sugere o mesmo Heidegger — está bem perdida. Ela está perdida, perdida, perdida. Não vejo por que nos arrependermos, já que está perdido, hein? Bem, não precisamos chorar tanto, já que nem sabemos mais o que é. **Nem sabemos mais o que é, porque é bastante óbvio que se a ciência conseguiu, conseguiu emergir, não parece, aliás, que os judeus — no início — colocaram muito de si mesmos nela.** Foi depois, nos tímpanos uma vez desenganchados, que eles tiveram que colocar seu grão de sal, e que percebemos que [...] Einstein, remetendo à grande coisa de Newton, é ele quem detém o bom fim. (Lacan, 1973-1974, s.p., tradução nossa, grifos nossos).

O excerto anterior, coletado no texto **Le séminaire, livre 21** (Lacan, 1973-1974), apresenta algumas proposições que, para nossa empreitada, são particularmente relevantes. Neste caso, podemos observar o discurso psicanalítico lacaniano indicar justamente aquilo que havíamos anteriormente pontuado: os judeus, para o saber que emerge com Lacan, não tiveram um papel fundamental na fundação da “ciência moderna”. Isso porque a “ciência moderna”,

além de ser fundada em um princípio de racionalidade, emerge também segundo um questionamento sobre a *physis* [*φύσις*], sobre a natureza mesma.

Para o saber psicanalítico lacaniano, o fato de o discurso da ciência moderna ter surgido a partir de uma preocupação com a natureza operaria como um elemento de exclusão em relação ao judaísmo pois, ainda segundo Lacan, os judeus talmudizaram suas preocupações com a natureza. Esse é um argumento que encontra algum amparo na literatura produzida a respeito da relação do judaísmo como o mundo natural. Como exemplo disso, podemos ver um autor como Haddad citar o dizer de um rabino que afirmava que “quando me falam do céu, não abro a janela para olhá-lo, mas vou ver o que a Torá diz dele” (Haddad, [2007] 2012, p. 103).

Esse dizer, apontado por Haddad ([2007] 2012), de fato pode representar pouco para fundamentar qualquer tipo de leitura a respeito de como o discurso religioso judaico concebia a relação com a natureza. Mas, uma vez articulado ao excerto extraído do texto lacaniano, que aprontamos anteriormente, nos permite apreender, em alguma medida, de que maneira o saber lacaniano circunscrevia o papel do discurso do judaísmo na fundação da “ciência moderna”, apontando para quais teriam sido as razões para que os judeus não tenham, supostamente, participado dessa fundação.

É em um momento posterior do mesmo seminário, segundo emerge no discurso psicanalítico lacaniano, a partir da relação que os judeus tinham com o manejo da letra, que eles “colocaram seu grão de sal” na “ciência moderna” (Lacan, 1973-1974):

Excerto 59

**E aí ele [Einstein] não é o único, há outros, que eu nomearei a vocês na ocasião, mas não posso falar de todos de uma vez, porque eles pululam e aí não estão todos no mesmo canto. O que é certo é que não deixa de ser impressionante que bastasse dessa coisa sagrada, escrita — a Escritura por excelência, dizem — que bastasse isso para que eles entrassem nessa coisa que os gregos prepararam.** E preparado por algo que não se distingue da escrita, da escrita como ela especifica:

– **que seja possível de ler,**

– **que quando isso é lido se faz um dizer**

Um dizer para dormir em pé naturalmente... como eu disse antes sobre essa cena “à la bite-moi-le-finger” ... um dizer para dormir em pé, mas um dizer! **É bastante claro que se o Talmude tem um sentido, consistiu precisamente em esvaziar este dito de sentido, isto é, em estudar apenas a letra. E desta letra induzem combinações absolutamente malucas, no tipo de equivalência da letra e do número por exemplo, mas é curioso que foi isso que as formou, e que estão na página quando se trata de ciência!** (Lacan, 1973-1974, s.p., tradução nossa, grifos nossos).

Aqui, é interessante observar a relação que o discurso psicanalítico lacaniano estabelece com o manejo da letra que, em tese, os judeus teriam aprendido com o Talmude. Trata-se de

uma certa maneira de esvaziar a letra de todo o significado, afirma o texto lacaniano (Lacan, 1973-1974). Este movimento, como foi discutido anteriormente, é também aquele que o discurso psicanalítico lacaniano identifica na constituição da “ciência moderna”, segundo o qual “extrair uma lei natural é extrair uma fórmula insignificante. Menos ela significa alguma coisa, mais contentes ficamos” (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 211).

O discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1955-1956] 1988, p. 210-211) sustenta, sob este aspecto, que “para nós, tornou-se a lei fundamental exigível a todo enunciado da ordem das ciências naturais, a de que não há ninguém que se sirva do significante” para significar. Nesse sentido, é justamente esse manejo da letra, sua função significante e sua relação com o significado, que teria permitido aos judeus, após a “ciência moderna” ter sido fundada, contribuir massivamente para sua transformação — tendo sido, a psicanálise, fundada por um judeu.

No entanto, aqui é preciso operar com certa cautela. É preciso situar algumas questões relevantes no tipo de apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano opera de uma memória rizomática do discurso religioso judaico e, conseqüentemente, das linhas de força que daí são arregimentadas. Este é um ponto que, para além de permitir operar uma leitura crítica do trabalho lacaniano, também nos permitirá indicar, de maneira mais precisa, de que modo essa memória rizomática do discurso religioso judaico emerge e contribui para a constituição do saber lacaniano.

Haddad ([2007] 2012) é um autor que chama atenção para alguns problemas, no plano epistemológico, que surgem com as afirmações que o discurso psicanalítico lacaniano realiza em relação ao discurso religioso judaico. Uma questão fundamental seria a possibilidade de falarmos dos “judeus” de maneira coletiva e generalista. Fazendo referência a Yeshayahu Leibowitz, Haddad ([2007] 2012) argumenta que, nos dias atuais, ninguém mais sabe concretamente o que significa “judeu” ou qual o denominador comum a partir do qual poderíamos definir esse grupo.

Parafraseando uma enunciação do próprio Lacan, Haddad ([2007] 2012) sustenta que “é legítimo dizer que ‘os judeus’, assim como ‘a mulher’, não existem, ou não existem mais, desde que seu laço com a Torá com seus preceitos se viu rompido. Há, em contrapartida, ‘judeus’, indivíduos, um a um, aos quais não se pode associar nenhuma enunciação coletiva” (Haddad, [2007] 2012, p. 104).

Aqui, é importante analisar a perspectiva apresentada por Haddad ([2007] 2012) com algum cuidado. É demasiado complicado, a partir do referencial teórico no qual nos fundamentamos, falar de um “rompimento” dos judeus com a Torá. A concepção de uma

memória rizomática não coaduna com perspectivas que propõem a existência de rompimentos definitivos, cortes absolutos, ou mesmo continuidades eternas. De fato, em nossa ótica de leitura, faz mais sentido pensarmos em termos de uma transformação nos modos de relação desses sujeitos, inscritos no interior do discurso religioso judaico, com as linhas constitutivas de sua própria posição de sujeito.

Independentemente dessa necessidade de relativização, a objeção realizada por Haddad ([2007] 2012) expõe um problema na leitura que o discurso psicanalítico lacaniano faz daquilo que seria a experiência do judaísmo na Europa. Trata-se do problema de uma leitura que acaba por agrupar sob um mesmo signo um grupo muito amplo de posições subjetivas, discursos com especificidades próprias e modalidades de existência singulares.

A experiência subjetiva dos judeus no continente europeu teve papel fundamental, argumenta Haddad ([2007] 2012), para o tipo de contribuição que estes possibilitaram para a constituição da ciência até as formas que hoje conhecemos. O autor supracitado — tematizando a afirmação lacaniana de que, uma vez formada a “ciência moderna”, os judeus chegaram *a posteriori* para aí colocar sua pedra de sal —, defende que os judeus, principalmente aqueles que viviam na Europa, “só desempenham esse destacado papel na ciência ocidental a partir da modernidade, a partir do momento em que, precisamente, em sua maioria, fechando Bíblia e Talmude, rompem com o judaísmo para se iluminarem à luz da cultura europeia” (Haddad, [2007] 2012, p. 104).

Apesar de ser necessário ler a ideia de “rompimento”, apresentada pelo referido autor, com cuidado, ainda assim é válido que retenhamos o argumento de que a contribuição dos judeus para a constituição e transformação da “ciência moderna” está relacionada à experiência subjetiva acerca de um certo distanciamento que esses judeus, em solo europeu, tiveram em relação a uma memória do discurso religioso judaico.

Freud é um dos ótimos exemplos disso. Trata-se de um autor que definia a si mesmo como um “judeu ateu” (Freud, 2010 [1928], p. 333), indicando, assim, em um mesmo movimento, um certo laço com o discurso religioso judaico e, ao mesmo tempo, uma tentativa de distanciamento deste. É justamente pautado nessa operação de distanciamento em relação ao discurso judaico-cristão que Freud inventa o discurso da psicanálise e propõe constitui-la como um discurso da ciência, contribuindo, desse modo, para o campo científico na modernidade.

Esse distanciamento em relação a um grupo de processos que compunha a experiência religiosa judaica, por parte dos judeus europeus, tinha ainda como consequência que grande parte dos intelectuais judeus não conheciam o Talmude para além de uma visão bastante geral,

sem terem lido uma página ou mesmo incapazes de dizer os títulos de alguns tratados (Haddad, [2007] 2012, p. 105). “Hoje em dia, e isso há cerca de dois séculos, a maior parte dos intelectuais judeus só sabe da Bíblia o que lhes ensina o mundo cristão, incapazes que são de lê-la no original”, argumenta Haddad ([2007] 2012, p. 104-105).

O discurso psicanalítico lacaniano, em **Le séminaire, livre 13** (Lacan, 1965-1966), faz referência a um amplo número de intelectuais judeus que, naquele momento, contribuía para o desenvolvimento do campo científico. Mas, essa é uma afirmação que também precisa ser lida com alguma cautela, para que não aceitemos a tese de que é a própria noção do Deus do judaísmo, como o saber lacaniano (Lacan, 1965-1966) indica, que seria responsável por possibilitar grande número de intelectuais judeus.

A afirmação referida, materializada em **Le séminaire, livre 13** (Lacan, 1965-1966), está em harmonia com tudo que o discurso psicanalítico lacaniano produzia até então. Mas é preciso apontar aqui, como nos afirma Haddad ([2007] 2012), retomando mais uma vez as proposições de Yeshayahu Leibowitz, que, no início do século XIX — momento em que a “ciência moderna” ganha bastante força e o campo científico europeu passa a fervilhar intensamente —, “a massa dos europeus, rurais em sua grande maioria, era simplesmente analfabeta, pois ainda não havia surgido o ensino obrigatório. Por outro lado, todo judeu do sexo masculino sabia ler e escrever, pois se trata de uma obrigação religiosa” (Haddad, [2007] 2012, p. 105).

Sob essa ótica, o movimento de “privilegiar o estudo dos textos é, sem dúvida, o único traço que vai se perpetuar entre todos os que partilham de uma origem judaica. Minoritários em termos populacionais, os judeus eram majoritários em número de letrados” (Haddad, [2007] 2012, p. 105).

Para além disso, é preciso considerar ainda que “o desenvolvimento da ciência produziu-se nas cidades e a população judia era bastante urbanizada” (Haddad, [2007] 2012, p. 105). Sob essa ótica, faz mais sentido, do ponto em que nos situamos, ler o grande número de intelectuais judeus, na Europa, a partir das condições de existência (Foucault, [1969] 1987) que possibilitaram a formação desses intelectuais — e não, necessariamente, atribuir essa emergência à ideia de deus concebida no/pelo judaísmo.

No entanto, nosso objetivo aqui não é exatamente discordar daquilo que emerge com o discurso psicanalítico lacaniano. Ao indicar certos contrapontos e questões às quais é preciso relevar quando se lê as afirmações realizadas por Lacan, queremos apresentar uma memória específica do judaísmo, da experiência judaica, que cortava o continente europeu naquele momento particular em que Lacan realiza sua produção.

De fato, muitos judeus tinham perdido o contato com essa formação milenar, a qual o discurso psicanalítico lacaniano projeta como uma materialidade. E o recurso dos textos lacanianos a essa ideia — não só falando dos judeus de forma generalista, mas também inscrevendo-os no interior de uma tradição que seria necessariamente partilhada e transmitida —, talvez seja um bom índice para pensar que o que aparece, no discurso psicanalítico lacaniano, seja de fato uma memória rizomática do discurso religioso judaico.

Afirmamos isso na medida em que as proposições que emergem no interior do discurso psicanalítico lacaniano não materializavam relações necessárias com aquilo que representava, efetivamente, a experiência judaica na Europa moderna — algo da ordem de uma materialidade inacessível das condições. Aquilo que o discurso psicanalítico lacaniano indica é a emergência de uma certa concepção bastante específica a respeito do que representaria a experiência do judaísmo no continente europeu — dito de outro modo, o que o saber psicanalítico lacaniano materializa são algumas das linhas de força constitutivas da memória rizomática da experiência judaica, e não o todo da experiência em si mesma.

Essa ideia, que se materializa com Lacan, fundamentada em uma certa memória a respeito da experiência da judaicidade, estava presente em múltiplos lugares. Era possível observar essa memória emergir tanto em um discurso proposto a inscrever-se no campo científico, como a psicanálise lacaniana, como nos discursos antissemitas que ganhavam corpo, fosse sobre a forma de insultos diretos aos judeus, fosse nos chistes que os próprios judeus utilizavam como mecanismo de contrapoder.

Para além disso, vale ainda pontuar, mesmo que de forma breve, que: para o saber psicanalítico lacaniano, existe uma aproximação entre o discurso da psicanálise e o discurso religioso judaico-cristão quando o que está em jogo é o uso que esses discursos fazem do campo do simbólico. Em **Função do campo da fala e da linguagem em psicanálise** (Lacan, [1953] 1998), por exemplo, é possível encontrar a seguinte proposição:

Excerto 60

A suspensão da sessão não pode deixar de ser experimentada pelo sujeito como uma pontuação em seu progresso. Sabemos como dela calcula o vencimento para articulá-la a seus próprios prazos ou mesmo a suas escapatórias, como a antecipa, sopesando-a à maneira de uma arma, espreitando-a como um abrigo. **Esse é um fato bem constatado na prática dos textos das escrituras simbólicas, quer se trate da Bíblia ou dos textos canônicos chineses: neles, a ausência de pontuação é uma fonte de ambiguidade, a pontuação colocada fixa o sentido, sua mudança o transforma ou o transtorna e, errada, equivale a alterá-lo.** (Lacan, [1953] 1998, p. 314-315, grifos nossos).

O fragmento em questão trata da técnica psicanalítica de interrupção da sessão. O discurso psicanalítico lacaniano encontra uma relação entre o estabelecimento do fim da sessão, pensando nisto como a inserção de um ponto final, e outros textos simbólicos, como os textos bíblicos e determinados escritos canônicos chineses. Aqui, o elemento articulador entre esses campos distintos, que fazem uso privilegiado do simbólico, é justamente aquilo que eles exploram da linguagem como tal: sua característica de constituir-se como um sistema de oposições cujo sentido pode ser absolutamente transformado com a inserção ou retirada de um último significante da cadeia.

O discurso psicanalítico lacaniano deixa entrever, assim, uma certa maneira de lidar com a linguagem, na técnica psicanalítica, que também estava presente no discurso religioso judaico-cristão. Nós conseguimos ver, assim, que o saber psicanalítico lacaniano recupera uma certa memória rizomática do discurso religioso e reconhece aí um campo de intersecção que permite aproximar o saber psicanalítico de outros saberes cuja singularidade está no uso que fazem do simbólico.

Em suma, podemos defender, a partir de toda a discussão aqui empreendida, que o discurso psicanalítico lacaniano é cortado por uma certa memória rizomática do discurso religioso judaico. É justamente a multiplicidade das linhas de força dessa memória rizomática, a respeito da função do Deus dos judeus, que é retomada e inscrita como um ponto central no “desenvolvimento” da “ciência moderna” — aos quais se refere o saber psicanalítico que emerge com Lacan. Para o saber psicanalítico lacaniano, precisamente por possuírem um manejo singular da letra, de modo a conseguir esvaziá-la de todo o significado, é que os judeus puderam contribuir de forma massiva para a ciência, pois a “ciência moderna” baseia-se em um processo em que é possível se servir do significante para nada significar, produzindo fórmulas insignificantes que descrevem o funcionamento do mundo natural.

Independentemente do movimento da “ciência moderna”, que opera excluindo toda a magia e se esforça para expulsar do seu centro a metáfora paterna que lhe fundou, a imagem do Deus judaico está presente. Lacan, em **O seminário, livro 11** ([1964] 1988), argumenta que a “ciência moderna”, “para assegurar-se de que não há de modo algum diante dele um Deus enganador, lhe foi preciso passar pelo meio de um Deus” (Lacan, [1964] 1988, p. 213). Em uma pergunta de natureza certamente retórica, que se segue à proposição anterior, Lacan se questiona: “será que Descartes permanece então agarrado, como sempre ocorreu até então, à exigência de garantir toda busca de ciência, por isso que a ciência atual existe em alguma parte, num ser existente que se chama Deus?” (Lacan, [1964] 1988, p. 213). A resposta lacaniana, por tudo que foi até então discutido, é afirmativa.

Para o saber lacaniano, é por compreender que tudo que é racional é real e, também, por tentar fundar uma ciência que fosse capaz de apreender o real, que a ciência se funda sobre um princípio de racionalidade. Nesse movimento, o erro precisou ser circunscrito sob a mesma ordem do sonho, da magia e da religião. Mas é justamente esse movimento que reativa ao infinito a função de um Deus não enganador no centro da “ciência moderna”.

Essas relações têm consequências decisivas para a constituição da psicanálise freudiana e para o discurso psicanalítico lacaniano, pois é a partir do jogo com toda essa multiplicidade de linhas constitutivas que o saber psicanalítico lacaniano operará, às vezes, de maneira a se legitimar como um discurso da ciência, às vezes para marcar um espaço de diferenciação em relação àquilo que era praticado no quadro muito amplo do discurso científico.

### **5.6 Algumas pontuações últimas acerca da seção**

O movimento performedo no decorrer de toda essa seção nos permitiu marcar alguns dos modos pelos quais a instância da letra desponta como um elemento fundador que corta o discurso psicanalítico lacaniano de uma ponta a outra. De fato, podemos afirmar que essa instância fundadora é uma memória rizomática das muitas configurações e reconfigurações do uso da letra em inúmeros discursos, ao longo da história, que o saber lacaniano retoma e rearranja.

O discurso psicanalítico lacaniano se mostra, então, como um ponto de articulação singular em que vemos se cruzarem uma memória do racionalismo, da ciência, do discurso psicanalítico freudiano e do discurso religioso judaico-cristão, todos relacionados devido a um uso específico que fazem da função simbólica. É na relação com uma memória rizomática desses muitos lugares que o saber lacaniano se constitui e pode marcar também seu espaço de diferenciação em relação àquilo que o precede.

A partir das reconfigurações que põe em funcionamento, o discurso psicanalítico lacaniano encontra espaço para retomar, sob outros termos, o saber freudiano; além disso, é possível recuperar algumas das linhas constitutivas do discurso da ciência e rearranjá-las, bem como capturar algumas das linhas de força do discurso religioso judaico-cristão e dispô-las de uma maneira particular. O quadro de singularidade do discurso psicanalítico lacaniano tem, agora, alguns de seus traços esboçados.

## 6 CIÊNCIA E VERDADE: FREUD, ÉDIPO, MOISÉS E O MONOTEÍSMO

### 6.1 Retomadas e reconfigurações dos mitos fundadores

Peço desculpas por não poder levar adiante essas indicações, mas não quero deixá-los sem ter ao menos pronunciado o nome, o primeiro nome, pelo qual gostaria de introduzir a incidência específica da tradição judaico-cristã. Esta, com efeito, não é a do gozo, mas do desejo de um Deus, que é o Deus de Moisés. Foi perante ele que, em última instância, a pluma de Freud parou. Mas Freud está certamente até mesmo além do que nos transmite sua pluma.

Jacques Lacan, **Introdução aos Nomes-do-Pai**

Em seu movimento constitutivo, o discurso psicanalítico lacaniano reconhece, como já apontado muitas vezes aqui, a grande importância do discurso psicanalítico freudiano — não só para a fundação da psicanálise lacaniana, mas para o campo da “ciência moderna” no geral. A crítica à racionalidade, materializada em Freud, é uma das linhas de força que preparam o solo epistemológico em que puderam se constituir o movimento estruturalista e, por consequência, a linguística estrutural — a qual, em meados do século XX, era tida como ciência piloto das ciências humanas.

No entanto, apesar de reconhecer essa potencialidade do saber freudiano, o discurso lacaniano identifica aí uma série de limitações que precisam ser transpostas. Lacan afirma, por exemplo, em **Introdução aos Nomes-do-Pai**, texto de 1963, que Freud circunscreveu o mito do pai como a coluna dorsal do discurso analítico, e o fez em “razão da inevitabilidade da questão” (Lacan, [1963] 2005, p. 71). No entanto, pouco depois, o texto lacaniano apresenta a proposição de que “se toda a teoria e práxis da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado, nessa questão, ir mais longe que Freud” (Lacan, [1963] 2005, p. 72).

Nesse sentido, para o saber psicanalítico que emerge com Lacan, para garantir a possibilidade de afirmação de uma psicanálise que se mantivesse alinhada aos princípios freudianos — materializando o retorno a Freud por outros termos, do qual já falamos —, seria necessário retornar à questão do mito paterno, mas também, e sobretudo, em relação a ela avançar.

Trata-se, então, de operar um duplo movimento: o discurso psicanalítico lacaniano, por um lado, precisa estabelecer uma crítica ao próprio discurso freudiano e, por outro, buscar

operar um procedimento não apenas de criação de novos conceitos, mas também a reconfiguração de conceitos já existentes, de modo que seja possível pensar os problemas levantados por Freud a partir de uma outra ótica.

Aqui, a semelhança com o tipo de procedimento materializado na constituição da pintura de Mondrian a partir de uma retomada e reconfiguração das linhas da pintura de Manet (Foucault, [1971] 2010) não é mera coincidência. Podemos dizer, em outros termos, que o discurso psicanalítico lacaniano propõe — ponto a ponto — operar a recuperação e o rearranjo de uma memória rizomática que é constitutiva do discurso freudiano, bem como uma memória do discurso da ciência, retomando as linhas de força desses discursos e, ao mesmo tempo, reconfigurando seus termos.

O mito do assassinato do pai é um dos mitos fundadores do discurso psicanalítico, e a tarefa de reconfigurar as linhas de força do saber freudiano passava também por lidar com as questões próprias que concerniam a essa mitologia. Deste problema, e das consequências que daí emergem, é preciso que nos ocupemos um pouco.

Para delinear as especificidades dessas reconfigurações relativas à questão do mito do pai, antes que possamos partir para um momento mais detido nas análises, é preciso indicar algumas bases das retomadas realizadas pelo saber lacaniano. A tese lacaniana, naquilo que diz respeito ao mito paterno, fundamenta-se em uma crítica aos mitos do Édipo, do parricídio como fundamento da cultura — como apresentado em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012) — e do mito do assassinato de Moisés, proposto em **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018).

No movimento operado pelo saber psicanalítico lacaniano, a retomada e a reconfiguração das linhas de força do discurso freudiano se dão em um só ato. Contudo, visando uma melhor apreensão desse movimento em sua complexidade, é mais adequado que avancemos por partes.

No interior do registro psicanalítico, principalmente freudiano, existe uma perspectiva de leitura muito difundida, segundo a qual essas três mitologias — Édipo, o pai da horda primeva e o Moisés freudiano —, seriam inscritos, em alguma medida, em uma linha de continuidade. Todos eles trariam consigo uma certa forma de constituição da cultura em que o assassinato do pai emerge como aquilo que possibilita a emergência da lei e a interdição entre o desejo e o objeto de desejo.

Não será esse tipo de leitura que veremos emergir nos documentos do discurso psicanalítico lacaniano. Conforme materializado nos textos que residem sob o signo da autoria de Lacan, o mito edípiano, aquilo que se vê em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012) e o esforço teórico que se materializa em **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018) são

distintos e, até mesmo, contrários. A este respeito, em **O seminário, livro 18** (Lacan, [1971] 2009), podemos encontrar a seguinte proposição:

Excerto 61

**Parece-me impossível — não é inútil eu esbarrar desde o começo nessa palavra — não captar a esquizo que separa o mito de Édipo de Totem e tabu. Mostro minhas cartas de imediato. É que o primeiro foi ditado a Freud pela insatisfação da histérica, o segundo, por seus próprios impasses. Do menino, da mãe ou do trágico da passagem do pai para o filho — passagem de quê, senão do falo? —, de tudo isso que serve de estofa ao primeiro mito, não há nenhum vestígio no segundo.** (Lacan, [1971] 2009, p. 148, grifos nossos).

O excerto acima aborda duas questões que para nós são importantes aqui. Centremo-nos, inicialmente, no primeiro período do parágrafo. Nele, o discurso psicanalítico lacaniano afirma que há uma separação determinante entre o mito edipiano e aquele de **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012). Segundo o texto lacaniano, no que diz respeito a essas duas mitologias, não haveria nenhum vestígio da primeira na segunda.

As diferenças foram indicadas de maneira mais adequada em um seminário realizado no ano anterior àquele no qual emerge o fragmento apresentado anteriormente. Nele, temos a proposição de que “o complexo de Édipo, tal como nos é contado por Freud quando se refere a Sófocles, não é em absoluto tratado como um mito. É a historietta de Sófocles sem, como veremos, o seu trágico” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 106).

A tese materializada pelo saber lacaniano (Lacan, [1969-1970] 1996) é que a leitura realizada por Freud apresenta a perspectiva de que a peça de Sófocles revela a ideia de que se dorme com a mãe quando se matou o pai — “assassinato do pai e gozo da mãe, a ser entendido nos sentidos objetivo e subjetivo. A gente goza com a mãe e a mãe goza” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 106). Ainda segundo o referido autor, “que Édipo não saiba absolutamente que matou seu pai, nem tampouco que faça sua mãe gozar, ou que goze com ela, nada disso muda a questão posto que é, justamente, um belo exemplo do inconsciente” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 106).

O problema é que, para além do Édipo, existe também “a conversa fiada de que lhes falava há pouco, o assassinato do pai da horda primitiva” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 106). E nesse último caso, o resultado é exatamente o oposto do que ocorre em Édipo, defende o autor acima citado. Isso porque, uma vez que os irmãos assassinam o pai da horda primeva, a culpa pelo assassinato do pai amado produz exatamente a constituição de uma lei que interdita o acesso às fêmeas. É o tabu do incesto que funda a cultura e interdita o objeto de desejo, pois agora o pai morto é mais forte do que fora quando vivo.

Trata-se, portanto, de dois mitos distintos que possuem como ponto central o assassinato do pai, porém, com dois resultados opostos. A este respeito, é possível ver o texto lacaniano materializar a proposição de que “ninguém parece ter-se pasmado nunca com essa coisa curiosa — a que ponto *Totem e tabu* nada tem a ver com o uso corrente da referência sofocleana” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 107).

Segundo aquilo que é materializado pelo discurso psicanalítico lacaniano, **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018), por sua vez, se inscreve na mesma linha apresentada em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012), mostrando-se contrário às teses freudianas sobre o nome do pai e o assassinato do pai da horda apenas “aos olhos de quem não tomaria Totem e tabu pelo que ele é, isto é, por um mito” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 178). Lacan sustenta ainda que “Freud não negligencia o Nome-do-Pai. Pelo contrário, fala dele extremamente bem, em Moisés e o monoteísmo” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 178). A isso, o referido autor acrescenta que a teorização freudiana é capaz de nos indicar “que na história humana o reconhecimento da função do Pai é uma sublimação essencial à abertura de uma espiritualidade que representa como tal uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 178).

Sob essa perspectiva, para o discurso psicanalítico lacaniano, existe uma diferença fundamental entre a concepção freudiana do mito do Édipo e os mitos do parricídio fundador da cultura e do assassinato de Moisés. Para além disso, o excerto 61, extraído d’**O seminário, livro 18** (Lacan, [1971] 2009), também materializa o discurso de que Édipo seria uma conceituação elaborada por Freud a partir de sua experiência com a neurose, e o mito do pai da horda teria fundamentação, segundo proposto pelo saber psicanalítico lacaniano, nas questões psíquicas (inconscientes ou não) do próprio Freud. Essa ideia já despontava em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996):

#### Excerto 62

Fica claro, vendo simplesmente como Freud articula esse mito fundamental, que é verdadeiramente abusivo colocar tudo na mesma linha do Édipo. O que é que Moisés, em nome de Deus, porra — é o caso de dizer — tem a ver com Édipo e o pai da horda primitiva? **Com certeza deve existir aí alguma coisa relativa ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente.** Para concluir por hoje, **direi que o que nos propomos é à análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 110, grifos nossos).

Podemos observar, no fragmento acima, o discurso psicanalítico lacaniano propor que fora uma certa questão de Freud com a tradição judaica, na qual ele se inscrevia, que fez com que ele tenha se dedicado longamente ao pai da horda e ao assassinato de Moisés. Uma outra

afirmação, fundamentalmente relacionada a esta, emerge cerca de dois anos depois, em **O seminário, livro 19** (Lacan, [1971-1972] 2012). Em um momento em que tematiza o seminário lacaniano que não pôde ser realizado, após a destituição de Lacan de sua função didata em 1963, podemos ler o seguinte:

Excerto 63

**Assim, retomei a história que Freud abordou como pôde, justamente para evitar sua própria história**, em particular *El Shaddai*: Esse é o nome com que se designa aquele cujo nome não se diz. **Freud recorreu aos mitos, e depois fez algo, em suma, muito limpo, meio asséptico. Não o levou mais adiante, mas é disso mesmo que se trata.** (Lacan, [1971-1972] 2012, p. 207, grifos nossos).

Em **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988), realizado mais de uma década antes, essa mesma tese — de que a história de Freud, como sujeito empírico, o teria levado a realizar sua teorização sobre Moisés e o parricídio originário da cultura — já havia sido colocada em movimento:

Excerto 64

Basta abrir esse pequeno livro que se chama **Moisés e o monoteísmo que Freud preparou durante uns dez anos, pois desde Totem e tabu ele só pensava nisso, na história de Moisés e na religião de seus pais**. E se não houve o artigo sobre a *Spaltung* do ego, poder-se-ia dizer que a pena cai-lhe da mão no final de Moisés e o monoteísmo. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 211, grifos nossos).

Temos, assim, a tese, que permanece, no interior do discurso psicanalítico lacaniano — ao menos entre os anos de 1960 e 1972, passando por vários seminários, com temáticas distintas —, de que Freud funda o mito do pai da horda e do assassinato de Moisés com base em sua história pessoal.

Essa leitura de Freud, em larga medida psicologista, realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano, é bastante questionável. Para nós, por conta do campo teórico em que nos situamos, não é interessante defender que algo como aquilo que emerge em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012) e **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018) tenha se produzido pelo fato de que Freud tinha algumas questões, relativas à sua condição de judeu e à sua relação com a figura paterna, as quais precisavam ser elaboradas.

No entanto, a indicação lacaniana não é sem valor. Pelo contrário: o que emerge aí, é, na verdade, um indício bem importante. É que essa crítica nos serve como indicativo de que o discurso psicanalítico lacaniano produz suas enunciações a partir de um lugar no qual se entende

que o discurso da psicanálise se constituiu como tal justamente por conta das relações que mantinha com o discurso religioso judaico-cristão — em outras palavras: pela forma como o saber freudiano recuperava as linhas de força constitutivas de uma memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão<sup>33</sup>.

Essa é uma concepção que emerge, por exemplo, no excerto abaixo:

Excerto 65

Há alguém que responde a essa posição, alguém que vou nomear sem hesitar, porque me parece essencial para o interesse que nós, analistas, **devemos atribuir à história hebraica. A psicanálise talvez não seja concebível como nascida fora dessa tradição. Freud nasceu nela** e, como sublinhei, insiste em que só tem propriamente confiança, para fazer avançar as coisas no campo que descobriu, nesses judeus que sabem ler há muitíssimo tempo, e que vivem — é o Talmud — da referência a um texto. (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 127, grifos nossos).

Sob essa ótica, se para o discurso psicanalítico lacaniano é a tradição judaico-cristã e sua relação com a função do pai que está na base do discurso psicanalítico, é nesses elementos que temos que pensar quando o que está em pauta é a possibilidade mesma de constituir uma psicanálise que possa “fazer avançar as coisas no campo que descobriu” Freud (Lacan, [1969-1970] 1996). Desse modo, para o saber psicanalítico lacaniano, se, de fato, há em Freud o estabelecimento de um mito moderno baseado em suas próprias questões, então avançar em direção à produção de um discurso da ciência equivaleria a ultrapassar os mitos.

E por que uma necessidade como essa desponta? É que o discurso psicanalítico lacaniano considera que “Freud preserva, de fato se não em intenção, é precisamente o que ele

---

<sup>33</sup> Talvez seja por isso mesmo que Freud tenha se esforçado para constituir uma psicanálise que pudesse ser entendida como um discurso de uma ciência europeia legítima, e não como uma ciência judaica. A este respeito, vale conferir a discussão realizado por Birman (2013a). O autor anteriormente citado afirma que o encontro crucial de Freud com Jung teria deixado o fundador do saber psicanalítico aliviado. Isso porque, “com este encontro crucial com Jung, Freud supunha que a psicanálise poderia sair não apenas de seu isolamento científico em Viena e estabelecer laços sociais importantes com a poderosa tradição psiquiátrica da Suíça, comandada por Bleuler e concentrada no hospital Burghölzli, mas principalmente deslocar-se de modo definitivo do gueto judaico a que estava até então restrita” (Birman, 2013a, p. 12). Assim, “a psicanálise poderia ser transformada num movimento internacional de fato” (Birman, 2013a, p. 12), superando algumas das barreiras que lhe eram impostas pelo signo de ciência judaica. Desse modo, “pela internacionalização da psicanálise como saber e do movimento psicanalítico como sua contrapartida clínica e institucional, Freud supunha então que a psicanálise sairia definitivamente do gueto judaico, e que como discurso teórico não seria mais identificada como uma ciência judaica” (Birman, 2013a, p. 12). Sob essa perspectiva, Birman sustenta que “seria em decorrência disso que a dupla abertura do movimento psicanalítico, em direção à psiquiatria suíça e orientada para um país de tradição religiosa protestante, era decisiva para Freud. Dessa maneira, para Freud, a psicanálise não poderia ser efetivamente reconhecida como uma ciência de fato e de direito [...], se não pudesse aceder a um reconhecimento sem fronteiras, isto é, pelo qual não seria inscrita nem nos registros da nacionalidade, nem tampouco no da etnia e no da religião. Isso implica dizer que a psicanálise, para ser reconhecida como a ciência do inconsciente, deveria se desembaraçar de tudo e de qualquer particularismo, seja este de ordem política, nacional, religiosa e étnica” (Birman, 2013a, p. 12).

designa como o mais substancial na religião” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 94), qual seja, “a ideia de um pai todo-amor” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 94). Segundo materializado no texto lacaniano, trata-se aí de uma “estranha sobrevivência. Freud acredita que isso irá evaporar a religião, ao passo que na verdade é a própria substância desta que ele conserva com esse mito, bizarramente composto, do pai” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 94).

Sob este aspecto, para o discurso psicanalítico lacaniano, é justamente o movimento freudiano em direção a produzir um desvencilhar-se da religião, pela forma como concebe a mitologia do pai, que faz com que a religião seja conservada. O saber psicanalítico lacaniano sustenta a posição de que Freud situou que tudo aquilo que, na experiência religiosa, era concernente à ordem das apreensões sentimentais, “nada significava e era literalmente, para ele, letra morta. Mas, se com respeito à letra nós temos aqui a postura, que é a nossa, isso não resolve nada — por mais morta que esteja, essa letra foi deveras articulada” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 210).

Esse argumento, defendido pelo discurso psicanalítico lacaniano, dialoga fortemente com a tese que tentamos defender. Embora partamos de lugares teóricos diferentes, tanto o discurso psicanalítico lacaniano quanto nós entendemos que a recusa do discurso psicanalítico freudiano em relação à religião não produz um esfacelamento ou mesmo distanciamento do discurso religioso, e sim a sua retomada de maneira indefinida.

Desse modo, na medida em que o discurso psicanalítico lacaniano recupera uma memória do discurso freudiano, reconhecendo neste uma forte relação com o discurso religioso judaico-cristão, também toma para si a tarefa de operar com as linhas de força constitutivas do discurso religioso, que estão na base do saber psicanalítico.

Para além disso, as proposições materializadas nos textos lacanianos nos ajudam a indicar que, de fato, havia no discurso psicanalítico que emerge com Lacan, uma certa proposta de construir um saber que pudesse romper o curto-circuito de repetição relativo à retomada do discurso religioso. Isso não seria feito por meio de um apagamento da religião, como Freud frequentemente enunciava, mas, sim, através de uma operação com as linhas de força da memória do discurso religioso judaico-cristão, que cortava o discurso psicanalítico, buscando livrar a psicanálise da “espuma religiosa”:

Excerto 66

Então é isso que me autoriza, direi a fazer como eles, a não considerar como campo interdito o que chamarei de espuma religiosa, ao qual recorri antes. **O que chamo de “a espuma”, aqui é o sentido, simplesmente. O sentido à propósito do qual eu tentava precisamente fazer a limpeza, fazendo a**

pergunta da árvore: o que é a árvore? E o que é ela, em um ponto muito preciso que já designei, porque eu permaneço no ar: será que ela goza? (Lacan, 1973-1974, s.p., grifos nossos, tradução nossa).

O excerto anteriormente apontado materializa justamente esse movimento ao qual nos referimos anteriormente. Tal fragmento foi extraído do texto **Le séminaire, livre 21** (Lacan, 1973-1974), podendo ser encontrado em um momento imediatamente posterior àquele em que o saber psicanalítico lacaniano indica que, se o Talmude tem algum sentido, este consiste em esvaziar de sentido o dizer que ali está e não estudar mais que a letra. Essa forma de estudo estabeleceria relações de equivalência entre números e letras e retiraria daí uma série de sentidos singulares.

O excerto anterior é interessante por articular dois elementos dos quais falamos aqui: por um lado, ele materializa a afirmação lacaniana de que havia, sim, uma proposta de realizar uma “limpeza” em relação a essa “espuma religiosa”, sendo que espuma, nesse contexto específico, diz respeito ao “sentido”. Assim, é do sentido religioso que o discurso psicanalítico lacaniano pretendia “limpar” a psicanálise.

Mas, ao mesmo tempo, o discurso psicanalítico, com Lacan, indica que é justamente a abordagem específica realizada pelo Talmude, naquilo que diz respeito a um certo modo de produção de sentido em relação com a letra, que o autorizaria a não considerar essa espuma religiosa como uma área interdita. Sob essa perspectiva, para Lacan, seria preciso livrar-se dessa espuma religiosa, mas a tarefa não passava por interditar o discurso religioso. Pelo contrário, havia elementos no interior do discurso religioso judaico que possuíam importância cabal para constituição de uma nova psicanálise.

Vemos despontar, então, no cerne do discurso psicanalítico lacaniano, a tarefa de reconfigurar essas mitologias elaboradas pelo discurso psicanalítico freudiano — considerando a relação dessas mitologias com certos elementos do discurso religioso judaico-cristão — e escrevê-las sob outros termos, sem deixar de se atentar aos princípios fundamentais da descoberta freudiana: o desejo e as formações do inconsciente.

## 6.2 Édipo sob ataque

Considerando as proposições materializadas pelo discurso psicanalítico lacaniano, é preciso que nos dediquemos a indicar de que modo essas reconfigurações projetadas ganham corpo. Para tanto, um ponto de partida adequado é a própria concepção do Édipo e sua

articulação não mais com o despontar de uma relação de possibilidade ou interdição ao gozo com o objeto de desejo, mas, sobretudo, como uma prova de verdade no cerne do sujeito.

O discurso psicanalítico lacaniano realiza uma proposição bastante assertiva e, em alguma medida, polêmica de ser enunciada no interior da ordem do discurso (Foucault, [1971] 2007) psicanalítico freudiano: o Édipo seria, para a prática psicanalítica, essencialmente inútil. Vejamos o excerto a seguir:

#### Excerto 67

Se toda a interpretação analítica enveredou para o lado da gratificação ou da não-gratificação, da resposta ou não à demanda, em resumo, na direção de uma sempre crescente elusão do que é a dialética do desejo, o deslizamento metonímico em direção à demanda, quando se trata de assegurar o objeto constante, **é provavelmente em razão do caráter estritamente inutilizável do complexo de Édipo. É estranho que isto não tenha ficado claro mais rapidamente.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 92-93, grifos nossos).

O excerto anteriormente apresentado aponta exatamente para essa suposta inutilidade do complexo de Édipo conforme Freud o elaborou. A indicação lacaniana é que a análise enveredou pelos caminhos que tomou, em meados do século XX, justamente por conta dessa modalidade específica de constituição do Complexo de Édipo. Recai, então, sob o modo como Freud concebeu um dos mitos fundadores da psicanálise, a responsabilidade pelos “desvios” que a psicanálise concretizou no século XX.

N’O **seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), Lacan se questiona, de uma maneira certamente retórica, a respeito de “quem utiliza”, bem como “que lugar tem numa análise a referência a esse famoso complexo de Édipo?” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 93). O referido autor sustenta, no seminário em questão, que os analistas lacanianos ainda se esforçam para utilizar o complexo edípico como uma referência fundamental, mas, “obviamente, isso não dá em nada, e acaba resultando no mesmo que para os outros. É estritamente inutilizável [o Édipo], salvo por esse grosseiro lembrete do valor de obstáculo que a mãe tem para todo investimento de um objeto como causa do desejo” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 93).

O discurso psicanalítico lacaniano, no rastro dessa crítica tecida ao Édipo freudiano, é ponto de emergência também de uma afirmação que não cessa de indicar os limites da teorização freudiana e a apreensão que este saber fazia do domínio do discurso religioso:

#### Excerto 68

Pois é, **recorrer assim ao mito de Édipo é verdadeiramente uma coisa sensacional.** Vale a pena que nos estendamos sobre isso. **E hoje pensava fazer vocês sentirem o que há de disparate no fato de que Freud – por**

exemplo, na última das Novas conferências sobre a psicanálise – **possa julgar resolvido o que cabe à questão do rechaço da religião de todo horizonte válido**, possa pensar que a psicanálise tem ali um papel decisivo, e acreditar que acabou nos dizendo que o sustentáculo da religião não é outra coisa senão aquele pai a quem a criança recorre em sua infância, do qual sabe que é todo amor, que vai na frente, previne o que nela pode se manifestar de mal-estar. (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 93, grifos nossos).

O excerto anterior é um exemplo decisivo, quando articulado a toda discussão aqui realizada, de como o saber psicanalítico lacaniano identifica no interior do discurso freudiano — pela modalidade específica que Freud realizava do discurso da religião e advogava incessantemente pelo seu abandono —, uma limitação fundamental. Na medida em que o discurso psicanalítico freudiano buscava rechaçar uma memória do discurso religioso, essa memória não cessava de retornar nas inúmeras construções teóricas que o freudismo punha em movimento.

Nosso objetivo, aqui, não é delinear uma leitura lacaniana de Freud, tentando produzir uma análise do discurso freudiano a partir de Lacan, e sim esboçar alguns dos contornos da apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano realizava de uma memória do discurso psicanalítico freudiano e de como as linhas constitutivas de uma memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão estavam presentes no interior da própria psicanálise. Essas linhas de força se apresentavam como questões problemas com as quais o saber lacaniano reconhecia precisar lidar de alguma maneira.

Dito de uma outra forma, o modo pelo qual o texto lacaniano diz da empreitada freudiana também nos diz muito daquilo que é constitutivo da *démarche* lacaniana, pois delineia algumas das retomadas e reconfigurações de uma multiplicidade de linhas de força que estão presentes na constituição do saber psicanalítico lacaniano.

No texto **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), emerge ainda um outro exemplo desse retorno do discurso religioso judaico-cristão no discurso freudiano, apontado e discutido pelo discurso psicanalítico lacaniano, que é particularmente interessante para nossa discussão. Vejamos:

Excerto 69

**Marie-Claire Boons, ao término do seu artigo, daria mesmo a entender que muitas coisas decorrem dessa morte do pai, principalmente esse não-sei-o-quê que faria com que a psicanálise, de certa maneira, nos liberasse da lei. Grande esperança. Bem sei, com efeito, que é sob esse registro que um rótulo libertário se ligaria à psicanálise. Penso que não é nada disso — e este é todo o sentido do que chamo o avesso da psicanálise. A morte do pai, na medida em que faz ressoar esse enunciado com centro de**

**gravidade nietzscheano, a esse anúncio, a essa boa nova de que Deus está morto, não me parece — longe disso — talhada para nos libertar.** O primeiro fundamento a comprovar isto é exatamente a enunciação do próprio Freud. Com justa razão, Marie-Claire Boons faz-nos observar, no começo de seu artigo, o que eu já disse há dois seminários — que o anúncio da morte do pai está longe de ser incompatível com a motivação dada por Freud à religião, como interpretação analítica da mesma. **É, a saber, que a própria religião repousaria sobre algo que Freud, bastante assombrosamente, afirma como primordial** — o pai é quem é reconhecido como merecedor do amor. Ali já se indica um paradoxo, que deixa a autora que acabo de nomear um pouco embaraçada **pelo fato, em suma, de que a psicanálise preferiria manter, preservar, o campo da religião.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 112, grifos nossos).

Este último excerto apresenta um comentário acerca de um artigo publicado por Marie-Claire Boons, cujo título é **Le meurtre du père chez Freud** (Boons, 1968), indicando uma perspectiva defendida pela autora — e também por grande parte da comunidade psicanalítica —, de que o discurso da psicanálise seria uma técnica libertária, que possibilitaria ao sujeito ultrapassar a lei e gozar.

Esse argumento de que a psicanálise possibilitaria o rompimento de certas relações de poder é, curiosamente, utilizado três anos mais tarde, pelo psicanalista Hélio Pelegrino, na discussão que sucede a apresentação realizada por Michel Foucault, em uma série de conferências proferidas no Brasil e que, mais tarde, foram agrupadas e publicadas com o título **A verdade e as formas jurídicas** (Foucault, [1974] 2002).

Na leitura que propõe, Pelegrino afirma que Édipo se apresenta, sem sombra de dúvidas, como uma “estrutura fundamental da existência humana” (Foucault, [1974] 2002, p. 131). Para além disso, a esta proposição seria possível alinhar ainda duas outras, que, ainda segundo Pelegrino, possibilitariam defender que o discurso da psicanálise estaria destruindo as relações de saber-poder, ou seja, operando como um discurso libertador.

Por um lado, no que diz respeito ao fazer analítico, Pelegrino argumenta que as relações de poder seriam destruídas à medida que o analista opera para desmontar a *démarche* transferencial segundo a qual o paciente tenta lhe conceder poder, colocando em cena, então, uma forma de atuação que liberaria a função desejante. Por outro lado — em um movimento que acontece concomitantemente ao primeiro — o discurso psicanalítico romperia com as relações de saber-poder e de dominação ao colocar em prática um movimento como a antipsiquiatria, por exemplo. Este tipo de prática, segundo sustenta Pelegrino, serviria como prova de que a psicanálise empreende uma forma de ação que possibilita a liberação do sujeito em relação a determinados discursos que lhe aprisionam.

O curioso é que a tese proposta pelo discurso psicanalítico lacaniano, materializada no excerto anterior, se aproxima muito mais da crítica que Foucault ([1974] 2002) faz ao Édipo freudiano do que à defesa realizada por Pelegrino. Apenas a título de indicação, Foucault afirma, fazendo referência ao livro **O Anti-Édipo**, de autoria de Deleuze e Guattari ([1972] 1976), que “o que há de essencial no livro de Deleuze é colocar em questão a relação de poder que se estabelece, na cura psicanalítica, entre psicanalista e paciente, relação de poder bastante semelhante à relação de poder existente na psiquiatria clássica” (Foucault, [1974] 2002, p. 127).

Ainda segundo essa leitura, a partir do Édipo freudiano, a psicanálise se apresenta como um saber que submete a produção desejante do paciente/analizando a um determinado crivo, de modo a gerir essa produção segundo um certo modelo e não outro em seu lugar. Dessa forma, situando-se ao lado de Deleuze e Guattari ([1972] 1976), Foucault pontua que o triângulo edipiano “longe de ser o que é descoberto pela psicanálise, o que é liberado pelo discurso do paciente no divã, é, ao contrário, uma espécie de instrumento de bloqueio pelo qual o psicanalista impede a impulsão e o desejo do doente de se libertar, de se exprimir” (Foucault, [1974] 2002, p.128)

Foucault ([1974] 2002) reconhece, em certa medida, que a psicanálise possuiria um certo tipo de potência, em sua constituição, que de fato lhe possibilitaria, na relação entre dois indivíduos, ou grupos de indivíduos, colocar em xeque as relações de poder que cortam a carne, de modo que se abriria um campo a partir do qual essas relações de poder pudessem ser dominadas e destruídas. Porém, para Foucault ([1974] 2002), o modo como a psicanálise era teorizada e praticada, até aquele momento, de forma alguma colocava em movimento um processo de destruição das relações de poder. Ao contrário, o saber psicanalítico estaria conduzindo processos sob a forma da normalização.

Nesse caso, é difícil saber se Foucault conhecia as teses apresentadas por Lacan em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), pois, apesar de ter sido realizado no início da década de 1970, o texto apenas foi formalizado e publicado, na França, em 1991. Conhecendo ou não as referidas teses, parece pouco provável que o argumento defendido por Foucault ([1974] 2002) fosse fundamentalmente diferente caso tivesse acesso às teses existentes no seminário acima citado.

É fato que as teses lacanianas e foucaultianas se diferenciam e possuem consequências muito distintas. No entanto, apesar disso, é possível sustentar que os dois autores convergem quanto ao fato de que o Édipo, a concepção de lei que a ele se articula e as práticas psicanalíticas que daí derivam não possuem função de libertação. As consequências são diversas, mas não é de uma libertação do desejo do sujeito em relação à lei o tema de que trata Édipo.

A pergunta fundamental, neste ponto, talvez seja: por qual razão o Édipo passa a ser, de maneira tão incisiva, posto em questionamento nesse momento no território francês? Por que, a partir de meados da década de 1970, com Deleuze e Guattari ([1972] 1976), Foucault ([1974] 2002) e mesmo Lacan ([1969-1970] 1996), despontam importantes críticas à teorização freudiana a respeito do complexo edipiano?

Aqui, é possível remeter essa emergência a uma certa postura crítica que era marca fundamental de muitas *démarches* teóricas que ganhavam corpo no cenário francês. O tipo de pensamento encabeçado por Deleuze e Guattari ([1972] 1976), Foucault ([1974] 2002) e Lacan ([1969-1970] 1996) era fortemente atravessado não apenas por uma crítica à racionalidade instrumental, mas também por uma crítica aos próprios fazeres nos quais esses autores inscreviam suas teorizações.

Sobre isso, Foucault, em **Filosofia e psicologia** ([1965] 1999), chega a afirmar que acreditava que, naquele momento, se passava, com a psicanálise e com outras ciências, um movimento de retomadas críticas. Nesse sentido, “depois da análise de Freud, alguma coisa como a análise de Lacan foi possível, que depois de Durkheim, alguma coisa como Levi-Strauss foi possível” (Foucault, [1965] 1999, p. 209). “Tudo isso prova, de fato”, segundo Foucault, “que as ciências humanas estão prestes a instaurar com elas próprias e para elas próprias uma certa relação crítica que não deixa de fazer pensar na relação que a física ou as matemáticas exercem quanto a elas próprias: o mesmo para a linguística” (Foucault, [1965] 1999, p. 209).

Os trabalhos do próprio Foucault podem ser inscritos nesse ato de retomada crítica que o autor enuncia. O movimento foucaultiano não deixava de colocar em xeque as linhas constitutivas da história das ideias e formas de pensamento, da filosofia e das ciências do homem. Deleuze e Guattari, fosse em trabalhos em conjunto ou separados, punham em questão o saber psicanalítico e filosófico, da mesma forma que Lacan o fazia em sua releitura dos textos freudianos.

Trata-se, portanto, de um momento epistemológico, que emergiu na França de metade final do século XX, em que muitos saberes se voltam sobre si mesmos, para questionar as bases que os fundamentam, as linhas de força que os constituem. Os autores referidos, pelo campo em que se inscrevem, acabaram topando com o Édipo como uma pedra incontornável. O mito, conforme lido por Freud, ganhou dimensões tamanhas no pensamento ocidental que era muito difícil empreender uma teorização que pusesse em questão a subjetividade, sem passar por Freud e a mitologia fundamental que era apresentada como coluna dorsal do discurso psicanalítico.

Existe ainda uma outra linha de força possível de elencar para que o mito edípiano tenha sido colocado em xeque na França, na metade final do século XX, a saber: os discursos de emancipação em relação ao modelo de família burguesa, ao patriarcado e a falência do Nome-do-pai como lugar no qual é possível encontrar a resposta a respeito do desejo do Outro. Esse é um ponto que o discurso psicanalítico lacaniano, em suas proposições, não deixa de evidenciar. A esse respeito, vejamos o próximo excerto:

Excerto 70

**Freud não negligencia, longe disso, o pai real. Para ele é desejável que no decurso de toda aventura do sujeito haja, senão o Pai como um Deus, pelo menos como um bom pai.** Lerei para vocês um dia um trecho de Freud em que ele fala com uma inflexão quase carinhosa da preciosidade dessa identificação viril que decorre do amor pelo pai, e de seu papel na normalização do desejo. **Mas esse efeito só se produz de modo favorável na medida em que tudo está em ordem do lado do Nome-do-Pai, isto é, do lado do Deus que não existe. Resulta para esse pai uma posição singularmente difícil — até certo ponto é um personagem manco.** Em nossa prática sabemos disso por demais, e é também o que o mito de Édipo articula — se bem que nos mostre igualmente que essas razões, seria melhor o próprio sujeito ignorá-las. **Mas agora ele as conhece, essas razões, e é justamente o fato de conhecê-las que comporta algumas consequências na ética de nosso tempo.** Essas consequências são deduzidas por si mesmas. Elas são sensíveis no discurso da análise. Convém, se devemos cumprir a tarefa a que nos propusemos este ano, que elas sejam articuladas. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 222, grifos nossos).

O excerto acima materializa justamente o elemento de “falência” da metáfora paterna. O saber psicanalítico lacaniano indica, nos pontos que destacamos, que a constituição do Nome-do-pai traria consigo uma certa posição da metáfora paterna que é insustentável. Essa insustentabilidade está relacionada ao fato de que o pai é um personagem manco. O texto lacaniano indica que a prática analítica evidencia essa falta latente na posição paterna, mas que em relação a ela seria melhor o sujeito as ignorar. Porém, “agora ele [o sujeito] as conhece, essas razões, e é justamente o fato de conhecê-las que comporta algumas consequências na ética de nosso tempo” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 222).

Sob este aspecto, são justamente as transformações, concernentes ao tempo — as condições de existência dos discursos (Foucault, [1969] 1987) — em que o discurso psicanalítico lacaniano se constitui, que tornam uma missão muito difícil ignorar a falência da função paterna. Aqui, apenas a título de exemplificação, é possível citar os discursos articulados a uma proposta de emancipação feminina em relação à sociedade patriarcal — movimentos que têm sua importância reconhecida pelo saber lacaniano.

Desse modo, é possível sustentar que a falência do Nome-do-pai, como princípio capaz de fornecer a resposta sobre o desejo do Outro, é agora plenamente conhecida — não necessariamente em um sentido consciente, embora também possa ser assim em alguma medida —, e torna-se então um problema com o qual o sujeito, vivente no interior da cultura, precisa lidar. Despontam aí as consequências éticas às quais o discurso psicanalítico lacaniano se referia.

O texto **O seminário, livro 18** (Lacan, [1971] 2009) retoma essa mesma tese de uma castração que atinge o pai, antes tido como sujeito suposto saber:

Excerto 71

Preciso abreviar. Mas eu gostaria de situar para vocês o que acontece com o mito de Édipo à luz destas observações. **O mito de Édipo faz espalhafato porque, supostamente, instaura a primazia do pai, que seria uma espécie de reflexo patriarcal.** Eu gostaria de fazê-los perceber por que, **pelo menos para mim, ele de modo algum parece ser um reflexo patriarcal**, longe disso. **Ele nos evidencia por onde a castração poderia ser tomada por uma abordagem lógica, e de um modo que eu designaria como numeral. O pai é não apenas castrado**, mas castrado justamente a ponto de ser apenas um número. (Lacan, [1971] 2009, p. 162).

No excerto anteriormente apresentado, a crítica ao Édipo e à função do pai reaparece. Podemos afirmar, a partir da relação entre os excertos indicados aqui, que a falência da função paterna é fortemente colocada em pauta no momento em que o discurso psicanalítico lacaniano está em constituição e, dessa maneira, atravessa a *démarche* lacaniana. Aliado a isso, concepções distintas de estrutura familiar começam a receber cada vez mais importância e modos singulares de organização, distintos daqueles que eram quase que a totalidade dos modos de organização com os quais Freud lidava, também passam a funcionar.

São as transformações no campo das condições de existência (Foucault, [1969] 1987) que permitem que uma série de discursos, cada um à sua maneira, recupere uma memória do mito edípiano, conforme lido por Freud, e rearranje os termos dessa mitologia fundadora. Dedicemo-nos, então, agora, a debater de maneira mais detida as retomadas e rearranjos que tomam corpo quando o discurso psicanalítico lacaniano passa a empreender uma tarefa crítica de recuperação e reconfiguração das linhas constitutivas do mito edípiano.

### 6.2.1 Os rearranjos do Édipo: prova de verdade, psicanálise e espiritualidade

Considerando as proposições lacanianas discutidas na subseção anterior, uma pergunta decisiva desponta e pode nos servir de guia inicial, a saber: se o mito edípiano, no interior do

discurso psicanalítico lacaniano, a partir de um dado momento, não representa o ponto de instauração da interdição ou aquilo que possibilita o gozo a partir do assassinato do pai, o que ele é então?

Ora, se acompanharmos a teorização elaborada por Lacan, veremos que o saber psicanalítico lacaniano conceberá Édipo, a partir das teses apresentadas em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), sobretudo, como uma prova de verdade. O texto lacaniano (Lacan, [1969-1970] 1996) materializa, na transcrição da sessão realizada em 11 de março de 1970, a proposição de que a forma como Freud apresenta Édipo acabou por mitigar o viés trágico da peça de Sófocles:

Excerto 72

O que há de certo é que o grosseiro esquema assassinato do pai-gozo da mãe elide totalmente a força trágica. **Claro, é pelo assassinato do pai que Édipo tem livre acesso a Jocasta, e que ela lhe é entregue ante a aclamação popular.** Jocasta, como sempre lhes disse, sabia algo sobre isso, porque as mulheres nunca deixam de ter suas informaçõezinhas. Ela tinha lá um servo que assistira à coisa toda, e seria curioso que esse servo, que voltou ao palácio, e o reencontramos ao final, não houvesse dito a Jocasta — Foi aquele lá que apagou o seu marido. **Seja como for, o importante não é isso. O importante é que Édipo foi admitido junto a Jocasta porque tinha triunfado em uma prova de verdade [épreuve de vérité].** Voltaremos ao enigma da esfinge. E além do mais, se Édipo acaba tão mal — veremos o que quer dizer esse acaba tão mal e até que ponto isto se chama mal acabar —, **é porque ele quis absolutamente saber a verdade. Não é possível abordar seriamente a referência freudiana sem fazer intervir, além do assassinato e do gozo, a dimensão da verdade.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 109, grifos nossos).

No excerto em questão, temos a indicação textual, por parte do discurso psicanalítico lacaniano, de que Édipo tem acesso a Jocasta, a mãe, não exatamente por ter matado o pai. Essa não é a questão fundamental. O que realmente importa, para o saber psicanalítico lacaniano, é que Édipo tenha triunfado em uma prova de verdade. É justamente a prova de verdade, o superar dessa *épreuve de vérité*, que possibilita algum acesso a Jocasta, e, em alguma medida, a algo da ordem do gozo.

Ainda no fragmento anterior, o discurso psicanalítico lacaniano assinala uma proposição que assume, então, uma posição bastante relevante aqui, qual seja, a de que não seria possível abordar de maneira séria a referência freudiana sem colocar em jogo a dimensão da verdade. A essa proposição é possível alinhar uma outra, encontrada também em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), mas proferida na sessão seguinte, em 18 de março de 1970. Trata-se de uma enunciação em que a dimensão da verdade, que para o saber psicanalítico lacaniano seria constitutiva do Édipo, é reiterada:

## Excerto 73

O mito de Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo. Se Laio não for afastado — no decorrer de uma luta em que, aliás, não é seguro que por este passo Édipo vá herdar o gozo da mãe —, se Laio não for afastado, não haverá esse gozo. Mas será à custa desse assassinato que ele o obtém? Aqui se mostra o que é principal e que, ao tomar sua referência de um mito posto em ação na tragédia, adquire toda a relevância. **Ele o obtém em função de ter liberado o povo de uma pergunta que dizima os seus melhores, querendo responder ao que se apresenta como enigma, quer dizer, àquilo que se presume ser sustentado por esse ser ambíguo que é a esfinge, onde se encarna, falando propriamente, uma dupla disposição por ser ela feita, tal como o semi-dizer, de dois semi-corpos. Édipo, ao responder-lhe — aí é que está a ambiguidade —, acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduz no povo.** A resposta que dá a essa pergunta, seguramente ele não faz ideia de quanto ultrapassa o seu próprio drama, mas também de quanto, **ao propor uma escolha, ela cai talvez na armadilha da verdade.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 113, grifos nossos)

Nos excertos anteriores, o problema da verdade, na relação com o Édipo, desponta como elemento de importância central para as produções do discurso psicanalítico lacaniano. No último fragmento apresentado, a “verdade” aparece referida tanto pelo significante “verdade”, quanto sob sua forma de semi-dizer, à qual o discurso psicanalítico lacaniano havia feito algumas referências em outros momentos do mesmo seminário. O texto lacaniano (Lacan, [1969-1970] 1996) materializa a proposição de que “se há algo que toda a nossa abordagem delimita, que seguramente foi renovado pela experiência analítica, é justamente que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 49), acrescentando a isso que a verdade “não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 49).

Essa ideia retorna em vários outros textos, dos quais citaremos dois, apenas como um indicativo, para que não nos percamos apresentando mais fragmentos do que o necessário. Em **O seminário, livro 20** (Lacan, [1972-1973] 1985), podemos encontrar uma proposição na qual é reiterada a tese de que a verdade seria marcada por uma impossibilidade constitutiva de dizê-la toda: “que o verdadeiro visa o real, este enunciado é fruto de uma longa redução das pretensões à verdade. Por toda parte onde a verdade se apresenta, se afirma a si mesma como de um ideal do qual a palavra pode ser o suporte, ela não se atinge assim tão facilmente” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 123)

Em 1974, no texto **Televisão** (Lacan, [1974] 2003), nas primeiras linhas que compõem o texto, encontramos novamente a proposição de que não se pode dizer toda a verdade da

verdade: “sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (Lacan, [1974] 2003, p. 508). A verdade seria, então, apenas parcialmente apreensível.

Essa articulação de Édipo ao problema da verdade, apresentada nos dois últimos excertos, retorna em outros lugares, como em **O seminário, Livro 23** (Lacan, [1975-1976] 2007). No seminário em questão, é o sintoma que articula Édipo à verdade:

Excerto 74

**O complexo de Édipo é, como tal, um sintoma.** É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do Nome, que tudo se sustenta, o que não torna o sintoma menos necessário. [...] Nesse sentido, anuncio o que será minha interrogação deste ano sobre a arte. **Em que o artifício pode visar expressamente o que se apresenta de início como sintoma? Em que a arte, o artesanato, pode desfazer, se assim posso dizer, o que se impõe do sintoma? A saber, a verdade.** (Lacan, [1975-1976] 2007, p. 23, grifos nossos).

No excerto acima citado, o discurso psicanalítico lacaniano defende textualmente que o Édipo é uma formação sintomática, para, logo em seguida, marcar que aquilo que, do sintoma se impõe, é algo da ordem da verdade. Decerto, o sintoma não diz respeito à verdade em sua totalidade, mas indica dela uma parte, uma faceta evanescente que não cessa de afirmar o fracasso de toda tentativa de apreensão da verdade em sua inteireza. Sob este aspecto, articulados pelo sintoma, segundo o discurso psicanalítico lacaniano, Édipo e a verdade estão amarrados.

De fato, como é possível observar, a tese de que Édipo se articula a uma certa modalidade de emergência da verdade está presente em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996) e não se finda ali. A articulação desses elementos retornará em vários momentos da constituição do discurso psicanalítico lacaniano. A esse respeito, vale ainda mencionar que é possível pensar que, nessa forma específica pela qual o discurso psicanalítico lacaniano concebe o mito edípico e a relação deste com a verdade, está presente a materialização de mais uma das estratificações das linhas de força que compõem a tese, anteriormente citada, da verdade como causa.

O discurso psicanalítico lacaniano, em **A ciência e a verdade** (Lacan, [1966] 1996), sustenta o argumento de que o sujeito da psicanálise é dividido entre o saber e a verdade. Este é um ponto fundamental na articulação realizada pelo saber lacaniano entre o sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência, pois, para o saber anteriormente referido, a ciência nada opera

com esse sujeito dividido, ao passo que, no discurso da psicanálise, a divisão entre verdade e saber é tomada como causa do sujeito.

No rastro dessa problemática, podemos ver o texto lacaniano materializar a proposição de que a ciência moderna “deve ser interrogada em sua relação com o seguinte aspecto, no qual a ciência se sustentaria: que, da verdade como causa, ela não quer-saber-nada” (Lacan, [1966] 1996, p. 889). Assim, sob essa ótica, a afirmação realizada em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), a respeito de Édipo como uma prova de verdade no cerne do sujeito, pode ser articulada a mais uma das estratificações das linhas de força que constituem a memória rizomática de uma verdade como causa do sujeito.

Nossa questão aqui é indicar porque esse movimento de inscrição da verdade no cerne do sujeito pôde tomar corpo e não outra coisa em seu lugar. O que nos interessa fundamentalmente é poder delinear por quais razões o problema da verdade se materializa de forma regular e decisiva nos textos lacanianos, a ponto de que o saber lacaniano consiga, se não descartar, ao menos diminuir de maneira bastante significativa a importância da ideia de um Édipo como mito expressivo da relação entre o assassinato do pai e o gozo da mãe, e substituí-la por uma leitura de Édipo como uma espécie de *épreuve de vérité* pela qual o sujeito passa em seu movimento constitutivo.

A resposta para esse problema pode ser circunscrita nos seguintes termos: de saída, não custa lembrar que, na leitura realizada por Foucault a respeito do Édipo, na segunda conferência do texto **A verdade e as formas jurídicas** (Foucault, [1974] 2002), é também a questão da verdade que ocupa lugar central. No trabalho acima citado, é toda uma análise a respeito do inquérito como meio de se desvelar a verdade que toma forma.

Foucault propõe analisar a história “de Édipo não como ponto de origem, de formulação do desejo ou das formas do desejo do homem, mas, ao contrário, como episódio bastante curioso da história do saber e ponto de emergência do inquérito” (Foucault, [1974] 2002, p. 13). Se existe um complexo de Édipo, afirma Foucault, “ele se dá não ao nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e de saber” (Foucault, [1974] 2002, p. 31).

Segundo a leitura realizada pelo autor supracitado, a tragédia de Édipo diz respeito a uma história em que um soberano e seu povo, tendo ignorado uma determinada verdade, conseguem, a partir de uma série de procedimentos específicos “descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano” (Foucault, [1974] 2002, p. 31). Sob esse aspecto, e isto é fundamental aqui, **“a tragédia de Édipo é, portanto, a história de uma**

**pesquisa da verdade**<sup>34</sup>; é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época” (Foucault, [1974] 2002, p. 31, grifos nossos).

Para Foucault, “a tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas” (Foucault, [1974] 2002, p. 31). Conforme a leitura do referido autor, existe todo um jogo — que não cabe aqui detalhar —, todo um procedimento de inquérito, na peça de Sófocles, a partir do qual uma verdade quebrada em várias partes pode ser reconstruída. O desvelar dessa verdade, na tragédia de Édipo, coloca em xeque o poder do soberano e, também, materializa a constituição de uma certa relação entre saber e poder.

Em um outro momento, Foucault sustenta uma ideia que poderia ser facilmente inscrita em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996) sem que isso causasse qualquer estranhamento ao leitor. Realizando uma outra leitura da peça **Édipo-Rei**, Foucault ([1979–1980] 2014) observa que, na tragédia de Sófocles, Édipo afirmava saber que deveria ser exilado ou morto, como os deuses ordenaram, para que, então, Tebas fosse liberada da praga. Porém, Édipo não é exilado nem morto. Édipo permanece em Tebas e, ainda assim, a cidade se livra da praga à qual estava submetida.

Para Foucault ([1979–1980] 2014), uma possível explicação para Tebas ter se livrado da praga mesmo sem que Édipo houvesse deixado a cidade ou morrido é que, de fato, o Oráculo não exigia o exílio ou a eliminação do assassino como algo necessário para liberação da cidade. A condição necessária para a libertação era que a verdade viesse à tona. Uma vez que a verdade veio à luz, a praga desapareceu (Foucault, [1979–1980] 2014). Ao ler a afirmação foucaultiana, é difícil não tecer relações entre as teses do autor e o livro de João 8.32, no qual encontramos a seguinte proposição: “e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”.

De fato, as consequências retiradas da leitura da tragédia de Sófocles, pelo discurso psicanalítico lacaniano e por Foucault são bastante distintas. No entanto, nós podemos sustentar, com relativa segurança, que, naquilo que emerge nos textos dos dois autores, Édipo aparece marcado de forma indelével por uma prova de verdade.

---

<sup>34</sup> Aqui é válido pontuar, apenas a fim de nos situarmos no interior da teorização elaborada por Foucault, que o referido autor não compreende a verdade como algo que possua uma essência *a priori* ou como um construto de natureza transcendente — a verdade foucaultiana não é, em qualquer instância que seja, metafísica. Foucault afirma entender por verdade “o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros” (Foucault, [1977] 2006, p. 233). A verdade é, assim, uma produção, algo que se constitui e se materializa sempre em relação com todo um conjunto de condições históricas, culturais e sociais. Em outros termos, a verdade diz respeito a uma produção que funciona com base em certas condições de possibilidades, as quais se constituem na relação com uma memória. Nesse sentido, a verdade é sempre uma produção e um efeito — um efeito no interior de relações de saber-poder. E essa forma específica de pensar a verdade é fundamentalmente atravessada pela proposta genealógica inventada no interior do projeto filosófico nietzschiano.

Em **A hermenêutica do sujeito**, Foucault ([1981-1982] 2006) faz uma proposição que reitera esse lugar fundamental que concerne à verdade tanto nos seus textos quanto nos textos lacanianos. O autor sustenta que, no século XX, não foram tantas as pessoas que colocaram a questão da verdade. “Não foram tantas as pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.?” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 233).

Foucault afirmou encontrar esse problema da relação do sujeito com a verdade em apenas dois autores: Lacan e Heidegger. “Pessoalmente”, afirma Foucault, “é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito. Mas é certo que não se pode deixar de cruzar com Lacan quando se coloca este gênero de questões” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 233).

Detenhamo-nos em algumas das discussões empreendidas em **A hermenêutica do sujeito** (Foucault [1981-1982] 2006), pois elas são particularmente relevantes para nossa empreitada nessa subseção. Foucault ([1981-1982] 2006) sustenta, no referido texto, que a relação entre a teorização lacaniana e o problema da verdade, naquilo que concerne à constituição do sujeito, inscreve-se na história de uma série de práticas discursivas relacionadas à espiritualidade<sup>35</sup>.

Segundo defende Foucault, “Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 40). Aqui, é difícil saber em que medida essa questão do sujeito e da verdade estava de fato presente nos textos do Freud. Mas, certamente, é possível sustentar, como o fez Foucault, que o discurso psicanalítico lacaniano tentou colocar em movimento uma “questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 40).

E por que essa questão seria espiritual? Foucault argumenta que podemos considerar que a “filosofia” diz respeito a uma “forma de pensamento que se interroga, não certamente

---

<sup>35</sup> Nesta tese, operam, em diferentes medidas, duas concepções de espiritualidade. De um lado, há uma espiritualidade vinculada ao discurso religioso judaico-cristão, relacionada às conexões do judeu e/ do cristão com sua fé, bem como ao espaço concedido às funções metafísicas, representadas, por exemplo, por Jeová/Deus, por Jesus Cristo (no caso dos cristãos) e pelo Espírito Santo. De outro lado, com presença mais marcante e implicações teóricas relevantes, encontra-se a espiritualidade tal como elaborada por Foucault ([1981-1982] 2006). Esta é entendida como uma concepção segundo a qual o sujeito é incapaz de acessar a verdade. Justamente por essa impossibilidade, torna-se necessário que esse sujeito transforme seu próprio ser a fim de alcançar uma verdade que tem a potência de salvá-lo. É esse tipo de espiritualidade que está no centro do campo de visão da maior parte das discussões empreendidas nessa subseção.

sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19). Essa forma de conhecimento que aqui está sendo referida como “filosofia”, tem por uma de suas funções interrogar “sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19).

Foucault ([1981-1982] 2006) defende que se entendermos “filosofia” da forma como foi apresentado acima, então poderíamos denominar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, “práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19).

Para o autor em tela, essa espiritualidade, no Ocidente, seria marcada por algumas características basilares. Em primeira instância, a espiritualidade postula que a verdade nunca é dada ao sujeito como algo que lhe é de pleno direito. “A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19).

Em segundo lugar, a verdade “jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19). Nesse sentido, a espiritualidade traz consigo a demanda de que “o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a[o] acesso à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 20). Em outros termos, argumenta o citado autor, a verdade só é dada ao sujeito na medida em que um preço é pago por ela. O preço, aqui, coloca em jogo o ser mesmo do sujeito, pois sem transformar a si mesmo, seu ser, o sujeito não é capaz de acessar a verdade.

Esses elementos postulados pela espiritualidade trazem consigo a consequência de que, deste ponto de vista, “não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. Esta conversão, esta transformação — e aí estaria o segundo grande aspecto da espiritualidade — pode fazer-se sob diferentes formas” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 20).

A argumentação realizada por Foucault ([1981-1982] 2006) é encadeada no sentido de afirmar que, na Antiguidade, as práticas espirituais colocavam em movimento a proposição de que “quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são

outra coisa e bem mais” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 20). Delineiam-se, aí, aquilo que Foucault chama de “efeitos de retorno da verdade sobre o sujeito” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 20).

O interessante é que Foucault argumenta, ainda em **A hermenêutica do sujeito** ([1981-1982] 2006), que, para a espiritualidade, a verdade não é circunscrita sob a forma de algo que é dado ao sujeito como uma espécie de recompensa pelo ato do conhecimento, algo cujo objetivo é preencher e complementar o ato do conhecimento. Trata-se de algo totalmente diferente: “a verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 21).

Em outros termos, defende ainda o autor em tela, “para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 21). Aqui, vale precisar ainda que não se trata de uma transformação do indivíduo, “mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 21). “Acho”, defende Foucault, “que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 20).

O interessante aqui é que, durante a Antiguidade, a questão filosófica a respeito de como ter acesso à verdade, e a questão espiritual, referente às transformações necessárias no ser do sujeito para ter acesso à verdade (o preço a ser pago pelo sujeito para ter acesso à verdade), são dois problemas que nunca estiveram separados, sustenta Foucault ([1981-1982] 2006). É fato que durante a Antiguidade, diversas foram as configurações assumidas pela relação espiritualidade-acesso-à-verdade, mas ainda assim a relação esteve sempre presente.

A relação existia para os pitagóricos, argumenta Foucault ([1981-1982] 2006), bem como existia para Sócrates e Platão, pois “a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 21).

Nesse sentido, fosse “para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.”, defende Foucault, “o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito

necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas”<sup>36</sup>. (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 21-22).

Fundamental, para nós, é a historicidade própria existente no problema do acesso à verdade pelo sujeito. Afinal, se na Antiguidade existiam condições específicas que o sujeito precisava atender, transformando seu próprio ser, para, assim, poder acessar a verdade, essa relação, do sujeito com a verdade, não permanece a mesma ao longo da história e em todos os discursos.

Se sairmos da Antiguidade e olharmos para meados do século XVI e XVII, podemos afirmar que a história da verdade entrou em seu período moderno, tal como sustenta Foucault ([1981-1982] 2006). Esse período moderno da história da verdade é inaugurado “no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22).

Esse momento é marcado de maneira decisiva, afirma Foucault ([1981-1982] 2006), por aquilo que o autor chama de “momento cartesiano”. No interior desse momento cartesiano, as relações do sujeito com a verdade, e com as condições necessárias para ter acesso a verdade, se transformam, de maneira que veremos emergir uma concepção segundo a qual “o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22).

Posto em outros termos, podemos sustentar, ainda segundo o autor supramencionado, que a idade moderna da história da verdade toma corpo justamente a partir do momento em que “o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22). Isto não implica que a verdade seja obtida sem quaisquer condições. As condições existem, mas, na modernidade elas pertencem a duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade.

Por um lado, existem condições e regras internas ao ato do conhecimento em si mesmo: “condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a

---

<sup>36</sup> Segundo Foucault ([1981-1982] 2006), a esse respeito, existe, de fato, uma exceção. “A exceção maior e fundamental é a daquele que, precisamente, chamamos ‘o’ filósofo, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22). No entanto, Foucault ([1981-1982] 2006) argumenta que Aristóteles não deve ser tomado como uma regra para pensar a relação entre a filosofia e a espiritualidade, pois, “Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22).

conhecer. De todo modo porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 22).

Por outro lado, há condições exteriores. Entre elas, Foucault ([1981-1982] 2006) cita, por exemplo, as exclusões relativas à loucura, de modo que o sujeito não pode conhecer a verdade quando for louco — aqui é possível ver a importância do racionalismo cartesiano nesse momento. No mesmo campo das condições exteriores, há condições próprias relativas à cultura, como a ideia de que “para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum consenso científico” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 23). Há também, para Foucault ([1981-1982] 2006), certas condições que são de ordem moral, implicando, por exemplo, que “para conhecer a verdade, é bem preciso esforçar-se, não tentar enganar seus pares, é preciso que os interesses financeiros, de carreira ou de *status* ajustem-se de modo inteiramente aceitável com as normas da pesquisa desinteressada, etc.” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 23).

Foucault ([1981-1982] 2006) sustenta que, embora essas condições possam ser intrínsecas ou extrínsecas à verdade, nenhuma delas concerne ao sujeito no seu Ser. Elas dizem respeito “ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 23). Assim, ainda segundo Foucault ([1981-1982] 2006, p. 23), “desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade”.

Todas essas transformações — naquilo que diz respeito às condições de acesso à verdade por parte do sujeito — possuem ainda uma consequência bastante interessante: uma vez que a condição do acesso à verdade é o conhecimento e apenas o conhecimento, o acesso à verdade “nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 23).

Nessa perspectiva, se é possível afirmar, segundo defende Foucault ([1981-1982] 2006), que na Antiguidade, na relação com a espiritualidade, o acesso à verdade trazia consigo um efeito de retorno da verdade sobre o sujeito — em que a verdade não era apenas conhecimento, mas iluminava, lhe dava beatitude, tranquilizava a alma, em suma complementava o ser mesmo do sujeito que pela verdade era transfigurado —, na Era Moderna da relação da subjetividade com a verdade, “aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo ‘efeito de retorno’ da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disto pode mais existir” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 23).

Neste quadro específico, ainda segundo o autor em tela, o conhecimento toma uma forma singular, abrindo-se para a dimensão indefinida de um progresso de fim desconhecido (Foucault, [1981-1982] 2006). Na modernidade, o benefício do progresso do conhecimento será transformado decisivamente, deixando de representar uma transfiguração possível do ser do sujeito, para ser “convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 24).

Na modernidade, então, a verdade não tem mais potencialidade para salvar o sujeito. “Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito”, afirma Foucault ([1981-1982] 2006, p. 24), “diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que **o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito**” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 24, grifos nossos).

O “momento cartesiano”, argumenta Foucault ([1981-1982] 2006), teve nessa reconfiguração das relações do sujeito com o acesso à verdade um papel decisivo, pois requalificou filosoficamente o princípio “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) e desqualificou o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*)<sup>37</sup>.

Em relação à requalificação filosófica do *gnôthi seautón*, Foucault ([1981-1982] 2006) defende que o procedimento que “se lê nas **Meditações**, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico — a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 18).

---

<sup>37</sup> É válido mencionar, mesmo que rapidamente, que a requalificação filosófica do princípio “conhece-te a ti mesmo” no interior do cartesianismo não é a única requalificação que este princípio recebeu na história. Em **As confissões da carne**, Foucault ([1981-1982] 2020) chega a localizar uma dessas transformações no cristianismo monástico dos séculos II e III. Contudo, o tipo de reconfiguração que o “conhece-te a ti mesmo” sofre no quadro do cristianismo é de uma ordem distinta daquela que ocorre com o cartesianismo. Com o cristianismo monástico, o conhecimento de si, realizado a partir dos Exames de Consciência, não tinha como objetivo operacionalizar uma retrospectiva do passado ou um arremeter das memórias das faltas pelas quais um sujeito poderia se considerar culpado. A questão era reconhecer em si o elemento pelo qual se poderia conhecer a Deus, o elemento que poderia levar a conhecer a verdade a partir de uma transformação do Ser do sujeito. Em outros termos, na requalificação do “conhece-te a ti mesmo” que emerge no cristianismo primitivo, a questão era fundamentalmente articulada à espiritualidade, como aqui ela está sendo definida por Foucault, a saber, “como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito” ([1981-1982] 2006, p. 24). Como mostramos no decorrer dessa subseção, o tipo de rearranjo operado no momento cartesiano ainda mantém uma relação com o problema do acesso à verdade, mas ela nada mais terá a ver com uma transformação no cerne do sujeito. Com o momento cartesiano, o conhecimento em si mesmo é colocado como condição necessária e suficiente para o acesso à verdade, mas essa verdade não tem mais potência de salvar ou transformar o sujeito, pois não é essa suposta salvação o que importa para o cartesianismo.

Para além disso, na relação com uma certa concepção de conhecimento enquanto uma forma produto da consciência, o procedimento cartesiano garante a “evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 18). Era este conhecimento de si mesmo, “(não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia do ‘Conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 18-19).

Nesse sentido, “entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19), mas as relações não se rompem, elas se reconfiguram. Com o cartesianismo e a mudança operada em relação ao princípio do *gnôthi seautón*, este princípio pôde ser aceito, desde o século XVII, no interior de práticas filosóficas. No entanto, se o momento cartesiano requalifica o “conhece-te a ti mesmo”, não deixa de contribuir “para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 19).

Foucault afirma, ainda, que “[com o momento cartesiano] o vínculo foi rompido, definitivamente creio, entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 35).

Fundamental para nossa análise é justamente o elemento de descontinuidade, retomada e reconfiguração da memória dessa certa espiritualidade que existia na Antiguidade e a relação dessa espiritualidade com os procedimentos necessários para o acesso à verdade. Afinal, se o momento cartesiano coloca o conhecimento como condição do acesso à verdade, “rompendo” com a espiritualidade, isso não significa que as linhas de força constitutivas disso que Foucault ([1981-1982] 2006) chamou de “espiritualidade” desapareçam e caiam em um suposto esquecimento eterno.

O próprio Foucault ([1981-1982] 2006) retorna a essa ideia de “rompimento” e defende que: “quando digo ‘creio que isto foi definitivamente rompido’, inútil afirmar-lhes que não acredito em nada disto e que todo o interesse da situação está, precisamente, em que os vínculos não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 35-36).

Tanto não foram, e aqui é que chegamos à parte que mais nos interessa, que as questões relativas à relação do sujeito com a verdade, que são postas pela espiritualidade, retornam mesmo após o “momento cartesiano”. Retornam no interior do discurso psicanalítico lacaniano, bem como em outros lugares, como no marxismo.

Foucault ([1981-1982] 2006) defende a posição de que é possível encontrar no interior do marxismo e da psicanálise uma retomada dos problemas relativos à espiritualidade. De fato, não se trata de alinhar esses dois saberes à religião, pois o que fazem não se inscreve no registro do discurso religioso, apesar de manter relações com ele. Mas, o que importa é que, embora por razões distintas e com efeitos relativamente homólogos, tanto no marxismo como na psicanálise, o problema da constituição do ser do sujeito e o problema do que precisa ser transformado no ser desse sujeito para que ele possa efetivamente ter acesso à verdade são “duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, [que] serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 39).

Reforçamos que Foucault ([1981-1982] 2006) não afirma que o marxismo e a psicanálise são formas de espiritualidade. Algo assim faria pouco sentido na argumentação foucaultiana, pois ela busca mostrar como existe um princípio de dispersão que é constitutivo dos saberes. Em outros termos, o trabalho foucaultiano diz respeito a uma modalidade de análise em que determinados elementos, que se constituem no interior de práticas discursivas situadas em outro ponto do tempo, podem ser retomados *a posteriori* em saberes de ordem distinta, sob outras condições de possibilidade.

Ainda a esse respeito, Foucault afirma: “o que quero dizer é que nestas formas de saber [marxismo e psicanálise] reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver”, prossegue o autor de **A hermenêutica do Sujeito**, “sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios —, são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû* e, portanto, da espiritualidade como condição de acesso à verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 39-40).

A analítica desenvolvida por Foucault ([1981-1982] 2006) propõe, como expusemos anteriormente, mas vale a pena retomar para que possamos avançar, a seguinte linha de leitura: “todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 40).

O modo como o problema da verdade aparece no discurso psicanalítico lacaniano certamente permite a Foucault ([1981-1982] 2006), e a nós aqui, sustentar um argumento segundo o qual o discurso psicanalítico lacaniano se debruça muito sobre o problema da verdade — seja pensando a verdade como passível de expressão apenas em semi-dizer (leitura que, por um lado alinha-se à tese do inconsciente como verdade, impassível de apreensão completa e que não pode ser circunscrito sob a forma do conhecimento), seja na relação da verdade com o

real, pensado como o impossível de se dizer, ou mesmo quando pensa a verdade como causa do sujeito.

Mas, talvez o elemento crucial do discurso psicanalítico lacaniano, ao menos naquilo que nos interessa, seja justamente pensar o Édipo como uma prova de verdade. Se a passagem pelo Édipo, em Freud, dizia também respeito a uma passagem pela castração, isso não desaparece dos textos lacanianos, mas ganha contornos bastante diferentes. A questão fundamental, sob essa ótica, é que, se existe, para o discurso psicanalítico lacaniano, uma relação entre castração e Édipo, ela está relacionada com um preço que o sujeito precisa pagar para passar pela prova de verdade.

É a modificação própria do ser do sujeito que se encontra no cerne da entrada na linguagem através da inscrição do significante mestre, o Nome-do-pai. Inscrever-se na linguagem diz respeito, então, a transmutar o ser do sujeito para a partir do nome-do-pai, a partir da travessia do Édipo, da castração, passar pela prova de verdade constitutiva do sujeito em toda sua extensão.

Lacan “tentou a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio”, afirma Foucault ([1981-1982] 2006, p. 40). Nesse movimento, o discurso psicanalítico lacaniano fez ressurgir, “em termos inteiramente estranhos à tradição histórica desta espiritualidade, seja a de Sócrates, seja a de Gregório de Nissa e de todos os intermediários entre eles, em termos do próprio saber analítico”, defende Foucault ([1981-1982] 2006, p. 40), “a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), que constituiu a forma mais geral da espiritualidade” (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 40-41).

Foucault ([1981-1982] 2006), ainda a respeito da empreitada psicanalítica e da relação desta com uma certa forma de espiritualidade, propõe um problema que é particularmente interessante para nós. O referido autor se indaga se é possível, nos próprios termos da psicanálise, ou seja, dos efeitos produzidos pelo conhecimento e pelo movimento em direção ao conhecer, “colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que — do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* — não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (Foucault, [1981-1982] 2006, p. 41).

Contudo, apesar de propor tal problema, o autor supramencionado não responde a essa questão. Ao menos não o faz de forma direta e textual no curso em que ela é formulada. Mas, nós podemos respondê-la — ou, pelo menos, tentar. O que acontece é que a pergunta talvez

esteja desconsiderando as contribuições do discurso psicanalítico lacaniano para pensar a relação do sujeito com a verdade. Freud ([1933] 2010), de fato, afirmava que a verdade dizia respeito a um certo conhecimento que correspondia plenamente ao mundo exterior natural. Assim, se um dado saber fosse capaz de enunciar uma lei descritiva da natureza, se houvesse harmonia entre o conhecimento produzido e o real da natureza, então teríamos aí a verdade.

O saber psicanalítico freudiano materializava, dessa forma, uma concepção de verdade, e das formas de acesso a ela, que estava muito relacionada ao momento cartesiano. Como afirmado, nesse momento, o princípio do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) é requalificado no interior do cartesianismo, de modo que o conhecimento em si mesmo passa a ser a condição do acesso à verdade.

Esse modo de conceber a verdade, provavelmente, impossibilitaria ou, no mínimo, tornaria muito difícil, a reaparição e o manejo do problema concernente à espiritualidade e ao princípio do *epiméleia heautoû*, visto que, segundo este princípio, não é ao conhecimento por si mesmo que a espiritualidade visa, e sim a uma transformação do sujeito, à iluminação do sujeito, à completude do sujeito, no movimento que este sujeito opera a fim de poder acessar a verdade.

O detalhe é que o discurso psicanalítico lacaniano não concebe a verdade nesses termos. Nossa pesquisa mostrou diversas vezes que o problema da verdade no interior do discurso psicanalítico lacaniano caminha numa outra direção. Todo o movimento lacaniano em direção a uma radicalização do descentramento do *cogito* cartesiano tem como implicação a produção de uma concepção de verdade que não é mais aquela verdade da “ciência moderna” — que emerge em Freud, por exemplo. A verdade, no discurso psicanalítico lacaniano, concebida na relação com a ordem do inconsciente, é um ótimo exemplo de uma leitura da verdade como instância marcada pela impossibilidade de sistematização desta sob a forma de um conhecimento.

Como afirma Calligaris (1991), haveria, no inconsciente lacaniano, diferentemente do inconsciente freudiano, algo que jamais poderia ser apreendido sob a forma do conhecimento. O trabalho de análise e o trabalho do analista, nesse sentido, nunca teria como objetivo promover um conhecimento do inconsciente, seu esgotamento e transmissão aos moldes de um discurso científico, mas o objetivo seria colocar em prática uma ética do desejo.

Para nós, a pergunta realizada por Foucault ([1981-1982] 2006) soa muito mais como uma provocação ao pensamento do que como a indicação de uma limitação. Efetivamente, Foucault conhecia bem o discurso da psicanálise e estava ciente de que a marcha lacaniana funcionava em um sentido que nada tinha a ver com a busca de um conhecimento cujo alcance

legitimava o acesso à verdade. Como citamos em um outro momento, numa entrevista concedida em 1981 — o mesmo ano em que são iniciadas as aulas do curso que dá corpo ao texto **A hermenêutica do sujeito** (Foucault, [1981-1982] 2006) —, Foucault afirmou que “o hermetismo de Lacan é devido ao fato de ele querer que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma ‘tomada de consciência’ de suas ideias. Ele queria que o leitor se descobrisse, ele próprio, como sujeito de desejo, através dessa leitura” (Foucault, [1981] 1999, p. 299). Não obstante, Foucault acrescentou ainda que “Lacan queria que a obscuridade de seus *Escritos* fosse a própria complexidade do sujeito, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo” (Foucault, [1981] 1999, p. 299).

Sob este aspecto, legitima-se afirmar que a leitura foucaultiana (Foucault, [1981] 1999) deixa patente a existência de um determinado reconhecimento de que, na empreitada lacaniana, havia a proposta de um trabalho do sujeito sobre si a fim de produzir uma relação com seu inconsciente e produzir uma transformação do ser do sujeito para acessar à verdade. E, ainda mais, as proposições realizadas por Foucault ([1981] 1999) indicam que esse trabalho não está circunscrito à lógica de um movimento cognitivo. Caminha-se, assim, em uma outra direção que não a do sujeito que conhece e que tem, no conhecimento, a condição única de acesso à verdade.

Dessa forma, talvez, seja possível responder à pergunta elaborada por Foucault ([1981-1982] 2006), indicando que, em alguma medida, o discurso psicanalítico lacaniano se diferencia do saber freudiano e possibilita, de maneira decisiva, a retomada e a reconfiguração de uma memória rizomática, das linhas de força que constituíam a espiritualidade na Antiguidade.

Considerando tudo que fora discutido, podemos mesmo defender o seguinte argumento: se o problema da verdade ocupa um lugar fundamental no interior do discurso psicanalítico lacaniano, apresentado como fundamento de uma leitura do Édipo que substitui o parricídio do pai como possibilidade de gozo e emergência da lei, é possivelmente porque esse se apresentava como um movimento capaz de radicalizar o descentramento do sujeito em relação ao *cogito* cartesiano e fundar a psicanálise num campo outro que não o da ciência natural.

É justamente a crítica à racionalidade, a crítica ao cartesianismo, que possibilita que o discurso psicanalítico lacaniano assinala seu caráter de diferença em relação ao discurso freudiano e coloque a questão do acesso do sujeito à verdade em termos mais próximos daquilo que estava presente na espiritualidade, durante a Antiguidade. É assim que algo da espiritualidade e da *epiméleia heautoû*, que não pode, por definição, ser vista como conhecimento, pode reaparecer no discurso psicanalítico lacaniano.

### 6.2.2 Algumas apreensões gerais

A partir do movimento empreendido em toda a subseção 6.2, é possível afirmar o que buscamos resumir nos próximos parágrafos.

A manutenção, por parte do discurso psicanalítico lacaniano, do Édipo como instauração da possibilidade de gozo e emergência da lei implicaria na permanência da inscrição do Édipo ainda nos moldes freudianos. No entanto, a partir das transformações no campo das condições de possibilidade (Foucault, [1969] 1987) — nas quais despontavam, em um número amplo de discursos, inscritos em lugares distintos, questionamentos a respeito desse lugar do pai e da lógica da família burguesa que atravessava o Édipo freudiano —, o saber lacaniano pôde rearranjar as linhas de força constitutivas da memória rizomática concernente à descoberta freudiana.

Para além disso, retomar o Édipo como concebido em Freud implicaria também na inviabilidade de produzir um retorno aos princípios freudianos sob outros termos, os quais foram estabelecidos, certamente não apenas, na articulação com a linguística estruturalista. Dito de outra maneira, se uma reconfiguração na coluna vertebral de toda a psicanálise não fosse realizada, dificilmente um retorno a Freud, nos termos concebidos no interior do discurso psicanalítico lacaniano, seria possível de se efetivar. É precisamente por isso que vemos emergir, no saber lacaniano, uma proposta de reconfigurar a leitura edipiana, pois a reconfiguração dessa memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano é uma operação necessária no movimento de constituição do saber psicanalítico como um saber de ordem científica, constituído na relação com a linguística estrutural.

Retomar ao infinito o complexo edipiano, na forma como o saber psicanalítico freudiano o construiu, não apenas continuaria a reafirmar, mesmo de forma latente, um certo sentido religioso — que Freud tanto tentou expulsar, mas que, em efeito de rebote, manteve vivo e pulsante no interior da psicanálise —, como também reiteraria indefinidamente um certo alinhamento do discurso psicanalítico ao campo das ciências naturais. Não custa lembrar que o discurso psicanalítico freudiano, em larga escala, padece do problema de propor uma série de questões enquanto universais, como era comum no discurso da ciência natural europeia do século XIX e parte do XX. O Édipo, como bem indicou Pelegrino, no debate com Foucault ([1974] 2002, p. 131), apresentava-se como uma “estrutura fundamental da existência humana”. Assim, via-se no Édipo um universal desvelado pelo discurso da ciência; uma linha de força que também alinhava o discurso da psicanálise ao discurso da ciência da natureza. Era o mito

fundador da cultura como um dos muitos elementos que, em tese, possibilitaria a inscrição do saber psicanalítico freudiano como um discurso da ciência naturalista.

Foi remetendo o fundamento do sujeito às questões próprias da espiritualidade — uma verdade que demanda a transformação do sujeito para ser acessada —, retomando uma memória rizomática dessas práticas discursivas (Foucault, [1969] 1987), mas também rearranjando-as, tal como foram rearranjadas as linhas de força de Manet a Mondrian (Foucault, [1971] 2010), que o discurso psicanalítico lacaniano pôde construir um saber psicanalítico sobre outras bases, outros termos, embora afirmasse reclamar os mesmos princípios que fundaram a descoberta freudiana.

Foi justamente remetendo o discurso da psicanálise a uma questão espiritual que teve sua importância minada e sua constituição requalificada pelo momento cartesiano, que o saber psicanalítico lacaniano pôde propor a produção de uma nova modalidade de discurso científico. Dessa maneira, alguma coisa da espiritualidade e da *epiméleia heautoû*, que foram desqualificadas após o momento cartesiano, retorna e ecoa fortemente no interior do discurso psicanalítico lacaniano, contribuindo para a constituição deste.

Se ciência (conhecimento) e verdade se relacionam agora, no registro do discurso psicanalítico lacaniano, não é sob os mesmos termos que foram estabelecidos na “ciência moderna” e na empreitada cartesiana. No saber psicanalítico lacaniano, diferentemente do que acontece na Era Moderna da história da verdade, não é mais o conhecimento aquilo que possibilita o acesso à verdade pelo sujeito, mas, sim, uma transformação do ser do sujeito no caminho para entrar em contato com uma verdade. No entanto, se, na espiritualidade, a verdade poderia salvar o sujeito, agora essa potência não existe mais. Por se inscrever na ordem do inapreensível, a verdade não mais salva o sujeito, pois ele está perdido desde sempre.

### 6.3 Considerações sobre a ética da psicanálise e os rearranjos do Édipo

O tipo de rearranjo que o discurso psicanalítico lacaniano realiza nas mitologias fundadoras da psicanálise, em particular em relação ao Édipo, a partir da relação performada com uma memória rizomática dos discursos da ciência e da religião, tem ainda um efeito importante sob o qual vale a pena nos determos por um momento: acontece que tais reconfigurações possibilitam e modalizam a constituição da psicanálise como um discurso da ética.

Em sua teorização sobre a ética da psicanálise, elaborada em **O seminário, livro 7** ([1959-1960] 1988), Lacan opera um grande movimento de revisões e críticas sistemáticas que

arregimentam uma série de autores relevantes para a constituição do pensamento Ocidental, indo da ética da **Eudaimonia**, de Aristóteles, até a ética do gozo absoluto, de Sade, passando pela regulação autônoma em Kant e mesmo pelo utilitarismo de Bentham. O destino final é a tragédia de Sófocles, **Antígona** ([440 a.C.] 1996), que desponta como o ápice do ético para o discurso psicanalítico lacaniano no referido seminário.

Ao explorar a tragédia referida, o saber lacaniano se concentra na relação de Antígona com seu próprio desejo. Para Lacan, o desejo de Antígona é concebido como a encarnação extrema, radical e trágica do desejo levado ao seu limite absoluto.

O autor demonstra como “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 300). A tragédia explicita a posição de uma figura que permanece irreduzível diante de seu desejo, recusando-se a renunciar a ele, mesmo que o preço seja sua própria vida. Em sua escolha, Antígona se opõe à “lei da cidade” — representada pela proibição imposta pelo Tirano — em nome de uma lei superior, a lei divina. Esse enfrentamento a coloca em uma região limítrofe entre a vida e a morte, vivendo antecipadamente sua própria morte e prolongando sua existência até o túmulo.

É justamente dessa posição extrema, de acordo com o que vemos materializado em Lacan, que emana o brilho de Antígona e do desejo que ela afirma — um brilho ao mesmo tempo fascinante e insuportável. Em **O seminário, livro 7** ([1959-1960] 1988), Lacan defende que é ao atravessar essa zona fronteira, entre a morte e a vida, que o desejo se revela em sua mais pura forma.

O referido autor percorre minuciosamente o texto de Sófocles ([440 a.C.] 1996) para examinar essa forma de existência particular que desponta com Antígona e, a partir dela, desenvolver uma reflexão singular a respeito do desejo e de uma certa postura de fidelidade, relativa à relação do sujeito com seu próprio desejo, a qual é levada ao extremo. Desponta aí uma postura ética concebida pelo saber psicanalítico lacaniano, uma ética do “não ceder de seu desejo” (Lacan, [1959-1960] 1988).

No quadro do discurso psicanalítico lacaniano (Lacan, [1959-1960] 1988), vemos emergir a proposição de que a experiência humana reside precisamente na dimensão em que o trágico se encontra com o cômico. Lacan defende que é precisamente por compreender esta relação e “reconhecer a natureza do desejo que está no âmago dessa experiência, que uma revisão ética [como proposto no seminário em questão] é possível, que um juízo ético é possível” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 376). Nessa revisão, prossegue o referido autor, poderíamos colocar essa postura ética em jogo com base na “questão com seu valor de Juízo

final — **Agiste conforme o desejo que te habita?**” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 376, grifos nossos).

O discurso psicanalítico lacaniano materializa a tese de que este movimento ético, em que o sujeito pode operar de forma a não ceder de seu desejo, é uma postura e uma questão muito difícil de ser sustentada. Mais ainda: “ela jamais foi colocada de maneira mais pura em outro lugar, e que não pode ser colocada senão no contexto analítico” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 377). Apenas um discurso de um sujeito que se constitui exatamente onde não se pensa e que é cortado por um desejo absolutamente opaco e inapreensível, podendo ser antevisto apenas de forma pontual e evanescente, pode propor uma ética de fidelidade para com esse desejo, que é da ordem do incognoscível.

Além da dificuldade de se sustentar essa proposta, a alternativa de Lacan pode ser considerada ainda mais desafiadora, pois o saber psicanalítico lacaniano materializa uma outra tese segundo a qual aquilo que corresponde a “**ceder de seu desejo** acompanha-se sempre no destino do sujeito [...] de alguma traição. Ou o sujeito trai sua via, se trai a si mesmo, e é sensível para si mesmo” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 384, grifos do autor).

Diferentemente do que se poderia inferir, a partir de um discurso capitalista, a ética da psicanálise, uma ética de “não ceder de seu desejo” (Lacan, [1959-1960] 1988), não tem qualquer relação com a promessa do encontro com o bem ou com a felicidade. Segundo defendido por Lacan, “o ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve [...] o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo — não se trata da felicidade das futuras gerações” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 364). O foco, conforme materializado no interior do discurso psicanalítico lacaniano, deveria residir em possibilitar um confronto e uma afirmação do desejo que constitui aquele que deseja.

É nesse sentido que veremos emergir, ainda nos arranjos do discurso psicanalítico lacaniano, a proposta de que “constituir-se como garante de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 364). Esse discurso do bem e da felicidade é uma construção que o saber psicanalítico não deve comprar e o analista não deve vender, pois “não há razão alguma para que nos constituamos como garante do devaneio burguês. Um pouco mais de rigor e de firmeza é exigível em nossa confrontação com a condição humana” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 364), defende o autor em tela.

Como exposto, podemos afirmar que **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988) é marcado decisivamente pela emergência de uma ética do “não ceder de seu desejo”. Contudo,

na década de 1970, algo se transforma. No texto **Televisão**, vemos Lacan afirmar o seguinte: “é o que faço: extrair de minha prática a ética do Bem-dizer” (Lacan, [1974] 2003, p. 539). Ainda no mesmo texto, em um outro momento, o discurso psicanalítico lacaniano materializa a proposição de que “só há ética do Bem-dizer” (Lacan, [1974] 2003, p. 524).

Assim, a ética de “não ceder de seu desejo”, conforme formulada em **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988), parece ter sido preterida por uma nova ética: uma ética do Bem-dizer. Cabe então que nos indaguemos, brevemente, o que constitui essa nova e única ética a qual o discurso psicanalítico lacaniano faz referência e quais são as linhas de força que fundamentam essa mudança.

Nasio (1999) pode nos ajudar aqui. O referido autor propõe que “a ética do bem-dizer não é a ética da eloquência. A ética do bem-dizer é dizer um dito que signifique alguma coisa de recalcado, isto é, um dito que signifique o silêncio de um recalçamento” (Nasio, 1999, p. 33). Esta é uma perspectiva interessante para nós, pois, considerada sob essa ótica, uma prática analítica amparada em um bem-dizer tem a ver com um bem dizer do sintoma. Não custa lembrar que, como expusemos anteriormente, o discurso psicanalítico lacaniano, no texto **O seminário, Livro 23** (Lacan, [1975-1976] 2007), articula o sintoma ao Édipo e à verdade.

Já era possível encontrar movimentos de transformação dessa ética da psicanálise em **O seminário, livro 20** (Lacan, [1972-1973] 1985). No texto em questão, Lacan retoma temas centrais elaborados no texto **O seminário, livro 7** ([1959-1960] 1988), como o gozo, a ética e o desejo, não apenas reconfigurando-os, mas modificando também as relações que esses temas mantinham entre si. Assim, no texto de 1972, temos o despontar de modalidades distintas de gozo — um gozo suplementar e um gozo fálico —, a materialização de um pensamento singular a respeito da constituição do feminino e do masculino — marcando a mulher como “não-toda” e o masculino inscrito na ordem do todo-fálico —, bem como a constituição de uma nova ética que desponta como consequência das demais transformações.

Joan Copjec (2002) concorda com essa perspectiva quando afirma, em *Imagine there’s no woman: Ethics and Sublimation*, que “no início do seu seminário sobre a sexualidade feminina [*O seminário, livro 20*], Lacan sugere que, ao abordar o tema da mulher, ele também estará, de fato, reescrevendo seu seminário sobre a Ética” (Copjec, 2002, p. 5, tradução nossa). Essa indicação, por parte de Lacan ([1972-1973] 1985), não é necessariamente textual, mas os movimentos operados pelo saber lacaniano, no texto em questão, permitem sustentar tal leitura.

Em **O seminário, livro 20** (Lacan, [1972-1973] 1985), o discurso psicanalítico lacaniano materializa a proposição de que a questão do feminino está ligada a uma outra modalidade de gozo que transcende as formas tradicionais de identificação sexual e que se

diferencia do gozo fálico, que é a chave na organização simbólica do desejo. O autor em questão introduz a ideia de que a mulher não pode ser reduzida ao significante fálico, ou seja, o feminino não é algo que possa ser explicado completamente dentro dos parâmetros da falta que o falo representa. Para o saber psicanalítico encabeçado por Lacan ([1972-1973] 1985), a mulher não se define completamente em termos de castração simbólica, pois ela está relacionada com um gozo que escapa ao domínio da lei fálica e ao significante fálico.

Mas uma série de transformações como essas que vimos acerca da ética, apenas se fazem possíveis a partir das reconfigurações que o discurso psicanalítico lacaniano realiza do mito edipiano — as quais se materializam já em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996) e mantinham uma relação muito íntima com o discurso religioso judaico-cristão e o discurso científico. Explanemos então, brevemente, a estrutura de tais articulações.

A teorização de uma ética do “não ceder de seu desejo” dependia da existência de um Édipo que funcionasse, ao mesmo tempo, como fundamento da lei e como possibilidade de gozo. Essa articulação emergiu no interior do discurso psicanalítico freudiano e reverberou de forma reconfigurada no quadro do saber psicanalítico lacaniano.

O discurso psicanalítico freudiano, em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012), estabelece uma espécie de ligação entre o assassinato do pai da horda primeva e a internalização das proibições. A hipótese de Freud é que, em uma possível horda primeva, ainda no estágio animista, os filhos expulsos se juntaram, abateram e canibalizaram o pai. “No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força” (Freud, [1912-1913] 2012, p. 217).

Ainda segundo o referido autor, “depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa” (Freud, [1912-1913] 2012, p. 218-219). Essa culpa é pensada por Freud como algo que “equivale ao arrependimento sentido em comum” ([1912-1913] 2012, p. 219). A culpa aparece, então, como elemento coesivo, capaz de unir os filhos que assassinaram o pai, fazendo com que, em torno desse afeto, a construção de uma determinada forma de comunidade se torne possível.

Em **Totem e tabu**, lemos que “aquilo que antes ele [o pai] impedira com sua existência eles [os filhos] proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da ‘obediência *a posteriori*’, tão conhecida nas psicanálises” (Freud, [1912-1913] 2012, p. 219). Sob essa perspectiva de leitura, uma vez que os filhos internalizaram o afeto da culpa, o morto havia, enfim, se tornado mais forte do que o fora quando vivo.

Os filhos revogaram o ato por eles mesmo cometido, declarando agora a proibição de assassinar o substituto simbólico do pai, o totem, e renunciaram à consequência de seu ato, privando-se das mulheres então liberadas (Freud, [1912-1913] 2012). Dessa forma, ainda segundo Freud, foram criados, “a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo<sup>38</sup>, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (Freud, [1912-1913] 2012, p. 219).

Destarte, para Freud, os filhos haviam transmutado o pai morto no animal totêmico, como um símbolo do ato criminoso por eles cometido, e também como signo da culpa, estabelecendo nele a proibição de não matar. Nas palavras de Freud ([1912-1913] 2012, p. 20): “os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo)”.

Da forma como emergem no discurso psicanalítico freudiano, o mito edípiano e o mito do assassinato do pai da horda primeva possuem uma relação muito próxima com a problemática da morte de Deus no interior da história moderna do Ocidente. Podemos dizer que havia uma memória da morte de Deus, entendida como acontecimento, reverberando em lugares diversos, como a filosofia nietzschiana e a literatura russa. O discurso psicanalítico freudiano recupera as linhas de força dessa memória e produz aí reconfigurações particulares.

É em Nietzsche, mais especificamente no texto **A gaia ciência**, que vemos emergir a afirmação, no interior do discurso da filosofia, de que “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (Nietzsche, [1882] 2012, p. 147-148). A relação do homem da cultura com Deus, em meados do século XIX, proposta por Nietzsche ([1882] 2012), é similar àquela dos filhos com o pai da horda primeva, que desponta no texto de Freud ([1912-1913] 2012).

Em **Os irmãos Karamázov** — publicado dois anos antes do texto nietzschiano anteriormente referido —, vemos Fiódor Dostoiévski ([1880] 2012) propor um questionamento a respeito das consequências que o acontecimento da morte de Deus tem para pensarmos o problema da lei e das proibições. Ivan Fiodórovitch, no referido romance, materializa a ideia de que “como Deus e a imortalidade todavia não existem, ao novo homem, ainda que seja a um só no mundo inteiro, será permitido tornar-se homem-deus e, claro que já na nova função, passar tranquilamente por cima de qualquer obstáculo moral imposto ao antigo homem-escravo” (Dostoiévski, [1880] 2012, p. 840-841). Logo na sequência, o mesmo personagem acrescenta:

---

<sup>38</sup> As duas leis fundamentais do totemismo, segundo defende Freud ([1912-1913] 2012), são: não matar o animal totêmico e não manter relações sexuais com membros do clã totêmico. Trata-se, portanto, em outros termos, da obrigação para com a instância simbólica da lei paterna e do tabu do incesto.

“**para um deus não existe lei!** Onde o deus estiver, estará no lugar do deus! Onde eu estiver, aí já será o primeiro lugar... **‘tudo é permitido’**, e basta!” (Dostoiévski, [1880] 2012, p. 840-841, grifos nossos).

O discurso psicanalítico freudiano não compra a narrativa da morte de Deus como obliteração de toda lei e emergência da permissividade absoluta, tal como emerge em Dostoiévski ([1880] 2012). O que se desenrola no interior do saber freudiano é uma retomada e uma reconfiguração dessas linhas de força de memória que estavam presentes no texto do romancista russo.

O discurso freudiano vira de ponta cabeça a concepção de que a morte de Deus tudo permite, pois, como vimos em **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012), ter matado o pai faz com que os filhos internalizem uma certa memória da proibição que antes era encarnada pela figura paterna. Os filhos, pela morte do pai, transformam uma interdição externa em uma interdição interna, uma a lei interna, a qual, segundo Freud ([1912-1913] 2012), é uma força largamente mais coercitiva e coesiva que as proibições exteriores. Diferentemente do que emerge em Dostoiévski, para o discurso psicanalítico freudiano, uma vez que Deus está morto, nada é permitido.

O discurso lacaniano, de saída, reverbera essa articulação realizada no interior do discurso psicanalítico freudiano. Em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1988), vemos o saber psicanalítico lacaniano remeter diretamente ao texto de Dostoiévski ([1880] 2012), afirmando que: “como vocês sabem, seu filho Ivan [Fiodórovitch] o conduz pelas avenidas audaciosas por onde envereda o pensamento de um homem culto, e em particular, ele diz, se Deus não existir... — **Se Deus não existir**, diz o pai, **então tudo é permitido**” (Lacan, [1954-1955] 1988, p. 165, grifos do autor). Na sequência, o texto lacaniano apresenta a conclusão desse raciocínio, afirmando se tratar de uma “noção evidentemente ingênua, pois, nós, analistas, sabemos muito bem que **se Deus não existir então absolutamente mais nada é permitido**. Os neuróticos nos demonstram isto todos os dias” (Lacan, [1954-1955] 1988, p. 165, grifos nossos).

Essa mesma argumentação é retomada alguns anos depois, dessa vez em **Discurso aos católicos** (Lacan, [1960] 2005), quando o discurso psicanalítico lacaniano materializa a proposição de que aquilo que **Totem e tabu** (Freud, [1912-1913] 2012) nos ensina é precisamente “que o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto, e, eu acrescentaria, porque nem ele próprio sabe disso — ou seja, que está morto. Tal é o mito que Freud propõe ao homem moderno, considerando que o homem moderno é aquele para quem Deus está morto” (Lacan, [1960] 2005, p. 30). Ainda segundo Lacan, Freud envereda por esse paradoxo “para

explicar que o desejo, com isso, será apenas mais ameaçador, e, logo, a interdição mais necessária e mais dura. Deus está morto, nada mais é permitido” (Lacan, [1960] 2005, p. 30).

Segundo essa argumentação, é a própria lei que funda o desejo, de maneira que uma ética que tem na afirmação do desejo o princípio mais elevado não poderia existir sem uma lei contra a qual se levantar. Não é por acaso que, em **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988) — realizado no mesmo ano em que ocorre a conferência que, posteriormente, será publicada sob o título **Discurso aos católicos** (Lacan, [1960] 2005) —, o discurso psicanalítico lacaniano retorna justamente ao discurso religioso judaico-cristão para situar o seguinte: “Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse — Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 106).

Lacan propõe, na sequência, que, com exceção da troca do significante “pecado” por “Coisa”, esse é precisamente o discurso de São Paulo no que se refere às relações da lei e do pecado, e que pode ser encontrado na Epístola aos Romanos, capítulo 7, versículo 7. Sob este aspecto, “**a relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei**” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 106, grifos nossos).

Desse modo, a ética de “não ceder de seu desejo” precisa de um Édipo como fundamento da lei, pois só assim o desejo encontraria sua possibilidade de emergência e afirmação. A relação do Édipo e do desejo, circunscrita sob tal perspectiva, suscitou muitas críticas ao saber psicanalítico lacaniano. Isso porque teorizar o Édipo dessa forma, o elevaria a uma categoria fundamentalmente transcendental, funcionando como condição mesma de possibilidade do desejo.

É sob essa perspectiva que autores como Deleuze e Guattari ([1972] 1976) vão direcionar suas críticas ao discurso psicanalítico lacaniano e proporão a circunscrição de um outro desejo, algo que emerge como uma resposta contundente àquilo que era teorizado pelo saber psicanalítico concebido nos textos lacanianos. No texto **Práface**, escrito como prefácio da edição estadunidense do texto **O Anti-Édipo**, de autoria de Deleuze e Guattari ([1972] 1976), Foucault afirma que uma das consequências que derivam das proposições do livro dos autores anteriormente citados é justamente a necessidade de libertar-se das “velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental há tanto tempo sacralizou como forma de poder e modo de acesso à realidade” (Foucault, [1977] 1994, p. 135, tradução nossa). Há, aqui, uma crítica explícita às teses lacanianas.

No entanto, como vimos, o discurso psicanalítico lacaniano, em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), propõe uma reconfiguração do mito do Édipo, deslocando o problema do campo da lei para o campo da verdade. Esta proposta de reconfiguração pode ser relacionada também à problemática da morte de Deus. No referido seminário, vemos o discurso psicanalítico lacaniano recuperar diretamente a argumentação erigida em **O seminário, livro 2** (Lacan, [1954-1955] 1988) e a ela dar alguns contornos da ordem da novidade.

Em *O seminário, livro 17* (Lacan, [1969-1970] 1996), encontramos a afirmação de que **“a ponta de lança da psicanálise é justamente o ateísmo, desde que se dê a este termo um outro sentido, diverso daquele de Deus está morto**, sobre o qual tudo indica que longe de questionar o que está em jogo, a saber, a lei, ele antes a consolida” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 112, grifos nossos). A referida citação indica justamente o modo singular como o discurso da psicanálise lacaniana recupera as linhas de força de uma certa memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão e interpreta a morte de Deus. Podemos ver, no texto lacaniano, logo na sequência, o seguinte: **“indiquei há tempos que diante da frase do velho pai Karamazov, Se Deus está morto, então tudo é permitido**, a conclusão que se impõe no texto da nossa experiência é que **Deus está morto** tem como resposta **nada mais é permitido**” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 112-113, grifos do autor).

O texto lacaniano, em seguida, materializa a proposta de “esclarecer” (*éclairer*) (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 113) essa proposição a respeito da morte de Deus. Contudo, para Lacan, não se trata de “trazer à luz”. O discurso lacaniano não realiza “um retorno sob outros termos” apenas ao discurso freudiano, mas também faz isso em relação às suas próprias proposições, mostrando, assim, como o movimento das linhas de força de uma memória rizomática, existentes sob a ordem do princípio de multiplicidade, funciona como uma expansão sempre alinhada a uma transformação de natureza (Deleuze; Guattari, [1980] 1995).

Sob essa lógica, vemos despontar, na argumentação que se delineia no texto do discurso psicanalítico lacaniano, a reconfiguração de uma memória que acaba por colocar em jogo novos sentidos em relação à construção do mito edípiano, o problema da morte de Deus e o problema da verdade. Isso porque:

**O mito de Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo.** Se Laio não for afastado — no decorrer de uma luta em que, aliás, não é seguro que por este passo Édipo vá herdar o gozo da mãe —, se Laio não for afastado, não haverá esse gozo. **Mas será à custa desse assassinato que ele o obtém? Aqui se mostra o que é principal e que, ao tomar sua referência de um mito posto em ação na tragédia, adquire toda a relevância. Ele o obtém em função de ter liberado o povo de uma pergunta que dizima os seus**

**melhores**, querendo responder ao que se apresenta como enigma, quer dizer, àquilo que se presume ser sustentado por esse ser ambíguo que é a esfinge, **onde se encarna**, falando propriamente, uma dupla disposição por ser ela feita, **tal como o semi-dizer**, de dois semi-corpos. **Édipo, ao responder-lhe — aí é que está a ambiguidade —, acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduz no povo.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 113, grifos nossos).

Nesse sentido, segundo indica o texto de Lacan, Édipo não faz ideia do que representa o seu movimento de responder ao enigma da esfinge. “A resposta que dá a essa pergunta, seguramente **ele não faz ideia de quanto ultrapassa o seu próprio drama, mas também de quanto, ao propor uma escolha, ela cai talvez na armadilha da verdade**” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 113, grifos nossos).

Deslocando o problema do Édipo de fundamento da lei para algo da ordem de uma *épreuve de vérité*, como materializado em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), o discurso psicanalítico lacaniano desata o nó problemático que marcava a ética do seminário realizado em 1959 e 1960 — em que o Édipo era erigido como uma categoria transcendental própria do desejo —, e prepara o solo epistemológico em que uma outra ética pode encontrar espaço de emergência.

A ética do Bem-dizer é profundamente articulada a essa nova leitura do Édipo como prova de verdade no cerne do sujeito, pois agora a relação do sujeito com seu desejo não tem mais, necessariamente, uma demanda de sustentação do desejo contra a lei. Trata-se, no interior deste novo quadro, da emergência de uma proposta segundo a qual o sujeito pode produzir uma relação de bem-dizer do desejo, do sintoma, da verdade que lhe corta e que lhe constitui como sujeito desejante.

O Édipo passa então a ser pensado em uma relação estrita com essa prova de verdade pela qual o sujeito se constitui como um sujeito da linguagem. É nesse sentido que veremos Lacan afirmar que “a ética — como podem talvez entrever aqueles que me ouviram falar dela em outros tempos — tem a maior relação com nossa habitação da linguagem” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 137). É que a forma pela qual o sujeito habita o domínio da linguagem lhe abre certos campos de possibilidade — bem como exclui muitos outros —, permitindo a constituição de uma modalidade de existência ética em que a singularidade do sujeito pode ser enfim assinalada.

#### 6.4 Um mito na base da ciência moderna e a visada cristã no Moises de Freud

Tendo em vista as discussões empreendidas até aqui, é possível sustentar que uma das características constitutivas e singulares do discurso psicanalítico lacaniano diz respeito, precisamente, ao encadeamento de uma crítica sistemática ao modo como o discurso psicanalítico freudiano concebe uma certa relação entre o parricídio e a lei.

Essa crítica operada pela *démarche* lacaniana é direcionada muito fortemente à estruturação do Édipo, tal como feita no interior do saber freudiano. Mas, há mais. As críticas se estendem às consequências que a tese do parricídio, como elemento fundador da lei e linha de força estruturante do desejo e da possibilidade de gozo, tem para a construção do mito do pai da horda primária.

Se ainda resta alguma dúvida a respeito da importância ou mesmo a respeito da existência, para a constituição do saber lacaniano, dessa crítica sistemática ao parricídio postulado pelo discurso freudiano, a subseção que se segue buscará saná-la. Isso porque, agora é o momento em que estenderemos a discussão sobre o problema do parricídio na construção do mito do pai da horda primeva ao texto **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018).

Esse movimento permitirá não apenas delinear que tipo de apreensão o discurso psicanalítico lacaniano realiza da formulação freudiana a respeito de Moisés e a religião monoteísta — possibilitando indicar quais são as retomadas e reconfigurações em relação a Freud —, mas também analisar a importância que o discurso religioso judaico (e em alguma medida, o discurso religioso cristão) adquire para o discurso lacaniano, atentando-nos especialmente para as modalidades pelas quais esse discurso religioso se relaciona com o discurso da ciência.

O texto **O seminário, livro 7** (Lacan, [1959-1960] 1988) é o registro em que se materializa, no saber psicanalítico lacaniano, um debate mais centrado sobre o tema do assassinato de Moisés e o fundamento da religião monoteísta, tal como proposto por Freud ([1939] 2018). Podemos afirmar que, no início da década de 1960, o discurso religioso judaico-cristão se apresentava como um problema que ocupava lugar privilegiado no quadro de questões que o discurso psicanalítico lacaniano arregimentava.

Não custa lembrar que, em 1963, teria início o seminário sobre os Nomes-do-pai, cuja concretização foi abortada por motivos já expostos. Embora o seminário em si não tenha ocorrido, temos o texto **Introdução aos Nomes-do-Pai** (Lacan, [1963] 2005), que diz respeito à sessão inicial do referido seminário, e, no referido texto, podemos ver a importância que o discurso religioso judaico assume para o saber lacaniano. Em **O seminário, livro 7** (Lacan,

[1959-1960] 1988), Lacan se dedica longamente a uma análise a respeito do texto **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018), pensado como a terceira mitologia fundamental do saber freudiano.

Para o discurso psicanalítico lacaniano, Freud teria constituído o discurso psicanalítico atravessado pela problemática do “Nome-do-pai”, entendido como um construto que possui forte relação com o discurso religioso. A prova cabal disso poderia ser vista — além, é verdade, das múltiplas leituras que Freud realiza da experiência religiosa —, sobretudo, na teorização sobre Moisés e como essa figura importante do judaísmo estaria no fundamento da religião monoteísta. Assim, “temos a mensagem monoteísta. Como é possível? Como ela aflorou à superfície? A maneira pela qual Freud a articula é capital para apreciar o nível em que se situa sua processão. Para ele tudo repousa na noção de Moisés, o egípcio, e de Moisés, o midianita” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 212).

Poderíamos retornar a Freud e delinear o modo pelo qual o saber freudiano concebe toda a mitologia sobre Moisés. Mas, consideramos mais interessante nos atermos ao tipo de apreensão que o discurso psicanalítico lacaniano faz da produção discursiva freudiana, pois uma forma de leitura, e não outra em seu lugar, certamente nos serve de indício de uma série de articulações específicas que são próprias da constituição de um dado discurso. Em outros termos, trata-se de dizer que, na multiplicidade de linhas de força que constituem a memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano, a recuperação de certas linhas em detrimento de outras pode nos dizer do próprio movimento constitutivo do discurso psicanalítico lacaniano a partir das capturas e exclusões que este opera.

Conforme podemos ver se materializar no interior do discurso psicanalítico encabeçado pela figura de Lacan, temos a proposição de que, em Freud, a mitologia de Moisés coloca em jogo a existência de dois Moisés. De um lado, haveria a figura do Moisés, o egípcio. Esse Moisés, “é o Grande Homem, o legislador, e também o político, o racionalista, aquele cuja via Freud pretende descobrir no aparecimento histórico, no século XIV A.C., da religião de Akhenaton, atestada pelas descobertas recentes” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 212).

Ao lado de Moisés, o egípcio, haveria a figura de Moisés, o midianita. Este Moisés é descrito como “o genro de Jetro, que Freud chama também de o [Moisés] do Sinai, de Horeb, e cuja figura, ensina-nos ele [Freud], foi confundida com a do primeiro” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 213).

Enquanto Moisés, o egípcio, seria aquele responsável por promover “um unitarismo da energia, simbolizada pelo órgão solar, de onde ela irradia e se espalha sobre o mundo” (Lacan,

[1959-1960] 1988, p. 212); Moisés, o midianita, por sua vez, “é aquele que ouve surgir da sarça ardente a fala decisiva, que não poderia ser evitada” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 213).

A partir da leitura que o discurso psicanalítico lacaniano realiza, o saber psicanalítico freudiano sustentaria a ideia de que, com Moisés, o egípcio, emergiria um empreendimento racionalista. Certamente, não se trata aqui da mesma racionalidade iluminista, mas, ainda assim, é uma racionalidade. Aqui, a proposição materializada pelo discurso psicanalítico lacaniano, não por acaso, volta a ecoar o discurso religioso judaico que emerge com Maimônides.

Segundo Macedo (2019, p. 175), “Maimônides nos mostra ser um pensador essencialmente racionalista”. Mas, esse racionalismo nada tem a ver com aquele racionalismo que conduz a um abandono da fé religiosa. O que temos, de fato, é o oposto: é possível dizer que todo o pensamento produzido por Maimônides “é radicado fortemente na própria tradição teológica rabínica, caracterizada pelas discussões talmúdicas, nas quais a razão figura como um instrumento conferido por Deus ao homem para a interpretação da mensagem bíblica” (Macedo, 2019, p. 175).

Macedo (2019) argumenta que se trata, no caso de Maimônides, de um racionalismo teológico. É precisamente desse racionalismo teológico que decorrem os paralelos traçados por Maimônides entre “diversas questões contidas no texto bíblico com as noções filosóficas de sua época, sugerindo a compreensão de uma série de conceitos filosóficos a partir daqueles que entende como seus equivalentes revelados” (Macedo, 2019, p. 175).

Um exemplo disto é que Maimônides realiza um esforço filosófico no sentido de “aproximar o modelo emanacionista com a crença na criação, a partir do entendimento da processão dos neoplatônicos, ou seja, o processo de surgimento das diversas realidades a partir do Uno, como emanção divina, equivalente, por sua vez, ao conceito hebraico de *Shefa*<sup>39</sup>”.

Assim, existe toda uma perspectiva racionalista que emerge em Maimônides e que o discurso psicanalítico lacaniano recupera mais uma vez, ao tematizar o texto freudiano **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018). Ora, de acordo com a leitura que o discurso psicanalítico lacaniano faz do texto freudiano citado, esse primeiro empreendimento de uma visão racionalista do mundo — que está sustentada no unitarismo do real, nessa unidade substancial do mundo centrada no sol que toma corpo com Moisés, o egípcio — fracassou (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 212).

Quando *Akhenaton* desaparece, materializa o texto de Lacan ([1959-1960] 1988), os temas religiosos se multiplicam indefinidamente, um tanto mais no Egito que em outros lugares.

---

<sup>39</sup> A respeito da palavra *Shefa*, tal como apresentada aqui, Macedo afirmar que este “termo pode ser traduzido literalmente por abundância, mas é aplicado por extensão à influência de Deus no mundo” (Macedo, 2019, p. 175).

“Um homem guarda a tocha dessa visada racionalista, é Moisés, o egípcio, que escolhe um pequeno grupo de homens para conduzi-lo através da prova que os tornará dignos de fundar uma comunidade que aceite em sua base esses princípios” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 212).

O discurso psicanalítico lacaniano defende que essa é a conjectura freudiana fundamental a respeito da religião monoteísta. Em definitivo, haveria um Moisés verdadeiro, a saber, Moisés, o egípcio. Delineia-se assim a figura do Moisés como grande homem a partir do qual a religião monoteísta seria fundada, restando, desse modo, “saber como sua mensagem nos é ainda transmitida” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 212).

Freud teria resolvido esse problema com a proposição de um assassinato que estaria no fundamento da mensagem monoteísta: “Ele [Freud] considera que Moisés, o egípcio, foi assassinado por seu populacho [...]. E essas pessoas consagraram-se em seguida a sabe Deus que práticas paralisantes, à medida que perturbavam inúmeros vizinhos” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 213).

Em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996), o discurso psicanalítico lacaniano materializa um questionamento a respeito das razões pelas quais, no interior do pensamento freudiano, foi preciso que Moisés tenha sido, de fato, assassinado. A resposta é, então, decisiva: “Freud nos explica — é [fundamental que Moisés tenha sido morto] para que Moisés volte nos profetas, sem dúvida pela via do recalque, da transmissão mnêmica através dos cromossomas, temos que admitir” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 108).

Sob este aspecto, conforme a análise proposta no interior do discurso psicanalítico lacaniano, Freud coloca em movimento uma perspectiva de leitura que, fundamentando-se no exame dos vestígios históricos, apenas pôde “encontrar a via motivada para a mensagem de Moisés racionalista na medida em que essa mensagem transmitiu-se na obscuridade, isto é, que essa mensagem encontrou-se vinculada, no recalque, ao assassinato do Grande Homem” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 214).

O texto lacaniano acrescenta, ainda, logo em sequência, a seguinte formulação: “dito isto, Freud não duvida um só instante de que o maior interesse da história judaica seja o de ser o veículo da mensagem de um Deus único” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 214).

Toda essa modalidade singular de leitura realizada pelo saber lacaniano precisava ser indicada por uma razão específica: o discurso psicanalítico lacaniano identifica na mitologia forjada por Freud não apenas o fundamento da religião dos judeus, mas também o delinear de um mito grandemente cortado pelo pensamento cristão. É o que vemos materializado no excerto abaixo:

## Excerto 75

E é precisamente por meio disso [o assassinato de Moisés e o retorno da mensagem monoteísta deste sob a via do recalque] que pode ser veiculada, conservada num estado de eficácia que podemos medir na história. **É tão perto da tradição cristã que é impressionante** — é na medida em que o assassinato primordial do Grande Homem vem emergir num segundo assassinato, **o do Cristo, que, de alguma forma o traduz e o traz à luz, que a mensagem monoteísta se termina. É na medida em que a maldição secreta do assassinato do Grande Homem cujo poder advém unicamente do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, o do pai primitivo, é na medida em que este, enfim, vem à luz que se efetiva o que cabe bem chamar, pois está no texto de Freud, de redenção cristã.** Apenas essa tradição prossegue até seu término a obra de revelar o que está em questão no crime primitivo da lei primordial. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 214, grifos nossos).

O fragmento acima citado materializa, entre outras coisas, a linha de força cristã no interior do discurso psicanalítico freudiano, segundo a leitura realizada pelo saber lacaniano. A esse excerto, antes de qualquer outra análise, vale alinharmos ainda um outro fragmento, no qual, segundo proposto pelo discurso psicanalítico lacaniano, a visada “cristã” presente na leitura freudiana de Moisés reaparece:

## Excerto 76

**O que está em questão é que Freud, quando nos fala do tema da lei moral em Moisés e o monoteísmo, o integra plenamente a uma aventura que só encontrou, escreve ele textualmente, seu pleno desenvolvimento e seu acabamento na trama judaico-cristã.** Com respeito às outras religiões, que ele qualifica vagamente de orientais, fazendo alusão, penso eu, a toda a gama, Buda, Lao-Tsé e muitas outras, elas nada mais são, diz ele com uma ousadia perante a qual só nos resta inclinar-nos por mais aleatória que pareça, do que o culto ao Grande Homem. E desse modo as coisas permaneceram no meio do caminho, mais ou menos abortadas, aquém do assassinato primitivo desse Grande Homem. Não estou absolutamente subscrevendo isso, mas na história de Buda haveria muitas coisas onde se poderia reencontrar, legitimamente ou não, **o esquema de Freud, que é por não ter levado o desenvolvimento do drama até o fim, ou seja, até o termo da redenção cristã,** que essas outras religiões pararam nesse ponto. **Porém, inútil dizer-lhes que esse cristocentrismo singularíssimo é no mínimo surpreendente na escrita de Freud.** Para que ele se deixe deslizar nisso quase sem se dar conta, é preciso, decerto, que ele tenha alguma razão para tal. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 215, grifos nossos).

Os últimos fragmentos apresentados materializam, textualmente, a ideia de que, para o discurso psicanalítico lacaniano, a leitura freudiana de Moisés era atravessada por uma certa linha de força própria da religião cristã. Era justamente toda uma linha constitutiva da narrativa a respeito da morte e ressurreição de Cristo que se materializava na teorização freudiana sobre o assassinato de Moisés e não cessava de ecoar.

Podemos afirmar que a proposição lacaniana nos indica que, no interior da psicanálise freudiana, há um jogo de memória aos moldes propostos pelo próprio Freud, pois o assassinato de Cristo se apresenta como o elemento que permite atribuir um sentido ao assassinato de Moisés. Em outros termos, trata-se de dizer que o parricídio primário, fundador da religião monoteísta, teria sua significação estabelecida pela experiência segunda: toma forma uma certa perspectiva de leitura atravessada por uma concepção de memória cujo sentido se constrói *a posteriori*.

Se estamos expondo, por meio de Lacan, o componente judaico-cristão que ecoa repetidamente no interior da psicanálise e que podemos ver se delinear com a tese do assassinato de Moisés, é para dar um passo além. Nossa missão é analisar, com o auxílio da teorização foucaultiana, os modos pelos quais, no interior da produção discursiva lacaniana, o discurso da ciência se articula ao discurso religioso judaico-cristão.

Tem-se aqui um duplo movimento que será empreendido, a seguir: i) em uma frente, a morte do pai desponta como nota pedal, ou seja, como ponto nodal a partir do qual podem encontrar sua condição de emergência não apenas o discurso da religião monoteísta, mas também a fundação do discurso da “ciência moderna”; ii) na outra frente, a ciência inscreve-se como materialização do discurso do mestre, que se apresenta em Lacan como contraponto simétrico do discurso mitológico.

#### **6.4.1 O pai está morto, vida longa ao pai: analíticas da finitude e a morte de Deus**

É no que diz respeito à emergência da ciência moderna e da religião judaico-cristã no discurso da psicanálise freudiana que a releitura lacaniana do Moisés de Freud ganha importância cabal para nossa pesquisa. Pois, se Freud tentava indicar no parricídio o fundamento da lei e a transmissão dessa lei pelo recalque, o que está em jogo no discurso psicanalítico lacaniano é uma coisa outra: a morte do pai não funda exatamente a lei, mas coloca em jogo o vazio como elemento constitutivo central da religião judaico-cristã e da “ciência moderna”.

Por essa via, “há uma mensagem ateia do próprio cristianismo” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 218). Essa mensagem, o saber lacaniano indica de onde recupera: “é por meio do cristianismo, diz Hegel, que se completa a destruição dos deuses. O homem sobrevive à morte de Deus assumida por ele mesmo, mas fazendo isso, ele se propõe ele mesmo perante nós” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 218).

Essa mensagem atea a que o discurso psicanalítico lacaniano faz referência é justamente uma das condições de possibilidade do discurso da “ciência moderna”. Com Descartes, não se trata de negar a existência de Deus, mas de situar a dúvida e a racionalidade no centro do processo científico. A ciência do século XVII até meados do XVIII dedica-se longamente a tentar justificar cientificamente o milagre da criação.

É possível encontrar, na literatura, casos que nos indicam que, até meados do fim do século XVIII, existia uma relação bastante íntima entre o campo científico e o campo religioso. A história da ciência tem em seu registro um número amplo de cientistas importantes que faziam parte do Clero, como Nicole d’Oresme, Nicolau de Cusa, Alberto Magno, Copérnico, Gassendi, Bolzano e Mendel, para citar apenas alguns exemplos.

Uma parte bastante grande dos filósofos naturais, no século XVIII, afirmava intensamente sua crença religiosa, e não eram poucas as pesquisas que, em última instância, tinham como objetivo realizar uma glorificação da perfeição da obra divina. McGrath (2010), em *Science and religion*, nos fornece um ótimo exemplo a respeito desta questão. O autor afirma que a “Mecânica Celeste”, desenvolvida por Isaac Newton, fora, naquele momento, amplamente considerada como algo que seria, “na pior das hipóteses, consistente e, na melhor das hipóteses, uma gloriosa confirmação da visão cristã de Deus como criador de um universo harmonioso” (Mcgrath, 2010, p. 9, tradução nossa).

Esse movimento, contudo, toma uma outra direção no século XIX. Nesse cenário, a dúvida é ainda o centro do processo de pesquisa científica, mas o discurso da ciência não mais se voltará para além daquilo que é apreensível pelas qualidades do sensível (Cassirer, 1953 [1923]), mas, sim, para o mundo natural e sua faceta material, apreensível pelos saberes, técnicas e métodos que estes saberes inventam: a *epistémê* moderna e a visada empirista que lhe marca de forma decisiva mostram-se, então, com bastante força (Foucault, [1966] 2002).

O saber psicanalítico lacaniano apresenta a proposição de que “o mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 217) — referindo-se, aqui, não apenas ao momento em que Freud funda o saber psicanalítico, mas também ao momento em que o próprio discurso psicanalítico lacaniano estava em plena constituição. O saber lacaniano volta a materializar a proposição de que a morte de Deus diz respeito a uma característica própria do tempo em que esse saber psicanalítico toma forma:

Excerto 77

Ele [Freud] mesmo ressalta o impasse que constitui o fato de haver a sublimação, mas que, essa sublimação, não podemos motivá-la historicamente senão pelo mito ao qual ele torna a voltar. Nesse exato momento a função do

mito torna-se totalmente patente. **Para dizer a verdade, esse mito nada mais é do que aquilo que se inscreve na realidade espiritual mais sensível de nosso tempo, ou seja, a morte de Deus.** É em função da morte de Deus que o assassinato do pai, que a representa da maneira mais direta, é introduzido por Freud como um mito moderno. (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 178, grifos nossos).

O saber psicanalítico lacaniano materializa, para nós, no mito da morte paterna, aquela que parece ser uma certa linha de força de uma memória rizomática que é constitutiva da cultura ocidental. E este saber não foi o único. Nós podemos encontrar ecos e respaldos dessa modalidade de leitura, que inscreve a morte de Deus no interior da modernidade, em outros autores, inclusive no texto de Foucault. Em **As palavras e as coisas** (Foucault, [1966] 2002), esse argumento a respeito da morte de Deus que marca a *epistémê* moderna é, em alguma medida, assinalado.

No referido texto, em um dos momentos próximos do fim de sua empreitada, após ter exposto todas as teses que tornam seu livro tão singular, Foucault ([1966] 2002) retoma Nietzsche pra afirmar que a morte de Deus, assinalada pelo filósofo alemão, é também a morte do homem: “em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem [...]; **descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados**” (Foucault, [1966] 2002, p. 533-534, grifos nossos).

A partir do ponto de vista defendido por Foucault ([1966] 2002), esse movimento — a partir do qual podemos vislumbrar no horizonte o assinalar da morte de Deus —, tem sua constituição precisamente na *epistémê* da modernidade. No interior da *epistémê* moderna, “uma vez que matou Deus, é ele mesmo [o homem] que deve responder por sua própria finitude” (Foucault, [1966] 2002, p. 534).

A afirmação realizada por Foucault, em **As palavras e as coisas** ([1966] 2002), em nada é injustificada. Ela se inscreve no interior de uma longa discussão desenvolvida no referido texto, na qual se discute a respeito da constituição dessa figura que hoje conhecemos como “homem” e a relação deste com um campo amplo e complexo de saberes que lhe constituem.

Podemos afirmar, de maneira resumida, que a tese principal defendida em **As palavras e as coisas** (Foucault, [1966] 2002) é que aquilo que hoje conhecemos como “homem” é, precisamente, uma invenção moderna. A constituição e emergência dessa figura que entendemos por “homem” — concebido como personagem duplo empírico-transcendental, ocupando a ambígua posição de ser, ao mesmo tempo, aquele que conhece e objeto de conhecimento — se desenrola no interior da *epistémê* da modernidade (Foucault, [1966] 2002).

Mas, essa tese não dá conta de tudo que é apresentado por Foucault ([1966] 2002) no texto supramencionado. Seu complemento, sem o qual a tese principal perderia muito de sua potência, reside na proposição de que esse “homem”, enquanto duplo empírico-transcendental, não apenas é uma invenção recente, mas, sobretudo, trata-se de uma invenção recente cujo fim pode estar próximo.

Nas análises que são desenvolvidas por Foucault ([1966] 2002), o “homem”, pensado nessa condição ambígua de duplo empírico-transcendental, emerge em toda sua espessura quando “a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum” (Foucault, [1966] 2002, p. 430).

A razão para tais mudanças está relacionada ao fato de que a *epistémê* clássica — marcada como *epistémê* da representação — se esfacela e, na *epistémê* moderna, as representações realizam um movimento em que se voltam sobre si mesmas. Segundo defende Foucault, “Cuvier e seus contemporâneos haviam requerido à vida que ela mesma definisse, na profundidade de seu ser, as condições de possibilidade do ser vivo” (Foucault, [1966] 2002, p. 430-431); da mesma maneira, “Ricardo havia requerido ao trabalho as condições de possibilidade da troca, do lucro e da produção; os primeiros filólogos haviam buscado, na profundidade histórica das línguas, a possibilidade do discurso e da gramática” (Foucault, [1966] 2002, p. 431).

Sob essa perspectiva, defende Foucault ([1966] 2002), no interior da *epistémê* moderna “a representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno [...] de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior” (Foucault, [1966] 2002, p. 431).

Dessa maneira, o “homem” pôde emergir em toda sua espessura, no interior de um espaço constituído “pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem” (Foucault, [1966] 2002, p. 431).

No entanto, essa posição do “homem” é fundamentalmente ambígua. Isso porque, esse homem é constituído de uma ponta a outra por esses saberes da ordem da vida, da produção e da linguagem; saberes estes que ele busca, também, constituir. A existência concreta do homem

é manifesta na medida em que só é possível ter acesso a esse homem a partir desses saberes que o constituem e por ele são constituídos.

“Só se pode ter acesso a ele [o homem] através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica — como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade” (Foucault, [1966] 2002, p. 432). É justamente sob uma perspectiva como essa que Foucault compreende que se possa defender, de forma justificada, que o homem, desde que pensa, “só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem” (Foucault, [1966] 2002, p. 432).

A questão fundamental, para nós, é que todos esses conteúdos — que o saber do homem lhe permite conceber — acabam por anunciar a este homem sua própria finitude. “Sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indoeuropéia” (Foucault, [1966] 2002, p. 432).

Todos os conteúdos que os saberes sobre a vida, o valor e a linguagem permitem conceber mostram-se exteriores a esse homem e mais velhos que ele. O nascimento desse homem é um ponto localizado no interior desses saberes, de modo que estes saberes “antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história” (Foucault, [1966] 2002, p. 432). Assim, “a finitude do homem se anuncia — e de uma forma imperiosa — na positividade do saber” (Foucault, [1966] 2002, p. 432).

Pode-se contra-argumentar que esses saberes apontam, na melhor das hipóteses, para uma finitude instável do homem, pois, no interior da *epistémê* moderna, nada fornece garantias de que a evolução biológica está concluída, não é assegurado que o homem não possa, em algum momento, encontrar no seu trabalho algo distinto de um princípio de alienação, ou mesmo “nada prova, tampouco, que ele não descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas” (Foucault, [1966] 2002, p. 432-433).

Porém, em relação a essa finitude instável e relativa, Foucault ([1966] 2002) responde que “todos esses conteúdos, com o que encobrem e com o que também deixam apontar em direção aos confins do tempo, só têm positividade no espaço do saber, só se oferecem à tarefa de um conhecimento possível, se ligados inteiramente à finitude” (Foucault, [1966] 2002, p. 433). Isso se deve ao fato de que esses saberes não teriam a condição específica que assumem na *epistémê* moderna se o homem, que constitui a si mesmo através destes saberes, ainda “estivesse preso na abertura muda, noturna, imediata e feliz da vida animal; mas tampouco se

dariam sob o ângulo agudo que os dissimula a partir deles próprios, se o homem pudesse percorrê-los por inteiro no clarão de um entendimento infinito” (Foucault, [1966] 2002, p. 433).

Foucault ([1966] 2002) sustenta que a experiência do homem se dá precisamente a partir de um corpo vivo, espaço irreduzível, mas articulado, sempre em alguma medida, às coisas que o circundam. Esta mesma experiência do homem é atravessada, pelo desejo, como força motriz a partir da qual todas as coisas adquirem seu valor, e por uma linguagem, “em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueados” (Foucault, [1966] 2002, p. 433).

Isto implica dizer, ainda segundo o autor em tela, “que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude” (Foucault, [1966] 2002, p. 433). Desse modo, no centro de todas as positivities empíricas e daquilo a partir do que se pode indicar a finitude da existência concreta da figura do homem, existe uma finitude fundamental que, por um lado, se repete sempre em alguma medida: ela é marcada “pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem” (Foucault, [1966] 2002, p. 434). Porém, por outro lado, essa finitude se diferencia, pois “nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto” (Foucault, [1966] 2002, p. 434).

Marca-se, assim, na constituição da *epistémê* moderna, a emergência de uma necessidade de empreender uma analítica da finitude em que o homem é tomado em seus limites, tanto naquilo que diz respeito ao que ele pode apreender como sujeito do conhecimento, quanto naquilo que faz referência ao objeto mesmo a ser conhecido — objeto este que é o próprio homem, constituído pela relação dos saberes empíricos que ele tenta conhecer.

Elemento decisivo, para nós, é o caráter de diferença que essa analítica da finitude, que se materializa na *epistémê* moderna, assinala em relação àquilo que se configurava na Idade Clássica. Foucault argumenta que “para o pensamento dos séculos XVII e XVIII, era sua finitude que constringia o homem a viver uma existência animal, a trabalhar com o suor de seu rosto, a pensar com palavras opacas” (Foucault, [1966] 2002, p. 435). Ao mesmo tempo, era ainda essa finitude que impedia esse homem de conhecer completamente os elementos constitutivos de seu corpo, as formas pelas quais poderia satisfazer suas necessidades ou os métodos que deveriam ser empregados para pensar sem os auxílios de uma linguagem atravessada por hábitos e pela imaginação.

Segundo argumenta Foucault ([1966] 2002), a partir de uma certa inadequação ao infinito, o limite do ser explicava tanto a existência dos conteúdos empíricos dos saberes quanto a impossibilidade de conhecê-los em sua totalidade e imediaticidade. Emergia, desse modo, uma relação negativa do ser com o infinito — quer essa “fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vista singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão” (Foucault, [1966] 2002, p. 435-436) —, de modo que essa relação “dava-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que dela ele pode ter” (Foucault, [1966] 2002, p. 436).

“Aquele limite fundava, num só movimento, mas sem retorno recíproco nem circularidade, a existência dos corpos, das necessidades e das palavras e a impossibilidade de dominá-los num conhecimento absoluto” (Foucault, [1966] 2002, p. 436). Em outros termos, a finitude do ser era, em última instância, remetida a um campo do infinito que precedia toda empiricidade e este infinito o ser não poderia alcançar por sua própria finitude. Embora ela fosse inalcançável para o ser, o infinito existia como fundo sob o qual residia toda empiricidade possível.

A experiência que se desenvolve no século XIX, por sua vez, caminha em um outro sentido. Não mais a finitude do homem — seja como sujeito do conhecimento ou como objeto a conhecer — é alojada “no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita” (Foucault, [1966] 2002, p. 436).

Foucault orienta sua argumentação no sentido de defender que, na *epistémê* clássica, na medida em que os conteúdos empíricos estavam inscritos no espaço próprio das representações, **“uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida**: com efeito, era realmente necessário que eles fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação” (Foucault, [1966] 2002, p. 436-437, grifos nossos).

Dessa maneira, o pensamento clássico era marcado fundamentalmente pelas figuras do infinito. Não foi por acaso que muitos discursos científicos, como a Mecânica celeste, de Newton, se esforçaram para explicar cientificamente o “milagre da criação” divina ou mesmo que o pensamento sobre a vida, o valor das trocas ou as modalidades constitutivas da linguagem fossem, em alguma medida, referidos a uma verdade transcendente ou a uma causa última — porém, justamente por sua infinitude, sempre inacessível na totalidade.

No entanto, quando “os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-

se inútil” (Foucault, [1966] 2002, p. 437). Assim, na Idade Moderna, a finitude não cessou de produzir uma remissão a si mesma em ampla extensão: da positividade que era constitutiva dos conteúdos até as limitações próprias do conhecimento, conforme defende Foucault ([1966] 2002).

Foucault teoriza que “o pensamento moderno se contestará nos seus próprios arrojados metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica” (Foucault, [1966] 2002, p. 437). Ainda segundo o referido autor, a filosofia da vida denuncia a metafísica como uma ilusão, a filosofia do trabalho assinala a metafísica como alienação e ideologia, e a filosofia da linguagem marca a remissão metafísica como episódio cultural.

No rastro dessa teorização, Foucault ([1966] 2002) defende a tese de que, no arranjo singular que é constitutivo da *epistémê* moderna, todo o campo do saber ocidental foi então invertido. “Lá onde outrora havia correlação entre uma metafísica da representação e do infinito e uma análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana” (Foucault, [1966] 2002, p. 437).

Considerando toda a discussão aqui empreendida, podemos indicar que a relação que Foucault ([1966] 2002) estabelece entre a morte de Deus e a morte do homem não é operada sem razão. A analítica da finitude toma corpo precisamente a partir do esfacelamento de uma metafísica do infinito. Não é mero acaso que o homem, enquanto duplo empírico-transcendental, emerge em toda sua espessura na *epistémê* moderna e na relação com as analíticas da finitude, ao passo que a *epistémê* da representação era fortemente cortada por uma metafísica do infinito que remetia à figura de Deus, a possibilidade de qualquer conhecimento, embora não apenas a Ele.

Assim, vemos se justaporem as figuras da Morte de Deus e do fim do homem às figuras do esfacelamento da *epistémê* clássica (articulada à metafísica do infinito) e do nascimento da *epistémê* moderna (articulada a uma analítica da finitude). Uma vez que é responsável pela morte de Deus, o homem precisa responder por sua própria finitude, defende Foucault ([1966] 2002). “Mas, uma vez que é na morte de Deus que ele [o homem] fala, que ele pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer” (Foucault, [1966] 2002, p. 534). Neste cenário, “deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer” (Foucault, [1966] 2002, p. 534).

Teríamos, assim, se levarmos em consideração as proposições realizadas por Foucault e pelo discurso psicanalítico lacaniano, a materialização de uma certa ideia de que a cultura ocidental é marcada pela morte de Deus. Foucault ([1966] 2002) assinala essa morte no

alvorecer da modernidade, na passagem do século XVIII para o século XIX, e, não por acaso, é precisamente no interior da *epistémê* moderna que o discurso psicanalítico emerge em toda sua espessura.

O discurso psicanalítico, com Freud, não deixa de apontar, em suas mitologias fundadoras, as múltiplas mortes do pai, ao mesmo tempo em que não cessa de indicar, a partir do inconsciente e do movimento em que se tornam visíveis os limites próprios da representação, a impossibilidade de definição do homem a partir dos saberes sobre a vida, sobre a economia e sobre a linguagem. Em outros termos, o saber psicanalítico freudiano assinala, de sua forma particular, o fim desse homem que é uma invenção moderna.

É justamente nesse espaço marcado pelo anúncio da morte do homem que emerge o discurso psicanalítico lacaniano. Contudo, há algo mais, pois o saber materializado nos textos de Lacan sustenta duas proposições que não se inscrevem no mapa esboçado pela leitura que Foucault realiza da morte de Deus na cultura ocidental: i) para o saber que emerge nos textos lacanianos, essa morte não acontece — ou não acontece apenas — com o alvorecer da modernidade. Lacan situa que “se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre, e é justamente isso que nos diz Freud” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 217). O saber lacaniano parece, aqui, retomar aquela mesma concepção de memória cujo sentido se constitui *a posteriori* e que, supostamente, já estava presente na teorização freudiana apresentada em **Moisés e o monoteísmo** (Freud, [1939] 2018). A morte do pai na modernidade recupera uma morte do pai mais antiga, ressignificando-a.

ii) Para além disso, emerge no quadro do discurso psicanalítico lacaniano também uma certa concepção de que já existia, na própria base do discurso religioso judaico-cristão, uma linha de força latente relativa à morte de Deus. A esse respeito, vejamos o excerto abaixo:

Excerto 78

**Deus, portanto, está morto. Visto que está morto, o estava desde sempre.** Expliquei-lhes a substância da doutrina de Freud no assunto, ou seja, o mito expresso em Totem e tabu. **É justamente por Deus estar morto, e morto desde sempre, que uma mensagem pôde ser veiculada através de todas as crenças que o faziam aparecer sempre vivo, ressuscitado do vazio deixado por sua morte nos deuses** não contraditórios, cujo lugar eleito da pululação nos é designado por Freud como sendo a terra do Egito. (Lacan, [1959-1960] 1988, p 220, grifos nossos).

O excerto indica, textualmente, a proposição de que, para o discurso psicanalítico lacaniano, a morte de Deus não é uma invenção moderna. A ideia do vazio da função paterna é justamente aquilo que permite que a mensagem religiosa judaico-cristã possa ser transmitida.

No interior dos registros do discurso psicanalítico lacaniano, essa memória do discurso religioso corta o discurso científico, assinalando uma interrelação constitutiva. No fim do século XVIII e começo do século XIX algo se modifica em relação às práticas discursivas da ciência na antiguidade, deslocando o centro de gravidade para uma incursão restrita ao campo do empírico e do sensível, advogando que a este campo o saber científico não deve transcender. A questão fundamental, então, para a “ciência moderna”, a partir de meados do século XIX, não é que o pai tenha morrido, e sim que ele jamais existiu.

Em outros termos, toda essa argumentação equivale a dizer que o discurso psicanalítico lacaniano tem sua emergência justamente no interior de certas condições de possibilidade — tais como pensadas por Foucault ([1969] 1987) — fortemente marcadas por esse espaço vazio deixado pela função divina, ao menos, desde a constituição da religião judaica. O discurso psicanalítico lacaniano materializa uma compreensão de que esse vazio retorna no interior do cristianismo primitivo, é reconfigurado na ciência do século XVII e rearranjada no século XIX.

No século XX, é precisamente uma memória rizomática do esfacelamento ou fracasso da função divina que será recuperada e terá suas linhas de força reorganizadas na constituição do discurso psicanalítico que emerge com Lacan. Podemos afirmar, dessa maneira, que a memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão, bem como a relação deste discurso com o discurso científico, tem uma importância decisiva para a construção do saber psicanalítico lacaniano e, também, para o tipo de reconfiguração da empreitada freudiana que com este saber é produzida.

No século XX, serão as condições de existência singulares, especialmente aquelas do discurso da ciência, que permitirão ao discurso psicanalítico se relacionar com todas essas linhas de força, recuperar uma memória desses lugares, configurá-la e produzir um arranjo específico. Nesse quadro, o saber lacaniano pauta seu fundamento científico no vazio da função paterna e não cessa de fazer vibrar as linhas de força da memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão.

#### **6.4.2 Entre o discurso do mestre e o discurso do mito**

A outra linha de força importante pela qual o discurso da ciência se articula ao discurso religioso judaico-cristão, segundo aquilo que é materializado na produção discursiva lacaniana, diz respeito ao fato de que, a ciência inscreve-se como materialização do discurso do mestre, e este se apresenta, em Lacan, como contraponto simétrico do discurso mitológico. Para o saber

psicanalítico lacaniano, a construção freudiana a respeito de Moisés e o monoteísmo seria uma expressão privilegiada dessa articulação entre religião e ciência.

Considerando as articulações realizadas pelo saber psicanalítico lacaniano entre ciência, religião e a mitologia de Moisés e o monoteísmo, aqui, então, se faz necessário tentar situar os termos pelos quais tal relação é estabelecida, atentando-nos para indicar de que modo existe aí uma memória da ordem do rizoma, a qual possibilita que essas articulações tomem corpo e não outras em seu lugar.

A melhor entrada para esse problema, para nós, é indicar por quais razões, para o discurso psicanalítico lacaniano, o discurso da ciência se articula a algo que pode ser compreendido como discurso do mestre. No entanto, para isso, embora este não seja um texto propriamente de teoria psicanalítica, por questões de compreensibilidade e coerência interna deste trabalho, indicaremos, mesmo que brevemente, o que está em jogo quando o saber psicanalítico lacaniano faz emergir uma produção tal qual “o discurso do mestre”.

A primeira vez que essa formulação aparece, com tal densidade e especificidade, é no texto **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996). Este é o seminário em que o discurso psicanalítico lacaniano materializa a proposição daquilo que, no interior dos estudos psicanalíticos, convencionou-se chamar de teoria dos quatro discursos. Esses quatro discursos são nomeados: o Discurso Universitário, o Discurso do Mestre, o Discurso da Histórica e o Discurso do Analista.

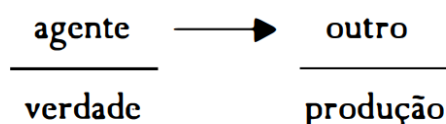
Essa explanação, de fato, não torna as coisas mais compreensíveis. Para tanto, é preciso situar que, quando o saber psicanalítico lacaniano (Lacan, [1969-1970] 1996) aborda o problema do “discurso”, está defendendo que “não há realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 45). Assim, pode-se dizer que um discurso, para o saber lacaniano, diz respeito a uma modalidade específica do laço social que tem sua representação em uma estrutura de significantes articulados de maneira singular.

Coutinho Jorge, em **Discurso e liame social** (2002), sustenta que o sujeito falante, “tendo sua inscrição no mundo humano — seu lugar na ordem simbólica — produzida muito antes de seu próprio nascimento como ser vivo e organismo biológico, [...] se inscreve em uma realidade discursiva preexistente, a partir dos significantes do campo do Outro” (Jorge, 2002, p. 25).

Os quatro discursos (do mestre, universitário, da histórica e do analista) são formalizados, por Lacan ([1969-1970] 1996), a partir de disposições específicas das letras  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  e  $\$$  em quatro posições fixas no interior da estrutura de ordenamento do laço social, sendo que  $S_1$  diz respeito ao significante mestre, significante que possui poder de se apresentar como

marca fundadora, o significante da primeira experiência de satisfação, por exemplo;  $S_2$  concerne a um saber não consciente, constituído enquanto cadeia significante, ou nos termos de Lacan: “bateria dos significantes” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 11);  $a$  corresponde àquilo que o saber psicanalítico lacaniano nomeou como objeto causa de desejo; e  $\$$  é definido como o irrepresentável, “aquilo que estando em relação à cadeia significante, não está dentro dela: é ‘*ex-cêntrico*’ em relação à cadeia significante; ‘*ex-siste*’, insiste, como excluído dentro dessa rede de saber. É o significante barrado, riscado, pulado da cadeia significante” (Quinet, 2009, p. 31-32).

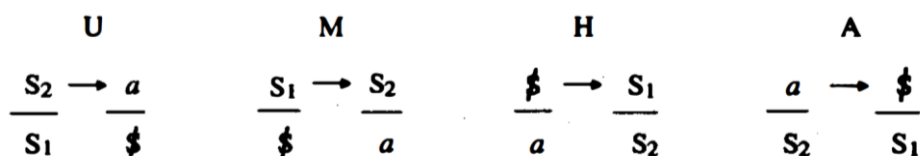
Esse laço social, conforme disposto no texto de Lacan ([1969-1970] 1996), pode ser, por sua vez, formalizado a partir de uma configuração específica expressa pelo seguinte *mathème*:



Estrutura do laço social - **O seminário, livro 17** (Lacan, 1996 [1969-1970], p. 161)

Jorge (2002) sustenta a ideia de que estes lugares, constitutivos do laço social, são fixos. A razão para tanto é que todo e qualquer discurso possuiria uma verdade que se apresenta como sua mola propulsora, de modo que sobre esta verdade se assenta um agente, o qual se dirige a um outro, com o intuito de que, a partir dessa relação, uma produção seja possível.

Os quatro discursos são produzidos, então, fazendo girar, em sentido horário e em um quarto de volta por vez, sobre os lugares estruturais do laço social, as letras  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  e  $\$$  — sempre nessa ordem específica. É assim que se dispõe o discurso do mestre, que possui como agente o  $S_1$ , dirigindo-se à posição do outro, ocupado nesse caso por  $S_2$ , para produzir um mais-de-gozar.



Disposição dos quatro discursos - **O seminário, livro 17** (Lacan, 1996 [1969-1970], p. 27)

Essa proposição rápida não tem como objetivo esgotar a teoria lacaniana a respeito dos discursos, mas apenas situar o leitor a respeito do que está em jogo quando o discurso psicanalítico lacaniano fala sobre a existência de algo como o “discurso do mestre” ou quando diz que o “discurso do analista” é o avesso do “discurso do mestre”. Uma vez dito isso, podemos retornar e tentar pensar por quais razões esse “discurso do mestre” se articula ao conhecimento científico e porque o discurso do mestre é oposto ao discurso mítico, bem como delinear o que o discurso religioso tem a ver com tudo isso.

A resposta para essa questão possui duas linhas que são fundamentais para nós: i) por um lado, vemos que o discurso da ciência, segundo pensado no interior do discurso psicanalítico lacaniano, é marcado por um imperativo categórico que impele a saber sempre mais; ii) por outro lado, ainda conforme aquilo que emerge nos textos de Lacan, o discurso do mestre é marcado pelo uso singular que faz do significante, buscando fazer uso deste como tal, sem nada significar.

A parte que diz respeito ao imperativo categórico que parte do discurso do mestre é materializada e debatida pelo discurso psicanalítico lacaniano também em **O seminário, livro 17** (Lacan, [1969-1970] 1996). Naquilo que emerge no interior do referido discurso, podemos ler o seguinte:

Excerto 79

As coisas, meu Deus, já estão aí. Elas mostraram onde vamos, de estrutura molecular a fissão atômica. Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que, do jogo de signos, de inversão de conteúdos a mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar uma nova potência? **É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência - Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais. Precisamente por este signo, pelo fato de o signo do mestre ocupar esse lugar, toda pergunta sobre a verdade é, falando propriamente, esmagada, silenciada, toda pergunta precisamente sobre o que este signo — o S1 do mandamento *Continua a saber* — pode velar, sobre o que este signo, por ocupar esse lugar, contém de enigma, sobre o que é este signo que ocupa tal lugar.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 97-98, grifos nossos).

Como é possível observar, o excerto acima apresentado aponta, justamente, para a articulação existente entre a ciência (a “ciência moderna”, à qual o saber lacaniano tanto se refere) e o discurso do mestre. O discurso da ciência seria uma materialização do discurso do mestre, uma das muitas formas pelas quais esse discurso pode se manifestar — como também pode se manifestar sob a forma do discurso capitalista.

Nesse caso específico, o discurso da ciência, segundo o discurso psicanalítico lacaniano, estaria marcado por um mandamento em relação ao conhecimento. O mandamento segundo o qual se deve “continuar a saber”. Essa proposição é reafirmada quando vemos Lacan propor que não é necessário que haja sempre um mestre, pois “o que permanece é o mandamento, o imperativo categórico *Continua a saber*. Não há mais necessidade de que ali haja alguém. **Estamos todos embarcados, como diz Pascal, no discurso da ciência**” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 99, grifos nossos). Sob este aspecto, cortados todos pelo discurso da ciência, compraríamos, sustenta o discurso psicanalítico lacaniano, em maior ou menor medida, o imperativo categórico de “continuar a saber”.

O curioso é que, como é materializado no excerto acima, pelo fato de o  $S_1$  ocupar, no discurso do mestre, o lugar de agente na estrutura do laço social, o lugar da verdade, logo abaixo do lugar de agente, acaba por ser ocupado pelo  $\$$ . Em outros termos, o que o saber psicanalítico lacaniano materializa é que, no interior do discurso da ciência, o lugar da verdade é sempre barrado. Há algo da verdade que se apresenta sob a forma do irrepresentável, inatingível no discurso da ciência.

O segundo ponto que justifica afirmar que o discurso do mestre se articula ao discurso científico e também se opõe ao discurso mítico diz respeito ao fato de que, no interior do saber lacaniano, o discurso do mestre é marcado por fazer um determinado uso do significante de modo que se dispõe dele para nada significar:

O saber psicanalítico lacaniano sustenta a tese de que toda a teorização realizada por Freud, sobre Moisés e o monoteísmo, é a construção de uma mitologia, assim como são mitologias a leitura freudiana do Édipo e do pai da horda. Isso não deve ser compreendido como uma crítica que aponta para um demérito da teoria freudiana, pois o discurso psicanalítico lacaniano, desde **O Seminário, livro 4** (Lacan, [1956-1957] 1995) e **O Seminário, livro 5** (Lacan, [1957-1958] 1999) concebia o mito como algo que tem função estruturante.

Nesse sentido, como toda construção que toma corpo sob a forma de estrutura, o significante apenas produzirá significações na medida em que se relacionar com outros significantes — é assim, por exemplo, que o saber psicanalítico lacaniano recorre à linguística estruturalista, apresentando-a como constituída a partir de um sistema de oposições. O saber psicanalítico lacaniano propõe, por exemplo, que “o significante, em si mesmo, não é nada de definível senão como uma diferença para com um outro significante. É a introdução da diferença enquanto tal, no campo, que permite extrair da *alingua* o que é do significante” (Lacan, [1972-1973] 1985, p. 195).

O saber psicanalítico lacaniano, desse modo, em seu movimento constitutivo, faz vibrar as linhas de força da memória rizomática da linguística saussuriana. Não custa indicar que é precisamente com Saussure, no **Curso de linguística geral** ([1916] 2006), que vemos emergir a proposição de que “na língua só existem diferenças” (Saussure, [1916] 2006, p. 139). Marque-se, assim, com a empreitada saussuriana, a língua como um sistema de oposições e essa produção é retomada, mas também rearranjada, no interior dos movimentos performados pelo saber psicanalítico que emerge com Lacan.

Ora, a produção de significação, a partir da relação entre os significantes, é fundamental para a constituição de um discurso estruturante, tal como o discurso do mito. É justamente nisso que o mito se difere do discurso do mestre. O saber psicanalítico lacaniano delinea os contornos dessa contraposição na medida em que afirma o seguinte:

Excerto 80

Eis o que, espero, não deixa de ter ressonância para vocês — sem que saibam aliás se essa ressonância vem de direita ou de esquerda. **Isto se estrutura primeiro no chamado suporte mítico de certas sociedades. Podemos analisá-las como etnográficas, quer dizer, como escapando ao discurso do mestre, pelo fato de que este começa com a predominância do sujeito, na medida em que ele tende justamente a se sustentar apenas nesse mito ultra-reduzido, o de ser idêntico a seu próprio significante.** (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 84, grifos nossos).

Considerando o excerto apresentado acima, podemos afirmar que, segundo materializado no discurso psicanalítico lacaniano, o mito não possui o mesmo suporte no qual se fundamenta o discurso do mestre. O discurso do mestre é marcado por uma posição em que o significante não representa um sujeito para outro significante, e sim “a predominância do sujeito, na medida em que ele tende justamente a se sustentar apenas nesse mito ultra-reduzido, o de ser idêntico a seu próprio significante” (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 84).

O saber psicanalítico lacaniano cita o discurso científico como uma materialização dessa particularidade constitutiva do discurso do mestre. O exemplo que emerge, no interior do registro do discurso psicanalítico lacaniano, a este respeito, é o da matemática:

Excerto 81

**Foi nisso que lhes indiquei da última vez o que esse discurso [do mestre] tem de natureza afim à da matemática, onde A representa a si mesmo, sem precisar do discurso mítico para dar-lhe suas relações. É por aí que a matemática representa o saber do mestre como constituído com base em outras leis que não as do saber mítico. Em suma, o saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama de ciência.** Indiquei-lhes da última vez sua figura numa rápida

evocação da termodinâmica e, indo mais longe, de toda unificação do campo físico. Esta se baseia na conservação de uma unidade que nada mais é do que uma constante, sempre reencontrada na conta — não digo sequer na quantificação — de uma manipulação de cifras, ou seja, definida de tal modo que faça aparecer na conta, em todos os casos, essa constante. Eis o que sustenta sozinho o que é chamado, no fundamento da ciência física, de energia. **Essa sustentação provém de que a matemática só pode ser construída a partir do fato de que o significante é capaz de significar a si mesmo. O A que vocês escreveram uma vez pode ser significado por sua repetição de A. Ora, essa posição é estritamente insustentável, constitui uma infração à regra em relação à função do significante, que pode significar tudo, salvo, certamente, a si mesmo. É preciso se livrar desse postulado inicial para que o discurso matemático se inaugure.** Entre os dois, da infração original à construção do discurso da energética, o discurso da ciência só se sustenta, na lógica, fazendo da verdade um jogo de valores, eludindo radicalmente toda sua potência dinâmica. (Lacan, [1969-1970] 1996, p. 84, grifos nossos).

Tal qual é possível observar no fragmento acima, a matemática é, para o discurso psicanalítico lacaniano, um exemplo privilegiado a respeito de como, no discurso do mestre — e, conseqüentemente, no discurso da ciência — o significante é utilizado para representar a si mesmo, sem produzir significações. Segundo Lacan ([1969-1970] 1996), é exatamente a ideia de que na matemática a letra “A” representaria a si mesma, representaria algo no mundo natural que pudesse ser referido com esse significante, que faria da matemática um discurso do mestre. Na verdade, para o referido discurso, é aí que está o fundamento também da física e de todo um grupo amplo de ciências que se lançariam na tarefa de representar o real como tal.

Nesse sentido, o problema da possibilidade de dizer toda verdade do mundo natural retorna no interior do discurso psicanalítico lacaniano, tanto porque o discurso do mestre é marcado por um imperativo categórico de **Continuar a saber**, sem, no entanto, jamais conseguir dizer toda a verdade, pois essa se encontra no lugar do significante barrado na estruturação do discurso do mestre, quanto pelo fato de que o discurso do mestre assinala sua especificidade a partir de uma estruturação em que o significante representa a si mesmo, mostrando seu caráter de diferença em relação ao mito.

É toda uma memória da questão da representabilidade integral do real da natureza — problema constitutivo do discurso da ciência, na *epistémê* moderna — que se materializa no texto lacaniano. Esse problema, por si só, não é a linha de individualização do saber psicanalítico lacaniano, pois se trata de uma questão-problema que marcava a constituição dos saberes científicos desde meados do fim do século XVIII e início do século XIX. De fato, o que podemos afirmar, com base nas discussões aqui realizadas, é que todo o debate sobre a possibilidade de completa apreensão e representabilidade do real se apresenta como uma das

condições de existências da articulação que o discurso psicanalítico lacaniano realiza entre o saber da psicanálise e o discurso da ciência.

Aqui, não debateremos o modo pelo qual o problema da apreensibilidade do real se apresentava na *epistémê* moderna e na *epistémê* clássica (Foucault, [1966] 2002, p. 99), pois o fizemos anteriormente — sobre isto, retornar à subseção **4.4 A ciência, o real e uma memória do discurso judaico-cristão**. O que é importante reter, neste ponto, é que o problema da ciência moderna e a relação desta com uma proposta de apreensão integral do mundo natural, de maneira geral nunca deixou de se configurar como um problema da verdade.

Essa é uma conclusão à qual Roberto Machado chega, em seu livro **Nietzsche e a verdade** (1999), quando defende a tese de que “a questão da ciência, que continua sendo fundamentalmente a questão da verdade, não pode ser elucidada através de uma análise interna da própria ciência, mas remete necessariamente a uma genealogia da moral” (Machado, 1999, p. 11).

A proposição exposta acima, produzida por Machado (1999), em um livro que coloca em jogo o problema da ciência e da verdade a partir de Nietzsche e de uma genealogia da moral, fornece algumas direções gerais que se fazem particularmente relevantes para o nosso trabalho. Isto, pois nos permite estabelecer uma articulação interessante entre a filosofia platônica-socrática, o discurso religioso judaico-cristão e a constituição de uma modalidade específica de ciência que se materializa na modernidade — lugares esses cujas linhas de força cortam o discurso psicanalítico lacaniano.

De modo mais específico, é possível afirmar que todo esse movimento do discurso da ciência natural em direção a uma tentativa de esgotamento do real em sua inteireza — a proposta de desvelamento de um mundo verdade — está intimamente relacionado a certa forma de lidar com o mundo que é fundada no interior do platonismo e reconfigurada no quadro do discurso religioso judaico-cristão. Referimo-nos aqui àquilo que os textos nietzschianos chamam de “niilismo”.

A tese defendida por Nietzsche é que os conceitos fundamentais do platonismo, tais quais “bom” e “justo”, são apresentados como construtos que possuem uma essência em si mesmo. Isso implica dizer, segundo Nietzsche ([1906] 2008), que poderíamos falar de algo como o “bom em si mesmo” e o “justo em si mesmo” em Platão, pois estaríamos diante de construtos que, por um lado, apresentam-se como imortais, e, por outro lado, como construções que comportam a verdade das coisas mesmas.

Uma vez que o “bom” e o “justo” em si mesmo existem e essa existência é marcada pela imortalidade, a essência desses valores resistiria ao tempo e poderia ser reencontrada em

qualquer ponto da história, desde que o movimento necessário para desvelar o bom e o justo fosse adequadamente performedo.

Esse tipo de leitura, para a genealogia da moral nietzschiana, configura-se como um problema, pois, a empreitada genealógica empreendida por Nietzsche nos mostra, falando de forma bastante grosseira, que todos os valores no interior de uma sociedade possuem uma história e tal história está fundamentalmente relacionada a uma vontade de poder que se relaciona com esses valores. A partir dessa perspectiva, os grandes conceitos platônicos, tais como “bom” e “justo”, por exemplo, estariam muito distantes de representar elementos que possuiriam uma essência que os caracterizaria, uma espécie de natureza *a priori*. Trata-se, isto sim, de conceitos construídos no interior das relações de força e no interior de dadas condições de possibilidade.

A tese defendida por Nietzsche ([1906] 2008) é que Platão venerou e divinizou o conceito como uma forma ideal e, nesse movimento, abriu a possibilidade para a construção de uma filosofia que concebeu a existência de valores com essências eternas. Essas essências indiferentes ao movimento do tempo foram projetadas em um mundo verdade, um mundo das essências, fundamentalmente diferente do mundo das aparências.

Aqui, se delinea o contorno de um problema que figurava de forma relativamente periférica em nosso texto, mas cuja importância agora se mostra decisiva para nós e para a construção do pensamento nietzschiano: acontece que, para Nietzsche, o projeto filosófico platônico acaba por se constituir como uma forma de “nihilismo negativo” (Nietzsche, [1887] 1998), pois derivava de uma vontade de negar a vida, inscrita em um plano de imanência, para afirmar uma vida outra, um mundo verdade, inscrita num plano de transcendência.

Segundo Deleuze ([1962] 1976), “na palavra nihilismo, *nihil* não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123). Ainda conforme o referido autor, “a vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depredada. A depredação supõe sempre uma ficção; é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123).

Na leitura que faz de Nietzsche, em **Nietzsche e a filosofia**, Deleuze ([1962] 1976) identifica a existência de três tipos de nihilismo que foram concebidos pelo filósofo alemão como marcas constitutivas da história do Ocidente: um nihilismo negativo, um nihilismo reativo e o nihilismo passivo — sendo que, dentre esses três tipos de nihilismo, os dois primeiros nos interessam particularmente.

O primeiro deles, o “nihilismo negativo”, desponta em uma série de lugares dos quais o mais relevante, nesse momento, para nós, é justamente o projeto filosófico platônico — como

já fora mencionado. No niilismo negativo “a vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123). Nesse cenário, “a ideia de um outro mundo, de um mundo supra-sensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123).

A eleição dos valores supra-sensíveis como valores verdadeiros está amparada, segundo Deleuze, em uma vontade de negar a vida sensível. O filósofo em questão argumenta que “*Nihil*, em niilismo, significa a negação como qualidade da vontade de poder” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123). Assim, segundo o autor em tela, “em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123).

Não é surpresa encontrar na religião judaico-cristã as linhas de força da memória rizomática constitutiva desse niilismo negativo de que Nietzsche ([1887] 1998) fala e ao qual Deleuze ([1962] 1976) retorna. No tipo de leitura que Nietzsche ([1887] 1998) encadeia, a religião judaico-cristã aparece com um ponto de retomada da empreitada platônica<sup>40</sup>, pois, a vontade de negar a vida, que marca a *démarche* platônica, também marcaria a crença da religião judaico-cristã em uma vida pós-morte como recompensa final pelo sofrimento experienciado no mundo terreno.

Segundo essa perspectiva, o mundo carnal seria apenas um ponto de passagem, uma espécie de triagem, para a vida verdadeira que esperaria o sujeito em um plano de transcendência. Podemos dizer que, sob tal lógica, o conceito de uma vida após a morte, seria, para a religião judaico-cristã, uma forma de concepção do mundo verdadeiro, o mundo das essências, da origem e da beatitude, que existira antes da queda e da degradação.

Na leitura histórica que nos é proposta por Nietzsche ([1906] 2008), foi justamente a moralização dos costumes da Antiguidade que permitiu que o cristianismo alcançasse a dimensão que então possuía em meados do século XIX. Isso porque “o fanatismo moral (em

---

<sup>40</sup> Nietzsche, no texto **Além do bem e do mal** (Nietzsche, [1886] 1992), uma vez mais realiza um movimento de aproximação do platonismo em relação ao cristianismo quando afirma que: “a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios — pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ — produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra” (Nietzsche, [1886] 1992, p. 8). Essa forma específica de compreensão do bem, inscrevendo-o como algo que possuiria uma natureza em si, para além de toda construção moral no interior de um jogo de forças, no interior do movimento da história, estabelece um campo epistemológico no qual se torna possível uma aproximação, realizada por Nietzsche, entre Platão e a religião judaica. É precisamente nesse espaço que o filósofo alemão marca a figura de Platão como “um judeu beatificado” (Nietzsche, 2008 [1906], p. 125, grifos do autor).

resumo: Platão) destruiu o paganismo, à medida que transvalorou os seus valores e deu para beber, à sua inocência, veneno” (Nietzsche, [1906] 2008, p. 238).

Foi justamente essa forma moral de conceber os costumes, os conceitos, que constituiu as condições de possibilidade de uma doutrina como o cristianismo, na qual um bem supremo, *a priori*, é projetado em um mundo além, como recompensa por uma vida de sofrimento e provações. Nietzsche compreende que existe, na constituição do cristianismo, uma história cujo solo é bem fundado no platonismo e no disparate que com ele nasce: “o cristianismo medrou da corrupção psicológica, só deitou raízes em um solo corrompido” (Nietzsche, [1906] 2008, p. 238).

Podemos situar aqui que o projeto de uma genealogia nietzschiana — uma história efetiva, como Foucault ([1971] 2000) muitas vezes chama — é também um projeto filosófico cujos objetivos passam por assinalar uma oposição ao niilismo que o filósofo alemão identifica no projeto platônico e na religião judaico-cristã<sup>41</sup>.

Além do niilismo negativo, cujo fundamento está na negação da vida sensível em nome da eleição de valores superiores de uma vida suprassensível — posição que reverbera no interior do platonismo e da religião judaico-cristã —, Nietzsche assinala a existência de um niilismo reativo, instaurado pelo acontecimento da morte de Deus. Nietzsche o anuncia no aforismo 125 do texto **A gaia ciência** (Nietzsche, [1882] 2012):

O homem louco. — Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? — E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?” gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que

<sup>41</sup> É precisamente ao considerar este aspecto, e a necessidade de realizar uma história efetiva, que Foucault ([1971] 2000) pontua que as forças que entram em jogo no movimento constitutivo da história não obedecem a nenhum tipo de destinação ou mecânica previamente programada. “Elas não se manifestam como as formas sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento” (Foucault, [1971] 2000, p. 273). Obedecem, isto sim, à lógica do acaso e da luta. “Diferentemente do mundo cristão, universalmente tecido pela aranha divina, diferentemente do mundo grego, dividido entre o reino da vontade e o da grande besteira cósmica, o mundo da história efetiva conhece apenas um reino” (Foucault, [1971] 2000, p. 273). E, nesse reino, “não há providência nem causa final, mas somente ‘a mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso’” (Foucault, [1971] 2000, p. 273).

através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (Nietzsche, [1882] 2012, p. 147-148).

O niilismo reativo, que Nietzsche anuncia em **A gaia ciência** ([1882] 2012), caracteriza-se pela negação de todos os valores. Diferente daquilo que acontece com o niilismo negativo, em que a vida sensível é negada para valorizar uma vida suprassensível, no niilismo reativo “reage-se contra o mundo supra-sensível e contra os valores superiores, nega-se-lhes a existência, recusa-se-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores” (Deleuze, [1962] 1976, p. 123). Nesse caso, a desvalorização não mais implica um valor de nada do qual é dotada a vida sensível, mas, sim, uma desvalorização dos próprios valores superiores.

Aqui, então, uma importante relação se delinea: acontece que, conforme pensam Nietzsche e Deleuze, o niilismo reativo “prolonga de certo modo o ‘niilismo negativo’” (Deleuze, [1962] 1976, p. 125) — aquele mesmo niilismo que marca o platonismo e a religião judaico-cristã<sup>42</sup>. Podemos, desse modo, afirmar que existe uma memória rizomática do niilismo negativo no niilismo reativo. Eles mantêm relações de retomada, mas também relações de rearranjo das linhas constitutivas.

A isso é possível acrescentar — e tal acréscimo, além de deixar as coisas mais interessantes, nos permite prosseguir com nossas conjecturas — que conforme Deleuze ([1962]

---

<sup>42</sup> Apenas a título de indicação é preciso fazer duas marcações importantes. A primeira é que, em Nietzsche, a história do niilismo não termina no niilismo reativo. Conforme nos afirma Deleuze, uma vez que “triunfantes, as forças reativas tomam o lugar deste poder de negar que as levava ao triunfo. Mas o ‘niilismo passivo’ é o fim extremo do niilismo reativo: melhor extinguir-se passivamente do que ser conduzido de fora” (Deleuze, [1962] 1976, p. 125). Como um exemplo prático da emergência do niilismo passivo, Deleuze indica justamente o budismo. Segundo o referido autor, “**o budismo é a religião do niilismo passivo**, o budismo é uma religião para o fim e a lassidão da civilização; o cristianismo ainda não encontra essa civilização, ele a cria se for necessário. É próprio da história cristã e europeia realizar, a ferro e fogo, um fim que em outra parte, já foi dado e atingido naturalmente: a realização do niilismo” (Deleuze, [1962] 1976, p. 130). A segunda questão é que acreditamos que há um problema na leitura que Deleuze faz das formas do niilismo. Do modo como o autor apresenta, o niilismo negativo desembocaria no niilismo reativo e, por fim o niilismo reativo conduziria ao niilismo passivo. Isso transforma a história do niilismo numa história evolutiva. Essa perspectiva é confirmada quando Deleuze afirma que “assim narrada, a história nos leva à mesma conclusão: o niilismo negativo é substituído pelo niilismo *reativo*, o niilismo reativo acaba no niilismo passivo. De Deus ao assassino de Deus, do assassino de Deus ao último dos homens” (Deleuze, [1962] 1976, p. 126). Trata-se de uma tese bastante problemática para este trabalho. Não seguiremos Deleuze nessa perspectiva evolutiva, que certamente não caracteriza seu trabalho, mas que, por razões que desconhecemos, está textualmente indicada no texto **Nietzsche e a filosofia** (Deleuze, [1962] 1976), embora possa ser contradita no correr de outros textos. Aqui, para nós, faz mais sentido pensar em termos de retomadas e reconfigurações no niilismo. Existe um certo niilismo que emerge com o platonismo e esse niilismo é retomado pelo cristianismo e pelo judaísmo em condições de possibilidade específicas. Uma memória desse niilismo negativo é reverberada no interior do discurso científico moderno que, sob certas condições de existência, produz, na relação com a memória do niilismo negativo, um niilismo reativo.

1976), o niilismo reativo, esse niilismo marcado pela negação de todos os valores superiores, pode ser encontrado no interior do discurso da ciência.

O niilismo reativo é o niilismo do homem da ciência, que nega a existência de quaisquer forças divinas e transcendentais. “Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto” (Deleuze, [1962] 1976, p. 124). Sob tal perspectiva, podemos afirmar que, no discurso da ciência que emerge na modernidade, a partir da invenção da morte de Deus, o que está em pauta não é uma superação do niilismo negativo religioso, mas uma reconfiguração deste, transformando as linhas de força negativas em reativas.

Uma análise apressada, de fato, poderia ver no ideal da ciência moderna, marcada pela morte de Deus, uma superação do niilismo platônico e, também, daquele niilismo que toma corpo no interior da religião judaico-cristã. Afinal, poderíamos supor, com base nessa leitura veloz por demais, que a busca pelas leis físicas de funcionamento da natureza, capazes de serem explicitadas através de um método preciso, marcaria a saída das projeções em um mundo transcendente para afirmar uma vida no plano da imanência.

Ora, não é essa a perspectiva defendida em Nietzsche ([1887] 1998), pois o autor reconhece, na postura do cientista moderno, uma reconfiguração da vontade de negar que atravessava a empreitada platônica e o discurso religioso judaico-cristão. De acordo com o filósofo alemão, “a ciência hoje não tem absolutamente **nenhuma** fé em si, e tampouco um **ideal** acima de si — e onde é ainda paixão, amor, ardor, **sofrer**, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes **a sua forma mais recente e mais nobre**” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 136, grifos do autor).

Assim o é, pois, para Nietzsche ([1887] 1998), o problema da ciência é um problema relacionado à verdade. E a verdade, por sua vez, é um valor que possui uma história própria. “Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um **direito** à existência” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 139, grifo do autor).

Dessa forma, é possível afirmar que é ainda a fé metafísica que se inscreve como base da crença científica da ciência moderna, segundo a qual seria possível proceder com o desvelamento de um mundo verdade.

As proposições de Nietzsche e de Deleuze a respeito do niilismo existente no discurso da ciência talvez nos sirvam para indicar o quanto uma concepção evolutiva de história — tanto uma história do niilismo quanto da ciência como superação das “ilusões” religiosas — seria um

equivoco. O niilismo do cientista, apesar de ser diferente daquele de Platão e da religião judaico-cristã, ainda assim, na medida em que concebe a existência de um mundo para além do estritamente sensível, não deixa de reverberar uma memória rizomática do niilismo negativo.

É fato que o discurso da ciência constrói para si uma ideia de mundo verdade que não depende da existência de Deus ou das divindades metafísicas, afirmando a possibilidade de acesso a esse mundo verdadeiro através de uma série de métodos e protocolos reproduzíveis que podem ser utilizados como formas de produção de conhecimento. Contudo, a ciência que nasce a partir da morte de Deus não deixa de indicar também que esse mundo possui uma natureza que os sentidos não podem apreender. Investe-se, assim, sem cessar, nesse mundo outro que é o mundo verdade, o mundo que guarda a essência das coisas, as coisas em si, para além das armadilhas da percepção.

A morte de Deus não produz a abolição do niilismo, mas, apenas, sua reconfiguração. Segundo Deleuze, pode-se afirmar que seja no platonismo, na religião judaico-cristã ou no discurso da ciência moderna, “é ainda e sempre a mesma vida: vida depreciada, reduzida à sua forma reativa” (Deleuze, [1962] 1976, p. 126-127). O autor supracitado acrescenta ainda que “os valores podem mudar, renovar-se ou mesmo desaparecer, o que não muda e não desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores tanto quanto sua ausência” (Deleuze, [1962] 1976, p. 127).

Para Nietzsche ([1887] 1998), uma vez que estão inscritos sob o solo do niilismo, o que falta a todas as filosofias, e, também, ao saber da ciência moderna, é precisamente uma crítica à verdade como valor. Isso acontece pelo fato de que, segundo o autor citado, até então o ideal ascético havia sido senhor de toda a filosofia, pois a verdade fora interiorizada dentro do saber filosófico. Na medida em que “a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema”, no interior do pensamento ocidental, ela — a verdade — “não podia em absoluto ser um problema” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 140).

Contudo, a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é colocada sob questionamento, “passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 140). A emergência de um problema em relação ao próprio valor da verdade instaura a possibilidade de uma crítica da vontade de verdade. Desse modo, a verdade passa a ter uma história que a genealogia pode traçar, uma memória rizomática cujas linhas constitutivas a história efetiva pode fazer vibrar, mostrar seus múltiplos cruzamentos,

distanciamentos, continuidades e descontinuidades. Desse modo, podemos afirmar que faz parte do projeto nietzschiano (e, também, do foucaultiano) pôr em questão o valor da verdade<sup>43</sup>.

Na terceira dissertação do texto **Genealogia da Moral**, Nietzsche ([1887] 1998) sustenta a tese de que, apesar de diferentes práticas reconfigurarem o ideal ascético, as bases deste ainda se fazem largamente presentes no interior das múltiplas retomadas e rearranjos. Um exemplo disso pode ser encontrado na “revolução” copernicana, que, segundo o autor em tela, é também um ponto de degradação do humano e da vida como valor afirmativo. Nietzsche inquire, de forma retórica, se “precisamente a autodiminuição do homem, sua *vontade de diminuir-se*, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico?”, acrescentando, como resposta, logo em seguida, que “desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 142).

Nietzsche identifica na ciência a mesma força de ferida narcísica que Freud havia encontrado, quando, em **Uma dificuldade para a psicanálise** (Freud, [1917] 2010), afirmava que a “revolução” de Copérnico teria retirado o homem do centro do universo para inseri-lo em meio a um grupo de astros que giram em torno de um astro maior. Esse argumento aproxima-se bastante daquilo que é proposto por Nietzsche ([1887] 1998), na medida em que, logo após as afirmações sobre Copérnico, conforme foram citadas anteriormente, o filósofo alemão sustenta que “toda ciência, a natural tanto como a inatural — assim chamo a autocrítica do

---

<sup>43</sup> É nesse sentido que Nietzsche ([1887] 1998) afirma que não devemos recorrer à ciência quando estivermos em busca do antagonista natural do ideal ascético, pois quando se procura pela vontade de verdade oposta à do ideal ascético, chega-se, enfim, à conclusão de que, “a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo **serviço** ela **possa acreditar** em si mesma — ela mesma jamais cria valores” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 140-141, grifos do autor). Em Nietzsche, por diversas razões, a ciência e o ideal ascético se encontram no mesmo terreno. Trata-se de produções que partilham um solo comum naquilo que diz respeito a uma “superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são necessariamente aliados — de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 141). Nietzsche encontra não na ciência o combatente do ideal ascético, e sim na arte. Segundo o autor em tela, “a arte, na qual precisamente a mentira se santifica, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 141). Segundo Nietzsche essa foi uma percepção à qual Platão já havia chegado, visto a postura de “grande inimigo da arte” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 141) que este o filósofo grego desempenhava. “Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo — ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza áurea” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 141). Nietzsche afirma que “uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 141). Uma afirmação como essa não é, de fato, algo para se surpreender. Podemos pensar que o projeto de uma ciência que desvela o funcionamento do mundo em sua inteireza, muito mais do que romper com o niilismo que projeta em um mundo outro a verdade, reconfigura uma memória rizomática desse niilismo que emerge com Platão e que é retomado no interior da religião judaico-cristã. Na ciência moderna, ainda se sustenta o ideal de uma busca constante da verdade, projetando, em um mundo ideal ou suprassensível (algo para a além das aparências passíveis de serem apreendidas pela pura percepção), a essência de um mundo verdadeiro, passível de captura, agora, por meio dos métodos científicos. Tal perspectiva assemelha-se ao ideal de mundo verdadeiro do Platonismo; mundo esse que, em Platão, seria alcançável pelo exercício filosófico; e, para o cristão, por uma vida aquiescente a Deus.

conhecimento —, propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão somente uma extravagante presunção” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 143).

Como vimos, não é ao lado de uma *Naturwissenschaft* — uma ciência natural — que o discurso da psicanálise lacaniana irá se inscrever. Com o saber psicanalítico lacaniano, a preocupação em descrever o real do mundo natural não mais tem espaço, a ponto de que vemos o saber anteriormente referido cravar na estruturação própria do discurso científico uma impossibilidade constitutiva de dizer a verdade sobre a verdade.

De fato, o “projeto de uma ciência geral da ordem; teoria dos signos analisando a representação; disposição em quadros ordenados das identidades e das diferenças” (Foucault, [1966] 2002, p. 99) não mais define o campo de presença das ciências humanas ou das contraciências no século XIX e no século XX. No entanto, isso não impede que uma memória rizomática desse projeto, relativo à tentativa de apreender sob a égide de um conhecimento unificado toda a descontinuidade e a opacidade do mundo natural, seja retomada e reconfigurada no interior da *epistémê* moderna e daquilo que o saber psicanalítico lacaniano chama de “ciência moderna”.

Aqui, se o saber psicanalítico lacaniano enuncia a impossibilidade de esgotar a verdade, principalmente aquela do inconsciente, não é devido a uma resistência às ciências da natureza e a uma, conseqüente, legitimação do espaço da psicanálise como uma ciência tão científica quanto as demais. O que se delinea, de fato, é que a emergência mesma da psicanálise encontra sua condição de existência no interior de uma relação tensa entre: i) projetos diversos de produção de conhecimento (ciências exatas, empíricas, humanas e analíticas da finitude); ii) formas muito distintas de relacionamento, no interior do campo do saber, com o real da natureza; e iii) uma memória rizomática que se articula com o intercruzamento das linhas de força constitutivas destas esferas singulares.

Materializa-se, então, em toda essa forma de enunciar o barramento da verdade no cerne do discurso científico. Trata-se, nesse caso, de mais uma das muitas construções singulares, operadas pelo saber psicanalítico lacaniano, a qual nos permite apreender a emergência de uma memória rizomática, constitutiva do discurso da ciência e da religião judaico-cristã, que o discurso psicanalítico lacaniano recupera e reconfigura.

A conceituação realizada pelo discurso psicanalítico lacaniano indica a existência de uma forte relação entre o discurso da ciência, o discurso da psicanálise, o discurso judaico-cristão e o problema da verdade. As razões são muitas: não apenas residem no fato de que, como já indicamos, a “ciência moderna”, para o saber lacaniano, é fundada precisamente sob o campo de possibilidades aberto pelo valor que representa o Deus do judaísmo, mas concernem

também ao fato de que, para o discurso psicanalítico lacaniano, nem mesmo a psicanálise escapa de ser atravessada pelos problemas que têm relação com o discurso religioso judaico-cristão.

O saber freudiano, segundo Lacan, é fundado numa certa mitologia (o mito do Édipo, o parricídio constitutivo da horda primeva e, também, o mito do assassinato de Moisés e a fundação do monoteísmo) que está fundamentalmente relacionada aos atravessamentos do discurso religioso. Nesse sentido, a leitura de Lacan apresenta uma visão muito interessante dos fundamentos da psicanálise, porque, se a “ciência moderna” se funda na morte de Deus, a ciência está relacionada ao discurso religioso judaico-cristão em seu próprio surgimento.

Freud, segundo visto pelo discurso lacaniano, não escapa de ser cortado por essas relações de força. O fundador da psicanálise produz um dos arranjos mais singulares possíveis, pois, ao fundar a psicanálise — e teorizar a fundamentação da cultura — sobre a morte do pai, presente tanto no mito de Édipo quanto no do pai da horda e no de Moisés, Freud está, em um mesmo movimento, fazendo emergir o discurso judaico e também o discurso cristão — visto que o Moisés freudiano não só representa, para o freudismo, o fundamento mesmo do judaísmo, como também seria, segundo o discurso psicanalítico lacaniano, atravessado pelo discurso religioso do cristianismo.

Para além disso, conforme emerge nos textos lacanianos, o saber psicanalítico freudiano propõe se constituir no interior do discurso da ciência a partir do assentamento sob uma das mesmas bases que fundam a “ciência moderna”, a saber, a morte da função paterna. Contudo, essa reiterada reafirmação da morte do pai não tem por efeito um apagamento da imagem paterna. Mas, ao contrário, a ciência moderna e a psicanálise freudiana, pela negação que produzem, não cessam de reavivar o fantasma do pai e fazer vibrar as linhas constitutivas do problema do acesso à verdade no pensamento ocidental.

## 6.5 O retorno do *Witz*: niilismo, memória rizomática e a emergência do novo

O problema do niilismo, cujas linhas constitutivas foram abordadas na última subseção, nos permite enfim atacar um problema que nos servirá para fazer vibrar e ressoar as muitas linhas de força aqui abordadas, e produzir um movimento que representa também uma conclusão — certamente em caráter parcial — da pesquisa aqui desenvolvida.

Esboçemos nosso quadro: na subseção **5.4 O *Witz*, o contrapoder e a maquinaria do inconsciente**, havíamos afirmado a possibilidade de ler a retomada do *Witz*, no interior do discurso psicanalítico freudiano, como a produção de uma estratégia de contrapoder. Isso se justificava porque, como nos afirma Birman, “Bergson e Freud respondiam ao discurso

antissemita pela evocação do humor judaico e pela **promoção teórica da piada como forma efetiva de contrapoder**” (Birman, 2010, p. 190, grifos nossos).

Afirmamos também que havia uma memória rizomática do chiste como um movimento de contrapoder atravessando o discurso psicanalítico lacaniano, pois o *Witz* despontava, para o saber lacaniano, como uma forma privilegiada de expressão da maquinaria do inconsciente, que, pelo modo como fazia a linguagem girar sobre suas próprias bases constitutivas, assinalava uma contraposição em relação ao racionalismo iluminista e à possibilidade de sentidos inequívocos, sentidos *a priori*.

A discussão sobre o niilismo como uma linha de força constitutiva da cultura ocidental nos possibilita, agora, tensionar as relações entre o problema do chiste e sua função enquanto movimento de contrapoder ao antissemitismo, bem como pensar as articulações entre o *Witz*, as resistências ao poder e as formas do niilismo. Tal proposta de pensamento se legitima na medida em que Nietzsche ([1887] 1998) conceitua o antissemitismo como uma expressão da doença do ressentimento, e articula o ressentimento à invenção de valores fracos e ao niilismo como forma de vida negativa.

Podemos ter essa linha de análise confirmada no texto *Genealogia da moral* (Nietzsche, [1887] 1998), quando vemos o filósofo alemão afirmar que o ressentimento é uma planta que **“floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e antissemítas**, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 62, grifos nossos).

Para o autor em tela, o ressentimento se constitui por uma “moral escrava”, que é própria “dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 29). Ao passo que “toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ — e este Não é seu ato criador” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 29).

Essa moral escrava, que encontra numa vingança imaginária, no ódio, seu afeto constitutivo, é a mesma moral que desponta como fundamento do niilismo, na medida em que, segundo Nietzsche, “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 29). Isso porque, ainda segundo o autor, a ação que a moral escrava produz “é no fundo reação” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 29).

Podemos afirmar, sob essa perspectiva analítica, que a vontade de negar que marca o niilismo — seja uma vontade de negar a vida sensível em detrimento de um mundo verdade suprasensível, ou a vontade de negar os valores superiores — se inscreve sob o mesmo solo

de negatividade e reatividade que constitui a doença do ressentimento. Nihilismo e ressentimento, apesar de distintos, partilham um mesmo fundamento.

Nietzsche ([1887] 1998) sustenta que o judaísmo se apresenta como um sistema de valores que atualiza essa moral escrava e o ressentimento que a ela se articula. Segundo o filósofo alemão, o judaísmo se constituiu como um sistema sacerdotal, que “soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 26). Ainda segundo o autor, essa era a estratégia que “convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 26).

Desse modo, não é à toa que, para Nietzsche ([1887] 1998), os ideais ascéticos, como aqueles que atravessam a forma de vida do sacerdote, sejam marcados, em um só tempo, pela vontade de negar a vida imanente — os valores superiores a ela relacionada, a fim de afirmar um mundo outro — e pelo ressentimento, que tem nos afetos do ódio e da vingança uma esperança de reparação.

Assim, defende Nietzsche, “não surpreende ver surgir, precisamente desses círculos, tentativas como já houve bastantes [...] de sacralizar a **vingança** sob o nome de **justiça**” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 62, grifos do autor). O autor em tela acrescenta ainda, logo na sequência, que a casta sacerdotal opera “como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido — e depois promover, com a vingança, todos os afetos **reativos**” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 62, grifo do autor).

Nietzsche afirma que “essa nova nuance de equidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento” (Nietzsche, [1887] 1998, p. 63).

A leitura proposta pela filosofia nietzschiana nos permite pensar o ressentimento como uma questão de memória<sup>44</sup>: por um lado, o ressentimento se constitui quando o humano, incapaz

---

<sup>44</sup> Por meios distintos, linhas constitutivas diferentes e com consequências diversas, o pensamento do ressentimento como uma questão de memória também aparece em Paul Ricœur (2007). O autor em questão se ampara em Freud, especialmente nos ensaios **Recordar, repetir e elaborar** (Freud, [1914] 2010) e **Luto e melancolia** (Freud, [1917] 2010), para pensar a memória como um trabalho (*Erinnerungsarbeit*). Ricœur (2007) recorre à tese freudiana de que o luto representa um investimento afetivo, por parte do sujeito, em um objeto de desejo que fora perdido, mas que ainda existe no psiquismo. O trabalho de luto, entendido como um trabalho de memória (*Erinnerungsarbeit*), é apresentado como um movimento que tem potência para permitir que o sujeito elabore as modalidades de presença dos objetos e produza uma transformação referente a sua posição subjetiva. Tais transformações podem, argumenta Ricœur (2007), remetendo a Freud, libertar o sujeito que fica preso junto ao objeto perdido. “É enquanto trabalho da lembrança que o trabalho de luto se revela custosamente, mas também reciprocamente, libertador. O trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança; mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho do luto” (Ricœur, 2007, p. 86). O ressentimento pode ser inscrito, sob tal perspectiva, justamente como algo que desponta na impossibilidade de realização de um trabalho de memória, de modo que o

de fazer uso da memória para preparar o futuro e afirmar a vida, recupera indefinidamente um afeto reativo — como o afeto de vingança. Na medida em que o sujeito retorna indefinidamente sobre um afeto reativo, produz-se uma vida reativa e marcada por uma moral escrava. Ao mesmo tempo e, por outro lado, uma memória rizomática dessa forma de vida reativa, sacerdotal pode ser recuperada e reconfigurada no interior de sistemas de valores bastante distintos — do platonismo ao discurso da ciência, passando pelo discurso religioso do judaísmo e do cristianismo —, mas sem deixar de reinvestir nesses valores reativos e na vontade de negar.

Em outros termos, a memória rizomática pode produzir formas de vida marcadas por uma multiplicidade pura, ou pode perpetuar formas de vida ancoradas em um modelo. Aqui, é novamente o problema dos usos da memória e da história — tal qual são debatidos por Nietzsche, em **Segunda consideração intempestiva** ([1874] 2003) — que retorna. Existem usos da história que podem abrir caminhos para a produção da vida, mas há usos que também adoecem.

A questão fundamental é o tipo de vontade de potência que atravessa o uso da memória, dessa memória que não é outra coisa senão rizomática. Um uso da memória atravessado pela vontade de afirmar a vida produz conexões múltiplas e singulares, capazes de abrir espaço para o novo. Um uso atravessado pela vontade de negar produz uma existência reativa, niilista, ressentida e, em alguns casos, também antissemita.

É justamente como um ponto de expressão dessa moral escrava, produtora de uma vida reativa, que Nietzsche ([1888] 2016) compreende a forma de vida de Richard Wagner e a arte que ele produz. Na seção **Como me libertei de Wagner**, presente no texto **Nietzsche contra Wagner** (Nietzsche, [1888] 2016a), o filósofo alemão afirma que “depois que Wagner mudou-se para a Alemanha, ele transigiu passo a passo com tudo o que desprezo — até mesmo o antissemitismo” (Nietzsche, [1888] 2016a, p. 63).

Wagner é muito conhecido por ser um compositor antissemita, por isso, as produções artísticas que são oriundas de uma forma de vida como a de Wagner não deixam de suscitar uma resposta da parte de Nietzsche:

Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco — todos problemas de histéricos —, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (— uma galeria de doentes!): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. *Wagner est une névrose* [Wagner é uma

---

sujeito permanece preso em um circuito de repetição em que reinveste indefinidamente em um objeto que se foi, re-sentindo-o continuamente.

neurose]. Talvez nada exista de tão conhecido hoje, ao menos nada foi tão bem estudado, quanto o caráter proteico da degenerescência, que aqui se fez crisálida de arte e artista. Nossos médicos e fisiólogos têm em Wagner seu caso mais interessante, ou no mínimo um caso muito completo. Precisamente porque nada é mais moderno do que esse adoecimento geral, essa tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso, Wagner é o *artista moderno par excellence*. (Nietzsche, [1888] 2016, p. 19).

É como uma expressão da doença do ressentimento, da moral escrava, que Nietzsche ([1888] 2016) diagnostica Wagner. No entanto, vale pontuar que Wagner não é um mero sujeito e não é apenas um indivíduo que padece do mal da moral escrava. Como visto acima, Nietzsche ([1888] 2016) afirma que Wagner transigiu para o campo do antissemitismo depois de mudar-se para a Alemanha.

O texto de Nietzsche defende que havia um funcionamento da Alemanha, naquele momento histórico específico, que se mostrava como um solo fértil em que posturas reativas e escravas encontravam solo privilegiado para emergir. Esse mesmo diagnóstico havia sido feito na **Segunda consideração intempestiva** (Nietzsche, [1874] 2003), neste caso, fazendo referência aos homens que padeciam da doença do excesso de história.

Assim, quando Nietzsche (2016a [1888]) assevera que seus textos, lidos um após o outro, não deixam dúvidas que ele e Wagner são antípodas, ele marca um espaço de diferenciação também em relação ao solo de emergência que constituía uma certa parte da experiência do que era ser alemão naquele momento histórico. Era essa forma de ser alemão que, para Nietzsche, era marcada pela moral escrava, pela doença do ressentimento, pelo uso da história sem vivificação.

Nos parece que não é necessário argumentar mais em favor de uma articulação bastante íntima, no pensamento elaborado por Nietzsche, entre o ressentimento, o antissemitismo e o niilismo como vontade de negar. O antissemita é a expressão de uma forma de vida marcada pelos afetos do ódio e da vingança ou, em outros termos, por forças reativas. São essas mesmas forças reativas que trabalham contra a afirmação da vida e operam num sentido de uma reparação imaginária e infinita, um afeto que precisa ser reinvestido indefinidamente, um uso da memória e da história que conduz ao retorno do mesmo, produzindo uma vida ressentida. É essa mesma vida ressentida que encontra, na vontade de negar os valores superiores, uma de suas formas de expressão: o niilismo então toma forma.

Para os intentos dessa tese, é particularmente relevante notar que, na medida em que o antissemitismo é também uma expressão do niilismo, talvez nos seja possível afirmar que se o *Witz* se constitui como um movimento de contrapoder em relação ao antissemitismo, é possível que a recuperação deste no interior do saber psicanalítico também possa se constituir como um

contrapoder em relação ao niilismo — ou mesmo, e enfim, como um movimento de resistência no sentido foucaultiano do termo. Dedicamos um pouco de nosso tempo à análise dessa hipótese, bem como, as consequências que ela pode ter para a tese que aqui tentamos elaborar.

Quando o discurso psicanalítico freudiano recupera o chiste e o entende como uma forma de expressão do inconsciente (Freud, [1905] 2017), pelo modo como materializa os mecanismos de formação do sonho — condensação e deslocamento —, ele também opera um movimento de contrapoder em relação ao antissemitismo (Birman, 2010). Segundo defende Birman (2010), o riso, então, despontava, com Bergson e Freud, autores marcados pela tradição judaica, como forma de resistência.

Foi no rastro dessa problemática e de toda a discussão empreendida por Foucault a respeito da resistência, que optamos por afirmar que o chiste se configurava como uma forma de contrapoder em relação ao antissemitismo, mas não chegava a caracterizar-se como resistência de fato. Afinal, apesar de se contrapor às práticas discursivas dos antissemitas, a recuperação do *Witz* não chegava a produzir valores novos que pudessem construir uma vida afirmativa ao invés de reativa.

Sob essa perspectiva, o problema em circunscrever a recuperação que o discurso freudiano faz do chiste como uma forma de resistência ao niilismo está no fato de que o saber que nasce com Freud não deixa de manifestar a crença numa verdade em si mesma. Como vimos, Freud afirma a existência de uma verdade que se manifesta quando as produções do discurso científico têm consonância com o mundo exterior real. Freud argumenta que o pensamento científico buscava obter uma correspondência de suas elaborações com a realidade exterior, “ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos. Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de ‘verdade’” (Freud, [1933] 2010, p. 338).

Em outros termos, para o discurso psicanalítico freudiano, a verdade existe e pode ser acessada com os métodos adequados. O trabalho do cientista diz respeito, justamente, a produzir métodos que sejam capazes de nos aproximar da verdade. Existe, em Freud, como defendemos em outro lugar (Ribeiro Jr., 2022), um dever ético do fazer do cientista para com a verdade. A verdade é constitutiva do fazer científico e do cientista, para o discurso freudiano.

Como indicamos anteriormente, Nietzsche ([1887] 1998) afirma que a ciência produzida em meados do século XIX não era capaz de sair dos ideais ascéticos, pois, apesar dessa ciência moderna ser marcada pela morte de Deus, apesar da ciência negar um mundo verdade de ordem transcendente, ainda assim ela é marcada por uma vontade de negar todos os valores superiores em prol da afirmação de um mundo verdade que está para além das percepções imediatas.

Esse mundo verdade, para além das percepções imediatas, não é da ordem do inacessível, como poderia parecer em uma análise apressada. O mundo verdade, de fato, pode ser alcançado, segundo o que se encontra materializado nas produções da ciência moderna, com o desenvolvimento de métodos, materiais e teorias corretas para apreensão desse mundo. Assim, o que se transforma, entre o platonismo, o discurso religioso judaico-cristão e o discurso científico, são os modos de acesso à verdade. Emerge aí toda uma história da verdade na construção do pensamento ocidental, como nos afirma Foucault ([1981-1982] 2006).

No quadro da ciência moderna existe, então, um mundo verdade, porém, suprassensível. Existe neste espaço, como já indicado, um ponto de convergência entre o discurso da ciência moderna e o discurso psicanalítico freudiano. Essa é uma das vias pelas quais o saber freudiano afirmava sua inscrição, também, embora não apenas, no campo da racionalidade, mesmo tendo se constituído como um dos saberes a inaugurar o descentramento desse mesmo sujeito da consciência.

Não podemos dizer, assim, que o saber freudiano é, de fato, um movimento de resistência ao niilismo. Na medida em que defende a existência de um mundo verdade, que os métodos científicos podem alcançar, e nega a existência de valores superiores, o saber freudiano apenas reconfigura o niilismo negativo que está presente no platonismo e no discurso judaico-cristão e se alinha a um certo niilismo reativo da ciência.

O chiste aqui, desponta, então, não como resistência no sentido que Foucault ([1966] 2009) conceitua o termo, a saber, como um movimento que pode, de fato, produzir o novo e escapar aos jogos do poder. O chiste, segundo a linha de raciocínio aqui exposta, assume, bem mais, um caráter de reação. O chiste entra, desse modo, no jogo de forças do poder e rivaliza com o antissemitismo.

Sumarizemos então a situação: a história do niilismo ocidental é marcada por um jogo de forças. Esse jogo de forças é composto por forças que agem e forças que reagem. A relação entre o niilismo negativo e o niilismo reativo não é marcada por uma dinâmica de resistências, mas simplesmente por um jogo de ação e reação. A partir das discussões empreendidas, parece-nos que seria mais adequado classificar o chiste, em Freud, como um movimento de reação ao antissemitismo e ao niilismo. Para além disso, pelo modo como o discurso psicanalítico freudiano se mantém atrelado à questão da verdade, operando de modo a inscrever a psicanálise como um discurso da ciência e no cerne da ciência um dever de desvelar a verdade do mundo, tal discurso não consegue sair do problema do niilismo. Assim, no saber psicanalítico freudiano é o niilismo reativo da ciência que ganha espaço.

Nos parece que o discurso psicanalítico lacaniano produz uma reconfiguração interessante dessa dinâmica. O discurso psicanalítico lacaniano, como fora discutido anteriormente, por diversos movimentos, produz uma reconfiguração da relação do sujeito com a verdade.

De fato, o saber lacaniano propõe ainda a existência de algo da ordem de uma verdade. Essa inscrição da existência na ordem da verdade faz vibrar uma memória rizomática do discurso científico no interior do saber lacaniano. Contudo, o discurso psicanalítico lacaniano faz essas linhas de força explodirem, se estratificarem e se reestratificarem. O saber encabeçado por Lacan propõe que essa verdade é constitutivamente um semi-dizer (Lacan, [1969-1970] 1996; [1966] 1996; [1972-1973] 1985). Em outros termos, trata-se de uma verdade que é absolutamente inacessível em sua totalidade.

Para o saber lacaniano, independentemente dos métodos e procedimentos operados pela ciência moderna, há sempre algo da verdade que escapa à toda possibilidade de apreensão por qualquer discurso que seja. Essa verdade, inapreensível em sua constituição, é a verdade do inconsciente, constitutiva do sujeito e acessível apenas de forma parcial, pontual e evanescente, como se manifesta no chiste, pelos mecanismos da metáfora e da metonímia (Lacan, [1957-1958] 1999).

Sob este aspecto, podemos afirmar que, quando o saber psicanalítico lacaniano recupera o chiste e o marca como expressão privilegiada de um movimento de contraposição em relação ao antissemitismo, mas também face ao racionalismo cartesiano, pautando a existência de uma verdade sempre em semi-totalidade, tal saber inscreve-se em um lugar interessante no interior da história do niilismo ocidental. Qual seria, então, esse lugar?

Não seria adequado inscrever o discurso psicanalítico lacaniano como niilista. De fato, para esse discurso, a ideia de uma verdade que está para além da apreensão (seja ela mediada ou imediata), existe. Contudo, diferentemente do que se materializa no niilismo negativo do discurso religioso judaico-cristão, ou daquilo que se materializa no niilismo reativo do discurso da ciência, o saber lacaniano não propõe jamais uma tentativa de alcance dessa verdade, afinal ela é desde sempre inalcançável. O trabalho da psicanálise lacaniana passa por um lidar com algo da verdade, mas nunca por uma tentativa de desvelar a verdade do inconsciente.

Para além disso, como nos afirma Deleuze ([1962] 1976), o niilismo passa sempre por uma vontade de negar: seja negar o mundo imanente para afirmar valores superiores no mundo transcendente, ou negar a existência dos valores superiores, afirmando um mundo outro, um mundo verdade que pode ser acessado com os procedimentos adequados. Nesse sentido, o saber psicanalítico lacaniano não pode ser inscrito como niilista, já que não parte, em qualquer

instância que seja, de uma vontade de negar a imanência para afirmar essa verdade inalcançável do inconsciente.

Podemos afirmar que a proposição de um inconsciente como lugar de uma verdade para sempre inatingível é, de saída, também a proposição de uma prática discursiva que trabalha em uma direção distinta do empreendimento de busca da verdade.

Mas, é interessante observar também que, por inscrever o discurso psicanalítico como algo que possui uma relação direta com o problema da verdade e da ciência — que passa pela questão do sujeito fundado pelo discurso da ciência e constituído sob um inconsciente como verdade —, o saber psicanalítico lacaniano tampouco pode ser inscrito como algo que sai do bojo do discurso da ciência.

Temos, dessa forma, um duplo atravessamento. Há um jogo em que o saber psicanalítico lacaniano se aproxima de alguns lugares, arregimentando certas linhas de força, fazendo-as vibrar. É assim que existe uma forte proposta, no quadro do saber lacaniano, de uma formalização da psicanálise como saber científico. No entanto, ao mesmo tempo em que o discurso lacaniano faz certas linhas de força vibrarem, produz também o silenciamento de outras formações.

Esse jogo de aproximação e distanciamento, contudo, não implica que as linhas de força constitutivas do saber lacaniano possam ser lidas a partir de uma perspectiva continuísta nem tampouco que os laços constitutivos de uma memória rizomática sejam rompidos definitivamente.

Dessa forma, se o discurso psicanalítico lacaniano pauta a produção de um discurso em grande parte alinhado à empreitada científica, por todas as indicações que aqui vimos — como o recurso à linguística, à matemática e à reconfiguração do problema da verdade, por exemplo —, nos parece possível afirmar que o discurso psicanalítico lacaniano, de fato, desponta como ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso da ciência. Um discurso da ciência que, pelas articulações que produz, pelo modo que lida com a memória rizomática que lhe atravessa e lhe constitui, é capaz de se inscrever em um espaço outro que não aquele do niilismo que marca o discurso religioso e o discurso da ciência, segundo Nietzsche.

Isso não implica que as relações com esse niilismo sejam rompidas em sua totalidade. Mas não é mais a perspectiva niilista que guia a empreitada lacaniana, como era possível verificar na ciência moderna e no discurso religioso judaico-cristão. O saber psicanalítico lacaniano faz rizoma das linhas de força que lhe cortam, produzindo saídas inúmeras. Trata-se, portanto, de uma nova forma de lidar com o problema da verdade e de uma modalidade outra de discurso da ciência que ganha corpo.

## 7 CONCLUSÃO

L'inconscient donc n'est pas de Freud, il faut bien que je le dise, il est de Lacan. Ça n'empêche pas que le champ, lui, soit freudien.

Jacques Lacan, **Ouverture de la section clinique**  
1977

### 7.1 As saídas múltiplas

Deleuze e Guattari abrem o texto *Mille plateaux* (1980) afirmando que o livro em questão não é composto de “capítulos”, mas de “platôs”. Os autores acrescentam ainda que “em uma certa medida, esses platôs podem ser lidos independentemente uns dos outros, exceto a conclusão, que não deve ser lida a não ser no final” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 8, tradução nossa). Essa ideia de um livro que pode ser acessado por qualquer parte, a partir de qualquer ponto, relaciona-se fortemente com a concepção de rizoma, disposta no primeiro platô do texto citado, visto que, no rizoma, entra-se sempre pelo meio.

Esta tese, com a qual o leitor agora se confronta, funciona de maneira um pouco parecida com o texto elaborado por Deleuze e Guattari (1980): as seções aqui dispostas possuem uma relativa independência, de modo que aqui se pode entrar por qualquer seção. Mas a ideia de “independência relativa” é importante, pois no rizoma, apesar da independência das linhas, elas se cruzam, se articulam, se perpassam. Ou seja, apesar de cada seção possuir uma individualidade, e poder ser compreendida em si mesma como um texto relativamente autônomo, elas estão todas relacionadas.

Mas existe um adendo que precisa ser apresentado: diferentemente do texto de Deleuze e Guattari (1980), em que a conclusão deve ser lida apenas no final, não existe, aqui, por menos lógico que isto possa parecer, qualquer exigência ou necessidade de que a conclusão seja lida como um fechamento das discussões elaboradas no decorrer da tese. Pode-se começar, inclusive, pela conclusão. No final das contas, o importante é que toda entrada é boa, desde que suas saídas sejam múltiplas.

É fato que o leitor pode se deparar com algumas poucas ideias que imediatamente ficam melhor explanadas ou não tão bem situadas a depender do caminho que se decidir traçar. Mas, isso também poderá ocorrer se a opção de leitura for começar pela introdução e ir-se avançando pelas seções em ordem numericamente crescente. É que o intercruzamento das linhas de força

dessa tese faz com que uma seção esteja sempre arregimentando as demais e, por isso, não há como escapar a essa necessidade de operar variadas remissões.

Nossa proposta é que o leitor estabeleça por si mesmo uma relação com esse texto e que faça dele a cartografia que bem-desejar. Trata-se então de uma injunção para que o leitor elabore sua própria carta de navegação, estabelecendo, para si, as entradas e saídas que lhe aprazem. O único guia aqui deve ser o desejo. Não recomendaríamos a leitura de nada mais do que aquilo que é capaz de pôr o desejo em marcha.

O que propomos aqui não é algo sem fundamento, pois esse texto é, de uma ponta a outra, um movimento ético-político. E, como tal, sua forma, sua disposição, não deve ser desvinculada de seu conteúdo, ou, dito de outro modo, a maneira que escolhemos para materializar as ideias aqui expostas precisa estar profundamente articulada com as proposições que são expressas, com as conclusões retiradas a partir dos diálogos com determinados autores e com os efeitos que essas ideias e conclusões têm para pensar a constituição da psicanálise. É um problema próximo àquele que Nietzsche pois em cena quando escreveu sua **Tentativa de autocrítica** ([1886] 1992a), questionando o modo como havia tratado o problema grego da experiência do trágico em **O nascimento da tragédia** (Nietzsche, [1871] 1992).

Para além disso, é preciso considerar o seguinte: em um texto tardio, publicado no ano de sua morte, Foucault havia colocado em xeque a obstinação do saber quando ela assegura “apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece” (Foucault, 1998 [1984], p. 13). Nosso texto se inscreve no rastro desse desafio apresentado por Foucault. Como um movimento ético-político, esse texto não está relacionado à obstinação do conhecimento em si mesmo — como se o conhecimento por si só pudesse nos salvar (se é que algo pode nos salvar!) —, ele trata da produção, em diferentes instâncias, de uma série de descarrilhamentos.

Ora, considerando que este trabalho se inscreve, em um só tempo, na ordem do rizoma e do descaminho, chega, então, o momento de delinear quais são as saídas que se abrem em nosso campo de visão a partir do movimento cartográfico operado neste trabalho, das entradas que escolhemos e dos descaminhos que marcaram nosso empreendimento.

Um ponto de partida interessante, condizente com a escrita de uma tese, pode ser retomar à hipótese central e verificar de que modo o percurso aqui realizado nos ajuda a avaliar e pensar de maneira crítica as linhas de força que lá foram delineadas. A hipótese principal deste texto é de que o discurso psicanalítico lacaniano, pelas relações singulares que estabelece com uma memória rizomática do discurso científico, do discurso freudiano e do discurso

religioso, se constitui como um ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso científico.

Ao longo dessa caminhada, nos parece que as análises forneceram mais argumentos para confirmar esta tese do que para negá-la, mesmo considerando que, no quadro da memória rizomática, não exista constituição de saber absolutamente plena e sem tensões. Estamos diante de uma perspectiva em que a constituição de todo saber é circunscrita no interior de relações de harmonias e dissonâncias, aproximações e distanciamentos, retomadas e rearranjos, relações de força.

A partir das discussões realizadas na terceira seção, foi possível afirmar que a proposta de uma retomada das linhas constitutivas do discurso psicanalítico freudiano, operada pelo discurso psicanalítico lacaniano, se mostrou uma tarefa enunciada por múltiplos caminhos. Mais ainda: rearranjar a memória rizomática do discurso freudiano e constituir uma forma outra de pensar um sujeito descentrado, bem como pensar as relações deste com o inconsciente, não é um mero efeito contingente no interior do discurso lacaniano. Trata-se de um projeto epistemológico muito bem estabelecido.

Pudemos observar que, nas múltiplas formas de apreensão do discurso freudiano, o discurso psicanalítico lacaniano assumia posições singulares. Em determinados momentos, ecoava uma memória da crítica em relação à constituição do discurso psicanalítico freudiano como uma ciência natural, reverberando, em alguma medida, a perspectiva amplamente difundida na França de que a psicanálise freudiana era uma forma de ciência exclusivamente interpretativa e que, portanto, não era suficientemente adequada para a fundamentação de saberes inscritos no domínio da ciência natural. No entanto, há também ocasiões em que o saber lacaniano investe massivamente na concepção de que o saber psicanalítico, embora ainda não pudesse ser lido como uma construção que se inscrevia plenamente no interior do domínio científico, tinha todas as potencialidades para alcançar esse estatuto. Para tanto, seria necessário promover um retorno aos princípios da descoberta freudiana, mas era preciso que este retorno fosse realizado sob novos termos.

Esse movimento de uma retomada que é, em um só ato, reconfiguração e afirmação de um compromisso ético com os termos da descoberta freudiana, já nos indicava porque uma concepção de memória e de história aos moldes clássicos não atenderia às nossas necessidades para pensar o problema da pesquisa que resultou neste trabalho. A memória como recursividade e continuidade não dá conta de apreender uma retomada que é em si mesma diferença, e uma história aos moldes clássicos não consegue conceber a constituição das práticas discursivas sem fixar-se nas continuidades eternas, nas origens e no progresso. Os dois juntos operam sempre

por dicotomias, códigos binários em que existem apenas uns e zeros, não sendo, dessa forma, capazes de pensar a constituição de saberes que são a materialização do múltiplo e da singularidade.

O conceito de memória rizomática, cunhado na segunda seção como uma ferramenta cujo intuito era permitir a operacionalização desta tese em sua perspectiva particular, ajudou-nos a pensar, a partir de um ângulo que nos era interessante, a proposição lacaniana de um “retorno sob outros termos”. Foi possível, a partir da posição teórica e epistemológica cujos contornos esboçamos, assinalar como, nos textos lacanianos, funcionou a emergência de um projeto de retomada reconfigurada dos princípios da descoberta freudiana, bem como nos possibilitou delinear por quais razões tal missão emergiu como uma necessidade para a afirmação da especificidade do discurso psicanalítico lacaniano.

Todo esse movimento de recuperação e rearranjo das linhas de força de uma memória rizomática do discurso psicanalítico freudiano punha em movimento um investimento massivo na proposta de descentralização do eu. Mas, algo dessa natureza só pôde se materializar porque o solo epistemológico em que o saber lacaniano emergiu foi marcado por uma série de críticas sistemáticas ao racionalismo cartesiano. Sob essas condições de possibilidade, o saber lacaniano encontrou o espaço para rearranjar as linhas constitutivas de uma memória rizomática do racionalismo cartesiano e reconfigurar uma certa memória constitutiva daquilo que pode ser compreendido como um discurso científico.

Toda a discussão empreendida na quarta seção ajudou a situar algumas questões relevantes para avaliação da viabilidade de nossa tese. Em uma instância, o discurso psicanalítico lacaniano propõe que o saber da psicanálise se funda sob o mesmo sujeito da “ciência moderna”, algo que faria com que o discurso da ciência e da psicanálise partilhassem um solo comum. Esse sujeito da ciência moderna, segundo o saber psicanalítico lacaniano, é marcadamente clivado entre um saber de ordem consciente e a verdade, inscrita num domínio outro, muito distinto daquele da consciência.

O discurso lacaniano não deixava, dessa forma, de marcar relações de fundação entre o discurso da ciência e o discurso da psicanálise, de modo que o último não existiria sob a forma que o conhecemos se não fosse pelo movimento operado pelo primeiro. De fato, para o saber lacaniano, o discurso da psicanálise é um sintoma do mal-estar da cultura que marca a experiência da modernidade. Mal-estar pelo qual, ainda segundo Lacan, o discurso da ciência é um dos grandes responsáveis.

Em uma outra instância, as análises mostraram que, conforme materializado nos textos lacanianos, essa ciência moderna — que tem sua emergência assinalada a partir do momento

cartesiano e da “revolução” copernicana, em meados dos séculos XVI e XVII — é basilarmente atravessada por uma memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão. Isso se mostra quando o discurso psicanalítico lacaniano concebe o saber científico da modernidade, articulando-o a uma determinada concepção de real e a uma concepção singular de um Deus não-enganador.

Para além disso, no rastro desse mesmo problema, vimos despontar ainda o estabelecimento de uma série de relações muito particulares, quando o saber lacaniano teoriza a respeito do uso que a “ciência moderna” e a tradição judaico-cristã fazem, ou não, do significante para produzir significações. Existe, assim, na apreensão que o discurso psicanalítico faz da memória rizomática do discurso da ciência e da religião, uma multiplicidade de pontos de articulação.

É na medida em que abre espaço para essas articulações particulares, reconhecendo um solo comum, pontos de ressonância entre o discurso da ciência e da religião — postura raramente vista no interior dos muitos discursos da ciência a partir do século XIX —, que o saber psicanalítico lacaniano encontra espaço para materializar um conjunto de relações, concernentes ao discurso religioso e ao discurso da ciência, muito distinto de tudo aquilo que fora realizado pelo saber freudiano.

É exatamente no rastro dessa perspectiva que o discurso da psicanálise lacaniana propõe relacionar-se com o discurso da “ciência moderna”, inscrever-se em seu rastro, mas também afirma a necessidade de afastamento dessa forma de cientificidade, pois só assim seria possível resgatar uma certa concepção de ciência verdadeira que teria sido degradada pelo positivismo e pelas ciências experimentais. É o retorno a uma noção de ciência verdadeira — marcadamente distinta daquela cientificidade que passa a ser privilegiada a partir do sonho positivista e da noção de experimentalidade — que possibilita ao discurso da psicanálise se fundar como um saber de ordem científica.

Encontramos aqui um outro indício a favor da sustentação de nossa tese: diferentemente daquilo que emerge com o projeto freudiano, o discurso psicanalítico lacaniano denuncia a inadequação do quadro científico da modernidade e propõe cartografar um novo espaço, para ali fundar a cientificidade da psicanálise. Este espaço singular, apesar de sua novidade patente, não deixa de recuperar uma memória rizomática de uma noção de “ciência verdadeira” que era remetida ao *Teeteto* platônico.

Todas essas recuperações que vimos serem materializadas no quadro do discurso psicanalítico lacaniano foram também reconfigurações fundamentais, cujas consequências foram determinantes para a constituição do discurso anteriormente citado. Neste ponto, a noção

de memória rizomática mais uma vez mostrou-se importante, pois nos permitiu dizer de uma memória que não se expandia nem estabelecia novas conexões, sem também mudar de natureza.

As análises e discussões empreendidas na quinta seção nos permitiram marcar alguns dos modos particulares pelos quais a instância da letra desponta como um elemento fundador que atravessa a constituição do discurso psicanalítico lacaniano em toda sua extensão. Não se trata apenas de fundar um inconsciente que funciona como linguagem, mas de pautar toda uma série de articulações entre o discurso da psicanálise, o discurso da ciência e o discurso religioso judaico-cristão a partir das recuperações e usos específicos que esses saberes fazem da linguagem, da função simbólica, do significante.

Neste ponto, o princípio de multiplicidade do rizoma — concernente à necessidade de que todo ponto do rizoma seja capaz de se conectar a qualquer outro, alhures — reverbera com muita força e nos mostra o quanto nosso trabalho se beneficia de uma concepção como essa: acontece que o saber psicanalítico lacaniano, pela multiplicidade das articulações que produz e pela singularidade dos arranjos que são postos em cena, aponta para a necessidade de uma concepção de memória que seja capaz de apreender um campo de relações amplo, plural e, muitas vezes, aparentemente incoerente.

Essa incoerência é, contudo, apenas um efeito de superfície que se delinea. Esse efeito logo se dissipa quando nos damos conta de que a constituição do saber lacaniano obedece a uma lógica própria, mas ela não é, de forma alguma, a lógica da árvore ou a do um que se torna dois. Trata-se, isto sim, de uma lógica própria do rizoma. Uma leitura rizomática da formação do discurso psicanalítico lacaniano nos permitiu delinear alguns dos contornos desse novo campo de cientificidade que o saber lacaniano cartografa e no qual busca se inscrever.

A sexta seção colocou em movimento as reconfigurações das mitologias fundadoras do discurso psicanalítico, a ética da psicanálise e a entrada na questão do niilismo.

Por um lado, nossas análises permitiram sustentar o argumento de que a reconfiguração dos mitos fundamentais do discurso psicanalítico freudiano emergia como uma forma de o referido saber cartografar um espaço epistemológico bastante particular em que poderia fundar sua singularidade. É que manter uma concepção do Édipo como instauração da possibilidade de gozo e emergência da lei implicaria na permanência da inscrição do desejo e do inconsciente ainda nos termos freudianos. Do mesmo modo, a reverberação da leitura freudiana de Moisés e a fundação da religião monoteísta faria ainda o discurso da psicanálise padecer sob a sombra de um sentido religioso que Freud tanto negou, mas do qual não conseguiu se livrar.

Em um espaço no qual se articulam as linhas de força de uma memória rizomática do discurso religioso judaico-cristão, do discurso da ciência e de toda uma série de transformações

na constituição da linguística e de seu funcionamento em diferentes domínios de saber, o discurso psicanalítico que emerge com Lacan encontra espaço para rearranjar a apreensão que a psicanálise fazia das mitologias fundadoras do saber psicanalítico.

Aqui, as consequências são decisivas: i) coloca em jogo uma relação do discurso psicanalítico lacaniano com o discurso religioso judaico-cristão bastante distinta daquela que estabelecia-se no interior do freudismo; ii) possibilita a constituição e transformação de toda uma ética da psicanálise, bem como a proposição de uma leitura do feminino muito diferente daquela que emergia no quadro freudiano; iii) transforma a relação do saber psicanalítico com a verdade — e com toda uma série ampla de propostas relativas à apreensão dessa verdade —, estabelecendo novos modos de relação do saber psicanalítico lacaniano com os muitos discursos da ciência na modernidade.

Tal como existe no interior do discurso científico, no quadro do discurso psicanalítico lacaniano também existe alguma coisa da ordem da verdade — esse ponto de ressonância traça uma linha de força da memória rizomática do discurso científico vibrar no interior do saber lacaniano. Porém, essa relação não é nada daquilo que um olhar apressado e uma leitura arborescente poderiam conceber.

No interior do discurso psicanalítico lacaniano, as linhas de força concernentes à apreensão da verdade, em domínios diversos, se chocam e se estilhaçam. No saber psicanalítico lacaniano, apesar de uma relação com o discurso da ciência ainda ser enunciada ativamente, a verdade será marcada como algo que é constitutivamente um semi-dizer. Temos então uma verdade que nunca poderá ser enunciada em sua totalidade, fundamentalmente inapreensível em sua completude.

Esse trato específico para com o domínio da verdade tem um efeito determinante para a constituição do saber psicanalítico lacaniano. É que, por situar a verdade em um espaço de inapreensibilidade constitutiva, o discurso lacaniano consegue inscrever-se em um quadro distinto daquele do niilismo negativo que, segundo Nietzsche, marcava o discurso religioso, e do niilismo reativo que atravessava o discurso da ciência.

Ao inscrever-se no rastro da arqueogenealogia foucaultiana e da genealogia nietzschiana, acentuando elementos que foram deixados em segundo plano por diversos estudos e sistematizando outros que sequer foram nomeados, o conceito de memória rizomática coloca sob o holofote a faceta de multiplicidade e diferença que é constitutiva dos saberes e das práticas discursivas.

Uma memória da ordem do rizoma, que aqui ganha força de construção conceitual, mostra-nos, então, sua potência para pensar relações constitutivas entre grupos diversos de

discursos, possibilitando delinear relações que não podem ser adequadamente apreendidas se pensamos a memória ainda segundo modelos remissivos ou da ordem da mera recuperação arquivística, o que ocorre quando utilizamos como referência ainda sistemas de pensamentos atravessados por uma concepção vertical de relações de poder, ou quando nos atemos a binarismos que reduzem a potência de singularidade dos discursos.

O discurso psicanalítico lacaniano mostra, no nosso entendimento, uma profunda coerência, pois o projeto epistemológico de realizar um retorno aos princípios do discurso freudiano, utilizando-se de outros termos, se mostra presente e reiterado nos mais diversos momentos da produção discursiva lacaniana. Acreditamos, portanto, que Lacan não mentiu quando afirmou que “o inconsciente então não é de Freud, é necessário que eu o diga, ele é de Lacan. Isso não impede que o campo, ele mesmo, seja freudiano” (Lacan, 1977, p. 10, tradução nossa).

Nosso diagnóstico, então, é positivo: parece plausível sustentar que o saber psicanalítico lacaniano aparece como ponto de emergência de uma modalidade singular de discurso da ciência. Esse discurso marca sua singularidade justamente pelas articulações que produz e pelo modo como articula a multiplicidade de linhas constitutivas de uma memória rizomática que lhe atravessa.

Podemos afirmar que o saber psicanalítico lacaniano é, em seu processo constitutivo, um movimento rizomático. O discurso psicanalítico que emerge com Lacan faz rizoma das linhas de força que lhe cortam, produzindo saídas inúmeras. Aparecem, então, em nosso campo de visão, os contornos de uma nova forma de lidar com uma memória do discurso religioso e uma modalidade outra de funcionamento no interior do discurso da ciência.

Devemos então nomear essa forma de cientificidade que desponta com o discurso psicanalítico lacaniano? Talvez possamos chamá-la, aqui, de uma “ciência menor”, fazendo referência ao texto de Deleuze e Guattari ([1975] 2002) sobre Kafka e uma literatura menor. Uma ciência menor — no sentido em que pensam Deleuze e Guattari ([1975] 2002) a respeito do uso que Kafka faz da língua — nada tem a ver com uma menor importância, e sim com movimentos de resistência frente a uma série de relações de poder e de injunções múltiplas, abrindo, assim, espaço para a produção do novo.

O discurso lacaniano não tenta inserir a psicanálise num campo de ciência que já existe — comprando os valores que constituem estes domínios de cientificidade —, como Freud havia proposto, e tampouco tenta transformar o campo científico para que ele seja capaz de abarcar um saber como o da psicanálise. O discurso psicanalítico lacaniano trabalha ativamente para

estabelecer um espaço outro, em que o saber da psicanálise, apesar de manter ainda relações com toda uma série de saberes precedentes, possa se afirmar em sua positividade própria.

Não é possível afirmar, nesse momento, se há outras “ciências menores” como essa que emerge com o saber psicanalítico lacaniano, pois, para tanto, há a necessidade de realizar novas pesquisas. Mas essa tese indica, de modo contundente, que o racionalismo cartesiano já não possui o mesmo espaço que um dia teve no pensamento Ocidental. E que formas outras de pensar a constituição dos saberes e das ciências ecoam e pululam por todas as partes.

Foucault finaliza o texto **As palavras e as coisas** (Foucault, [1966] 2002) afirmando que o homem é uma invenção moderna cujo fim talvez esteja próximo. O autor francês defende que, caso se transformassem as disposições que constituíram o solo epistemológico em que algo como “o homem” pôde emergir, caso algum acontecimento particular de que podemos, na melhor das hipóteses, pressentir a possibilidade, mas que, no atual momento, não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecesse, “como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico, então seria possível apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, [1966] 2002, p. 536).

Talvez seja possível dizer algo próximo do que Foucault ([1966] 2002) afirma sobre a figura do homem no que diz respeito, agora, à “ciência moderna”, da qual o saber psicanalítico lacaniano tanto fala e que emerge na *epistémê* da modernidade. As transformações nas condições de possibilidade e o quadro específico da contemporaneidade nos indicam que a ideia de cientificidade com a qual tanto nos habituamos é igualmente uma invenção moderna, e é possível que seu fim também esteja próximo.

Atravessados por uma memória rizomática das críticas ao cartesianismo e aos inevitáveis efeitos da restrição por meio da qual essa forma de racionalidade pensa a prática científica, essas outras formas de pensamento, essas ciências menores, como o discurso psicanalítico lacaniano, podem ter encontrado — e estar encontrando —, enfim, o solo epistemológico que lhes servirá como condição de existência.

Nesse espaço que se escande e em que uma ciência menor encontra possibilidade de emergência, pode-se, talvez, por meio de uma memória que é da ordem do rizoma em toda sua extensão, elevar a diferença à potência do infinito.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Sonia; ELIA, Luciano. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 779-802, set. 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ninfas**. São Paulo: Hedra, 2012.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BENVENUTO, Sergio. **Conversations with Lacan: Seven Lectures for Understanding Lacan**. New York: Routledge, 2020.
- BERGAMO, Thelma Moura; TERNES, José. Foucault e a modernidade: exigências para a educação. **Revista Inter Ação**, Goiânia, v. 40, n. 1, p. 49–60, 2015.
- BERGSON, Henri. **O Riso: Ensaio sobre o significado do cômico (1899)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BERGSON, H. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BIRMAN, Joel. A genealogia da psicanálise: a problemática da influência na crítica freudiana do dispositivo da hipnose e na constituição do dispositivo da transferência. **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista - BA, v. 11, n. 1, p. 9-38, 2013.
- BIRMAN, Joel. Discurso freudiano e tradição judaica. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 16, n. spe, p. 11–23, abr. 2013a.
- BIRMAN, Joel. O rei está nu: Contrapoder e realização de desejo, na piada e no humor. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p.175 – 191, jun. 2010.
- BIRMAN, Joel. Arquivo e Mal de Arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. **Natureza Humana**, São Paulo, v.10, n.1, p. 105-128, jun. 2008.
- BIRMAN, Joel. Os impasses da cientificidade no discurso freudiano e seus destinos na psicanálise. *In*: BIRMAN, Joel. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 28-53.
- BLOOM, Harold. Introduction. *In*: BLOOM, Harold (ed). **Bloom's Modern Critical Interpretations: William Faulkner's The Sound and the Fury**. Nova York: Infobase, 2008.
- BOONS, Marie-Claire. Le meurtre du père chez Freud. **L'inconscient: revue de psychanalyse**, Paris, n. 5, p. 101-129, 1968.
- BRITTO, Paulo Henriques. Traduzir O som e a fúria. *In*: FAULKNER, William. **O som e a fúria (1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 349-362.
- CALLIGARIS, Contardo. O inconsciente em Lacan. *In*: KNOBLOCH, Felícia (Org.). **O inconsciente: várias leituras**. São Paulo: Escuta, 1991, p. 167-182.

CASSIRER, Ernst. **Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity** (1923). New York: Dover Publications Inc., 1953.

CASTANET, Hervé. **Para Compreender Lacan**. Minas Gerais: PUC Minas, 2019.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas** (2004). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva (1830). *In*: CIVITA, Victor (Ed.). **Os Pensadores – Vol. XXXIII**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-47.

COPJEC, Joan. **Imagine there's no woman: Ethics and Sublimation**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia** (1962). Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** (1991). São Paulo: 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** (1980), v. 1. Rio de Janeiro: 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, [1975] 2002.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição** (1968). Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** (1972). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DERRIDA, Jacques. **Mal d'archive. Une impression freudienne**. Paris: Galilée, 1995.

DOSSE, François. **História do estruturalismo, v. I: o campo do signo, 1945/1966** (1991). São Paulo: Unesp, 1993.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov** (1880). São Paulo: 34, 2012.

FAULKNER, William. **O som e a fúria** (1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault (1984). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 300-312.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres** (1984). Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV: as confissões da carne** (1981-1982). São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo (1981). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, Michel. Lacan. o “Libertador” da Psicanálise (1981). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume I**: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 298-299.

FOUCAULT, Michel. **L'origine de l'herméneutique de soi**: Conférences prononcées à Dartmouth College (1980). Paris : Vrin, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants** (1979-1980). Paris: Ehess, Gallimard, Seuil, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. A filosofia analítica da política (1978). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume V**: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 37-55.

FOUCAULT, Michel. Poder e saber (1977). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e escritos – volume IV**: estratégia, saber-poder. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 223-240.

FOUCAULT, Michel. Préface (1977). *In*: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacque. (Org.). **Michel Foucault, Dits et écrits – 1954-1988**: vol. III, 1976-1979. Paris: Gallimard, 1994. p. 133-136.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Truth and power (1976). *In*: GORDON, C. (Ed.) **Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977**. New York: Pantheon Books, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões (1975). Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas** (1974). Rio de Janeiro: NAU, 2002.

FOUCAULT, Michel. A pintura de Manet (1971). *In*: SCACHETTI, R. E. (Trad.). A pintura de Manet. **Visualidades**, Goiânia, v. 9, n. 1, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** (1971). São Paulo: Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História (1971). *In*: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e Escritos – volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? (1969). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume III**: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber** (1969). Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx (1967). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 40-55.

FOUCAULT, Michel. **Le discours philosophique** (1966). Paris: Seuil/Gallimard, 2023.

FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior (1966). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume III**: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2009. p. 219-242.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas (1966). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. Filosofia e psicologia (1965). *In*: MOTTA, M. Barros. (Org.). **Ditos e Escritos – volume I**: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 199-209.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica** (1961). São Paulo: Perspectiva, 2019.

FREED, Fred; GIOVANNITTI, Len. **The decision to drop the bomb**. New York: Coward-McCann, Inc., 1967.

FREUD, Sigmund. Compêndio de psicanálise (1940). *In*: FREUD, Sigmund. **Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 8- 195.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 19**: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 13-188.

FREUD, Sigmund. Acerca de uma visão de mundo (1933). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 18**: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 321-354.

FREUD, Sigmund. Uma Experiência Religiosa (1928). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 331-336.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 231-301.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 240-251.

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos (1915). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 9-60.

FREUD, Sigmund. Luto e Melancolia (1915). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-193.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em uma autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 193-209.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244.

FREUD, Sigmund. o chiste e sua relação com o inconsciente (1905). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 7: o chiste e sua relação com o inconsciente (1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 13-334.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). *In*: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 4: A interpretação dos sonhos (1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud,**

**Volume 1:** Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.341-455.

FULGENCIO, Leopoldo. O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant. **Kant e Prints**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 89–118, 2006.

FURTADO, Rebeca. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período. **Em Construção**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 25-50, 2017.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GLYNOS, JASON, and YANNIS STAVRAKAKIS. Postures and Impostures: On Lacan's Style and Use of Mathematical Science. **American Imago**, Baltimore – Maryland, v. 58, n. 3, p. 685–706, 2001.

GODOI, Bernardo Sollar. **Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974**. Orientador: Sidnei Vilmar Noé. 2019. 123 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora — UFJF, Juiz de Fora – Minas Gerais, 2019.

GOETHE, Johann. Letter 558 – Goethe to Schiller (1978). *In*: SCHMITZ, L. Dora. (Org.). **Correspondence between Schiller and Goethe from 1794 to 1805, volume II**. London: George Bell and Sons, 1890. p. 181-182.

HADDAD, Gérard. **O pecado original da psicanálise: Lacan e a questão judaica (2007)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

HERRMANN, Fabio. Um morto contra a morte. *In*: **Revista Cult**, [S. l.], 1991. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/um-morto-contr-a-morte/>. Acesso em: 20 de jan. de 2023.

IANNINI, Gilson. Nem physis, nem psyché: o papel da estrutura no reordenamento epistêmico da psicanálise. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 43–60, 2009.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

JAKOBSON, Roman. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia (1956). *In*: JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1991. p. 34-62.

JASPERS, K. **Psicopatologia Geral**, v.1, v.2 (1913). Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1973.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Lacan, o grande freudiano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Discurso e liame social: apontamento sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. *In*: JORGE, Marco Antonio Coutinho; RINALDI, Doris. (Org.). **Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002. p. 17-32.

JOYCE, James. **Ulisses** (1922). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

KANON, Joseph. A novel idea of Oppenheimer. *In*: KELLY, Cynthia. (Ed). **Oppenheimer and The Manhattan Project: Insights into J Robert Oppenheimer, “Father of the Atomic Bomb”**. Hackensack – New Jersey: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2006. p. 24-32.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da ciência da natureza** (1786). Lisboa: 70, 1990.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura** (1781). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. Lisboa: Presença, 1963.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito** (1957). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LA BRUYÈRE, Jean de. **Les caracteres** (1688). Paris: Éditions Garnier Frères, 1962.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre 25: Le moment de conclure** (1977-1978). Seminário não estabelecido. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S25/S25.htm>. Acesso em: 12 de junho de 2024.

LACAN, Jacques. L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre (1977). **Ornicar ? Bulletin périodique du Champ freudien**, Paris, n. 14, p. 7-11, 1978.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 23: O sinthoma** (1975-1976). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. Joyce, o Sinthoma (1975). *In*: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 560-566.

LACAN, Jacques. Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines (1975), **Scilicet**, Paris, n. 6/7, p. 7-63, Paris, Seuil, 1976.

LACAN, Jacques. O triunfo da religião (1974). *In*: LACAN, Jacques. **“O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 55-86.

LACAN, Jacques. Conférence de presse du docteur Jacques Lacan (1974). **Lettres de l’École freudienne**, Paris, n. 16, p. 6-26, 1975.

LACAN, Jacques. Televisão (1974). *In*: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 508-543.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre 21: les non-dupes errent** (1973-1974). Seminário não publicado. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>. Acesso em: 29 de jan. de 2023.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 20: mais, ainda** (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jaques. **O seminário, livro 19: ... ou pior** (1971-1972). Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jaques. **O saber do psicanalista** (1971-1972). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2001.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 18: De um discurso que não fosse semblante** (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. Radiofonia (1970). *In*: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 400-447.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 17: O avesso da Psicanálise** (1969-1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1966). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Escritos** (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade (1966). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 869-892.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre 13: l'objet de la psychanalyse** (1965-1966). Seminário não estabelecido. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>. Acesso em: 29 de jan. de 2023.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. Introdução aos Nomes-do-Pai (1963). *In*: LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 55-88.

LACAN, Jacques. Posição do inconsciente (1960-1964). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 843-864.

LACAN, Jacques. Discurso aos católicos (1960). *In*: LACAN, Jacques. **“O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 9-55.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise** (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 496-536.

LACAN, Jacques. A coisa freudiana ou sentido do retorno a Freud em psicanálise (1956a). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 402-437.

LACAN, Jacques. Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956 (1956). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 461-495.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 4: a relação de objeto (1956-1957)**. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3: as psicoses (1955-1956)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

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

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu (1949)**. *In: LACAN, Jacques. Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. **Para além do “Princípio de realidade” (1936)**. *In: LACAN, Jacques. Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 77-95.

LACAN, Jacques. **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade (1932)**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

LEURET, François. **Du traitement moral de la folie**. Paris: J. – B. Baillière, 1840.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. **O mal, a matéria e a Lei em Moisés Maimônides**. *Trans/form/ação*, Marília, v. 42, p. 171-192, 2019.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MAIMÔNIDES, Moisés. **Mishné Torá: o livro da sabedoria (1180)**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MARVEL. **Marvel's Hulk: The First 60 Years**. London: Titan Comics, 2023.

MCGRATH, Alister. **Science and religion: a new introduction**. 2. ed. Chichester - UK: Wiley-Blackwell, 2010.

MECKLIN, John. **A time of unprecedented danger: It is 90 seconds to midnight**. *In: 2023 Doomsday Clock Statement*. Disponível em: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>. Acesso em 11 de fev. de 2023.

MENGUE, Philippe. **Différence et répétition**. *In: MENGUE, Philippe. Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994. p. 139-174.

- MERZ, John T. **A history of european thought in the nineteenth century** (1896). London: William Blackwood And Sons, 1907.
- NASIO, Juan-David. **Como trabalha um psicanalista?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder** (1906). Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. O caso Wagner: um problema para músicos (1888). *In*: Nietzsche, Friedrich. **O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 8-46
- NIETZSCHE, Friedrich. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo (1888). *In*: Nietzsche, Friedrich. **O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a. p. 47-80.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica** (1887). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro** (1886). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. Tentativa de autocrítica (1886). *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo** (1871). São Paulo: Companhia das Letras, 1992a. p. 13-24.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém** (1885). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Friedrich Nietzsche - Oeuvres philosophiques complètes XI: Fragments Posthumes 1884-1885**. Paris: Gallimard, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência** (1882). São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **O Viajante e sua Sombra** (1879). São Paulo: Lafonte, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida** (1874). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo** (1871). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro (1928). *In*: WONDRAČEK, K. H. K. (Org.). **O futuro e a ilusão**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 17-58.
- PLATÃO. **A república** (380 a.C.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- PLATÃO. Teeteto (369 a.C.). *In*: PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Belém: UFPA, 1988. p. 1-99.
- QUINET, Antonio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

RIBEIRO JR., Laelson Matos. **Memória dos discursos científico e religioso na constituição da psicanálise freudiana**. Orientadora: Edvania Gomes da Silva. 2022. 226 f. Dissertação (Mestrado em Memória: linguagem e sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2022.

RICŒUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, São Paulo: Unicamp, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral** (1916). São Paulo: Cultrix, 2006.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado [online]**, 2002, v. 17, n. 2, p. 249-281, 2011.

SIMPSON, Peter P. Reasoning with mathematicians: what Theaetetus tells us about forms in Plato's Theaetetus. **Hypnos**, São Paulo, n. 21, p. 178-187, 2008.

SÓFOCLES. **Antígona** (440 a.C). São Paulo: Paz e Terra, 1996.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. **Intellectual impostures**. Londres: Profile Books, 1997.

TEIXEIRA, F. C. Aby Warburg e a pós-vida das Pathosformeln antigas. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 3, n. 5, p. 134-147, 2010.

ZIV, Avner. Preface. In: ZIV, Avner; ZAJDMAN, Anat. (Org.). **Semites and stereotypes: characteristics of Jewish humor**. Westport, Connecticut: Greenwood, 1993. p. vii-xi.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein** (1818). São Paulo: Principis, 2019.

STEVENSON, Robert Louis. **O Médico e o Monstro** (1886). São Paulo: Principis, 2019.

WELLS, Herbert George. **A Máquina do tempo** (1895). São Paulo: Pé da Letra, 2019.

WARBURG. Dürer e a antiguidade italiana (1905). **Cadernos Benjaminianos**, Belo Horizonte, n. 5, p. 69-75, jan.-jun. 2012.