

HELENA DE ALMEIDA CARDOSO CAVERSAN

**SABER, VERDADE E REAL: A ESCRITA DO NÃO-TODO NO
DISCURSO ANALÍTICO**

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2023

HELENA DE ALMEIDA CARDOSO CAVERSAN

**SABER, VERDADE E REAL: A ESCRITA DO NÃO-TODO NO
DISCURSO ANALÍTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Linha de Pesquisa: Fundamentos teóricos e filosóficos da Psicologia – Linha I

Orientador: Wilson Camilo Chaves

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2023

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C381s Caversan, Helena de Almeida Cardoso.
Saber, verdade e Real : A escrita do não-todo no
discurso analítico / Helena de Almeida Cardoso
Caversan ; orientador Wilson Camilo Chaves. -- São
João del-Rei, 2023.
144 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Psicologia) -- Universidade Federal de São João del
Rei, 2023.

1. Psicanálise . 2. Lógica. 3. Verdade. 4. Saber.
5. Real. I. Chaves, Wilson Camilo , orient. II.
Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO Nº 55 / 2023 - PPGPSI (13.24)

Nº do Protocolo: 23122.035288/2023-57

São João del-Rei-MG, 11 de setembro de 2023.

A Dissertação **SABER, VERDADE E REAL: A ESCRITA DO NÃO-TODO NO DISCURSO**

ANALÍTICO

elaborada por **Helena de Almeida Cardoso Caversan**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRA EM PSICOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Cláudia Aparecida de Oliveira Leite - UEMG
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

Prof. Dr. Mardem Leandro Silva - UEMG
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

(Assinado digitalmente em 11/09/2023 08:21)
MAGALI MILENE SILVA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DPSIC (12.25)
Matrícula: 1424013

(Assinado digitalmente em 11/09/2023 07:57)
WILSON CAMILO CHAVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DPSIC (12.25)
Matrícula: 1352910

Visualize o documento original em
<https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **55**,
ano: **2023**, tipo: **ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**, data de
emissão: **11/09/2023** e o código de verificação: **0d8a78d35f**

À Sabrina, por sustentar-me não-toda.

AGRADECIMENTOS

O percurso que aqui se escreve, jamais seria traçado sozinho. Os grandes momentos de solidão, essenciais para que algo fosse tecido, só foram possíveis pois não haviam fios sem laços. Laços antigos, mas de fios firmes. Laços recentes, cujo brilho cria novos desenhos. Laços rígidos, mas que esteiam. Laços flexíveis, que se ajeitam a qualquer ponto. Laços coloridos, leves e criativos. Mas também laços acromicos, sem os quais não haveria contorno.

É na infinidade de fios, cuja trama monta o meu texto, que venho agradecer a todos esses laços que, na espreita do meu vazio, fizeram algo tomar forma.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento que viabilizou a realização desta pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI/UFSJ) que, na figura de seus professores, deram as bases para que uma dissertação pudesse nascer.

Rejane e João, pelo constante incentivo ao estudo e por possibilitarem que eu trilhasse o caminho que escolhi. Mãe, obrigada por atender as minhas ligações e acolher as minhas lágrimas nos momentos mais difíceis. Pai, obrigada por me ensinar que as dificuldades existem, mas que nós sempre estamos juntos para passar por elas. Ana, por ser meu poço eterno de afetos, por ter me ensinado a amar desde o dia em que veio ao mundo. Bia, por me compreender nos melhores e piores momentos. Você é viga forte na minha construção.

Sabrina, por não soltar os seus olhos dos meus, por ser meu combustível, minha companheira, meu amor. Obrigada por todas as vezes em que me disse que eu era capaz e por comemorar comigo todas as pequenas (grandes) vitórias.

Camilo, por me acolher como sua orientanda e por confiar no meu trabalho. Obrigada por me ensinar que há transmissão com rigor e com amor, mas, sobretudo, com humildade e com delicadeza. Cheguei estranha à UFSJ, mas contigo me senti em casa, com as vias abertas para deixar fluir a pesquisadora (tímida) que sou.

Agradeço aos membros da banca. Magali, pelo grato encontro, por ter prontamente se disponibilizado a ler o meu trabalho. Obrigada pela leitura clínica e por apontar que, aqui, poderia haver sujeito. Mardem, pelas contribuições densas e provocativas, que me evocam sempre o desejo de saber. Obrigada por ser meu leitor corrente, por estar comigo no dever burocrático e no querer do afeto. Muito do que escrevo aqui, carrega o encontro maravilhoso que tivemos. Cláudia, por aceitar compor a banca de defesa, mas também por ter se feito

presente desde o início desta pesquisa. Obrigada pelo grande apoio bibliográfico e por todos os espaços de troca que ajudaram a dar corpo a este trabalho.

Aos encontros da UFSJ. Maria, por, desde o online, não se acanhar em fazer laço. Rodolfo, pela leveza e pelo sopro de paz. Obrigada, aos dois, por serem companhia em meio a solidão, pelas conversas e pela importante sensação de pertencimento. Nunca me senti tão acolhida em tão pouco tempo.

Aos encontros da graduação. Miguel e Vanessa, por compartilharem comigo a dor e a delícia da pós-graduação. Obrigada por serem meus leitores, mas também por serem os ouvintes de ideias que ainda não se amarraram em texto. Nayara, pela firmeza com a qual se disponibilizava a me escutar. Obrigada pela compreensão nos momentos de ausência e por me fazer extroverter, além da seriedade e da timidez. Daniela, por ser eterna inspiração e por ter me apresentado Lacan com tanta paixão.

Elizabeth, pela parceria constante, por segurar a minha mão e me levar aos jardins do universo acadêmico que, contigo, são sempre muito floridos. Obrigada pela leitura atenta, pela escuta delicada, pelo incentivo incessante e pelo colo cheio de afeto.

Agradeço às meninas do Treliça, por todas as sextas-feiras de trocas teóricas, leituras e boas risadas. Com vocês, até os Seminários conseguem ser leves.

Por fim, à Cláudia, pelo quarto de giro. Por prestar a espera ao equívoco, possibilitando que eu pudesse circular a escrita. Da angústia ao desejo. Ou, o avesso disso.

Foi preciso escrever para me autorizar como furo. Foi preciso escrever.

Não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou muito mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. [...] É uma benção estranha, como ter loucura sem ser doida. É um desinteresse manso, é uma doçura de burrice. Só que de vez em quando vem a inquietação: quero entender um pouco. Não demais: mas pelo menos entender que não entendo.

Clarice Lispector

A descoberta do mundo

RESUMO

Esta pesquisa busca investigar uma possível relação entre verdade-saber-Real – tomados como um triplete conceitual, tal como propõe Alain Badiou – e o discurso do analista, tendo como pano de fundo o pressuposto psicanalítico de um fundamento não-todo. Desse modo, partimos das seguintes questões: o estatuto do Real, ao ser organizado a nível de três com o saber e a verdade, é potencializado no discurso analítico? Considerando a disposição das letras nos lugares determinados pela teoria dos discursos, o que contribuiria para essa potencialização, marcando o Real no discurso analítico? Objetiva-se, assim, analisar de que forma o Real circula no discurso analítico em sua indissociabilidade com o saber e a verdade, enfatizando que tal discurso, como profere Lacan, faz o Real tocar no Real. A proposta da pesquisa, portanto, tangencia a teoria dos discursos em sua interface com o pensamento de Alain Badiou, na medida em que se propõe analisar o triplete conceitual verdade-saber-Real na dinâmica do discurso do analista. Diante dessa proposta, caminhamos pelo terreno da escrita lógico-matemática, entendendo que nossa abordagem metodológica passa por aquilo que se escreve no matema do discurso analítico. E é frente à essa propriedade de escrita que organizamos a nossa hipótese, compreendendo que o objeto a , situado na posição de agente do discurso analítico, poderia ser o termo capaz de escrever a guinada do Real que faz esse discurso diferenciar-se dos demais e, ainda, ser o termo equivalente ao Real no triplete de Badiou, somando-se ao saber e à verdade.

Palavras-chave: discurso do analista, objeto a , Real, saber, verdade.

ABSTRACT

This research seeks to investigate a possible relationship between truth-knowledge-Real – taken as a conceptual triplet, as proposed by Alain Badiou – and the analyst's discourse, having as a background the psychoanalytic assumption of a not-all foundation. In this way, we start from the following questions: is the statute of the Real, when organized at the level of three with knowledge and truth, potentiated in the analytical discourse? Considering the arrangement of the letters in the places determined by the theory of discourses, what would contribute to this potentialization, marking the Real in the analytical discourse? Thus, the objective is to analyze how the Real circulates in the analytical discourse in its inseparability with knowledge and truth, emphasizing that such discourse, as Lacan says, makes the Real touch the Real. The research proposal, therefore, touches on the theory of discourses in its interface with the thought of Alain Badiou, insofar as it proposes to analyze the conceptual triplet truth-knowledge-Real in the dynamics of the analyst's discourse. In view of this proposal, we walk through the terrain of logical-mathematical writing, understanding that our methodological approach goes through what is written in the mathematics of analytical discourse. And it is in the face of this writing property that we organize our hypothesis, understanding that object *a*, situated in the position of agent of the analytical discourse, could be the term capable of writing the turn of the Real that makes this discourse differentiate itself from the others and, also, to be the equivalent term for the Real in Badiou's triplet, adding to knowledge and truth.

Keywords: analyst discourse, object *a*, Real, knowledge, truth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Metodologia.....	20
1. O SEMINÁRIO 17 E A TEORIA DOS DISCURSOS	28
1.1 Conjuntura, estrutura e discurso.....	28
1.1.1 <i>O fundamento conjuntural do discurso</i>	28
1.1.2 <i>O fundamento estrutural do discurso</i>	33
1.2 Apresentação lógico-matemática dos discursos.....	38
1.2.1 <i>Quadrípedes: letra, posição e direção</i>	42
1.2.2 <i>O discurso do mestre</i>	46
1.2.3 <i>O discurso da histórica</i>	49
1.2.4 <i>O discurso do universitário</i>	51
1.2.5 <i>O discurso do analista</i>	52
2. LACAN E A ESCRITA FORMAL COMO POSSIBILIDADE DE TRANSMISSÃO DO REAL	56
2.1 A proposta do segundo classicismo – do significante à letra.....	57
2.2 A escrita formal – Leibniz, Frege e Lacan.....	62
2.3 A ex-sistência, o Um e o universo do discurso.....	68
3. SABER, VERDADE E REAL	76
3.1 O saber: entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante.....	76
3.1.1 <i>Saber, meio de gozo</i>	83
3.2 A verdade, um problema de linguagem.....	93
3.2.1 <i>De uma verdade que fala ‘Eu’, ao engano do ‘Eu falo’</i>	96
3.2.2 <i>O semidizer como efeito da formalização</i>	100
3.3 O triplete verdade-saber-Real – uma leitura d’ <i>O aturdito</i>	109
4. O OBJETO <i>a</i> COMO ÍNDICE DO REAL NA ESTRUTURA	116
4.1 O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise.....	116

4.2 O Seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante.....	121
4.3 O Seminário, livro 19 – ... ou pior.....	123
4.4 O Seminário, livro 20 – mais, ainda.....	127
4.5 Índice de Real?.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
REFERÊNCIAS.....	139

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Grupo de Klein.....	40
Figura 2 – Os quatro discursos.....	41
Figura 3 – Quatro pés e três lados.....	42
Figura 4 – Impossibilidade e impotência.....	46
Figura 5 – O discurso do mestre.....	46
Figura 6 – O discurso da histérica.....	49
Figura 7 – O discurso do universitário.....	51
Figura 8 – O discurso do analista	52
Figura 9 – Não há metalinguagem.....	67
Figura 10 – Esquema abreviado da relação significante.....	84
Figura 11 – Proporção baseada na série Fibonacci.....	88
Figura 12 – A verdade com o saber a mais.....	88
Figura 13 – A tábua da sexuação.....	128
Figura 14 – Graficização Imaginário, Simbólico e Real.....	130

INTRODUÇÃO

Eis-nos pois levados à fronteira sensível entre a verdade e o saber, a qual se pode dizer, afinal, que nossa ciência, à primeira vista, parece ter mesmo retomado a solução de fechar. Mas, se a história da Ciência, em sua entrada no mundo, ainda é para nós suficientemente palpitante para que saibamos que nessa fronteira algo se mexeu naquele momento, talvez seja aí que a psicanálise se destaca, por representar o advento de um novo sismo (Lacan, 1960/1998, p. 811).

Jacques Lacan reconhece a inscrição da psicanálise no tecido da civilização diante de um ponto primordial de abertura entre a verdade e o saber, que determina, por um lado, o parentesco da psicanálise com a ciência moderna, e, por outro, sua distinção fundamental. Ao empreender a dúvida como método para a construção de um conhecimento seguro, Descartes, em seu *Discurso sobre o método* (1637/2018), funda a ciência moderna a partir de um espaço localizado de *abertura*, isto é, a partir da suspensão de qualquer saber pré-estabelecido que, até o momento, apresentava-se como saber verdadeiro. Trata-se, portanto, de questionar o saber potente e a verdade absoluta sancionados pela tradição escolástica que, por meio de uma tentativa de conciliação do que se havia desenvolvido com os gregos antigos e o que se encontrava na experiência religiosa cristã, reunia os atributos necessários para a construção de uma verdade religiosa. Essa verdade, dadas as características históricas do período medieval, dominava a Europa ocidental subsistindo como poder totalizado.

Logo, o gesto cartesiano, que culmina na máxima de seu cogito – *cogito, ergo sum*¹ –, rompe com a equivalência e complementariedade existentes entre o saber e a verdade, situando no intervalo que ali se abre, o próprio sujeito, sujeito este que, ao ser primeiramente suposto, torna-se capaz de existir. Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1965/1998) é enfático ao dizer que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (p. 873), fato que revela o parentesco entre a psicanálise e a ciência, que possuem como ponto de interseção esse sujeito que advém por meio de uma falha, de um furo, ou seja, de um intervalo que separa categoricamente o plano da verdade e o campo do saber. Todavia, o movimento científico caminhou no sentido de uma tentativa incessante de obturar novamente esse espaço, tomando como consequência a sutura do sujeito. Dito de outro modo, no ponto exato de inauguração da ciência moderna, o sujeito encontra as condições necessárias para emergir, pois a ele é dada a

¹ Em tradução livre, “penso, logo sou”.

suposição de que existe. No entanto, é também nesse momento que ele é totalmente excluído do campo operatório da ciência que, nas tramas de sua rede neutra e objetiva, deixa de fora o sujeito na medida em que o reduz a um objeto a ser conhecido, retirando-o da dimensão do próprio ato de conhecer (Elia, 2010).

Nesses termos, coube à psicanálise irromper no berço desse sismo, sustentando a sua *práxis* no cerne da incompletude por meio da premissa da não existência de partes complementares capazes de formar um todo, isto é, formalizando a proposta psicanalítica de um fundamento não-todo. A concepção do não-todo apresenta-se calcada na refutação da universalização, cuja pretensão reduz-se ao empuxo à totalização, o empuxo a fazer *um* experimentado nos âmbitos da ciência, da filosofia, da religião ou mesmo da política. Embora a noção de não-todo seja mais comumente empregada com relação ao desenvolvimento lacaniano acerca do gozo feminino – gozo esse situado fora da lógica fálica e, por isso, não completamente localizado no Simbólico – o não-todo “pode ser [também] entendido como o que não fecha, não tem uniformidade” (Figueiredo, 2020, p. 7), ou seja, trata-se de uma noção que contesta a proposta de uma complementariedade, reforçando a proposição da inexistência da relação sexual.

Le Gaufey (2018) reconhece diretamente a função de incompletude na concepção inovadora freudiana na condução do tratamento, revelando que

Para submeter um ser falante ao jogo dos acasos da sua fala, dessa ladainha de palavras que dizem bem mais e bem menos do que “sua história” ou “seus problemas”, alça-se o que não é atribuível a nenhum enquadramento... a saber, a questão do próprio enquadramento – disso que vem constituir *um* nessa maré de enunciados, isolando, por conseguinte, o lugar de um resto inclassificável, errático, que nenhuma apreensão, mesmo conceitual, agrupa (p. 11. Grifos do autor).

Estamos, aqui, diante do Real. O Real enquanto registro psíquico que perpetua um atravessamento, cujo efeito é a incompletude. Se o Real engendra a incompletude, de que maneira ele se relaciona com o campo do saber e o plano da verdade, visto que a posição psicanalítica se propõe a mantê-los não-todo? Frente a esse questionamento, trazemos à cena principal a proposição do filósofo da matemática Alain Badiou, que se edifica na proposta de tratar “saber, verdade e Real” como um triplete conceitual (Badiou, 2013), fundamentado na ideia de que, na particularidade da experiência analítica, verdade-saber-Real apresentam-se de maneira indissociável. Em outras palavras, em psicanálise, não haveria a possibilidade de tomá-los, qualquer um dos três, a nível dual, pois há sempre o atravessamento do terceiro termo.

A convicção lacaniana acerca dessa proposta é explícita quando o psicanalista responde, em *Radiofonia*, que “não existe todo. Como não existe todo, nada é tudo/todo[tout]” (Lacan, 1970/2003, p. 440). A questão a qual se referia colocava em evidência a incompatibilidade entre o saber e a verdade, conceitos esses tomados pela psicanálise a partir da incompletude. Desde a descoberta freudiana do inconsciente, o saber do sujeito – lido por Lacan – é um saber do qual não se sabe, um saber impossível de ser totalizado, pois o que se revela dessa descoberta é que haveria pensamento (inconsciente) para além do lugar onde o Eu se reconheceria, e que o encontro com esses pensamentos passaria por algo da ordem do Real, provocando no sujeito a sua divisão.

Tomando, assim, as palavras do *cogito*, antes do qual a psicanálise não se fazia um horizonte possível, o saber desse sujeito dividido conduz à ideia de que “a dissimetria entre Freud e Descartes reside no fato de que o que visa o *eu penso* no *eu sou* é um Real em vez de uma verdade” (Gerbase, 2008, p. 13). Isto é, mesmo que a pretensão cartesiana fosse a de construir um campo de produção de conhecimento seguro, ainda assim não se trata de atingir inteiramente uma verdade, porque ela – a verdade – é irreduzível ao campo do saber. Essa é a proposta lacaniana que se inicia a partir de um longo desenvolvimento acerca do registro do Simbólico, cujo percurso revelou que, em detrimento da pretensão de consistência do registro do Imaginário, o Simbólico se mostra incompleto. É por esse viés que Lacan (1973/2003), ao tratar da verdade, a coloca como, também, “não toda, porque dizê-la toda [...] é impossível, materialmente: faltam palavras” (p. 508). E é nesse impossível que faz as palavras faltarem, nesse impossível que incompleta o Simbólico, é nele que reside o registro do Real.

Retomando a obra lacaniana em busca desse atravessamento existente na relação entre saber, verdade e Real, encontramos algumas construções datadas, principalmente, a partir dos anos 1969-1970, que parecem interessantes e que, no momento oportuno², servirão de alicerce ao desenvolvimento desta pesquisa: “um saber posto na posição de verdade, o que só é concebível por uma estrutura de discurso. Discurso impensável, por só ser possível sustentá-lo no que é ejetado dele. [...] Na verdade, esse impossível é o fundamento de seu real” (Lacan, 1970[1969]/2001, p. 390); “A verdade não serve para nada senão criar o lugar onde se denuncia esse saber. Mas esse saber não é pouco. Pois o que se trata é de que, acessando o real, ele o determina [...]” (Lacan, 1973/2001, p. 315); “Porque a verdade situa-se por supor o que do real faz função no saber, o que se acrescenta

² As citações serão trabalhadas nos segundo e terceiro capítulos desta dissertação.

a ele (ao real)” (Lacan, 1970/2001, p. 443); “[...] é da ordem da surpresa com que se assinala o efeito de reversão com que tentei definir a junção da verdade com o saber, o que enunciei nestes termos: não há relação sexual no ser falante” (Lacan, 1971/2009, p. 60). Não se trata, por hora, de esclarecer cada uma das proposições, isso será feito durante o desenvolvimento desta dissertação; mas nos cabe reconhecer que, de fato, existe um ponto de enlace entre verdade-saber-Real no que se refere ao traquejo analítico.

Nesses termos, dada a especificidade da experiência analítica, em seu *O Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1970/2016) engendra o gesto de formalização da psicanálise enquanto um discurso, mantendo a posição de questionar o emprego do saber, fato que se cumpre ao destacar a ocasião na qual *o saber ocupa o lugar da verdade*, isto é, no discurso nomeado por ele como discurso analítico. Um discurso³, para Lacan, diante de sua estrutura, seria capaz de demonstrar o impossível que está em jogo nas relações sociais. Em outras palavras, a teoria empregada por Lacan no início dos anos 1970 – a teoria dos quatro discursos⁴ – incumbe-se de escrever o Real presente no âmbito de toda relação, pois, como esclarece Castro (2009, p. 249), “toda e qualquer modalidade discursiva começa em hiância e termina em escapada, em fuga”. Isso significa que há um ponto de fracasso em todo discurso, pois há sempre algo que escapa como impossível.

Dentre os quatro discursos formalizados por Lacan (1969-1970/2016) – o discurso do mestre, da histórica, do universitário e do analista – o discurso analítico é o único capaz de operar pela via do Real, pois é o único que reconhece a incompletude própria da estrutura, firmando-se como o “dispositivo cujo real toca no real” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 232). Ou seja, mesmo que o Real seja inerente à toda relação estabelecida em discurso, é apenas na montagem que define o discurso analítico que o Real assume o mérito da sua incompletude, afirmando a própria denúncia da psicanálise às posições que

³ Lacan (1969-1970/2016) desenvolve a teoria dos discursos como formalização da estrutura dos laços sociais, diante dos quais haveriam quatro montagens possíveis: o discurso do mestre, o discurso da histórica, o discurso do universitário e o discurso do analista. Em suma, a estrutura dos discursos consiste em quatro lugares fixos – o agente, o Outro, a produção e a verdade – por onde circulam quatro letras – o S1 (significante-mestre), o S2 (saber), o \$ (sujeito barrado do inconsciente) e o *a* (objeto *a*). O primeiro capítulo desta dissertação será dedicado à apresentação, de maneira mais detida, da teoria lacaniana dos discursos.

⁴ Em 1972, em uma conferência realizada em Milão, Lacan apresenta uma variação do discurso do mestre, que denominou discurso do capitalista. Sua construção acontece a partir de uma torção do lado esquerdo do discurso do mestre, deixando o lugar do agente ocupado pelo \$ e o lugar da verdade pelo S1. Nesta pesquisa, não utilizaremos a montagem do discurso do capitalista, pois consideramos sua constituição muito mais como uma variação possível do que como um quinto discurso. Isso porque sua escrita não segue algumas ordens de relação importantes para a montagem do matema, como é o caso da não permutação dos termos. Essas ordens de relação e as demais leis do matema dos quatro discursos serão desenvolvidas no primeiro capítulo, na seção intitulada *Apresentação lógico-matemática dos discursos*.

se pretendem fazer totais, ao passo que ela, a situação analítica, é capaz de operar com o que resta do impossível.

Diante disso, com o intuito de investigar uma possível relação entre verdade-saber-Real e o discurso do analista, tendo como pano de fundo o pressuposto de uma psicanálise não-toda, partimos da seguinte questão: o estatuto do Real, ao ser organizado a nível de três com o saber e a verdade, é potencializado no discurso analítico? Considerando a disposição das letras nos lugares determinados pela teoria dos discursos, o que contribuiria para essa potencialização, marcando o Real no discurso analítico? Na busca de respostas para tais perguntas, objetiva-se analisar de que forma o Real circula no discurso analítico em sua indissociabilidade com o saber e a verdade, enfatizando que o discurso analítico, retomando a frase lacaniana supracitada, faz *o Real tocar no Real*. A proposta da pesquisa, assim, tangencia a teoria dos discursos em sua interface com o pensamento de Alain Badiou, na medida em que se propõe analisar o triplete conceitual *verdade-saber-Real* na dinâmica do discurso do analista.

Para tal, julgamos necessário considerar o uso feito por Lacan de alguns aspectos da lógica e da matemática. Nos anos 1970, Lacan se vê diante da definição do Real enquanto o *impossível de ser apreendido pelo Simbólico*⁵, fato que, no entanto, não o impede de dar a esse registro um lugar de primazia nesse ponto de suas elaborações. Nesse ínterim, marcado pelo seminário de abertura da década de 1970, *O Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*, o psicanalista francês inicia um novo projeto em seu ensino, uma ultrapassagem da psicanálise freudiana, na medida em que foge do campo da significação puramente fálica, fazendo uma escolha de abordagem por meio da interseção com os campos da lógica e da matemática, cuja escrita, baseada no fundamento da letra, possibilitou a transmissão do Real, realizada a exemplo das estruturas discursivas.

Partindo disso, a letra é “o suporte material do significante e o que se distingue dele, assim como o real se distingue do simbólico” (Chemama, 1995, p. 124), de modo que essa relação marca a *escrita* da letra como pertencente à ordem do Real, enquanto o significante em si se constitui no campo Simbólico. O significante, por ter a sua definição estabelecida sempre *em relação* – em relação a outro significante –, é concernido ao lugar ao qual se localiza; já a letra, por ser em si mesma qualificada e identificada, pode ser

⁵ Noção esta que já aparecia em percurso de desenvolvimento desde *O Seminário, livro 11 – os conceitos fundamentais da psicanálise*, proferido em 1964, mas que atinge um alcance de importância metodológica nos anos 1970.

deslocada, fazendo da operação literal uma derivação da permutação, fato que se observa na teoria dos quatro discursos (Milner, 1996).

O Seminário, livro 17 e a teoria dos discursos, assim, marcam um ponto importante, uma passagem metodológica que acrescenta a utilização da álgebra – reconhecida na função da letra – na abordagem lacaniana da estrutura. Dito de outro modo, “o matema dos quatro discursos representa uma inovação no uso das estruturas, antes, topológicas, agora, topológicas e algébricas” (D’Agord, 2013, p. 432). Milner (1998) denomina esse período de *o segundo classicismo lacaniano*, no qual a matemática atinge, para Lacan, o estatuto do “paradigma da transmissibilidade integral” (p. 101), movimento que produz consequências expressivas na abordagem do Real e de seu rastro de incompletude.

Isso posto, se as passagens lacanianas que conferem peso ao triplete conceitual de Badiou inscrevem-se no recorte temporal dos anos 1970, entendemos que seja coerente abordar a interseção entre verdade-saber-Real no âmbito da teoria dos discursos, enfatizando a escrita do discurso analítico, pois, parece ser na *fronteira sensível entre o saber e a verdade* que Lacan sustenta esse discurso. Ou seja, parece ser no que os atravessa – o saber e a verdade – enquanto *impossível*, que o discurso analítico subsiste. Nesses termos, na altura d’*O Seminário, livro 20 – Mais, ainda*, Lacan (1972-1973/2008) também acrescenta que é necessário o Simbólico para que o acesso ao Real seja aberto, e que nada melhor do que o discurso analítico para demonstrar que é no *impossível* instaurado pelo Simbólico, que é possível alcançar algo da ordem do Real.

Diante disso, é frente a propriedade da escrita – que circunscreve os registros do Simbólico e do Real – que organizamos a nossa hipótese, entendendo que o objeto *a*, situado na posição de agente do discurso analítico, poderia ser o termo capaz de escrever a guinada do Real que faz esse discurso diferenciar-se dos demais e, ainda, ser o termo equivalente ao Real no triplete de Badiou, somando-se ao saber e à verdade. Vale mencionar também que, nesse sentido, verdade-saber-Real estariam alocados do lado esquerdo do matema do discurso analítico, lado esse que define o campo do sujeito. Assim, indagações como: *de qual dominação trata-se a agência do discurso analítico? E existe a possibilidade de considerar o objeto a como índice do Real?*, apresentam-se enquanto norte para a condução desta pesquisa. Trata-se de considerar a relevância da *posição* e o seu efeito na estrutura, a partir da letra que a ocupa; fato esse que passa a presidir o ensino de Lacan no período do segundo classicismo (Milner, 1998), quando o matema e a letra assumem o mérito da transmissão, uma saída diante da qual a

incompletude perpetrada pelo Real encontra-se na possibilidade da escrita lógico-matemática.

Metodologia

Considerando o objetivo exposto, esta investigação consiste em uma proposta teórica de revisão narrativa de literatura, visando “descrever e discutir o desenvolvimento ou o ‘estado da arte’ de um determinado assunto, sob ponto de vista teórico ou contextual” (Rother, 2007, p. 1), sem perder de vista a função que tem a pesquisa bibliográfica, de apresentar determinado tópico a partir de um enfoque relacional diferente, caminhando na direção contrária de uma mera repetição de conteúdos já produzidos (Lameira, Costa & Rodrigues, 2017). Logo, a revisão narrativa é de fundamental importância para a ampliação e atualização do conhecimento sobre uma área em particular, além de contribuir para a fomentação de discussões teóricas acerca da temática desenvolvida.

Partindo de uma bibliografia majoritariamente de cunho psicanalítico, evidenciamos ainda as particularidades da psicanálise no que se refere à pesquisa, visto que é fundamentada nessa abordagem que a investigação se desenvolverá. Eizirik (2006) aponta duas vertentes para tal: a pesquisa psicanalítica e a pesquisa em psicanálise. Enquanto a primeira se constitui como a própria experiência em análise, a segunda – na qual pauta-se esta investigação – conduz ao estudo e exploração dos conceitos desenvolvidos pela psicanálise, bem como a possibilidade de aplicá-los em contextos tanto clínicos quanto teóricos. Nesse ínterim, é crucial entender que quando se trata de psicanálise, a pesquisa nunca se dissocia do desenvolvimento clínico, em razão de que, nas palavras de Drawin (2013), a própria psicanálise “se alimenta do contínuo entrecruzamento de clínica e metapsicologia” (p. 19). Esse tópico de elaboração da investigação pode, por um lado, desenvolver-se em questões fora do ambiente clínico em si, mas por outro, só se desenvolve pelo que se escuta no contexto clínico e, da mesma forma, retorna a ele enquanto construção teórica.

Contudo, se há algo que as relações entre o saber e a verdade salientam é que, mesmo na mútua construção entre teoria e prática, algo ainda jaz enquanto irrepresentável, colocando-nos diante de mais uma peculiaridade da psicanálise, sendo essa última definida por França Neto (2015) enquanto uma ciência cujo objeto é caracterizado por sua dessubstancialização, refletindo o inapreensível do movimento do sujeito – pertencente ao registro do Real. Mesmo não apreensível, Lacan dispõe que o Real é passível de ser escrito e transmitido (Milner, 1996) e, assim, pauta-se na lógica, ao

propor a matematização de uma escrita que se lança a apresentar algo do Real por meio da estrutura. A essa escrita, Lacan (1971-1972/2012) dá o nome de matema, e em seu *Seminário, livro 19: ... ou pior*, descreve o sentido de sua proposição, de forma a tornar bastante preciso o uso que dela estabelecemos como parte metodológica nesta pesquisa: “quanto a mim, não encontrei nada melhor do que o que chamo de matema para abordar algo concernente ao saber sobre a verdade, já que foi na psicanálise, em suma, que se conseguiu dar-lhe um alcance profissional” (p. 192).

O matema, assim, trata-se de uma escrita algébrica que permitiu que os conceitos da psicanálise pudessem ser transmitidos de forma científica e estrutural, como é o caso dos matemas dos quatro discursos formalizados n’*O Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*, evidenciando “que o matema é a escrita ‘do que não é dito, mas pode ser transmitido’” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 503, grifos dos autores). Assim sendo, a psicanálise não opera como um método padrão de pesquisa, mas encontra, pelas vias do matema, a possibilidade da formalização de um método compatível com seu objeto “e universalizável em seus desdobramentos” (França Neto, 2015, p. 197).

Nesse contexto, a revisão de literatura que se pretende apresentar no desenvolvimento da pesquisa, segue a lógica da pesquisa em psicanálise e busca evidenciar os conceitos necessários à compreensão da questão problema, utilizando como principais fontes de pesquisa a obra de Jacques Lacan, além de autores e comentaristas que contribuem para o desenvolvimento do tema, como Alain Badiou, a partir de sua proposição do triplete conceitual; Jean-Claude Milner, em sua leitura acerca de uma certa epistemologia lacaniana; Júlio Castro, a partir de sua extensa pesquisa sobre a teoria lacaniana dos discursos e o próprio saber do analista; e Gilson Iannini, considerando as contribuições no tocante à verdade em psicanálise.

Considerando, portanto, o recorte temporal empregado e o valor do segundo classicismo lacaniano (Milner, 1996) para a hipótese desta investigação, direcionando-nos a pensar a abordagem que Lacan faz do objeto *a* no período entre os anos de 1969 e 1973, contemplando os Seminários livro *17 – O avesso da psicanálise*, *18 – De um discurso que não fosse semblante*, *19 - ... ou pior* e *20 – Mais, ainda* e os demais textos que datam desse período. A proposta metodológica referida a esse recorte justifica-se, pois são esses os momentos nos quais a menção à teoria dos discursos é enfática, antecedendo o início das elaborações borromeanas⁶, que passam a tratar dos registros

⁶ Os chamados *nós borromeanos* foram introduzidos no ensino de Lacan em 1972, com o objetivo de “traduzir a trilogia do Simbólico, do Imaginário e do Real, repensada em termos de

(Real, Simbólico e Imaginário) em suas amarrações topológicas. Dito de outro modo, o período que comporta os seminários do 17 ao 20 constitui um bloco de ensino, no qual o fio narrativo que se estabelece toma a clara diferenciação entre lugares e posições para se pensar o que é da ordem do discurso, sendo esse o pano de fundo tomado por Lacan para desenvolver seu pensamento.

Vale ressaltar, contudo, que a periodização elaborada por Milner (1996), em seu livro *A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia*, não considera um período importante da obra lacanianana, conhecido e destacado por alguns autores como um período de primazia do Imaginário. Nesta pesquisa, mesmo dando importância a categorização do segundo classicismo, não desvalorizamos o que concerne ao início das elaborações lacanianas. Nesses termos, consideramos que o ensino lacaniano pode ser dividido em *três* períodos diferentes, protagonizados pela primazia ocupada por cada um de seus três registros.

No primeiro período, no início dos anos 1930, o que se percebe é um domínio maior do registro do Imaginário, quando Lacan dá uma importância muito grande para a relação do que ele chama de *imago* na constituição do eu. Um texto clássico desse período é *O estádio do espelho como formador da função do eu*. A partir dos anos 1950, com o movimento conhecido como ‘retorno a Freud’, a primazia passa a ser sobre o registro do Simbólico, tendo como principal referência o texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, no qual desenvolvem-se as distinções fundamentais entre a fala e a linguagem, a partir da ênfase no significante. Já em meados dos anos 1960, com o advento e a melhor conceitualização do objeto *a*, o Real começa a ganhar destaque nas elaborações. A formalização do objeto *a* e, mais especificamente, a sua exclusão do âmbito da realidade, permitem a fundação do campo do gozo, dividindo-o em quatro discursos, dando início ao movimento empreendido pelo *O Seminário 17 – O Avesso da Psicanálise*, no qual a escrita dos quatro discursos permite a abordagem do impossível nos laços sociais (Chaves, 2009; Quinet, 2006).

Advertidos disso, no desenvolvimento de nossa investigação, antes de atingirmos, de fato, uma varredura acerca do objeto *a*, percorremos um caminho que fosse capaz de

Real/Simbólico/Imaginário (R.S.I) e, portanto, em função da primazia do Real [...] em relação aos outros dois elementos. [O nome da expressão remete] à história da ilustre família Borromeu. As armas dessa dinastia milanesa, com efeito, compunham-se de três anéis em forma de trevo, simbolizando uma tríplice aliança. Se um dos anéis se retirasse, os outros dois ficariam soltos, e cada um remetia ao poder de um dos três ramos da família. A partir dessa data, os exercícios topológicos baseados no trançado de nós, cada qual simbolizando um elemento da trilogia (Real/Simbólico/Imaginário), começaram a assumir um lugar considerável no ensino lacaniano” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 541).

sustentar nosso ponto de chegada, além de construir, junto ao leitor, um percurso capaz de nos dar as ferramentas necessárias para o alcance das implicações de leitura, visto que a perspectiva de uma escrita matemática nos demanda também um *saber ler* o que se escreve do Real. Entendemos, assim como Silva (2019), que no que tange ao que é próprio da nossa metodologia, “a escrita se refere à escrita do impossível, então, nesse sentido, estamos falando de formalização, e inclusive de formalização dos impasses da lógica” (p. 26). Assim, ao trabalharmos com o impossível que circunscreve o plano da verdade e o campo do saber, não há pretensão de nossa parte em conduzir o leitor ao conhecimento do Real, pois o Real em si “é estranho à questão do conhecimento, tanto negativamente (não se o conhece), quanto positivamente (ele não é também incognoscível). Não é a partir das vias do conhecer ou do incognoscível que nós nos abrimos um acesso ao Real” (Badiou, 1999, p. 67). Pelo contrário, nossa construção caminha no sentido da proposição lacaniana de que não se trata de conhecer, mas sim de *demonstrar* o Real que, em nosso caso, cumpre-se pelas vias do matema do discurso analítico.

Assim, um primeiro capítulo será dedicado à apresentação da teoria lacaniana dos discursos, a qual nos servirá como referencial durante todo o percurso de leitura-escrita sobre as relações verdade-saber-Real. Apresentar a teoria dos discursos requer que consideremos dois aspectos basilares que a fundamentam: um aspecto conjuntural e outro estrutural. É digno de nota o fato de que *O Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*, seminário no qual a formalização dos quatro discursos é apresentada, foi realizado no ano posterior a um dos maiores acontecimentos sócio-políticos da França, o *maio de 1968*. Salientaremos o movimento que ali se estabeleceu e que conduziu à formalização da psicanálise enquanto um discurso, tomado de forma essencialmente diferente do que se observava no meio universitário e oposta ao que se articulava como mestria, colocando em xeque a dimensão da dominação para dar lugar ao que essencialmente não se domina: o Real.

A revolta do maio de 1968 coloca em destaque a intenção de um plano de dominação política cernido na ambição do todo, diante da qual a psicanálise assume uma posição questionadora e subversiva, ao identificar algo do impossível que circula nas relações sociais, reconhecendo o Real que está em jogo em toda estrutura. É nesse sentido que consideramos esse cenário como o fundamento conjuntural capaz de formalizar as relações sociais em estruturas discursivas, sobre o qual discorreremos na primeira parte do primeiro capítulo. Logo depois, apresentaremos o que denominamos ser o fundamento estrutural da teoria dos discursos, a saber, a própria linguagem, na medida em que a sua

operação é capaz de constituir uma estrutura na qual Lacan localiza o discurso próprio do inconsciente, formalizado posteriormente como discurso do mestre. Em vista disso, discorreremos acerca do movimento estruturalista para evidenciar em que ponto Lacan se diferencia deste, compondo a sua própria noção de estrutura a partir do que dela é excluído, isto é, o objeto *a*. Passaremos também pelo significante de Saussure até chegarmos à operação lacaniana do significante, a partir da qual se destacará as quatro letras que aparecem no matema dos discursos: o S1 – significante-mestre -, o S2 – o significante saber -, o \$ - sujeito do inconsciente, atravessado pela linguagem - e o *a* – o objeto *a*.

Dado os fundamentos necessários para a compreensão da teoria dos discursos, seguiremos, ainda no primeiro capítulo, a apresentar a nível lógico-matemático a maneira como Lacan constrói o matema dos quatro discursos. A partir disso, reconhecemos uma organização de escrita algébrica que descende do Grupo de Klein, mas que se diferencia dele ao determinar um limite de permutação dos termos, definindo a estrutura dos quatro discursos. Para finalizar o capítulo, apresentaremos a função de cada termo do matema (as posições, as letras e as relações de impossibilidade e impotência) e, por fim, faremos uma breve leitura acerca de cada uma das posições discursivas, reconhecendo, ao final, a peculiaridade do discurso do analista em sua relação com o Real, sendo aquele que é capaz de superar a impotência imaginária e atingir, de fato, a impossibilidade do discurso.

O segundo capítulo será dedicado a um panorama acerca do uso da lógica e da matemática em Lacan, a fim de evidenciar algumas construções que serão importantes para os nossos argumentos. Em primeiro lugar, utilizaremos da periodização do ensino lacaniano, feita por Milner (1996), esclarecendo que o nosso ponto de inserção se dá no período definido como segundo classicismo, no qual a utilização da lógica-matemática se destaca em detrimento da linguística estrutural, ponto que contribui para que Lacan empregue uma metodologia situada no matema. Condição importante para tal abordagem foi a diferenciação entre os conceitos de significante e de letra que, a partir da noção de traço unário – estabelecida n' *O Seminário, livro 9 – a identificação* – separam-se como conceitos devidamente diferentes. Enquanto o significante se constitui apenas em relação com outro significante, sendo dependente do seu lugar nesse sistema de relações, a letra, no discurso no qual está situada, é idêntica a si mesma e, assim, pode ser deslocada, manipulada e transmitida. Devido a essas características, a letra passa a fazer parte do ideal de transmissão, meio pelo qual Lacan encontra a possibilidade de abordar algo

concernente ao Real: a escrita da letra, pautada na escrita empregada pela lógica-matemática.

Na segunda seção desse segundo capítulo, passaremos pela lógica-matemática em suas proposições de uma escrita formal, dadas principalmente por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e desenvolvidas por Gottlob Frege (1848-1925), expoentes dos quais Lacan se serviu para formalizar a transmissão da psicanálise, seguindo, contudo, o caminho de sua psicanálise não-toda. Faz-se importante situar que, mesmo diante da pretensão da formalização de uma escrita que pudesse conceber um saber seguro, dentro de um universo *uno*, a lógica-matemática ainda se depara com certos impasses de formalização, que culminam no que Lacan indicará como inexistência da metalinguagem, isto é, para que uma linguagem possa ser consistente diante do que ela emprega, é necessário que algo fique de fora dela, garantindo, assim, o mínimo de sua consistência.

Mesmo que Lacan também recorra à escrita formal para o seu ideal de transmissão calcado no matema, o ponto que o diferencia dos lógicos é justamente que, enquanto os lógicos buscavam admitir uma linguagem capaz de obturar todo e qualquer impasse, o que Lacan busca é uma escrita capaz de abarcar o que se apresenta enquanto impasse no Simbólico, a saber, o que ele chama de Real. Para tal, sem abandonar o horizonte de um fundamento não-todo e, partindo de uma solução para além da metalinguagem, Lacan trabalha acerca de uma maneira peculiar de existência, diante da qual é possível identificar de que modo o universo do discurso é, de fato, incompleto. Tudo isso será abordado na terceira seção do segundo capítulo, a qual tomará como base a teoria matemática dos conjuntos, contando com Alain Badiou enquanto um interlocutor privilegiado no que tange ao uso da matemática como metodologia de pensamento e abordagem da psicanálise. Ao final do segundo capítulo, questiona-se de que modo a verdade e o saber constituem-se dentro do universo psicanalítico do não-todo, em outras palavras, de que modo esses termos encontram-se atravessados pelo Real, questionamentos estes que abrem caminho para as discussões do terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, focamos em um percurso pelos conceitos de saber e verdade em psicanálise, no que deles é atravessado pelo Real. Sobre o saber, situamos-lo com relação à ciência, marcando as diferenças entre o conhecimento e o saber estabelecido como cadeia significante, que diretamente diferenciam um sujeito do conhecimento e um sujeito do significante. Nesse movimento, reconhecemos que a construção de um conhecimento parte do Real em direção ao Simbólico, ou seja, de algo ainda obscuro no campo científico que é, mediante investigações e experimentos, transposto para o

Simbólico, tendo a escrita matemática como paradigma principal. Por outro lado, o saber não sabido do inconsciente é tocado pelo processo analítico em um movimento contrário: do Simbólico, circunscrito na fala do analisando, para o Real como impossível lógico da linguagem.

Nessa dinâmica veiculada pelo saber, desponta algo que é da ordem do gozo, fazendo com que Lacan saia do campo da linguagem – sustentado pelo significante-mestre (S1), o saber (S2) e o sujeito do inconsciente (\$) – e funde o campo do gozo, acrescentando o objeto *a* a esse sistema. Nesse campo, o saber aparece como meio de gozo, noção essa que apresentamos através d’*O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, que discute a dimensão do objeto *a* como mais-de-gozar, a partir da mais-valia marxista; e d’*O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*, que reconhece, no trabalho do saber, uma função de entropia, apontando para o Real da linguagem.

Com relação à verdade, percorremos o caminho de distinguí-la no âmbito da filosofia e no âmbito da psicanálise, visto que a diferença fundamental reside no fato de que, para a primeira, haveria um sentido de revelação da verdade, situado na *alethéia*; mas, para a segunda, a verdade não seria mais do que um efeito de enunciação, ou seja, uma questão de linguagem. Desse modo, por meio de uma prosopopeia, Lacan salienta que a verdade fala *Eu*, colocando, como contraponto, o engano do *Eu falo*, pois não há quem fale em nome da verdade. Isso porque a verdade não aparece em nenhum enunciado, apenas no que o atravessa como enunciação, fazendo com que apenas ela, a verdade, diga *Eu*. Trata-se de uma constatação importante, que leva Lacan a defender que a verdade é uma ficção, cujo modelo é o enigma – uma enunciação sem enunciado. Enigma esse que subsiste na estrutura de um semidizer, isto é, em uma verdade que só é dita senão pela metade, “porque, para além de sua metade, não há nada a dizer” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 54). Por fim, embarcamos em uma conversa com Wittgenstein que, na loucura de seu *Tractatus lógico-philosophicus*, deixa que algo sobre o sentido da enunciação da verdade escape pelo avesso, possibilitando a Lacan salvar a verdade pelo via do contrassenso, ponto crucial à psicanálise.

Sustentados pelo contrassenso, ao final do terceiro capítulo exploramos detidamente o tripleto lido por Badiou, verdade-saber-Real, na localização que o filósofo da matemática faz dele nas relações de Lacan com a antifilosofia e com as proposições do texto de 1972, *O aturdito*. Nesse tópico, examinamos o texto lacaniano a partir da compreensão de uma mudança anunciada de princípio: da não-contradição aristotélica, para o princípio psicanalítico fundamental dos anos 1970, de que não há relação sexual.

Nesses termos, o que entra em jogo é a própria dimensão do sentido, pois enquanto Aristóteles permitia o reconhecimento do sentido e da sua negação – o sem sentido –, Lacan propõe uma abertura, a partir do discurso analítico, para o que não é nem sentido e nem sem sentido, mas sim uma *ausência de sentido*, um ab-senso, escrita na fórmula de um senso ab-sexo.

Logo, Badiou (2013) anuncia que, se a filosofia trabalha com pares de sentido, o que ela é capaz de reconhecer é apenas um face a face entre o sentido e a verdade, esperando que suas especulações filosóficas definam uma verdade do Real, excluindo a dimensão do saber. Contudo, na contramão filosófica, a aposta lacaniana nessa primeira metade dos anos 1970, é a de que não há uma verdade do Real, porque “do real há tão somente uma função de saber. Há uma função de saber e essa função de saber não é da ordem da verdade como tal” (Badiou, 2013, p. 66). Porém, ela provoca um efeito de verdade, que decorre do que é incompleto no saber. Dessa relação nasce a aposta na fórmula, no matema, como recurso possível para demonstrar e transmitir o Real, cujo modelo maior é o matema do discurso analítico.

Diante do que se escreve na fórmula, chegamos ao último capítulo, no qual discutimos nossa hipótese de trabalho. Nele, discorreremos sobre as perspectivas do conceito de objeto *a* no período concernente aos seminários *17 – o avesso da psicanálise*, *18 – de um discurso que não fosse semblante*, *19 – ... ou pior* e *20, mais ainda*. Realizamos um mapeamento do *a* nas obras citadas e percebemos um deslocamento interessante, que influenciou diretamente no resultado de nossa investigação. Assim, ao final desse capítulo, expusemos os indícios do direcionamento de nossa hipótese de pesquisa, procurando responder se há, de fato, algum índice de Real a ser considerado na dimensão do objeto *a*, em seu agenciamento do discurso analítico.

1 SEMINÁRIO 17 E A TEORIA DOS DISCURSOS

1.1 Conjuntura, estrutura e discurso

Não é sem razão que toda a teoria lacaniana dos discursos repousa sobre o que se conhece por discurso do mestre, por motivos tanto conjunturais quanto estruturais. Estruturais, pois a montagem desse discurso coincide com a estrutura própria da linguagem, baseada em um encontro significativo que produz, em seu intervalo, um sujeito barrado – do inconsciente – e um objeto, cuja característica mais peculiar é existir para fora das redes da linguagem. Por outro lado, o aspecto conjuntural justifica-se pelo fato de que o cenário francês do ano anterior à realização d’*O seminário, livro 17 – O Avesso da Psicanálise*, tomado pelas manifestações estudantis do maio de 1968, colocava em cena um sintoma da política da época que, segundo Laurent (1992), tratar-se-ia de um sintoma do discurso de mestria.

A proposição de uma teoria discursiva, em vista de organizar o que se apresentava enquanto laço social, torna-se a maior interlocução lacaniana com os aspectos histórico-culturais (Askofaré, 2010), mesmo que – e fundamentalmente por isso – Lacan o faça sem abandonar o posto de analista. O *avesso da psicanálise*, construção-título do seminário de formalização da teoria dos discursos, esbarra justamente nisso, em uma possibilidade de questionar as posições políticas de mestria por meio do que a própria posição analítica permite, culminando na identificação dos mesmos elementos, tomados desde posições diferentes.

1.1.1 O fundamento conjuntural do discurso

Os acontecimentos de maio de 1968, a partir da leitura lacaniana, escancararam uma tendência social em contestar o posto de mestria. Vale lembrar que O *Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* – esse cujo conteúdo parece ser um reflexo dos acontecimentos políticos –, proferido em 1969-1970, permite que Lacan fale a partir de um local privilegiado: *pós* maio de 1968. Ao psicanalista, que não interrompera o desenvolvimento de seus seminários durante as revoltas, era constantemente cobrada uma posição acerca dos eventos, para as quais, como de costume, lançava alguns comentários provocantes, como o seguinte que, em sua enunciação escondia-se o verdadeiro juízo de Lacan:

Lembro-me de que em Vincennes, [...] alguém julgou que devia me gritar que existiam coisas reais que preocupavam de verdade a assembleia. Quer dizer, que estavam baixando o pau em certo lugar, mais ou menos longe de onde estávamos reunidos, e era nisso que se devia pensar, o quadro-negro nada tinha a ver com esse real. Aí é que está o erro (Lacan, 1969-1970/2016, p. 160).

Diante disso, o posicionamento tomado por ele pode ser visto por muitos enquanto uma contramão política, no entanto, ao atentarmos-nos à própria disposição do seminário em questão, percebemos que o que acontece é a identificação de um termo que circula, no sentido mesmo da revolução, e retorna sempre ao mesmo lugar: o gozo. Em outras palavras, questionar e depor o mestre culminou não na eliminação da dominação, mas sim na instauração de uma nova figura de comando, um comando protagonizado não por um senhor que faz do outro seu escravo, mas por um saber potente em si mesmo, que enxerga no outro nada mais do que uma massa amorfa sobre a qual é capaz de impor-se. Logo, o gozo colocaria em destaque um certo movimento de rotação, referindo-se tanto às voltas da repetição quanto ao próprio giro do aparelho discursivo, como precisamente pontua Lacan (1969-1970/2016), ao dizer que “[...] em suma, nisso estamos sempre dando voltas – o significante, o Outro, o saber etc. Mas é justamente aí que o termo *gozo* nos permite mostrar o ponto de inserção do aparelho” (p. 14).

De maneira breve, a noção de gozo que nos será cara nesta pesquisa, visto a sua aplicação na teoria dos discursos, seria o gozo articulado ao Real, que começa a ser desenvolvido por Lacan na altura d’*O Seminário, livro 7 – A Ética da Psicanálise*. Uma das principais abordagens nesse ponto trata-se de sua diferença com relação ao desejo, sendo que este último, como resto pulsional, “se articula a uma causa para o sujeito. No entanto, do lado do gozo, o que se vê é sempre algo que se marca pelo excesso que invade o sujeito, do que nada consegue, a priori, elaborar” (Coelho, 2017, p. 89). O excesso e a impossibilidade de elaborá-lo marcam o aspecto da repetição que Lacan identifica, também, nos giros discursivos, na medida em que a articulação significativa, em sua repetição inaugural, é “repetição que visa o gozo” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 50). A relação entre o significante, a repetição e o gozo será melhor desenvolvida no terceiro capítulo desta dissertação, ao trabalharmos acerca do saber.

Rosa e Ferreira (2021), entendem que, no âmbito do maio de 1968, Lacan toma o aspecto da revolução e todo o alvoroço estudantil como uma demanda de reconfiguração, e não de destituição da mestria, pois, em sua perspectiva,

o movimento “revolucionário” dos universitários estava caindo em uma espécie de efusão, isto é, em uma “perda de potência” (uma impotência). Sua crítica apontava que toda a agitação, toda palavra de ordem demandava uma troca de mestre, o que estava produzindo uma forma de apagamento da causa de desejo. Os estudantes não notavam que as palavras de ordem funcionavam como uma forma de se manterem presos ao discurso do mestre moderno, representado pelo discurso universitário (p. 7).

Essa passagem do mestre antigo ao mestre moderno, faz com que a crítica recaia sobre o uso e o estatuto do saber na universidade, bem como a posição que os próprios universitários assumiam para que esse mestre pudesse reinar. Veremos, mais adiante, a configuração de cada uma das posições discursivas, seus elementos, lugares e dinâmica; por ora, basta reconhecer, tal qual Lacan (1969-1970/2016), que o laço que se erguia no meio universitário colocava em evidência uma tirania do saber, que localizava o estudante submisso e apagado em meio à “burocracia que envolvia, especificamente, a situação da Universidade na França, a tal ponto que reduzia a experiência do ensino a mera unidade de valor” (Rosa & Ferreira, 2021, p. 7), colocando à tão desejada revolução estudantil, um ponto de entrave.

Isso porque, na dinâmica dos laços sociais, há sempre um impossível que denuncia os furos próprios da estrutura, um gozo que circunda e faz circular as relações do sujeito com o Outro. Laurent (1992) observa que o Seminário 17 possui um certo caráter de comentário, um comentário acerca do que a psicanálise havia identificado como parte da estrutura da realidade que, de certa maneira, localiza um *fora-de-ordem*. Em um primeiro momento, temos três lições que introduzem aspectos fundamentais acerca desse ponto; na primeira delas concluímos que “[...] entre o mestre e a histérica, trata-se da localização do gozo. Na segunda vemos a promoção do gozo através do saber, o que seria incomum. A lição seguinte localiza a verdade em relação com o gozo” (Laurent, 1992, p. 12, tradução nossa), para que culminasse na apresentação do campo lacaniano, denominado como *campo do gozo*.

É nesse campo que a escrita dos discursos acontece, um campo operatório dentro da linguagem, organizado por meio de aparelhos discursivos. A realidade, a partir desse momento na obra de Lacan (1969-1970/2016), passa a ser constituída pelos discursos enquanto aparelhos de tratamento do gozo dentro dos laços sociais. Isto é, enquanto o campo da linguagem ocupava-se do que se apresentava como possível ou impossível dentro da perspectiva do Simbólico, o campo do gozo – a partir do tratamento desse termo na perspectiva da realidade – permite trabalhar o que suscita do impossível e emerge enquanto Real.

Nesse contexto, encontramos o ressoar das elaborações freudianas acerca do mal-estar e das relações humanas. Em *O mal-estar na cultura*, Freud (1930[1929]/2020) formaliza a ideia de que a estrutura social figura enquanto uma instância reguladora da pulsão, ou seja, ao reunir-se em sociedade, é exigido dos homens a renúncia de uma parcela pulsional para que a vida em comunidade e a relação com seus semelhantes seja

possível. Dentre as três maiores ameaças à felicidade individual – a finitude do corpo, a força da natureza e as relações sociais – Freud destaca, com demasiada importância, o contato com outros seres humanos, ainda que sejamos “inclinados a ver nele um ingrediente de certa forma supérfluo, mesmo que, em termos de destino, ele não pudesse ser menos inevitável do que os sofrimentos oriundos de outra fonte” (Freud, 1930[1929]/2020, p. 321).

Nessa perspectiva, percebe-se que o campo relacional é, em primeiro lugar, inevitável e, em segundo lugar, complexo. Em outros termos, mesmo que a inclinação humana seja, antes de mais nada, oriunda de um sentimento hostil (Freud, 1921/2020) e, por isso, tendenciosa à violência contra o semelhante, organizar-se em sociedade não parece ser uma opção ao ser humano. Por outro lado, no estabelecimento dos laços sociais, há sempre uma tendência à dominação do outro, de amarrá-lo e controlá-lo totalmente, seja qual for a face da dominação pretendida; todavia, não deixa de ser uma tentativa fadada ao fracasso, pois a dinâmica das relações sociais é atravessada por uma quota do impossível. O próprio Freud (1937/1996), alguns anos depois d’*O Mal-estar na cultura*, identifica três impossíveis que circulam na dinâmica da vida em sociedade: o impossível de governar, o impossível de educar e – não deixando de fora a sua própria posição – o impossível de analisar.

O impossível de governar, ao nosso ver, foi escancarado pelas revoltas de 1968, quando as greves e os gritos estudantis pararam as ruas de Paris; porém, apenas no momento exato para dar espaço ao reinado de uma nova pretensão de dominação, a um novo impossível: o impossível de educar, colocando em evidência o que o próprio Lacan reconhece como *o poder dos impossíveis*. Durante todo o desenrolar dos movimentos daquele ano, os muros da Universidade de Sorbonne foram cenário para inúmeras pichações com manifestações provocadoras, das quais chama-nos a atenção o protesto pelo impossível: *Soyez realistes, demandez l'impossible*⁷. Há algo do impossível que movimenta as revoluções. Há algo do impossível que, justamente por não funcionar, por engendrar um fracasso na estrutura, determina a tomada de posição por uma outra perspectiva. “É aqui que tem lugar a incidência política. Trata-se em ato desta pergunta – de que saber se faz a lei? Quando se descobre isso, pode ser que mude. O saber cai na categoria de sintoma, visto com outro olhar. E ali, vem a verdade” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 197). O mestre – a lei – e o saber – como mestre moderno – aos olhos de

⁷ Tradução do francês: “Seja realista, exija o impossível”.

Lacan, falam do mesmo lugar e cedem o posto, um ao outro, mediante o fracasso exigido por seu impossível, trazendo à cena a figura da verdade, pois, como esclarece mais uma das pichações da Sorbonne, *seule la vérité est révolutionnaire*⁸.

A verdade⁹ em psicanálise, por excelência, pode ser apenas semi-dita, pois carrega em si um atravessamento pelo Real, o que, nesse ponto das discussões, interessa-nos por ser o Real, enquanto impossível, o motor próprio da revolução, naquilo que a revolução determina a tomada de uma outra posição. Em outras palavras,

Na verdade, esse impossível é o fundamento de seu real. De um real a partir do qual se julga a consistência dos discursos em que a verdade claudica, e, justamente por claudicar abertamente, julga-se a inanidade, ao contrário, do discurso do saber, quando, ao se afirmar por seu fechamento, ele faz os outros mentirem (Lacan, 1970[1969]/2003, p. 390).

Vejamos, com calma, o que isso nos diz, considerando a proposição de estruturas discursivas baseadas na conjuntura política da França de 1968, como viemos construindo. Nesse excerto, Lacan toma como base a posição do psicanalista, posição essa que toma o Real como protagonista, ou seja, coloca o impossível em evidência; foi por essa razão que Lacan, em seu lugar de analista, pôde enxergar e interrogar o poder dos impossíveis dentro dos laços sociais que pairavam naquele momento. Assim, julgou-se a *consistência dos discursos* a partir da parcela escondida da verdade dessas posições, isto é, para além do que os enunciados da linguagem eram capazes de dizer – sejam eles os muros da Sorbonne ou os gritos fervorosos da revolução –, a enunciação da parte escondida da verdade fazia o discurso fracassar, *claudicar*.

Mesmo esse novo discurso instaurado pela revolta – que Lacan (1969-1970/2016) localiza como universitário –, com todo o saber potente que estampava as paredes da universidade, não escapava da incidência do impossível, ou seja, transgredir ao mestre antigo sob a bandeira do *Il est interdit d'interdire*¹⁰, libertava falsamente as amarras da autoridade, pois os colocavam sob a tutela de um discurso dominado pelo saber. Logo, o enunciado do discurso mente. Ou melhor, a verdade, por carregar consigo um semidizer, mente, na medida que a enunciação desvela o impossível que sustenta, de um lado o discurso, e do outro, a revolução. Iannini (2013) esclarece muito bem esse ponto, ao dizer que “a verdade opera no ponto em que se entrelaçam o simbólico e o real” (p. 283) e, dentro da visada de uma teoria dos discursos, que formaliza em sua escrita “um discurso

⁸ Tradução do francês: “Apenas a verdade é revolucionária”.

⁹ Melhores elaborações sobre a verdade serão tecidas no terceiro capítulo desta dissertação.

¹⁰ Tradução do francês: “É proibido proibir”. Uma das frases estampadas nos muros da Sorbonne.

sem palavras” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 11), não é surpresa que seja ela, a verdade, que os fundamente frente ao impossível.

Lacan (1969-1970/2016), nesse ínterim, reconhece que a ideia do impossível recai sobre um Real e, ademais, discute acerca do que é possível escrever sobre o Real desse gozo, que insiste em fazer-se apresentar, mesmo que indomável. Não sem razão, os aparelhos discursivos, os quadrípodas lacanianos, são quatro aparelhos de tratamento do gozo pela via da linguagem. Retomando, então, os três impossíveis freudianos – o impossível de governar, o impossível de educar e o impossível de analisar – Lacan os transforma, respectivamente, em *discurso do mestre*, *discurso do universitário* e *discurso do analista*, reconhecendo que os laços sociais se fazem no âmbito da linguagem – por isso, discurso –, mas não deixam de portar algo que, essencialmente, encontra-se fora dela, como impossível, como Real. A esses três, Lacan acrescenta um quarto impossível, o *impossível de fazer desejar*, impossível esse localizado pelo próprio Freud em sua escuta singular ao sintoma histérico que, por esse motivo, concebe o discurso denominado *discurso da histérica*.

Apresentaremos a seguir o fundamento estrutural da teoria dos discursos, partindo da estrutura própria da linguagem que admite a formalização de um primeiro aparelho: o discurso do mestre.

1.1.2 O fundamento estrutural do discurso

Assim como o cenário político francês contribuiu para a formalização da teoria lacaniana dos discursos, reconhecendo ali um movimento de questionamento do discurso de mestria, as elaborações lacanianas acerca da linguagem – desde os anos 1950 – possibilitaram a escrita de um primeiro discurso, ao fornecer os elementos que o compõem. Desse modo, ao definir a estrutura da linguagem por meio da interação entre dois significantes que, em seu intervalo, produzem, de um lado um sujeito e, do outro, um resto, Lacan precipita os componentes que regem as relações sociais, dado que essas, para o autor, dar-se-iam no âmbito da linguagem.

Em primeiro lugar, do que se trata a estrutura? A noção de estrutura remete à corrente estruturalista de pensamento que, na França, teve seu percurso de desenvolvimento maior entre as décadas de 1950 e 1960, tendo como principais representantes Ferdinand de Saussure, na linguística, Claude Lévi-Strauss, na antropologia e Roman Jakobson, na linguística e literatura. No âmbito das ciências humanas, o estruturalismo ocupou um lugar de muita relevância, pois possibilitou um

rigor metodológico que, até então, via-se apenas nas ciências exatas e da natureza. Por outro lado, a determinação de um rigor quanto ao método não fez desaparecer a consciência crítica com relação à realidade, característica das humanidades. Assim, a corrente estruturalista foi capaz de estabelecer um diálogo entre as ciências exatas e da natureza com as ciências sociais, retirando essa última da marginalidade científica e permitindo a ela um lugar, de fato, na produção do conhecimento (Reis & Werner, 2020).

O linguista Ferdinand de Saussure, considerado o fundador do estruturalismo, constrói a noção de estrutura indicando, no âmbito da linguagem, a *língua* como o objeto da linguística que poderia ser tratado a nível científico. Nesse contexto, o termo *estrutura* é definido “pelos constituintes elementares que operam na linguagem e que determinam seu sistema de funcionamento” (Couto & Souza, 2013, p. 191), isto é, recortar uma estrutura significa ser capaz de elencar os elementos mínimos que a edificam, reduzindo algo amplo ao que lhe é elementar. Sobre esse aspecto, Milner (1996) reconhece na linguística estrutural um atributo minimalista, representado por três aspectos: o minimalismo da teoria, o minimalismo do objeto e o minimalismo das propriedades. Com relação à teoria, o minimalismo se apresenta na descrição teórica feita com “um número mínimo de axiomas e de conceitos iniciais” (p. 79); sobre o objeto, trata-se do reconhecimento das propriedades mínimas que compõem a língua enquanto um sistema; e, por fim, no que tange às propriedades, o minimalismo está na maneira como “um elemento de um sistema tem por únicas propriedades aquelas que são determinadas pelo sistema” (p. 79).

A noção de *sistema* é apontada no aspecto minimalista de objeto e de propriedade e, falar em sistema, nesses termos, suscita uma relação estreita da *estrutura* com a *diferença*, pois,

Existe sistema se e somente se existir diferença; considerando a tese minimalista, nada portanto deverá ser levado em conta para se conhecer uma língua, a não ser a diferença. Admitimos que um nome do sistema reduzido a sua relação mínima é o *estrutura*; o nome *estruturalismo* designa sua teoria. Isto posto, deve ficar evidente que um sistema assim definido em termos mínimos nada tem de específico às línguas. O estruturalismo é, portanto, por princípio, extensível a outros objetos; na verdade, o conjunto de objetos da cultura. [...] Trata-se decerto de um sistema mínimo, já que as propriedades estão reduzidas a um tipo único; trata-se também de um sistema qualquer, já que ele pode e deve valer para objetos materialmente variados (Milner, 1996, p. 80. Grifos do autor).

A ideia de trabalhar a estrutura a partir da diferença refere-se a um avanço de Saussure com relação à metafísica clássica¹¹, pois possibilita atribuir propriedades ao nada. O que isso significa? Significa, tal qual esclarece Milner (1996), que a diferença é anterior aos termos e que, assim, é ela mesma que pode conceder propriedades a eles. Essa é uma noção extremamente cara a Lacan, pois é a partir da possibilidade de considerar o nada em uma estrutura, que o psicanalista francês desenvolve a sua noção de sujeito e a própria teoria do desejo enquanto a presença de uma negatividade.

Para a psicanálise, a estrutura é o que resgata e coloca o sujeito em cena, pois a instituição de um sujeito depende de uma organização que o precede (Couto & Souza, 2013). Talvez essa seja, em suma, a pauta subversiva que a psicanálise empreende na linguística e na antropologia estruturalistas que, cernidas no campo da ciência, perpetuam a sutura do sujeito. O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente e, sobre o inconsciente, Lacan (1964/2008) tem um posicionamento incisivo acerca da estrutura, pois, para ele, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (p. 27), o que significa dizer que a linguagem é a condição do inconsciente. Desse modo, a linguagem preexiste e determina o sujeito que, por sua vez, é suscitado pelo intervalo de uma articulação significante.

O significante, noção base da psicanálise lacaniana, fora também retirado da linguística, sofrendo, porém, uma subversão, pois Lacan rejeitará a relação biunívoca entre o significante e o significado de Saussure. Para Saussure, esses seriam os elementos mínimos que compõem a estrutura da linguagem que, juntos, formam o signo linguístico. Em seu *Curso de Linguística Geral*¹², o linguista suíço define o signo linguístico como uma “entidade psíquica de duas faces” (Saussure, 2006, p. 80), sendo essas constituídas por um *conceito* e por uma *imagem acústica*. Enquanto o conceito trata-se de um termo mais abstrato, do objeto designado em si, a imagem acústica seria uma impressão psíquica, capturada pelos sentidos, que possui uma certa materialidade, composta por som e letras.

A fim de encontrar termos que pudessem designar melhor a relação de vínculo e de oposição portada pelas faces do signo, Saussure (2006) substitui *conceito* por *significado* e *imagem acústica* por *significante*. Lacan apropria-se dos termos

¹¹ Axioma indispensável pela metafísica clássica: “o nada não tem propriedades” (Milner, 1996, p. 82).

¹² O *Curso de Linguística Geral*, de Saussure, é uma obra póstuma. Trata-se da reunião de anotações e gravações feitas durante o curso que, após a morte do linguista, foram reunidas e publicadas por seus alunos, estabelecidas na obra a qual hoje temos acesso.

saussureanos aplicando uma subversão à fórmula do signo, ou seja, elimina a relação de biunivocidade e estabelece o significante enquanto determinante do significado. Dessa forma, para Lacan (1960/1998), o significado só existe *a posteriori*, por um efeito retroativo, dado a partir da articulação de pelo menos dois significantes. A primazia do significante, em Lacan, estabelece que existe uma antecipação ao sentido, dada a partir da multiplicidade significante que prescreve a organização de uma cadeia, para que, a contar do fim, um significado possa ser estabelecido como conjunto consistente. Essa relação, segundo Rona (2021), é o que une o estruturalismo linguístico de Saussure com o que a matemática moderna concebe como a teoria dos conjuntos, ambos aspectos que Lacan utiliza em suas formulações lógicas e topológicas, que englobam tanto a teoria do significante quanto a dos discursos. Os aspectos lógico-matemáticos da estrutura serão melhor abordados no próximo tópico deste capítulo.

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan (1960/1998) esclarece que a cadeia de linguagem pode ser tomada a partir de dois movimentos diferentes: um movimento sincrônico e um movimento diacrônico. O movimento sincrônico refere-se à origem da cadeia, lá onde o primeiro significante se instalou para articular-se com os que viriam depois; já o movimento diacrônico, diz respeito ao sentido, ao significado, que só é possível atingir por meio de um efeito retroativo de significação, no qual é a articulação de um significante ao outro que pode conferir significado ao primeiro que, sozinho, era vazio de significação. Logo, enquanto o movimento sincrônico se escreve de S_1 para S_2 , o movimento diacrônico é lido de S_2 para S_1 , ou seja, “a diacronia é orientada pela estrutura” (Lacan, 1964/2008, p. 52) significante. A função dada ao S_2 , nessa montagem mínima da cadeia, é uma função de produção de saber, pois, ao significante primeiro, sobre o qual nada se significa, articula-se um segundo significante na tentativa de buscar uma resposta diante do vazio de significação. No entanto, a resposta produzida nunca se faz de maneira completa, pois existe algo que incide na estrutura da linguagem e que engendra uma falta fundamental no saber, o que não seria outra coisa senão afirmar que na “perspectiva lacaniana, jamais se pode saber qual é o sentido completo de tudo. O significado não é nada mais que um efeito do significante. Entretanto, existe uma certa produção de sentido, mas que é sempre muito fugaz” (Chaves, 2005, p. 55).

Nesses termos, a trama significante da linguagem repousa no tecido Simbólico, no entanto, como todo tecido é tramado em meio a furos, Lacan a reconhece – a linguagem – atravessada também pelo Real. E é exatamente essa noção, de uma estrutura simbólica

atravessada pelo Real, que distingue Lacan das construções do estruturalismo, pois nela é inserido o sujeito. Em seu *O Seminário, livro 1 – Os escritos técnicos de Freud*, “Lacan vai afirmar que o mundo do simbólico, da palavra é o lugar do sujeito” (Chaves, 2021, p. 70); dez anos mais tarde, n’*O Seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, lemos que “[...] o sujeito está aí para ser reencontrado, *aí onde estava* – eu antecipo – o real” (Lacan, 1964/2008, p. 51. Grifos do autor). Ambas as colocações não se dão de forma excludente, pelo contrário, a evolução do pensamento lacaniano no que se refere ao desenvolvimento do registro do Real passa pela maneira como esse se relaciona com os outros dois registros – o Imaginário e o Simbólico. Nesse ínterim, os anos 1960 guardam uma virada importante: Lacan passa da ideia de que o acesso ao Real se dá pela via do Simbólico – noção presente desde o início dos anos 1950 – para a definição do *real como aquilo que escapa ao simbólico* (Chaves, 2009), concepção que se aproxima da tomada do Real como impossível, um dos fundamentos da teoria dos discursos.

Dizer, portanto, que o lugar do sujeito é o mundo Simbólico e que, na mesma medida, o sujeito é reencontrado onde estava o Real, determina os efeitos da operação de linguagem. Uma das definições lacanianas mais difundidas sobre o significante é a de que “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1960/1998, p. 833), uma definição que indica precisamente que o sujeito é produzido no intervalo entre um significante e outro. Nesse sentido, o sujeito é precipitado pela articulação simbólica, o que nos leva a algumas afirmações: primeiro, o sujeito emerge como efeito de um intervalo; segundo, por emergir de um intervalo, o sujeito é evanescente, isto é, aparece de maneira fugaz na enunciação da linguagem; terceiro, se o que, desde Freud, é reconhecido como ‘aparições pontuais no discurso corriqueiro consciente’ é, de fato, o inconsciente, o sujeito não seria outro senão um sujeito do inconsciente. Nessa perspectiva, passamos da afirmação de que “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1960/1998, p. 833), para a noção de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1964/2008, p. 27), tendo como resultado a ideia de um sujeito do inconsciente dividido pela linguagem, atravessado pelo significante, ou ainda, melhor colocado por Lacan (1972-1973/2008, p. 152), “o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo sujeito do significante”.

Todavia, como nenhuma operação de significação é completa, há um resto que também procede dessa articulação, o qual Lacan (1969-1970/2016) nomeará como objeto

a. O objeto *a*, denominado tanto como causa de desejo quanto como objeto mais-degozar, caracteriza a parcela de Real que se coloca fora da estrutura. Esse movimento linguageiro de extração do objeto é o trabalho que funda a realidade, ou seja,

o simbólico cria a ‘realidade’, a realidade entendida como aquilo que é nomeado pela linguagem e pode, portanto, ser pensado e falado. [...] O que não puder ser dito na sua linguagem não é parte da realidade [...]; não *existe*, a rigor. Na terminologia de Lacan, a existência é um produto da linguagem: a linguagem cria coisas (tornando-as parte da realidade humana) que não tinham *existência* antes de serem cifradas, simbolizadas ou verbalizadas (Fink, 1998, p. 44. Grifos do autor).

Esse é o ponto retomado por Milner (1996) quando o autor aponta o avanço empreendido por Saussure com relação à metafísica clássica, pois, a partir desse momento, passa a ser possível atribuir propriedades ao nada. O *nada* e a *não existência* no Simbólico compõem um dos alicerces da estrutura em Lacan: a extração do objeto que faz o Real escapar das amarras do Simbólico. Temos, então, os componentes mínimos da estrutura lacaniana da linguagem: o S_1 – significante-mestre –, o S_2 – significante definido como saber –, o $\$$ – o sujeito – e o objeto *a* que, juntos, compreendem a atividade do inconsciente. A esse funcionamento, o Lacan dos anos 1970 empreende um gesto de formalização lógica, fazendo dessa estrutura a estrutura lógica do inconsciente que, organizada de maneira discursiva, passa a ser chamada de discurso do mestre.

A operação da linguagem e o seu atravessamento fundamental pelo Real produzem os quatro elementos materiais da formalização discursiva, a saber: o S_1 , o S_2 , o $\$$ e o objeto *a*; bem como aponta para a hiância que ordena o início e o limite de cada uma das montagens discursivas: o impossível definido pela incidência do Real na estrutura. A organização dos discursos testemunha que o impossível do Real, mesmo que não apreendido pelo Simbólico, pode ser transmitido e demonstrado pela via de uma formalização, a qual Lacan denomina *matema*. O matema, assim, passa a servir de um meio capaz de cernir o Real frente aos impasses gerados pela própria formalização, direção essa que será apresentada no tópico a seguir, orientada pela apresentação do matema de cada um dos discursos estabelecidos por Lacan.

1.2 Apresentação lógico-matemática dos discursos

Diante do que fora apresentado como a estrutura da linguagem, Lacan reconhece os elementos mínimos que a compõem e, com a formalização dos discursos, caminha adiante para introduzir um aparelho capaz de designar a organização das relações sociais. No entanto, o reconhecimento do Real como parte da estrutura propiciou um avanço na

própria utilização da matemática, pois a formalização dos discursos representa, na utilização da álgebra matemática, a *escrita* do laço social. Nesses termos, não se trata de elucidar o sentido de uma fala dirigida a um Outro, mas de ser capaz de *ler* o que está em jogo nas relações de linguagem, pois um aparelho discursivo, Lacan (1969-1970/2016) anuncia, no início do *Seminário 17 – O avesso da psicanálise*, trata-se de “um discurso sem palavras” (p. 11), pois é

que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas (Lacan, 1969-1970/2016, p. 11).

Por se tratar de um discurso sem palavras e por prescindir do atravessamento do Real, Lacan (1972-1973/2008) escolhe escrever os seus quatro discursos na linguagem matemática do matema, enfatizando que apenas a formalização matemática seria capaz de transmitir integralmente, isto é, a escrita matemática seria aquela capaz de abordar o Real. De acordo com Badiou (1999), a relação entre o matema e o Real está justamente no que se apresenta como transmissível pela via matemática, de forma que o matema é uma escrita – em linguagem matemática – daquilo que é possível inscrever do impasse do Real. Não se trata, portanto, de uma captura plena do Real, mas de uma função capaz de ordenar o Real pela via da escrita. Nas palavras de Lacan (1969-1970/2016, p. 199), uma “função vem a ser esse algo que entra no real, que nele jamais havia entrado, e que corresponde não a descobrir, experimentar, cingir, destacar, deduzir, nada disso, e sim a escrever – escrever duas ordens de relações”. Para D’Agord (2013), o sentido da escrita do Real corresponderia ao que é possível registrar do Real pela via simbólica, logo, as duas ordens das quais Lacan se refere, tratar-se-iam dos registros do Real e do Simbólico que, por meio da função¹³ (no sentido matemático do termo), poderiam ser relacionados, culminando no matema.

Nesse ínterim, o matema dos quatro discursos se configura como uma estrutura algébrica¹⁴ que descende da organização do Grupo de Klein, mas que, todavia, difere-se

¹³ Uma função matemática se refere à associação dos elementos pertencentes a dois conjuntos, designando o modo por meio do qual esses elementos estão relacionados.

¹⁴ A álgebra se configura como uma parte da matemática que formaliza operações realizadas com entidades abstratas, isto é, é capaz de *escrever* essas operações. De acordo com Castro (2013, p. 49. Grifos do autor), “partindo do sentido lato de *álgebra*, sem dúvida, a teoria dos discursos formula-se em termos algébricos em sua maneira de atribuir, ao real, a letra”. A partir dessas afirmações, é possível reiterar que, de fato, a formulação da teoria dos discursos representa o uso da matemática como subsídio para a escrita formal da psicanálise e a sua conseqüente leitura, escrita essa que sustentaria a transmissão do Real em detrimento do escape que a busca pelo sentido proporciona.

dele ao estabelecer um ponto limite na ordenação de seus termos. Na matemática, um grupo é caracterizado pela reunião de elementos que se relacionam numa operação de associatividade, com a presença de um elemento neutro, de forma que, combinando dois elementos, forma-se um terceiro (D'Agord, 2013). O Grupo de Klein (figura 1) é composto por quatro elementos e é qualificado pela operação involutiva, isto é, ao realizar duas operações sobre um elemento, o resultado é o retorno ao ponto inicial. Em termos geométricos, um Grupo de Klein representa um retângulo que sempre permanece não-quadrado, em razão disso há apenas quatro movimentos possíveis: dois movimentos de rotação (representados, na figura 1, pelas operações diagonais *c*), um de zero e o outro de 180°; e dois movimentos de reflexão, um em relação à uma reta horizontal (representado abaixo pela operação *b*) e outro à uma reta vertical (representado abaixo pela operação *a*).

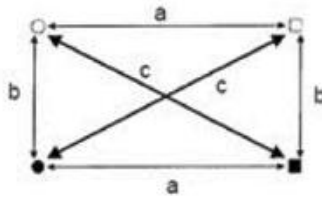
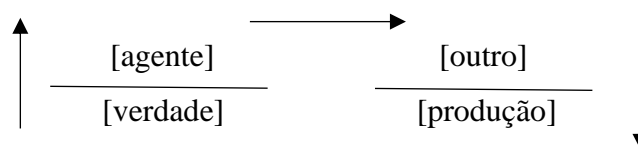


Figura 1: Grupo de Klein
(D'Agord, 2013, p. 435).

Os quadrípodos lacanianos – modo por meio do qual Lacan denomina o aparelho discursivo – referem-se ao Grupo de Klein na medida em que também são compostos de quatro elementos, que se movimentam em quatro lugares diferentes – o lugar do agente, o do outro, o da produção e o da verdade, colocados da seguinte maneira:



Nesses lugares são dispostos os quatro elementos reconhecidos como os componentes mínimos da estrutura da linguagem – S_1 , S_2 , $\$$ e a –, visto que, para Lacan, os laços sociais não seriam estabelecidos de outro modo senão por meio da linguagem e, assim, o que representava a “constituição do sujeito [na linguagem] vai se tornar a matriz da operação lógica dos discursos” (D'Agord, 2013, p. 446). Esses elementos não são fixos, eles circulam por entre as posições de forma ordenada e, a cada quarto de giro, montam uma das quatro posições discursivas possíveis (figura 2), as quais Lacan (1969-

1970/2016) denominou de discurso do mestre, discurso do universitário, discurso da histérica e discurso do analista.

$$\begin{array}{cc}
 M & U \\
 \hline
 S_1 \rightarrow S_2 & S_2 \rightarrow a \\
 \hline
 \S & a \\
 \hline
 \hline
 \hline
 \S \rightarrow S_1 & a \rightarrow \S \\
 \hline
 a & S_2 \\
 \hline
 \hline
 H & A
 \end{array}$$

Figura 2: Os quatro discursos
(Lacan, 1969-1970/2016, p. 72)

Ao formalizar os seus quatro aparelhos discursivos, Lacan (1969-1970/2016) ainda salienta que “ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo [...], no interior dessa formalização, algumas regras destinadas a pô-lo em prova, encontramos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é um fato de estrutura” (p. 46). Nesses termos, uma diferenciação importante é estabelecida em relação ao Grupo de Klein: nos matemas lacanianos, não há permutação dos termos, “não há trinta e seis possibilidades [de montagens discursivas], há somente quatro” (Lacan, 1972, p. 20). Em outras palavras, a regra que define o matema dos quatro discursos é que o deslocamento dos elementos, no interior da estrutura, só acontece se a ordem entre eles permanecer invariável – S₁-S₂-a-\$. Logo, Lacan estabelece uma regra de composição que exige a invariância, “ou seja, os elementos podem ocupar qualquer dos quatro lugares, desde que seja mantida a ordem entre os elementos. A seriação ou ordenação dos elementos é um limite, é um ‘não’ que define a estrutura dos quatro discursos” (D’Agord, 2013, p. 442). Trata-se da teoria da permutação cíclica, na qual, em um conjunto ordenado, cada elemento dá lugar ao seu sucessor (quando o sentido de rotação é o anti-horário) ou ao seu antecessor (quando a rotação é feita no sentido horário) (Castro, 2013).

Ademais, os aparelhos discursivos possuem sim quatro pés – são, de fato, quadrípedes –, mas apenas três lados (figura 3), isto é, o movimento que orienta a leitura do discurso é limitado a apenas três direções, pois não há vetor que passe da produção para a verdade. Há uma barreira, denominada impotência, cuja função é proteger o acesso

à verdade, garantindo que ela permaneça não-toda acessível. Desse modo, a ordenação de relação que a leitura dos vetores permite, estabelece-se na seguinte disposição:

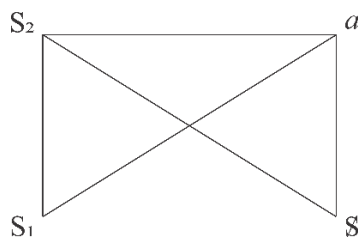


Figura 3: Quatro pés e três lados
(Lacan, 1969-1970/2016, p. 195).

Portanto, Lacan recorre ao Grupo de Klein para pensar a montagem do matema dos discursos, mas se diferencia dele ao determinar um limite que incide sobre a estrutura e que a determina, não abandonando, portanto, o impossível engendrado pelo Real que, desde as revoltas do maio de 1968, Lacan havia reconhecido como peça-chave na dinâmica dos laços sociais. Nesse ínterim, partiremos agora para um exame um pouco mais preciso sobre a montagem e a dinâmica do matema dos quatro discursos, visto que a sua justificação conjuntural e estrutural – dispostas nas primeiras partes desse capítulo – já nos deram os recursos necessários para o exercício de leitura que a escrita propriamente matemática nos exige.

1.2.1 *Quadrípodas*

Primeiramente, dado que um laço social se estabelece entre um sujeito e um Outro, a estrutura do discurso divide-se em dois campos: o campo referente ao sujeito, do lado esquerdo – comportando agente e verdade – e o campo referente ao Outro, do lado direito – onde estão os lugares do outro e da produção. Ademais, separa-se os quadrantes superiores dos inferiores por meio de duas barras que cumprem a função própria do recalçamento, fazendo com que verdade e produção sejam alocadas como inconscientes, inacessíveis ou, literalmente, barradas. Há ainda, antes da própria disposição dos termos, setas “de implicação ou conexão para orientar o sentido da cadeia significante e do quarto de giro circular enquanto operador da transformação de um discurso em outro, por progressão (sentido horário) ou por regressão (sentido anti-horário)” (Castro, 2013, p. 50).

Os lugares pelos quais circulam as letras são fixos. Há, primeiro, o lugar do agente – que pode também ser lido como lugar do poder ou do semblante – que determina qual o tom do discurso. Portanto, trata-se de um lugar de dominância, pois, em cada um dos discursos, o elemento situado nessa posição indica por onde se pretende gravitar a função de domínio daquele laço social. O agente, confluindo à sua tentativa de domínio, dirige-se ao outro para que esse trabalhe e produza alguma coisa, assim, o “agente seria aquele por cujo ato de discurso se produz efeito. Não sendo forçosamente aquele que faz, o agente se denomina como aquele a quem se faz agir” (Freire, 2003, p. 51). Nesse sentido, o lugar do outro pode também ser lido como o lugar do trabalho. O outro é o lugar ao qual o discurso se dirige e, portanto, é o lugar que recebe os efeitos produzidos por determinada modalidade discursiva. Abaixo da posição do outro, há o lugar da produção. Trata-se do resultado do trabalho do outro, sob o comando do agente. Nas vias da estrutura discursiva, aquilo que é produzido é também excluído, é tido como perda na operação e, assim, tomado como o resto do discurso. Veremos adiante que, tendo como matriz principal o discurso do mestre, o lugar da produção é também um lugar marcado pelo gozo, excluído na operação da linguagem.

Por fim, abaixo da posição do agente, está o lugar da verdade, abaixo da barra e, portanto, inconsciente e inacessível. Por característica estrutural, qualquer um dos elementos que ocupar o lugar da verdade está destinado a ser barrado, a ser não-todo acessível. Trata-se da novidade própria da psicanálise ao tratar da verdade, uma verdade cônica, ou seja, “não a verdade que pretende ser toda, mas a do semidizer” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 100). No âmbito da teoria dos discursos, fica claro que, para Lacan, a verdade se trata, em suma, de uma *posição*, uma posição a partir da qual o discurso circula. Nesses termos, a verdade é a mola propulsora do discurso, é ela que impulsiona a ação do agente, mantendo-se, todavia, inacessível.

Tratar a verdade enquanto uma posição que sustenta o discurso difere-se sumariamente de tomá-la como um conteúdo a ser descoberto ou atingido, como propõem as discussões filosóficas que, segundo Badiou (2013), movimentam-se no sentido de formar um par entre o sentido e a verdade. Isso significa que “a filosofia se mantém numa espécie de face a face entre o sentido e a verdade. Nela não há necessariamente interpretação da verdade como sentido” (p. 70), mas a vinculação de ambos, que visa a fuga frente ao sem sentido que a crise existencial filosófica engendra, acabando por não incluir o que há de Real na estrutura, ou seja, o que está para além do sentido. Para a psicanálise, verdade e sentido não podem ser tratados como par, pois não existe um

sentido último da verdade, já que todo aspecto de verdade é não-todo, é atravessado pelo Real do sujeito. Assim, a estrutura da verdade não é outra senão a de uma ficção, e o seu modelo o do enigma (Lacan, 1969-1970/2016), um enigma cuja função é forçar uma resposta que seja própria do sujeito, mostrando, uma vez mais, que a verdade atua como causa do discurso e não como destino ou finalidade deste. Discorreremos de forma mais detalhada acerca da verdade em psicanálise no terceiro capítulo desta dissertação, pois trata-se de um dos conceitos-chave integrantes da tríplice a qual estamos investigando, isto é, o atravessamento que parece existir entre saber, verdade e Real na psicanálise.

Entre as posições fixas – agente, outro, produção e verdade – circulam os quatro termos capazes de definir cada um dos discursos, isto é, se trata-se do discurso da histórica, do analista, do universitário ou do mestre, isso depende da posição na qual os termos da estrutura da linguagem estão localizados. O primeiro termo é escrito como S_1 , trata-se do significante-mestre, o significante que marca o início da cadeia e diante do qual é possível que se estabeleça a articulação com outros significantes. O significante-mestre é aquele que representa o sujeito para outro significante, ou seja, parte dele tanto a ordenação de uma cadeia, quanto a convocação de um sujeito determinado pelo significante. O S_1 , por ser primeiro, é vazio de significação, já que o significado, como vimos, é estabelecido apenas em articulação significante; por outro lado, o S_1 é “o primeiro traço diferencial, presença da diferença marcada em relação a S_2 ”, diferença essa *absoluta*, pois o S_1 permanece para sempre inatingível (Freire, 2003, p. 47).

Esse traço que marca a unidade – o S_1 –, liga-se ao campo do Outro e aponta para vinculação entre a pulsão e o discurso, de forma que “o enlaçamento entre pulsão e significante força uma organização estrutural que faça funcionar o psiquismo em busca de prazer através da redução ou da manutenção de baixas quantidades de investimentos. Essa organização estrutural é atributo do discurso” (Moura, 2016, pp. 54-55), pois o arranjo de um aparelho que sustenta relações fundamentais que acontecem apenas no âmbito da linguagem, é capaz de enquadrar a pulsão, isto é, estabelecer um certo limite ao sujeito na medida em que o laço com o outro tem a função de emparelhar o gozo com a linguagem. Em outras palavras, aquilo que aparece como o ilimitado do gozo circula por entre cada um dos discursos como uma maneira própria de operar com o impossível.

Diante do movimento pulsional, o S_1 inicia o direcionamento da repetição que é capaz de constituir uma cadeia significante, na qual se faz possível a produção de um saber. O saber, constituído como saber significante, é representado algebricamente no matema dos discursos por S_2 , marcando, a partir do número 2, o caráter de uma cadeia

articulada. Assim, para a psicanálise, um saber só é constituído desde um encontro significativo, articulado por meio de um significante primeiro. Nesses termos, Freire (2003) salienta que “a bateria significativa, determinada como S_2 , é denominada como a cadeia que designa o campo do Outro na estrutura do simbólico, e é o conjunto de significantes que utilizamos e que vêm deste campo, isto é, é a própria linguagem funcionando como tal” (p. 47).

Vimos, anteriormente, que o encontro significativo, na articulação da linguagem, é capaz de produzir um sujeito e um objeto que, na apresentação matemática dos discursos, aparecem grafados, respectivamente, como $\$$ e a . O $\$$ refere-se ao sujeito atravessado pela linguagem, um sujeito do inconsciente, marcado pela Outra cena e determinado pelo discurso, pois é subvertido ao significante. Já o objeto a , representa aquilo que aparece como resto da operação, o que é expulso das malhas do Simbólico e que, desse modo, funda a realidade discursiva do sujeito, reiterando o que apresenta Lacan (1972-1973/2008) ao dizer que é o discurso que funda e define cada realidade, de forma que não existiria, portanto, uma realidade pré-discursiva, uma realidade que se defina sem que algo se localize fora da linguagem e que, por outro lado, torne possível o seu enquadre. O objeto a aparece como uma ausência positivada, ou seja, “ele é apenas a presença de um cavo, de um vazio [...] cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo” (Lacan, 1964/2008, p. 176). No âmbito da teoria dos discursos, ao que aqui nos interessa, esse resto operacional grafado pelo a pode ser lido a partir de sua definição como causa de desejo ou como objeto mais-de-gozar, dependendo de qual o seu posicionamento no giro discursivo.

Para finalizar a análise dos componentes algébricos do matema dos quatro discursos, restam ainda dois elementos: a impossibilidade e a impotência (Figura 4). De acordo com Castro (2013, p. 52. Grifos do autor), “a impossibilidade é aí escrita, em todos os discursos, como uma seta que parte do lugar do agente/semblante em direção ao lugar do Outro/trabalho” e representa o que aparece como limite em cada uma das modalidades de laço social. Com relação à impotência, ela “é situada sob e entre as barras, ou seja, entre os lugares da produção-perda e da verdade, sendo escrita como seta que parte da produção em direção à verdade” (p. 53). Devido à sua localização, a impotência tem como função a proteção da verdade, grafando o impedimento de acesso a ela. Desse modo, o limite imposto pela impotência evidencia o aspecto da verdade em psicanálise, de forma que, se o discurso pretende organizar-se em função de uma verdade que possa reinar absoluta, paralisa-se na impotência.

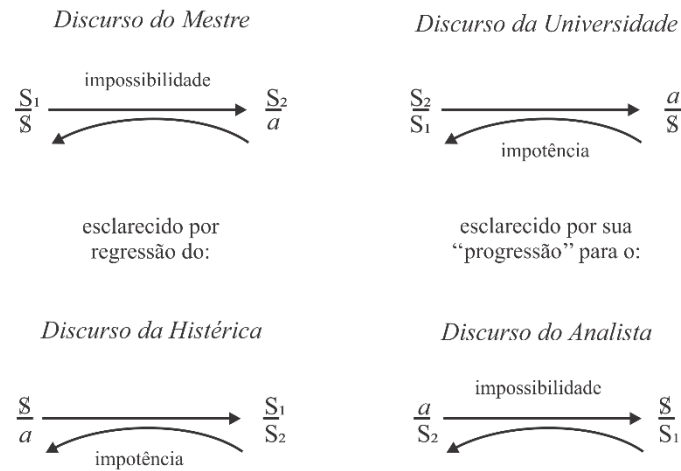


Figura 4: Impossibilidade e impotência

(Lacan, 1970/2003, p. 447)

Dadas as ferramentas necessárias à leitura algébrica dos lugares, termos e elementos que compõem o matema dos quatro discursos, partiremos agora para uma breve explicação acerca de cada uma das quatro montagens.

1.2.2 O discurso do mestre

A montagem do discurso do mestre constitui-se como a matriz principal do matema dos quatro discursos, pois foi a partir da formalização da operação da linguagem que se fez possível escrever esse primeiro discurso (Figura 4). Em função das condições de sua emergência, o discurso do mestre é reconhecido por Lacan (1969-1970/2016) como o próprio discurso do inconsciente, tal como ele indica ao dizer que “[...] esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente” (p. 96).

$$\frac{S_1}{S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Figura 5: O discurso do mestre

(Lacan, 1969-1970/2016, p. 72)

O nome dado à essa montagem corresponde à função da dominante nesse discurso, isto é, à letra que ocupa a posição de agente do discurso: o significante-mestre. A relação existente na dinâmica de funcionamento desse discurso remonta à dialética hegeliana do Senhor e do Escravo, introduzida pelo filósofo em sua *Fenomenologia do Espírito*, com a pretensão de evidenciar a dinâmica da construção da consciência-de-si por meio de uma relação de submissão, que afeta tanto aquele que é submetido – o Escravo –, quanto aquele que o submete – o Senhor (Hegel, 2003).

Explicando sucintamente a dialética de Hegel – pois o nosso intuito aqui não se trata de um aprofundamento na obra ou nos conceitos hegelianos, mas sim enlaçar o que serve a Lacan como ponto base para suas elaborações sobre o discurso do mestre –, consideraremos a existência de uma consciência para-si e uma consciência para o Outro, as quais são necessárias para a construção da unidade do homem hegeliano. A consciência para-si refere-se ao Senhor e à maneira como ele submete o Escravo, mas também é dependente dele; A consciência para o Outro remete-se ao Escravo e à maneira como, submetido ao Senhor, é dependente dele, porém, se faz independente na instância própria de seu trabalho. Seguiremos com Hegel, para melhor compreensão da dialética:

O senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio de ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido; essa é a sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].

O senhor também se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e quietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (Hegel, 2003, pp. 147-148. Grifos do autor).

É possível identificar, na explicação de Hegel, os elementos recuperados por Lacan para ler a montagem de seu discurso do mestre (ver figura 5). No lugar do agente, encontra-se um significante que, por sua própria constituição, é mestre (S₁). Esse significante, assim como a operação da linguagem nos sinaliza, incide à um outro significante o imperativo para que este trabalhe. O S₂, localizado no lugar do Outro, é o

significante saber, a letra que indica o trabalho de produção de sentido veiculado pelo exercício da cadeia significante. A partir do trabalho subjugado do escravo, há a produção de um excedente de gozo a ser usufruído pelo mestre, marcado no discurso pelo objeto *a* no lugar da produção, enquanto objeto mais-de-gozar. A noção do objeto *a* como mais-de-gozar é pautada no conceito marxista de mais-valia que, por sua vez, trata-se de “um excedente de valor produzido pelo trabalho humano, ou pelo trabalhador, em relação àquilo que recebe como pagamento de seu trabalho. Esse valor suplementar produzido [...] é apropriado pelo capitalista, sendo em parte recolocado na produção” (Freire, 2003, p. 57), ou seja, a mais-valia é um valor *a mais* que é gerado pelo trabalhador, mas usufruído pelo capitalista. Da mesma maneira, no discurso do mestre, o mais-de-gozar é fruto do trabalho do Outro, contudo, separado dele pela barra que se coloca entre o Outro e a produção, este não o acessa, pois a produção refere-se ao agente.

Vejamos que, nesse discurso, aquele que tem o saber capaz de produzir o gozo é o escravo, é o Outro, e não o mestre. A força do mestre está justamente em sua posição de comando: por meio da força e da imposição da lei, ele subjuga o escravo e faz as coisas funcionarem. Lacan (1969-1970/2016) assinala que, ao mestre, pouco importa saber *como* as coisas funcionam, a ele só interessa comandar e ordenar a partir da dominante de seu discurso. Em outras palavras, a ele interessa apenas que aquilo que comanda, funcione; o saber-fazer – *savoir-faire* – refere-se ao escravo. Desse modo, a dominante do discurso do mestre, na qual situa-se o S_1 , é a lei. Mas não a lei lida como lei do direito ou da justiça, e sim a lei como “algo que está, primeiramente e sobretudo, inscrito na estrutura” (p. 45). Logo, é a lei inscrita na dominância do significante-mestre que incita o trabalho de encadeamento significante, ordenando a estrutura da linguagem e, se “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1964/2008, p. 27), ordena a própria estrutura do inconsciente; e, em consequência, se o inconsciente é um discurso¹⁵, temos, então, a montagem lógico-estrutural do discurso do mestre como discurso do inconsciente.

Ainda, não podemos deixar de considerar que a dominante do discurso possui como fundamento de sua ação uma verdade que, mesmo escamoteada abaixo da barra, implica a ação do agente. No discurso do mestre, o lugar da verdade é ocupado pelo

¹⁵ De acordo com Castro (2013), a ligação entre os significantes, estabelecida na parte superior do discurso do mestre ($S_1 \rightarrow S_2$), coloca à prova um certo espírito lacaniano de considerar o inconsciente enquanto um discurso; espírito esse que havia sido expresso em colocações como “o inconsciente é o discurso do outro” e “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

sujeito barrado do inconsciente, o \$, demonstrando que, ao fim e ao cabo, o mestre é castrado, ou seja, a verdade do mestre atesta o fato de que ele, por si só, não se faz inteiro, completo. A despeito do homem consciente em-si e para-si de Hegel, cuja constituição se daria pela dialética do Senhor e do Escravo, Lacan posiciona a máxima freudiana de que *o Eu não é senhor em sua própria casa* (Freud, 1917/1996), fazendo do sujeito do inconsciente a verdade do discurso do mestre.

Por fim, a impossibilidade é evidenciada na parte superior do matema, entre o sujeito e o Outro, como *impossibilidade de governar*, ou seja, a impossibilidade de governar aquilo que não se domina: o saber. Desse modo, ainda sim, ao mestre é impossível fazer com que seu mundo, de fato, funcione, mesmo que haja a insistência do comando. Já a relação de impotência, aparece na parte de baixo do matema, entre o objeto *a* e o sujeito, definindo que não se pode “extrair, tanto do produto quanto da produção, qualquer verdade subjetiva. Portanto, a impotência do discurso do mestre [...] é a escrita da alienação subjetiva característica desse discurso” (Castro, 2013, p. 54). Passemos agora ao discurso que sucede, por progressão, o discurso do mestre.

1.2.3 O discurso da histórica

Se ao mestre o que importa é que o seu mundo funcione, a histórica aparece como um grande entrave, pois ela assume a posição cabal de contestação, isto é, para toda e qualquer produção de um saber pela mestria, a histórica o aponta enquanto incompleto e insuficiente para abarcar as questões acerca de sua divisão. Montado a partir de um quarto de giro, por progressão, do discurso do mestre, no discurso da histórica (Figura 6) o lugar do agente é ocupado pelo sujeito do inconsciente (\$), como nos mostra o matema a seguir:

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

Figura 6: O discurso da histórica
(Lacan, 1969-1970/2016, p. 72)

Desse modo, a dominante do discurso refere-se ao próprio sintoma e remete ao modo como essa estrutura discursiva se apresentava à sociedade europeia do século XIX, fazendo com que Freud se movimentasse na produção de algo que culminou na própria fundação da psicanálise. Dito de outro modo, a experiência analítica se fundamenta no

discurso da histérica desde seu início. Lembremos que as históricas aturdiram a medicina ao apresentarem manifestações sintomáticas corporais em regiões cujas funções orgânicas não apresentavam nenhum comprometimento, de modo que os sintomas apareciam como um grande questionamento ao saber médico-científico da época que, por sua vez, fez-se impotente frente a pretensão de cessar – ou mesmo de compreender – tais manifestações.

Nesse sentido, por meio de seu sintoma ($\$$), a histérica refere-se a um Outro demandando que ele se apresente idealmente como seu mestre (S_1), um mestre que seja capaz de produzir um saber (S_2) sobre o ponto do qual ela se queixa. No entanto, esse saber nunca será suficiente, pois a histérica esconde, abaixo da barra, a verdade de seu gozo (a). Logo, aquilo que a histérica demanda é, de fato, um mestre, pois “ela quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em outras palavras, quer um mestre sobre o qual ela reine” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 136).

Assim, o impossível do discurso histórico é o *impossível de fazer desejar*, de forma que a histérica se mostra como preciosa ao mestre, a ponto de provocá-lo a produzir algum saber, no entanto, a escrita da impossibilidade enquanto a seta que parte do $\$$ ao S_1 atesta que, ao sujeito, é impossível dominar integralmente o significante-mestre. O saber produzido pelo mestre é rechaçado pela histérica, pois não é um saber completo, não é um saber que consiga abarcar o gozo que fundamenta o sintoma diante do qual ela se faz sujeito dividido. Por esse viés, a impotência do discurso da histérica, localizada entre o saber (S_2) e o objeto (a), marca justamente a posição histórica de ser impotente em fazer produzir o saber sobre a sua verdade de gozo.

No âmbito analítico, convoca-se a histerização do discurso para que se dê início ao processo de análise, pois a composição estrutural desse indica que o agenciamento deve partir da interrogação sobre o próprio sintoma, ou seja, deve partir da ação do sujeito do inconsciente. No entanto, a subversão analítica encontra-se no fato de que, ao contrário de muitas outras práticas, o analista não responde a partir da posição de mestria, mesmo que o analisando o suponha e dirija-se a ele desde esse lugar. O discurso da histérica, portanto, trabalha em conjunto com o discurso do analista no decorrer de um processo de análise, *locus* de onde o sujeito, ao passo que questiona o seu sintoma (o $\$$ no lugar de agente no discurso da histérica), é também convocado a trabalhar (o $\$$ no lugar do Outro/trabalho no discurso do analista) produzindo, por meio da associação livre, o seu próprio campo de linguagem.

Antes de passar para o discurso do analista – pois é dele que parte o foco principal desta pesquisa – discorreremos acerca do discurso do universitário, discurso que Lacan reconheceu como fundamento da dominação por meio do saber.

1.2.4 O discurso do universitário

Construído por regressão de um quarto de giro do discurso do mestre, o discurso universitário (figura 7) fora empregado muitas vezes como o *discurso do mestre moderno*, devido ao papel de dominância do saber universitário em alguns eventos, como no maio de 1968 francês, cujos efeitos discorremos no início deste capítulo. O mestre antigo, que dominava pelo imperativo de comando, sem explicações, dá lugar à um mestre cujo todo e qualquer comando possui um sentido e uma explicação dada por meio do saber (Freire, 2003).

$$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \S}$$

Figura 7: O discurso do universitário
(Lacan, 1969-1970/2016, p. 72)

O saber (S_2), enquanto dominante do discurso, age de maneira feroz fundamentado pelo imperativo que constitui a sua verdade (S_1). Nesse sentido, o saber do discurso universitário é um saber tirânico, pois ele surge indicado no lugar onde, primeiramente, estava o mestre – o lugar do agente – e, ainda, fundamenta a sua ação pela verdade de um mestre. Nas palavras de Lacan (1969-1970/2016, p. 110. Grifos do autor),

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 S_1 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.

Logo, Lacan aproxima o discurso universitário do discurso da ciência, precisamente no ponto em que essa tenta, ao máximo, encobrir a verdade com seu saber potente. Dito de outro modo, o lado esquerdo do matema, ao elencar S_2 no lugar de agente e S_1 como sua verdade, indica a tentativa de alcançar e de agir conforme um saber sem falhas. Todavia, o objeto a , tratando-se do que, por estrutura, escapa à cadeia significante,

encontra-se no lugar do Outro, sobre o qual o saber incidirá em uma tentativa de dominá-lo. O Outro como objeto a é tratado pelo agente enquanto uma massa amorfa a ser moldada e explorada: trata-se da posição do próprio estudante – ou *astudado*, neologismo proposto por Lacan (1969-1970/2016) para denominá-los – que, afetado pelas ordens e burocracias acadêmicas, acaba por produzir um sujeito barrado ($\$$), ou seja, um sujeito cujo saber é, sempre, incompleto.

Nesse sentido, o impossível do discurso universitário é o *impossível de educar*, o impossível de educar pelo comando do saber ($S_2 \rightarrow a$), pois o que se produz nesse discurso, ao contrário do que se espera, não é algo que sirva ao saber para torná-lo universal, mas sim um sujeito incompleto, que precisa, sempre, saber mais. Já a impotência reside entre esse sujeito que é produzido ($\$$) e o significante-mestre (S_1), indicando, segundo Castro (2013), que esse discurso se faz impotente em reconhecer o sujeito no significante-mestre que o fundamenta.

Veremos agora, com o discurso analítico, que o saber alcançará um novo estatuto a partir de sua relação estabelecida com o lugar da verdade.

1.2.5 O discurso do analista

O discurso do analista, formado por progressão ao discurso da histórica, porta como dominante o próprio rechaço do discurso, ou seja, “a posição do psicanalista [...] é feita substancialmente do objeto a ” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 44). Isso nos indica que o agenciamento do analista em discurso (Figura 8) é dado a partir de um ponto fundamental de opacidade, fundado no momento em que Freud abandona a posição de mestria – ainda presente nas práticas de hipnose e de sugestão – e propõe uma outra maneira de abordagem, pautada na escuta. Nesses termos, o que Freud fez foi recusar a posição de dominação – seja a dominação pelas vias do mestre ou mesmo do saber – e expressar, em vez disso, um apagamento subjetivo representado pela “suspensão de seus ideais e do *furore curare* durante a condução das análises” (Castro, 2013, p. 39. Grifos do autor).

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

Figura 8: O discurso do analista
(Lacan, 1969-1970/2016, p. 72)

O objeto *a*, posicionado como agente do discurso, por ser um objeto causa de desejo, define a maneira como o analista se oferece ao sujeito: ele se oferece como *ponto de mira*, um ponto que é construído pelo desejo de saber. No entanto, a respeito disso, Lacan (1969-1970/2016) mantém a posição advertida de que não é o analista quem desperta o desejo de saber, ele apenas se posiciona estrategicamente – no laço transferencial – como esse ponto de mira para um sujeito já munido desse desejo. Logo, a estrutura do discurso analítico funciona de modo que o analista implica o sujeito dizendo, “vamos lá, diga tudo o que lhe passar pela cabeça, por mais dividido que seja, por mais que isso manifestamente demonstre que ou bem você não pensa, ou bem não é absolutamente nada, isso pode funcionar, o que você produzir será sempre válido” (p. 112).

Essa convocação, feita a partir do apagamento do agente do discurso, promove a possibilidade de o Outro emergir como sujeito (\$), um sujeito dividido do inconsciente que, por meio da associação livre, coloca-se a trabalho. No entanto, o que o sujeito produz com esse trabalho não é um saber. Ao associar livremente, o sujeito coloca em movimento a sua cadeia significante, uma “produção fervilhante de S_1 ” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 35) que demonstram a singularidade do sujeito. Essa singularidade advém justamente do que, do inconsciente, atravessa o discurso: os chistes, os atos falhos, as formações oníricas... Eis um dos efeitos do objeto *a* como agente, pois, como a dominante é o próprio rechaço da operação da linguagem, há uma certa função de ocupar-se do fracasso do discurso.

Ademais, Quinet (2006) faz uma observação importante acerca do S_1 no discurso do analista, identificando que, enquanto nas outras três modalidades de laço social o significante-mestre é um significante encarnado – um significante capaz de ser representado por alguém –, no discurso analítico, o S_1 é apenas um significante, um significante isolado da cadeia, pois a impotência está localizada entre o S_1 e o S_2 , mantendo-os separados, suspendendo o sentido. Essa característica é o que aventa a possibilidade criativa desse discurso, já que um significante-mestre isolado é também um significante desidentificado, que permite ao sujeito reinventar-se a partir daquilo que possui de próprio, o que Lacan chama de traço unário; traço que é anterior a qualquer construção de sujeito e que existe como marca da diferença absoluta.

Se o significante-mestre é isolado, restando como traço, qual a função que o saber articulado (S_2) toma nesse discurso? De acordo com Lacan (1969-1970/2016, p. 114), “o

que se pode saber é solicitado, no discurso do analista, a funcionar no registro da verdade”, no entanto, o saber no lugar da verdade não é um saber que trabalha ou que se domina, bem como não é também um saber que é produto, mas trata-se de um saber colocado em suspenso, resguardado no lugar da verdade. No entanto, como mola propulsora do discurso, a verdade fundamenta a ação do agente e, nesse caso, podemos enxergar o saber como o saber suposto na transferência, que é suposto ao analista pelo analisante, mas do qual não se faz uso no sentido de responder à demanda de saber. Sobre o suposto saber transferencial, Freire (2003, p. 66) aponta que

A expressão “existe alguém que sabe” existe por razões de estrutura, a partir da incidência do recalque original que nos faz crer na ilusão que, no real, há ao menos um significante determinável e podemos denominá-lo como S1. É em relação a esse significante ao qual o sujeito não tem acesso, apesar de fundado e representado por ele, que o saber se situa. Entendemos que, na experiência analítica, essa questão designa a posição do analisante diante da transferência, do suposto saber, do recalque, da perda [...]. A posição do analista diante dessa questão estrutural da relação ao saber, deve indicar que o encontro com a falta de saber, com a incompletude própria ao saber [...] se apresente em sua dimensão estrutural e não contingente.

Partindo da estrutura, encontramos no *Seminário 17 – O avesso da psicanálise*, a afirmação de que um psicanalista deve fazer funcionar o seu saber em termos de verdade, pois “para ele, o conteúdo latente é a interpretação que vai fazer, na medida em que esta não é aquele saber que descobrimos no sujeito, mas o que se lhe acrescenta para dar-lhe um sentido” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 119). É nesse sentido que Lacan propõe o saber (S₂) localizado no lugar da verdade como a estrutura própria da interpretação, um saber que é sempre incompleto e uma verdade que permanece meio-dita. A interpretação precipita o ato do analista, um ato que se dá fora do sentido e não prescinde de sujeito, por isso, é possível operá-lo na função do *a*.

De antemão, observamos que o objeto *a* no lugar de agente do discurso, parece manter a suspensão de atravessamento pelo Real que incide sobre o saber e a verdade, mantendo-os não-todo. Em outras palavras, no discurso do analista, não há a pretensão de alcançar uma totalidade, pois a estrutura própria de sua operatividade mantém a hiância dos termos, diferentemente do que vemos acontecer nos outros aparelhos, cuja pretensão imaginária é a de que saber e verdade funcionem sem falhas – mesmo que, fundamentalmente, essa seja uma tentativa fadada ao fracasso. É por essa via que Lacan (1970/2003) anuncia, em *Radiofonia*, que o discurso do analista demonstra “a guinada da impotência imaginária para o impossível que o real revela ser por se fundamentar apenas na lógica” (p. 439), pois ele assume a impotência de dizer a verdade – mantendo a

suspensão do sentido – e alcança a operação no nível do impossível de dizê-la totalmente, impossível esse marcado pela inserção do Real. A impossibilidade do discurso analítico é precisamente a *impossibilidade de analisar*, a impossibilidade de curar por meio da eliminação da falta ($a \rightarrow \$$). Desse modo, a psicanálise coloca em evidência a falha que toda modalidade discursiva possui em tentar suturar o Real.

Ao findar deste capítulo, reconhecemos o quanto a dimensão do registro do Real é cara à psicanálise, sendo esse, inclusive, um diferencial apresentado no que ela oferece enquanto um discurso, enquanto uma modalidade de laço com o outro. Nesse sentido, a inauguração da psicanálise como uma discursividade, permite que um trabalho seja realizado considerando o Real que circunda o sujeito, edificando-a assim, como submissa ao Real (Chaves, 2009). A operatividade discursiva da psicanálise, portanto, diferencia-se de qualquer outra, pois ela *não é* sem o Real. Logo, a singularidade da psicanálise como laço social repousa no fato de que não há sutura do Real presente na estrutura, pelo contrário, há a operação *pele* Real.

Diante disso, atentamo-nos à maneira como Lacan constrói a abordagem do Real pela psicanálise, considerando o protagonismo desse registro no âmbito da teoria dos discursos. Logo, reconhecemos que a partir dos anos 1970, Lacan (1969-1970/2016) envereda a sua psicanálise pelo terreno das matemáticas, partindo da noção de que a matemática é a “articulação mais segura do que vem a ser o efeito do discurso” (p. 166); isto é, reconhecendo o Real enquanto um efeito do Simbólico, o que a via matemática propiciaria seria a possibilidade de escrever e transmitir o Real. Nesse sentido, no capítulo que se segue abordaremos a utilização da lógica-matemática no ensino de Lacan, a partir de sua função de escrita do real, dando destaque às interseções do filósofo e matemático Alain Badiou, um dos exemplos da utilização da matemática como método para transmissão da psicanálise.

2 LACAN E A ESCRITA FORMAL COMO POSSIBILIDADE DE TRANSMISSÃO DO REAL

Tomando as rédeas do nosso objeto privilegiado de estudo, a saber, o discurso analítico em sua fundamental relação com a tríplice verdade-saber-Real, somos direcionados ao terreno das matemáticas conduzidos pela afirmação lacaniana de que “nada parece melhor constituir o horizonte do discurso analítico do que esse emprego que se faz da letra em matemática” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 50). Ao proclamar tal afirmação, Lacan alça a *escrita da letra* a um lugar privilegiado de sustentação do que se constrói como discurso analítico e, mais ainda, a posiciona frente ao que havia se colocado a ele como possibilidade de transmissão.

A letra, derivada das proposições da lógica-matemática, é capaz de constituir uma escrita singular de transmissão – a qual Lacan denominará de matema – sem, contudo, prescindir do uso da linguagem, pois ela “revela no discurso o que, não por acaso, não sem necessidade, é chamado de gramática. A gramática é aquilo que, da linguagem, só se revela por escrito” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 50). Nesses termos, como apresenta Charraud (1997), ao propor uma escrita a partir da redução literal, Lacan não o faz no mesmo campo dos lógicos, justamente porque o seu movimento se deu a partir da linguística estrutural, disciplina essa que não abandona ao se enveredar pelos caminhos da lógica e da matemática, mantendo a linguagem como importante ponto de ancoragem do seu ensino, não deixando de evidenciar que “não há lógica que encerre toda a linguagem” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 34) e que, ainda, há algo de estrutural no inconsciente, mas de uma estrutura que se inscreve no Real (Lacan, 1966/2003). Dito de outro modo, Lacan não deixa de ser um psicanalista ao propor uma abordagem lógica. Pelo contrário, ele parece estar interessado em extrair as consequências clínicas que uma perspectiva lógica poderia oferecer à psicanálise.

Nesse sentido, a estrutura da linguagem para Lacan – vimos no capítulo anterior – se constitui precisamente a partir de um ponto de falha, uma falha que nada mais é do que uma falha lógica, nos termos em que Lacan (1968-1969/2008, p. 34) anuncia “que não existe metalinguagem”, em outras palavras, que não haveria uma linguagem capaz de descrever a si mesma. Tomando esses termos, o que pretendemos dizer é que na estrutura da linguagem, aquela veiculada por um encontro significativo, a falha que ali se apresenta, além de evidenciar um ponto que permanece fora da estrutura, seria capaz de escrever algo de sua incompletude, da incompletude mesma do Simbólico. Logo, trata-se

da lógica não-toda da linguagem, pois, nesse contexto, o que deixa de existir é o Um significante, ou seja, um significante que comporte todos os outros e que totalize a linguagem como um conjunto completo e fechado, capaz de descrever a si mesmo. Em suma,

O avanço relativo aos desdobramentos da lógica do significante implica a diferenciação entre significante e letra e a emergência do matema, como recurso de literalização e transmissão lógica, além da constatação central do programa de literalização do real, a saber, que toda formalização resulta em restos, seja a formalização matemática, seja estrutural (Silva, 2019, p. 315).

Assim, pretendemos evidenciar neste capítulo a diferenciação dada por Lacan, a partir de determinado momento de seu ensino, acerca do significante e da letra, esta última sendo aquela que possibilitou a escrita do Real por meio do matema; uma escrita formal que, derivada dos avanços propostos por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e desenvolvidos por Gottlob Frege (1848-1925), fornecem o alicerce para a escrita e transmissão da psicanálise não-toda, ou, como propõe Badiou (1999, p. 59), a escrita do “matema como impasse do matematizável”. Ademais, abordaremos também de que modo a matemática, na figura da Teoria dos Conjuntos, corrobora com a posição psicanalítica de abordar o *Um* como consistente e completo em si mesmo. Desse modo, o que se pretende não é um exame apurado sobre o uso da lógica-matemática no ensino de Lacan, mas um sobrevoo sobre os conceitos e construções diante dos quais Lacan encontrou uma saída – lateral e diferente da ciência – para abordar a problemática do saber e da verdade em seu atravessamento pelo Real, isto é, pela via de uma *escrita*.

2.1 A proposta do segundo classicismo – do significante à letra, em direção ao Real

Milner (1996) propõe a periodização do ensino de Lacan em três momentos diferentes, compostos por dois classicismos e um período de desconstrução. O primeiro classicismo teria como alicerce o texto *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*, de 1953, e constitui o período no qual Lacan apoiou-se no estruturalismo para a elaboração da sua noção de um inconsciente estruturado como uma linguagem, e para um desenvolvimento consistente do registro Simbólico¹⁶, em sua relação com a

¹⁶ Estamos advertidos de que o referido autor (Milner, 1996) recorta a obra lacaniana a partir dos anos 1950, deixando fora de seu crivo de análise e periodização as décadas de 1930 e 1940, período no qual Lacan dedicou-se ao registro do Imaginário, destacando noções importantes sobre as relações do eu com o outro, como a dos complexos – presentes no texto *Os Complexos Familiares*, de 1938 – e da formação do Eu – desenvolvida no célebre texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, de 1949.

linguagem e com a cultura. O paradigma da estrutura foi o que possibilitou à Lacan elaborar, fundamentado na linguística, a sua lógica do significante que, por consequência, localizou uma teoria do sujeito.

Esse período foi marcado pelo que Milner denomina de galileísmo ampliado, no qual, cernido por um ideal de ciência, “garantia a Lacan a cientificidade dos métodos estruturais, mas isso dependeria da sustentação da crucial hipótese de correspondência entre as estruturas linguísticas e matemáticas” (Triska & D’Agord, 2017, p. 232). A falta dessa correspondência foi o que determinou o declínio do primeiro classicismo, fazendo com que Lacan se separasse do movimento estruturalista ao conceber sua própria noção de estrutura, essencialmente vinculada ao Real. É esse vínculo que a torna, de fato, matematizável, sem perder as propriedades estruturais que definiam o inconsciente. Em outras palavras, “o inconsciente é estruturado assim como a linguagem é estruturada – o que não implica necessariamente que a estrutura do inconsciente seja redutível à da linguagem, ao menos tal qual proposta pela linguística” (p. 232).

A insuficiência dos métodos da linguística estrutural para comportar a estrutura que Lacan havia admitido ao inconsciente foi o que fez a ponte de passagem para o segundo classicismo, passo dado por Lacan em direção ao diálogo mais estreito com a lógica e a matemática. Esses entraves metodológicos culminaram na necessidade de uma diferenciação precisa entre dois conceitos do campo lacaniano que, até então, não apresentavam clara diferenciação: o significante e a letra. O texto referência a esse respeito, *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (Lacan, 1957/1998), apesar de apresentar uma teoria da letra e uma teoria do significante, o faz de modo que uma se subsuma à outra, ou seja, as proposições feitas ali acerca da letra poderiam referenciar-se ao significante e vice-versa (Milner, 1996). Desse modo, a presença da lógica-matemática se solidifica justamente pelo uso que essa faz da letra, fazendo com que Lacan sirva-se da função da escrita para encontrar o suporte do inconsciente no Real, o que as ferramentas da linguística estrutural não foram capazes de fornecer.

Vejamos, assim, quais foram as características da letra que a fizeram diferenciar-se radicalmente do significante. O princípio dessa distinção data do início dos anos 1960, quando n’*O Seminário, livro 9 – a identificação*, Lacan (1961/1962) recupera a noção freudiana de traço único para apresentar o conceito de *traço unário*, aquele capaz de determinar a pura diferença, sendo essa uma redução do significante ao seu aspecto mais simples e inicial. Isso acontece a partir da possibilidade que traz o traço de exprimir uma

identificação que não se manifeste referenciada ao significado, mas que se refira a uma marca diferencial. Desse modo,

A discriminação entre traço unário e significante traz como consequência teórica que os significantes possam vir a representar não apenas palavras, cujos elementos mínimos seriam fonemas, mas ganhar extensão de modo a vir representar frases ou expressões, pois se o traço unário aponta para a possibilidade de uma contagem das diferenças, o significante pode ser tomado como tudo o que é contável como **um** na fala do paciente (Pontes, 2005, p. 223. Grifos da autora).

É nessa virada de conceito que concebe a noção de traço unário, que, segundo Pontes (2005), o apoio único na linguística dá espaço ao uso das construções matemáticas. O significante é atravessado pelo efeito da contagem a partir da inserção da pura diferença, o que significaria localizar a estrutura de uma cadeia significante, com propriedades específicas, em oposição a marca da diferença que, ao contrário, não faz encadeamento, mas aparece como unidade de contagem. A possibilidade de contar *um* insere na cadeia significante a propriedade de jogar com as significações, abrindo novas alternativas, já que o significante é sempre significado em relação a outro significante. Essa é uma das diferenças mais radicais que o estabelecimento do conceito de letra trará, com relação ao significante, pois, enquanto o significante é diferente de si mesmo, isto é, não significa a si mesmo, a letra, no discurso em que se encontra, é idêntica a si mesma.

Logo, o que Lacan (1971/2009) trará de forma melhor delineada n’*O Seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante*, é que enquanto o significante pertence aos jogos de linguagem do Simbólico, a letra refere-se ao Real a partir de sua propriedade localizada de escrita. O significante, portanto, constitui uma ordem de relação – ele representa *para* – sendo, assim, constituído de relações de diferença; o significante é anterior a qualquer qualidade, por isso, não há identidade que o fixe; já a letra não opera apenas em relações, ela é positiva e qualificada, sendo idêntica a si mesma. Por ser instituído sumariamente de relações, o significante alcança sua definição a partir do lugar que ocupa, fazendo com que não seja possível simplesmente deslocá-lo. Por outro lado, é justificável deslocar uma letra – a exemplo do que compõe a permutação que rege a montagem dos quatro discursos, em sua operação *literal*. Por fim, ao significante não é dada a possibilidade de ser destruído, mesmo que ele ‘falte em seu lugar’, não pode, como a letra, ser rasurado ou abolido (Milner, 1996). A letra possui uma materialidade que dá suporte ao significante, porém, ela é manipulável e, “sendo deslocável e empunhável, a letra é transmissível; por essa transmissibilidade própria, ela transmite aquilo do que ela é, no meio de um discurso, o suporte” (pp. 104-105).

Fazendo conversar Lacan (1971-1972/2008) e Milner (1996), a letra subsiste e se escreve, mas está submetida à língua para seu valor de transmissão, ou seja, há regras a serem empregadas para que seu manejo e sua leitura sejam possíveis. É por esse viés que o processo de literalização que Lacan emprega o conduz a formulação do matema, a partir da matemática como novo ideal, um ideal de transmissão capaz de tocar um Real “passível de ser inscrição do real ensinado. O matema é o que inscreve, como impasse, o real daquilo que do real se ensina (Badiou, 1999, p. 59). Em outros termos, a proposta de transmissão, que o matema carrega por apoiar-se na literalização, é o caminho possível para abordar algo concernente ao Real, a um pedaço de Real, que, ainda, não pode ser todo-apreendido.

No que tange à essa questão, Triska e D’Agord (2017) designam o matema como uma estrutura local, o que garante sua potencialidade teórica e metodológica. A escrita de cada matema formulado por Lacan indica pedaços do Real que permitem ser simbolizados, escrevendo amostras específicas, das quais não é possível uma derivação, a não ser a partir da formulação de um outro matema. O matema dos quatro discursos, sobre o qual nos debruçamos nesta pesquisa, constitui-se por meio de cada uma das montagens discursivas, definindo claramente suas regras de rotação e seus limites de permutação – como explicamos no primeiro capítulo –, indicando sua leitura a partir das letras e das posições que se escrevem, cuja sintaxe é fixa e sobredeterminada àquele matema. Logo, a particularidade epistemológica da psicanálise lacaniana é preservada na localidade do matema, pois, mesmo que a transmissão matemática seja integral (Lacan, 1971-1972/2008), o Real só pode ser escrito em pedaços, de forma que não há estrutura capaz de encerrar o Real; ou, como acrescenta Silva (2019, p. 318), o matema traz consigo um “paradoxo, pois o que se ensina e se transmite é a falta. Nesse sentido, o matema se referiria a um gesto lógico de deduzir do vazio formal [...], a letra”.

Percebemos então que, em contraponto ao paradigma da estrutura, o que aparece no segundo classicismo – protagonizado pela definição da letra e o emprego do matema – é o *paradigma lógico* (Silva, 2019), localizando uma verdadeira virada lógica no ensino de Lacan, marcada pelo *O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, realizado entre os anos de 1968 e 1969 – conduzindo à abertura dos portões para os anos 1970. Nesse seminário, Lacan (1968-1969/2008) profere claramente que a lógica a qual se refere trata-se da lógica matemática e, ainda, afina a inauguração da lógica ao emprego da letra em sua função de escrita, pois

a lógica começa na data precisa da história em que alguns elementos da linguagem, tidos como funcionando em sua sintaxe natural, são substituídos por uma simples letra por alguém que entende do riscado. E isso inaugura a lógica. É a partir do momento em que vocês introduzem um A e um B no *se isto, logo aquilo* que a lógica começa (Lacan, 1968-1969/2008, p. 34. Grifos do autor).

Nesse sentido, no que se refere ao discurso, Lacan dava início ao destaque das consequências lógicas que o comportam, a começar pelas relações entre a estrutura e o Real. Nas palavras de Lacan (1968-1969/2008, p. 30), “a estrutura deve ser tomada no sentido em que é mais real, em que é o próprio real”, fato que nos conduz diretamente para o ponto de impossibilidade que circunda o Real e que, *n’O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1970/2016) determina como pertencendo a toda modalidade discursiva¹⁷. De acordo com Miller (2004), o sonho de Lacan era conseguir extrair do discurso analítico alguma coisa que remetesse ao Real matemático, e é nesse sentido que a delimitação do conceito de letra se aproxima da matemática que, no segundo classicismo, não se trata de uma matemática quantitativa, mas de uma matemática literal.

A apresentação de uma matemática literal só foi possível a partir dos avanços da matemática moderna, empreendidos por um grupo de matemáticos reconhecidos sob o nome Nicolas Bourbaki. O grupo era composto por diversos matemáticos, em sua maioria franceses, cujo objetivo principal era deterem-se sobre as “estruturas básicas e os processos ou instrumentos fundamentais da matemática – ou seja, as partes da matemática que gradualmente passaram do nível de artifícios ao de métodos com um grau considerável de solidez” (Eves, 2004, p. 692), concedendo-as, assim, um rearranjo lógico que facilitasse a sua aplicação¹⁸. Para que isso tomasse, de fato, forma, foi preciso que a matematização proposta por Bourbaki saísse de uma lógica dedutiva e quantitativa para atingir a literalização, tendo, portanto, a letra como alicerce dessa proposta de transmissão.

Foi justamente uma proposta de transmissão calcada na letra que interessou a Lacan, visto que a psicanálise enfrentava um entrave na abordagem do saber e da verdade

¹⁷ As relações acerca da estrutura com o Real, tomando a estrutura lacaniana de maneira diferente da estrutura concebida pelo estruturalismo, foram tratadas no primeiro capítulo, na seção intitulada *O fundamento estrutural do discurso*.

¹⁸ O próprio desenvolvimento da matemática moderna, elaborado no século XX, tinha como característica a reformulação do ensino matemático a partir de uma tentativa de tornar algumas ideias abstratas da matemática um pouco mais claras e concisas (Eves, 2004).

diante do impossível que atravessa ambos os conceitos. Em outros termos, a matemática moderna torna-se via de inserção na problemática verdade-saber-Real, mediante uma proposta de transmissão. O caminho traçado por Lacan vai da virada lógica – no Seminário 16 – para a formalização do matema, cujo embrião encontra-se no seminário seguinte, *O avesso da Psicanálise*. Desse modo, existe uma linha de pensamento que entrelaça, de maneira fundamental, a problemática verdade-saber-Real, a matemática moderna e a elaboração do matema dos quatro discursos, pois, “ao insistir na impotência radical da linguagem para transmitir a verdade com a qual lidamos em psicanálise [...] e frente à impossibilidade que se articula ao registro do Real, Lacan propõe a teoria dos quatro discursos” (Dias, 2010, p. 24).

O direcionamento lacaniano, portanto, conduz à *escrita formal*, derivada não só da matemática, mas também da lógica; um caminho por onde haviam percorrido o filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz e o lógico Gottlob Frege. No entanto, enquanto a escrita formal de Leibniz e Frege pretendia suturar os impasses gerados pelos equívocos da linguagem, Lacan trabalha na direção de formalizar esses impasses, em direção ao Real. É esse caminho e essa diferenciação que abordaremos na próxima seção, partindo da característica universal de Leibniz, passando pela exigência unívoca de Frege, até a ousadia lacaniana de negação da metalinguagem.

2.2 A escrita formal – Leibniz, Frege e Lacan

Vimos que Lacan encontrou na escrita matemática uma via para trabalhar com o impossível intrínseco ao Real, logrando o mérito de transmissão integral, isto é, trilhando um caminho possível por entre os semi-dizeres da verdade e a incompletude própria do saber. Contudo, a saída pela escrita não fora pioneirismo lacaniano. A busca por uma escrita formal atravessou filósofos e matemáticos que, desde o golpe cartesiano de inauguração da ciência moderna, buscavam por um retorno ao universal, pela via da produção de um conhecimento que pudesse ser seguro. Mesmo Descartes não segue muito longe dessa proposição, pois, ainda que tenha separado radicalmente o plano da verdade e o campo do saber, insiste na criação de uma *mathesis universalis* que, a partir de uma função dita algebrista – capaz de transformar um certo conteúdo do sensível em cifra, em figuração – busca o estabelecimento de um saber *uno* que estaria à disposição do *ego* e sobre o qual ele asseguraria a sua existência. A matemática, nesse ponto, forneceria o método para transformação do sensível em cifra, no entanto, Descartes não

concede a ela alto valor no que tange ao plano ontológico, ou seja, ainda há a insistência de um Deus *uno* que garanta, em primeira instância, o estabelecimento de um método de saber que também seja *uno* e universal. Assim,

O ego, portanto, garantiu para si um Deus que lhe garante o mundo e a matemática que ordena esse mundo, visto que esse Deus é a chave da relação entre eles – essa relação que permite constituir um saber que seja “uno”, um saber feito de “ideias”, de “pensamentos” aos quais o ego deve a sua certeza de existir (Le Gaufeý, 2018, p. 46).

É nesse sentido que, em Descartes, surge a ideia de um Deus criador de ‘verdades eternas’, enquanto um recurso epistemológico. Esse Deus apresenta-se como um Outro consistente e unificado, e essa é, de fato, a condição para que o efeito de produção seja um *ego* também consistente, fundado a partir da manifestação de uma *mathesis universalis* (Le Gaufeý, 2018). Dessa forma, a matemática, em sua função algebrista de escrita, não é o que protagoniza a segurança do universo de pensamento cartesiano (a *mathesis*), pois para que esse universo seja dado, é preciso a presença de um Deus criador como causa ontológica que, assim, garantiria *toda* a verdade de *todo* o saber estabelecido pela *mathesis*, mas de modo a demarcar que a verdade seria sempre encarregada de Deus, enquanto o saber – separado da verdade – caberia ao *ego*. Logo, matemática e ontologia estariam integralmente separadas, do mesmo modo que haveria uma instância externa, consistente e unívoca, capaz de assegurar um universo *uno*.

Enquanto Descartes pretere o uso da lógica e da matemática para a proposição do universal – sendo essas apenas ferramentas asseguradas por uma instância que, essa sim, é unívoca –, o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz persegue o caminho da busca pelo universal utilizando-se da lógica-matemática e da língua. Para ambos os filósofos, a matemática se presentificava como “o único tipo de saber que abre para uma certeza” (Le Gaufeý, 2018, p. 64), todavia, se para Descartes esse saber estava submetido a um Deus criador de verdades eternas, para Leibniz a matemática em si poderia conquistar o estatuto de universal ao fundamentar-se em uma lógica formal. Nesse sentido, o avanço de Leibniz calcou-se na proposta de uma *característica universal*, que se utilizava da álgebra para “conceber planos de uma teoria da lógica matemática, estruturada em regras formais” (Eves, 2004, p. 443), a partir de um diálogo com a linguagem.

A *característica universal* de Leibniz era formada por quatro pontos argumentativos, quatro critérios a serem empregados na fundamentação de uma lógica-matemática universal: o primeiro deles é que tratar-se-ia de um sistema de signos; em segundo lugar, esses signos estariam vinculados entre si por meio de uma relação bijetora,

isto é, cada objeto do pensamento estaria relacionado a apenas um signo, do mesmo modo que cada signo ligar-se-ia a apenas um objeto; em terceiro lugar, devido à relação bijetora, se um determinado objeto pode ser dividido em componentes menores, seu signo também dividir-se-ia em componentes menores, componentes esses pertencentes ao signo do objeto de pensamento; em último e principal lugar, teria que existir um *sistema de regras* para que esses signos pudessem ser operados a partir de suas relações, “de modo que, onde quer que haja – entre um objeto de pensamento P_1 e um objeto de pensamento P_2 – uma relação de causa e consequência, o signo de P_2 possa ser interpretado como consequência do signo de P_1 ” (Le Gaufey, 2018, p. 65).

Ainda utilizando das contribuições de Le Gaufey (2018), podemos dizer que o que Leibniz faz é atribuir aos objetos de pensamento e aos signos, leis lógicas que regeriam a maneira como se relacionam, e seriam justamente essas leis que determinariam a veracidade do conhecimento adquirido. O que vemos acontecer com Leibniz, portanto, é a tentativa de criação de uma *linguagem* por meio de leis lógicas, utilizando-se de uma função algébrica de escrita, que seria biunívoca – entre signo e objeto de pensamento. Nesse sentido, a escolha do signo capaz de escrever determinado objeto de pensamento não seria, de fato, arbitrária; pelo contrário, haveriam inúmeras características a serem consideradas antes de fazê-lo, pois o signo escolhido deve ser um signo *apropriado* ao objeto que cifra. Em função desse rigor formal, a essa linguagem universal seria conferida a capacidade de conduzir ao conhecimento de todas as coisas, pois a lógica e a álgebra biunívoca seriam capazes de comunicar perfeitamente o pensamento, sem os atravessamentos dos limites e desencontros das línguas já existentes (Franzon & Brito, 2016).

Percebe-se, portanto, que o saber e a verdade das coisas do mundo estariam submetidos à lógica-matemática, na medida em que a sua formalização em uma linguagem universal suturaria algo concernente ao Real. Seguindo esse mesmo caminho e dando continuidade às propostas de Leibniz, o filósofo, lógico e matemático Gottlob Frege apresenta uma linguagem lógico-matemática supostamente capaz de suprir as ambiguidades da língua e designar univocamente um conceito. Leibniz já havia trazido a compreensão de que haveria uma certa paridade entre as leis que envolvem o estabelecimento de um conceito e a função algébrica da matemática para uma formalização segura desses conceitos, no entanto, o filósofo alemão não havia chegado a escrever um cálculo lógico, em seu emprego de leis e signos (Checchia, 2004). Quando

Frege emerge na cena lógica da Europa do século XIX, estabelece uma continuidade a isso, ao assinalar que

a aritmética era idêntica à lógica. Até então, ninguém ainda havia demonstrado como a lógica poderia se desenvolver num sistema que se poderia chamar também de aritmética. Frege construiu assim um manual de ideografia ou escritura conceitual, libertando a lógica das relações com a gramática da linguagem cotidiana (Checchia, 2004, p. 326).

A aritmética seria a parte mais elementar da matemática, aquela responsável pelas operações numéricas mais simples, como a subtração, a adição, a divisão e a multiplicação. Se o objetivo de Frege era reduzir – no sentido de inserir – a aritmética à lógica, isso significaria tomar as leis matemáticas da aritmética a partir dos princípios lógicos, estendendo essa relação à formulação de conceitos. Logo, seu intuito era formalizar o pensamento puro em uma linguagem inédita, que fosse lógica, livre de equívocos e que não precisasse ser complementada por qualquer outro tipo de raciocínio (Le Gaufey, 2018). Esse gesto movimentou as próprias definições da lógica moderna, pois, a partir dos estudos de Frege, a lógica moderna passa a ser definida como uma ciência formal da linguagem, porém, de uma linguagem elaborada a partir da lógica-matemática, diante da qual cada símbolo empregado era dotado de um único sentido. Esse emprego iria para além da pura escrita da álgebra, pois atingiria também os processos operacionais da aritmética, em sua aproximação com a lógica, tal qual almejava Leibniz.

Seria apenas a partir desse recurso metodológico que o conhecimento do não-sensível – ou seja, o estabelecimento do conceito – poderia ser atingido, longe da equívocidade das línguas naturais, em direção, uma vez mais, da univocidade do saber. A linguagem proposta por Frege, portanto, era uma verdadeira linguagem formal, cumprindo o objetivo expresso em suas próprias palavras: “Quero fundir os poucos signos que estou introduzindo com os signos já disponíveis da matemática para formar uma única linguagem formal” (Frege *apud* Le Gaufey, 2018, p. 81). Nesse caso, toda a veracidade e univocidade do saber seria garantida não por um Deus ou por um *ego*, mas por uma linguagem verdadeiramente formal. Logo, interpretamos que, para Frege, a univocidade maior é a univocidade linguística, diante da qual – e somente diante da qual – alcançaria-se um saber verdadeiro, pois esse seria atingido por um instrumental formal livre de equívocos. Essa é, de fato, a conceitografia (*Begriffsschrift*)¹⁹ fregeana.

¹⁹ O termo alemão *Begriffsschrift* fora traduzido para o português de duas maneiras diferentes: “conceitografia” e “ideografia”. Optamos aqui pelo uso da primeira, devido ao fio que estabelecemos com a palavra “conceito”.

Entretanto, assim como faz Lacan, Frege não visa que a sua conceitografia substitua ou reforme a linguagem natural, seu intuito passa apenas por formalizar uma linguagem simbólica artificial adequada para o uso dito científico. A *Begriffsschrift*, portanto, em sua ampliação lógica da linguagem, constitui-se apenas como uma ferramenta para que se possa veicular conceitos que, por consequência, poderiam ser julgados por seu valor de verdade, pois, como nos lembra Iannini (2009, pp. 5-6), “a univocidade ali intentada é apenas técnica, no sentido de tornar possível um sistema de escrita”.

Frege, como lógico, faz o que nos aponta Lacan (1968-1969/2008, p. 94) acerca do formalismo matemático, isto é, uma “tentativa de submeter esse discurso a uma prova que poderíamos definir nestes termos: assegurar o que ele parecer ser, isto é, funcionar sem o sujeito”. Entendemos, junto a Lacan, que um discurso como o lógico-matemático veicula um universo *uno* que não admite hiências provocadas pelo que ele – Lacan – chama de ‘erro subjetivo’, ou seja, “ou os termos do discurso são exatos, irrefutáveis, ou não o são” (p. 94). O objetivo desse tipo de discurso seria o de fazer-se subsistir a despeito de qualquer outra coisa e, para tal, existiriam duas condições, ambas cumpridas por Frege: que esse discurso se pautasse em uma linguagem sem equívocos, uma linguagem que é, em última instância, uma linguagem-objeto, na medida em que é sem sujeito e, logo, inequívoca; em segundo lugar, “essa linguagem deve ser pura escrita” (p. 95), de modo que todo o resto que partir dela seja apenas interpretação.

Todavia, a partir das contribuições de outro grande nome da matemática, Lacan marca a evidência de uma inconsistência característica do universo não-todo. Kurt Gödel (1906-1978), lógico e matemático austríaco, propõe dois teoremas acerca do limite, os quais Lacan (1968-1969/2008) retoma ainda n’*O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, evidenciando que toda a pretensão de consistência do discurso matemático engendra, na verdade, a incompletude como aquilo que o limita. O primeiro teorema revela que “a partir da própria hipótese da consistência, aparece em algum lugar uma fórmula [...] à qual não é possível responder sim ou não, se passarmos pelas vias da demonstração aceita como lei do sistema” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 96). Em complemento a isso, o segundo teorema demonstra que “não apenas o próprio sistema aritmético só pode garantir sua consistência ao constituir sua incompletude, como também, na hipótese, ainda que bem fundamentada, de sua consistência, ele não pode demonstrar essa consistência em seu próprio interior” (p. 96).

Nesses termos, a formalização lógica de uma linguagem matemática aponta para uma falha concebida, também, em termos lógicos. Trata-se de uma falha fundamental que impede a concepção de um universo *uno* que seja consistente em si mesmo, em outras palavras, a tentativa de conceber um universo *uno* – por meio do movimento de formalização – acaba formalizando um limite, na medida em que a inconsistência faz com que algo seja, sobretudo, excluído desse universo. Apresentamos aqui algo semelhante ao que Lacan (1968/1969/2008) atesta ao dizer que *não há metalinguagem*, isto é, um conjunto que contenha os atributos de uma linguagem só pode ser formalizado e definido por um termo que pertença a essa mesma linguagem, ou seja, a esse conjunto; no entanto, para ser capaz de defini-lo, é preciso que esse termo seja colocado para fora, *in-completando* o conjunto que, por sua vez, aparecerá inconsistente, embora formalizado. Lacan escreve essa proposição do seguinte modo:

S(A)

Figura 9: Não há metalinguagem
(Lacan, 1968-1969/2008, p. 100)

Na escrita desse matema, lemos: o significante de que há falta no Outro. Para Lacan, uma das proposições acerca do Outro – escrito com a letra A maiúscula, em referência ao termo em francês, *autre* – é o tesouro dos significantes, o lugar mesmo da linguagem. Ao escrevê-lo desse modo, barrado, o psicanalista francês nos apresenta a linguagem no nível mesmo no qual ela falha, no nível mesmo no qual, ao externar um significante para dizê-la, o conjunto se *in-completa*. Em suas próprias palavras, “o campo do Outro não garante, não garante em lugar nenhum, em nenhuma medida, a consistência do discurso que se articula nele, em nenhum caso, inclusive no aparentemente mais seguro” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 100), isto é, inclusive na formalização de um discurso lógico-matemático. De que nos serve, então, a aproximação feita entre a escrita lógico-matemática de Frege e a escrita da letra lacaniana? Nos termos apresentados por Silva (2019), tanto Frege quanto Lacan buscavam, na escrita de uma linguagem artificial, uma maneira segura de transmissão. Todavia, enquanto Frege tenta avançar com relação aos impasses – mesmo que isso implicasse a sutura de algo concernente ao sujeito –, Lacan recorre à escrita da letra para transmitir aquilo que é da ordem mesma do impasse, a saber, o Real que subsiste como resto de toda formalização.

Desse modo, a proposição lacaniana do matema torna-se capaz de abordar algo do universal – herdado do universo matemático – e também algo do singular, pertencente ao movimento significante da linguagem, que abre espaço para o sujeito. Nesse percurso, na próxima seção abordaremos a construção lacaniana acerca do termo *ex-sistência* que, por meio de um diálogo com a teoria dos conjuntos, exprime algo dessa inconsistência formal que traz consequências à negação da metalinguagem. Ademais, seguindo ainda com a teoria dos conjuntos, Alain Badiou aparece para abordar, em um caminho muito próximo ao traçado por Lacan, quais as consequências da noção do Um e de que modo a matemática é capaz de nos demonstrar que o acesso ao Real se cumpre apenas pelo Simbólico. Logo, o Real começa, de fato, a atravessar o que se escreve do campo do saber e do plano da verdade, culminando na incompletude própria do universo do discurso.

2.3 A ex-sistência, o Um e o universo do discurso

A posição psicanalítica em sustentar um universo não-todo vem acompanhada de uma resistência em admitir a existência do *Um* completo, tal como pretendiam Descartes, Leibniz e Frege em sua busca por um universo *uno*. Desse modo, a concepção do Um para a Psicanálise é abordada de uma maneira diferente, muito mais como uma operação possível do que como uma instância dada *a priori*, colocando em cena um modo de existência bastante particular. Lacan (1971-1972/2012) a concebe sob a expressão *Há-um* e, em seu *Seminário, livro 19 - ... ou pior*, mostra-nos de que modo a Teoria dos Conjuntos contribui para articulá-la ao discurso analítico, em uma diferenciação importante entre a fala e a escrita. Nas palavras de Lacan (1971-1972/2012, p. 133. Grifos do autor),

Em relação a uma teoria que tem como um de seus impulsos a escrita – não, é claro, que a teoria dos conjuntos implique uma escrita unívoca, mas como muitas coisas na matemática, ela não se enuncia sem a escrita –, esta fórmula, este *Há-um* que estou tentando transmitir, distingue-se por toda diferença que existe entre a escrita e a fala. Trata-se de uma lacuna que nem sempre é fácil de preencher.

A essa altura de nossas elaborações, já nos parece seguro inferir que ao indicar uma *tentativa de transmissão via uma fórmula* escrita, Lacan nos antecipa que o *Há-um* porta algo que é tangenciado pelo Real, ou seja, algo cuja abordagem requer um recurso a mais, já que lidaria diretamente com o impossível que concerne ao Um.

De que se trata, portanto, a Teoria dos Conjuntos? Em primeiro lugar, é importante salientar que a ideia de uma Teoria dos Conjuntos emerge diante de uma crise nos

fundamentos das matemáticas, vivenciada no século XIX. Tanto no âmbito da geometria, quanto no campo da álgebra, as bases matemáticas foram abaladas por novas descobertas a respeito da abordagem dos números reais. O que estava em jogo era o questionamento da natureza dos axiomas de Euclides, gesto que culminou na descoberta das geometrias não-euclidianas, levadas à cabo pelos trabalhos de Gauss, Bolyai, Lobachevsky e Riemann. Mas esse gesto não encerrou a utilidade do método axiomático, apenas demonstrou que axiomas não podem ser provados nos termos de serem verdadeiros ou falsos, eles funcionariam apenas como pontos de partida convenientes para o desenvolvimento da teoria matemática.

Na sequência do século, Dedekind e Peano demonstraram que o método axiomático também poderia ser aplicado à aritmética, e mais ao final desse período histórico, Georg Cantor (1845-1918) desenvolveu a Teoria dos Conjuntos, expediente metodológico capaz de fazer as vezes da metodologia axiomática para dar conta da fundação para toda a matemática, superando algo da crise. Dito de outro modo, a Teoria dos Conjuntos, em sua especificidade, tentou mostrar “como o sistema dos números reais, e portanto o grosso da matemática, pode ser deduzido de um conjunto de postulados para o sistema dos números naturais. [...] [Ou seja], o grosso da matemática pode ser *fundamentado* sobre uma plataforma na teoria dos conjuntos” (Eves, 2004, p. 611. Grifos nossos).

Assim, a primeira definição acerca de um conjunto foi dada por Cantor e consistia em um agrupamento de objetos distintos que possuiriam uma mesma propriedade. No entanto, essa definição foi considerada, dentro do universo matemático, demasiadamente simples e intuitiva, fazendo com que fosse retomada, posteriormente, por outros teóricos. Um deles foi Gottlob Frege que, em sua aposta na união entre as leis lógicas e os recursos aritméticos, encontrou na formalização a possibilidade de aperfeiçoamento da proposição de Cantor (Rona, 2021). Para tratar a definição de conjunto com rigor matemático maior, Frege faz uma associação entre a noção matemática de função e aquilo que a sua lógica lia como um conceito, de modo que “um conceito é, portanto, uma função cujo valor é sempre um valor de verdade, tradicionalmente ‘Verdadeiro’ ou ‘Falso’” (p. 85). Assim, Frege passa a definir um conjunto como um agrupamento de objetos que são capazes de satisfazer uma função em seu valor de verdade. A partir dessa definição, o lógico alemão propõe o conceito de conjunto por meio de uma escrita matemática.

Porém, do mesmo modo que a univocidade da linguagem de Frege é interpelada pelo limite apresentado por Gödel, sua definição de conjunto também esbarra nos efeitos de um paradoxo reflexivo, ou seja, efeitos que incidem diretamente sobre a formalização

de si mesmo, tornando-o contraditório. Um dos exemplos desses paradoxos foi dado por Russell²⁰, identificando que “se postularmos a classe que contém a totalidade de todas as classes que não se contêm, um paradoxo reflexivo se produz” (Cardoso, 2010, p. 133). Dito de outro modo, se a definição das propriedades de um conjunto – chamemo-los de C – são a de reunir todos os conjuntos que não incluem a si mesmos, a questão recai sobre o próprio C, pois, se ele não incluir a si mesmo, atende as propriedades necessárias para ser parte do conjunto, porém, ao fazê-lo, ele automaticamente passa a fazer parte de si mesmo e, por consequência, não pertenceria mais ao conjunto.

Nesse sentido, alguns matemáticos avançaram em proposições acerca dos conjuntos. Um deles foi Badiou (1988), para quem a definição de conjunto tratar-se-ia de um *efeito* unificante no qual não há, senão, o múltiplo, e no qual o Um aparece apenas como contagem, isto é, um *contar-por-um*. Assim como Lacan, Badiou caminha na contramão da busca incansável pela unidade, veiculando uma solução por meio de uma certa anterioridade do múltiplo²¹, e não na subsistência do Um; o que recai, inclusive, na formalização do conjunto, pois a própria formalização é uma tentativa de fazer Um, que fracassa e se abre ao múltiplo, por meio dos paradoxos. Nesses termos, a unidade não é o ponto de partida, mas sim o efeito, pois “o um, que não é, existe apenas como *operação*. Ou ainda: não há um, não há senão o contar-por-um. O um, por ser uma operação não é jamais uma apresentação” (Badiou, 1988, p. 32. Grifos do autor. Tradução nossa).

Para Badiou, o Um será, portanto, efeito de conta, uma conta dada a partir da multiplicidade e, sendo efeito de conta, o Um se dá na ação de um movimento que é próprio da estrutura. Nas palavras de Rona (2021, p. 87), “consequentemente, uma estrutura se define como o que prescreve o regime de contar-por-um de uma multiplicidade em sua apresentação”. Essa colocação nos remete diretamente à própria estrutura da cadeia significativa – evidenciada no primeiro capítulo – e ao seu movimento de produção de sentido, pois, a sua própria dinâmica de funcionamento implica que o significante, em sua primazia, antecipe-se ao significado; contudo, é apenas retroativamente, em sua operação de significação, que o conjunto significativo pode ser

²⁰ A escrita matemática do paradoxo reflexivo de Russell se dá da seguinte maneira: $M = \{A \mid A \notin A\}$, onde lemos que “A é elemento de M se e somente se A não é elemento de A”.

²¹ É importante salientar que o pensamento de Badiou acerca do múltiplo não se relaciona com a abordagem lacaniana no nível de uma equivalência, o que propomos aqui é uma aproximação possível sobre o direcionamento a respeito do tratamento da noção do Um. Ademais, as aproximações possíveis entre Lacan e Badiou nos são importantes na medida que constroem uma ponte de leitura para quando, de fato, atingirmos as proposições do filósofo e matemático francês que constroem este trabalho, a saber, no terceiro capítulo.

estabelecido, de modo que ele “antecipa a existência de uma função que corresponda a essa reunião” (p. 86). Logo, tal como pensa Badiou, o que precede é a reunião do conjunto e não o conceito que almeja conferi-lo consistência, pois o efeito do Um, dado *a posteriori*, advém de uma certa indeterminação, e é sobre essa indeterminação que Lacan profere o Há-um, pois

O há [y en a], portanto, destaca-se contra o fundo de algo que não tem forma. Quando se diz há [y en a], habitualmente isso significa há tal coisa [y en a du] ou há tais coisas [y en des]. [...] Isso continua a ser um fundo de indeterminação. A pergunta começa a propósito do que quer dizer isto, algo de Um [de l’Un]. É que, a partir do momento em que o Um é enunciado, o de já não aparece senão como pedúnculo insignificante sobre o que vem a ser esse fundo (Lacan, 1971-1972/2012, p.125. Grifos do autor).²²

Esse destaque sobre a indeterminação, isto é, esse *destaque sobre algo que não tem forma*, traz algumas consequências a respeito do significante e do Um, que remontam, também, à contradição dos paradoxos. A primeira consequência que podemos destacar é a de que o Um só se relaciona com uma sequência, pois não há como deduzi-lo *a priori*, sem passar por essa indeterminação. A segunda aponta que, do significante, o que implica o Um é a sua relação com outro significante, mostrando que “o Um, em seu surgimento, não é unívoco” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 130), já que, em sua diferenciação com a letra, como vimos, o significante não é idêntico a si mesmo. A terceira consequência é a de que a noção lacaniana de que não há metalinguagem – esclarecida na seção anterior – indica que o conjunto próprio dos significantes é inconsistente enquanto Um, isto é, ao negar a metalinguagem, o que negamos é a existência de um “lugar universal de todos os significantes [...] o que equivale a dizer que [não] haveria um conjunto contendo todos os possíveis significantes relacionáveis com qualquer e, portanto, todas as significações” (Rona, 2021, p. 92). A quarta e última, sobre a qual nos atentaremos agora, desponta quando Lacan (1971-1972/2012, p. 131. Grifos do autor) nos diz que “não há existência senão contra um fundo de inexistência e, inversamente, *ex-sistere* é extrair a própria sustentação somente de um exterior que não existe”.

E onde é que, de fato, isso nos leva, a respeito do Um e do não-todo? Considerando a cadeia significante como um conjunto, nos termos em que viemos trabalhando, seu ponto de início é sempre vazio, na medida em que o S₁ – significante-mestre – é vazio de significação, representando, dentro da conta do conjunto, sempre *Um-a-menos*. Por outro

²² Nesse trecho d’*O Seminário, livro 19 - ... ou pior*, há uma nota de rodapé acrescentada pelo tradutor, na qual lemos o seguinte: “Observe-se que o *de* que aparece em *il y a de l’un* [...] é exigido pelo francês, mas não se reproduz nem se traduz em português. ‘Il y a de l’un’ teria como tradução literal: ‘Há algo de um’” (N.T in Lacan, 1971-1972/2012, p. 125).

lado, observando o conjunto significante já como um conjunto dado, a exclusão de uma solução metalinguística capaz de concebê-lo na linguagem, faz com que um elemento desse conjunto – esse S_1 – seja colocado para fora, a fim de garantir a sua própria consistência, contando, assim, como *Um-a-mais*. Desse modo, Há-um que se sustenta no limite entre o dentro e o fora, pertencendo ao conjunto, mas, ao mesmo tempo, existindo para fora dele. Para situar tal particularidade de existência, Lacan faz uso do termo *existir*, que remete justamente à uma forma de existência situada na indeterminação. Logo, Há-um, sempre a menos ou a mais, sustentado no vazio e no impossível engendrado pelo limite da linguagem que, já sabemos, define o Real.

Nesse viés, em *Para uma nova teoria do sujeito*, ao traçar suas considerações a respeito do um, do zero e do conjunto, Badiou (1994) exprime que *existir* pressupõe que sejamos apreendidos na *ex-sistência* do Outro, de forma que não é possível existir contido apenas em si mesmo. Dito de outro modo, a existência estaria condicionada a ser elemento de um Outro, pois é impossível ser o Outro de si mesmo – ou, nas palavras de Lacan (1960/1998, p. 827), “não há Outro do Outro”, que seria o mesmo que dizer que não há metalinguagem. À essa construção, Badiou (1994) acrescenta o que poderíamos atribuir à noção de zero, articulando que “o zero é o que não é o Outro de nada. Nada existe a partir do zero, nada pertence a zero. A isto chamamos: conjunto vazio. O conjunto vazio é tal que nenhum x [elemento] lhe pertence” (p. 96). Isso significaria que esse conjunto vazio concerne ao que é não-simbolizável, ou seja, ao Real.

Contudo, continuando em suas elaborações, o filósofo da matemática faz uma passagem do zero ao um sem que seja preciso somar algo externo a essa operação, o que equivale a dizer que é possível encontrar o um *no* zero, no próprio vazio. De que modo? A partir de uma articulação com o objeto *a*. De acordo com Badiou (1994), essa existência *no*, a existência em algo, pode ser tomada de duas formas: existir como um elemento do Outro, ou, existir como uma *parte* do Outro. Esses dois tipos de existência são o que separam o significante do objeto *a*, pois “um *significante* existe no Outro como tesouro dos significantes; ele é elemento do Outro. Em compensação, o objeto *a* como causa do desejo é uma *parte* do Outro. Ele é objeto parte, ou objeto parcial (p. 97. Grifos do autor). Disso, atribuímos – junto a Badiou – que o vazio é parte do Outro, de modo que todo Outro comporta algo de Real como parte de si mesmo, representado pelo objeto *a* como parte do Outro²³. Logo, o conjunto formado por esse elemento que existe como parte do

²³ Nessa articulação, já percebemos que Badiou (1994) admite que o objeto *a* porta algo de Real. No entanto, não nos aprofundaremos nisso neste momento. Essa discussão será esmiuçada no quarto e último capítulo

Outro, é o que configura o quê do Outro é exposto ao Real, visto que o Outro Lacan o concebe como lugar do Simbólico.

E como chegamos ao um? Para Badiou (1994), o um, como efeito de uma operação, poderia se escrever como “o conjunto das partes do zero [...]”. Logo, o 1 é a cifra da exposição *real* do zero” (p. 99. Grifos do autor). Portanto, o 1, como cifra, é o modo por meio do qual o zero é inscrito em sua existência, evidenciando uma vez mais que é o Simbólico que abre o acesso ao Real, já que o “1 é a cifra do simbólico. O 1 é [...] o mínimo de Outro possível para a pura letra do real” (p. 99). Assim, Badiou descreve matematicamente, utilizando da teoria dos conjuntos, o atravessamento do Simbólico pelo Real, demonstrando a possibilidade, instaurada na letra, de uma escrita do Real que pode se dar, como vimos, via matema.

É em vista disso que se mostra o nosso interesse em articular a teoria psicanalítica às elaborações de Badiou, pois, mesmo que seja um filósofo e matemático e não um psicanalista, ele desenvolve seu pensamento utilizando do método matemático, tendo Lacan como um interlocutor privilegiado em diversas ocasiões, principalmente o Lacan que encontra a partir dos anos 1970 – época em que o próprio Badiou frequentava os seminários do psicanalista. Podemos dizer que empregamos uma relação quase moebiana²⁴ em nosso diálogo com Badiou, fazendo proveito do método empregado por ele, em recurso à matemática, para abordar o que nos concerne do plano psicanalítico.

Passando por Badiou, retomemos agora a questão da *ex-sistência*, sobre a qual Miller (2004), em uma conferência intitulada *Un rêve de Lacan*, profere algumas elaborações a respeito da matemática no pensamento de Lacan, esclarecendo como a grafia de *ex-sistir*, escrita com o hífen, é valiosa quando se trata de matemática, discurso e Real, pois

o que se coloca como estável está, por assim dizer, fora do discurso do qual procede. É isso que o torna Real. O que chamamos de Real, ao invés de já lá, é colocado como fora do discurso e como preliminar ao discurso do qual, no entanto, procede. É isso que tem o valor de Real, e pode-se dizer que é isso que, enfim, tem o sentido do Real. O que não quer dizer que o Real tenha um sentido, mas que algo toma um sentido de Real para nós quando essa operação

desta dissertação, que será dedicado a um exame acerca do conceito de objeto *a* em Lacan, entre os seminários 17 ao 20.

²⁴ A banda de Moebius é uma figura topológica utilizada por Lacan para descrever a estrutura do sujeito em seu modelo topológico. Trata-se de uma modificação na noção da geometria clássica, que entendia, na dinâmica tridimensional, que as dimensões de dentro e fora de uma figura geométrica eram bem delimitadas. A banda de Moebius, por outro lado, emprega uma torção que faz com que os lados de dentro e fora se confundam, permitindo a passagem de um para o outro sem que uma mudança brusca de plano precise ser empregada. Um exemplo de efeito moebiano são os atravessamentos do inconsciente no discurso consciente.

se realiza, onde o que se produz no final desses passos é necessariamente posto no início deles (Miller, 2004, pp. 125-126. Tradução nossa).

É a partir dessa operação, também, que o matema pode ser escrito como um saber transmissível, tanto nos termos afirmados por Miller, quanto no modo por meio do qual Badiou (1999) insiste, acompanhando Lacan, que “o matema faz real (ou impasse) do real ensinável (o matematizável)” (p. 59). Entendamos, uma vez mais, que o fato de o matema ser capaz de escrever e transmitir algo do Real, ele o faz na manutenção do impasse lógico que comporta essa escrita, ou seja, do que persiste, ao final, como fuga.

Esse é o ponto da lógica que interessa e que serve à Lacan, uma lógica que preserve a dimensão reflexiva e paradoxal do conjunto e que, ao assumir a inexistência da metalinguagem, admite que “o universo do discurso torna-se inconsistente, ou seja, ele passa a implicar uma contradição imanente e intrínseca, gerando assim um valor lógico indeterminado” (Cardoso, 2010, p. 134). Nesse sentido, nada no universo discursivo é total, nenhum discurso que tenha sua estrutura fundamentada na linguagem, isto é, no significante, pode ser totalizado (Lacan, 1968-1969/2008), mesmo que haja pretensões para tal, como vimos a respeito da lógica-matemática, ou, como vimos na explicação sobre a dinâmica de cada uma das estruturas discursivas, nas quais o esforço para escapar do impossível é evidente, mesmo que fracasse.

Contudo, já admitimos também, inclusive como ponto de partida para essa pesquisa, que o discurso analítico é o único capaz de sustentar seu próprio impossível. Em outros termos, no discurso do analista, a pretensão não é a de fazer Um ao final, pelo contrário, o efeito que se produz via tal discurso repousa na maneira como é capaz de assumir aquilo que é furo; é a falha que suscita um sujeito, é do furo que o objeto é extraído, termos esses que se escrevem acima da barra, ou seja, que estão em evidência quando se trata do matema do discurso analítico (ver Figura 8). No discurso do analista, Há-um que se instala no momento mesmo em que o lugar do agente é vazio (a), abrindo espaço para que o outro ($\$$) apareça como sujeito e produza novos significantes-mestre (S_1), enquanto o saber articulado em cadeia (S_2), repousa no lugar privilegiado da verdade.

Diante disso, o alcance de admitir que o universo do discurso não é todo, recai diretamente sobre as formulações psicanalíticas de que o saber não é totalizável e que a verdade não pode ser toda-dita por nenhuma formação discursiva. Logo, como nos aponta Lacan (1971-1972/2012), a questão não está em encontrar a verdade sobre o saber, mas de fazer suscitar algo do saber sobre a verdade, na medida em que isso articula-se a

construção do Há-um enquanto um ponto que falta e, faltando, os atravessa como Real. E porque nos referenciamos ao discurso analítico? Porque, ao admitir uma solução lógica que não recorra à metalinguagem, ou seja, ao fazer subsistir um universo que seja não-todo, atravessando o campo da linguagem, “o discurso analítico é a conta certa para nos lembrar que o acesso a ele [ao Real] é o simbólico. Não acessamos o referido real se não no e através do impossível que somente o simbólico define (Lacan, 1971-1972/2012, p. 136).

É nesse sentido que evidenciamos o enlace entre verdade-saber-Real em uma das frases lacanianas apontadas em nossa introdução, a saber: “um saber posto na posição de verdade, o que só é concebível por uma estrutura de discurso. Discurso impensável, por só ser possível sustentá-lo no que é ejetado dele. [...] Na verdade, esse impossível é o fundamento de seu real” (Lacan, 1970[1969]/2001, p. 390). Em nosso entendimento, partindo da questão norteadora desta pesquisa e passando pelas elaborações que fomos capazes de traçar até este momento – sobre a teoria lacaniana dos discursos e o uso que Lacan faz da lógica-matemática em seu ensino –, um saber alocado com a verdade parece ser uma construção que sustenta a estrutura do não-todo e que, por sua vez, só pode ser transmitido via uma escrita, já que na própria cadeia da fala, o Real faz os seus furos. Em outras palavras, um saber alocado com a verdade evidencia, na estrutura de um discurso, aquilo que é ejetado dele, isto é, o objeto *a* que, no discurso em questão, ocupa a posição de agente.

Contudo, no que o objeto *a* emparelha algo do Real? Para responder tal questão, ainda temos um caminho a ser percorrido pelo campo psicanalítico do não-todo, dando continuidade em nosso percurso a partir dos seguintes questionamentos: de que modo esses termos, dos quais temos tratado – o saber e a verdade –, são concebidos no universo não-todo? Como se constitui a dinâmica de um saber faltoso? O que é possível elaborar sobre uma verdade cuja metade é não dita? De que maneira o Real, de fato, os associa, montando o triplete lido por Badiou? O capítulo a seguir será dedicado a percorrer as trilhas desses questionamentos, que acompanham o direcionamento rumo à nossa questão principal de pesquisa.

3 SABER, VERDADE E REAL

3.1 O saber: entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante

Nos anos 1960, Lacan está inserido no debate entre a psicanálise e a ciência munido de um certo tipo de ideal científico. Como discutimos no primeiro capítulo, o psicanalista francês utiliza do paradigma estruturalista para conceber uma teoria do sujeito a partir de uma estrutura mínima que monta a cadeia significante, contudo, uma separação em relação às ciências humanas é também iniciada nessa década, culminando na formalização lógico-matemática do inconsciente freudiano, ou seja, o saber do sujeito (Laurent, 2004). Esse movimento é observado no texto de 1965, *A ciência e a verdade*, quando Lacan tece alguns questionamentos acerca do alcance que os métodos linguísticos e antropológicos teriam com relação a sua teoria do sujeito que, por sua vez, revelava também a presença de um objeto inapreensível, o qual ele havia conceitualizado como objeto *a*.

Nesses termos, tratando-se de objeto, entre as ciências exatas e as ciências conjecturais (como Lacan prefere intitular as ciências humanas), onde se localizaria a psicanálise? Nas palavras de Lacan (1965/1998, pp. 877-878. Grifos nossos),

O objeto da psicanálise [...] não é outro senão aquilo que já expus sobre a função que nela desempenha o objeto *a*. O saber sobre o objeto *a* seria, então, a ciência da psicanálise? Essa é precisamente a fórmula que se trata de evitar, uma vez que esse objeto *a* deve ser inserido, já o sabemos, na divisão do sujeito pela qual se estrutura, muito especialmente, e foi disso que hoje tornamos partir, o *campo psicanalítico*. Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (*se seu campo é científico*), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência.

Podemos perceber, pela reflexão empregada por Lacan, que mesmo que a psicanálise opere com um sujeito que só pode ser o sujeito da ciência – sujeito inaugurado pelo *cogito* cartesiano –, o seu campo de operação não é o campo científico, mas sim o campo psicanalítico. E no que consiste a diferenciação desses dois campos? Poderíamos responder a isso partindo da formalização dos quatro discursos, apontando uma vez mais a diferença do discurso analítico em relação aos demais; no entanto, preferimos, nesse momento, discorrer um pouco mais sobre as elaborações que nos servirão como base para que esse apontamento possa ser melhor sustentado ao final desta pesquisa. Desse modo, partindo do que se inicia em 1965 e toma forma nos anos 1970, enxergamos que há alguns pontos que dirigem essa diferenciação, a saber: *o tratamento sobre o Real e o Simbólico*

– na matemática (como ideal científico) e na psicanálise –, *a não-totalização do saber* – o que difere o discurso analítico do discurso universitário – e *a diferenciação entre conhecimento e saber*, que separa, também, um sujeito do conhecimento e um sujeito do significante.

A retomada à ciência, nesse ponto, é imprescindível, pois, além da importância dada por Lacan (1965/1998) a situar o sujeito da psicanálise como o sujeito inaugurado pela ciência, o *cogito* também lança um olhar ao saber que anteriormente não havia. Para Lacan (1972-1973/2008), o saber antes de Descartes não era nada e, com Freud, tornou-se saber não-sabido. Contudo, se, ao entregar à Deus a dimensão de garantia da verdade, Descartes sai do saber em direção ao conhecimento, Freud, por outro lado, avança no que estranhamente irrompia no discurso consciente – os sonhos, chistes, atos falhos – e atribui uma importância subjetiva que sustenta um saber sobre o qual não se sabe – o inconsciente. A questão da subjetividade nos é importante, pois, é em sua *exclusão* ou *inclusão* no discurso que reside a fronteira entre a ciência e a psicanálise. Vejamos o que diz Descartes:

O bom-senso é a coisa mais bem compartilhada do mundo [...]. E não é provável que todas se enganem a esse respeito: isso antes testifica que o poder de bem-julgar e distinguir o verdadeiro do falso, qual seja propriamente o que denominamos bom-senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e portanto, que *a diversidade de nossas opiniões não resulta do fato de alguns serem mais razoáveis do que outros, mas somente do fato de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas, e não considerarmos as mesmas coisas* (Descartes, 1641/2018, p. 9. Grifos nossos).

O filósofo inicia a primeira parte do seu *Discurso sobre o método* indicando que o particular – presente em cada sujeito, individualmente – torna-se um entrave para a concepção de um saber verdadeiro. Esse é o ponto de partida para que ele se movimente na construção de um método que tem como efeito o escoamento de qualquer conhecimento sobre o mundo, construído a partir de contingências e particularidades (Rodrigues *et al*, 2005). Nesse sentido, a ciência moderna, herdeira do pensamento cartesiano, desenvolve-se com base na exclusão da dimensão subjetiva na produção do conhecimento, culminando na utilização da matemática como principal linguagem de demonstração científica, como vimos no capítulo anterior.

Ainda resgatando nossa discussão prévia, as leis gerais e universais da matemática, bem como sua escrita algébrica, concebem o discurso científico como um conhecimento sobre o mundo que se pretende independente do sujeito que conhece. Contudo, essa disjunção, ainda sim, provoca a irrupção de algo que desestabiliza toda uma montagem

que se propõe consistente, esvaindo “a possibilidade de fundar uma certeza sólida concernente à atividade científica, mesmo recorrendo-se aos enunciados necessários e protegidos das contingências e das ilusões da realidade” (Rodrigues *et al*, 2005, p. 101). É o que exemplificam os teoremas da incompletude apresentados por Gödel que, resgatados por Lacan em alguns momentos – principalmente *n’O Seminário, livro 19 - ... ou pior* e no texto de 1964, *A ciência e a verdade* –, expõem a posição do psicanalista francês acerca da disjunção entre o saber e a verdade, instaurada desde o *cogito* cartesiano.

Dito isso, nos entremeios do desenvolvimento da ciência, a matemática, em suas diversas crises ao longo da história, produz em seu próprio corpo um entrave com relação ao conhecimento: o Real matemático. De acordo com Merker (2004), o Real matemático consiste no que se apresenta como Aberto ou Obscuro na produção no campo matemático, engendrando um componente que se agrupa às margens desse conhecimento. Para o autor, a compreensão desse fenômeno parte menos do âmbito científico e mais do âmbito filosófico, colocando em destaque autores como, Jean Cavaillès (1903-1944), Gilles Châtelet (1944-1999) e Alain Badiou, representantes da chamada filosofia da matemática, cujo objetivo é, dentre outros, pensar o Obscuro/Aberto atemporal que se apresenta como problemática na matemática.

A leitura realizada é a de que o Real, na matemática, é o que representa uma *abertura Real* que exprime as condições de possibilidade do próprio movimento do conhecimento, ou seja, uma presença especulativa e duradoura do desconhecido naquilo que é conhecido. Essa abertura, por sua vez, é condicionada por um princípio denominado de princípio do não-saber, que é determinado no pensamento. Nas palavras de Merker (2004, p. 77. Tradução nossa), o princípio do não-saber

afirma que existe puro não-saber e que se sabe que existe não conhecimento. Toma como guia a mensagem socrática – “eu sei (especialmente) que eu não sei” – Filosofema. É entendido também no sentido impessoal – “o conhecimento sabe (sobretudo) que não sabe”, ou, “o saber sabe não saber”.

Desse modo, percebemos que, diante do Real matemático, o saber aparece como negativo (não-saber) no campo do conhecimento, ou seja, um negativo racional que participaria do âmbito da consciência, pois o princípio do não-saber tenciona-se sobre o próprio pensamento, tratado em sua totalidade. Logo, esse Real de abertura faria parte do que é intersubjetivo e, portanto, compartilhado, sustentando as questões que se encontram

em aberto para os matemáticos, fomentadas não pela percepção sensorial, mas por algo como um *desejo matemático* que, desde Leibniz e Frege, suscitam um empuxo à conceitualização (Lelong, 2004). Isso significa que a ciência – desde Descartes – age sobre um Real que é matematizável, isto é, que é transformado em escrita matemática na tentativa de produzir *conhecimento*.

Laurent (2004) nos apresenta essa fórmula entendendo que a função do Real matemático é ser transformado em escrita simbólica, demarcando um movimento de transposição do Real em direção ao Simbólico, que produz e formaliza o conhecimento. Em contraponto a isso, o trabalho realizado pela psicanálise sobre esses dois registros caminha na direção contrária, pois o analista reconhece, no movimento simbólico da palavra, aquilo que lhe escapa como Real, pois “o real na operação psicanalítica se dá pelo desejo – encontrar o objeto perdido através dos efeitos de sentido” (Laurent, 2004, p. 164. Tradução nossa). Nesse caso, o movimento se dá do Simbólico em direção ao Real, sem, contudo, alcançá-lo de fato, pois o Real é aquilo que não se escreve e que, diante da falha que apresenta, evidencia um *saber* no sujeito, o qual seu pensamento consciente não é capaz de alcançar.

N’O *seminário, livro 20 – mais, ainda*, Lacan (1972-1973/2009) traduz o impossível do Real como aquilo que não cessa de não se escrever, demarcando-o como um *continuum*. Esse *continuum* não cessa de escoar através dos furos existentes no Simbólico sem, contudo, deixar qualquer marca, pois ele escoar sem se escrever. Tomando em termos lógicos, a condição de possibilidade para que algo se mantenha contínuo é, exatamente, não cessar e, para tal, há uma parcela que precisa, por outro lado, preservar-se *impossível* de escoar. Para exemplificar tal relação, Lollo (2018) utiliza a metáfora de um escoamento de água, a partir de uma fonte que jamais seca, “que não cessa de fazer jorrar a água. [...] A condição para que ‘isso empurre’ é que a maior parte do líquido [...] fique detida na impossibilidade de escoar. O *impossível* é essa água retida nas profundezas, no coração de uma imensa ‘falha’” (p. 19. Grifos do autor), que instaura a condição de possibilidade para que se mantenha o fluxo contínuo. Assim, o impossível do Real se coloca por meio de uma dupla negação, sendo a primeira – *não cessa* – referente à propriedade do *continuum*, e a segunda ao domínio do *não se escrever*, pois, a partir do momento em que se produz um escrito, o *continuum* se quebra, pois é cerceado em um signo. Esse é o movimento que faz a matemática, partindo do Real matemático para o Simbólico das fórmulas.

Nesses termos, existe uma diferença entre o Real matemático e o Real psicanalítico, que atravessa uma separação entre *conhecimento* e *saber*. Se, por um lado, o Real matemático refere-se diretamente à cognição do sujeito e ao seu trabalho sobre o conhecimento, a partir do pensamento consciente, o Real psicanalítico apresenta-se em relação ao que o sujeito constrói como saber que, desde a descoberta freudiana, pertence ao campo do inconsciente. Em seu *Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise*, por diversas vezes Lacan (1969-1970/2016) aproxima o movimento científico ao discurso do universitário (ver figura 7), destacando a posição ocupada pelo saber e a pretensão de que, do discurso científico, fale-se a partir de um saber-totalidade. Essa dominante, contudo, se constrói não como um *saber-de-tudo*, mas como um *tudo-saber*, tendo como ponto de diferenciação que, contrariando a pretensão do agente, algo ainda resta. Assim,

Se há um saber que não se sabe, como já disse, ele é instituído no nível de S2, ou seja, aquele que chamo de outro significante. Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, do grande Outro, está repleto deles. Esse ventre é aquele que dá, como um cavalo de Troia monstruoso, as bases para a fantasia de um saber-totalidade. É claro, porém, que sua função implica que de fora venha alguma coisa bater à porta, sem o que jamais sairá nada dali. E Troia jamais será tomada (Lacan, 1969-1970/2016, p. 33).

E o Real matemático nos mostra isso, na medida em que admite um Aberto, mesmo que matematizável. Desse modo, vemos que o que, de fato, concede ao saber a sua aplicação no discurso é diretamente a posição que ele ocupa. De um saber que sabemos – construído como conhecimento – para um saber sobre o qual não se sabe – o inconsciente – há a distância de um quarto de giro. O saber que está em funcionamento no discurso universitário propõe que qualquer operação realizada sob sua égide seja legitimada assim que enunciada, pois “uma vez estabelecido não coloca mais em dúvida nada que venha dele, mesmo que ele se considere a si próprio como mutável, em franco progresso, em busca do avanço e do aumento, a cada vez, de seu poder totalizador” (Lo Bianco, 2010, p. 169), o que é característico da ciência.

Lacan sustenta severa crítica ao saber capturado no discurso universitário devido à sua hegemonia e dominação e, no seminário sobre *O saber do psicanalista* – realizado em concomitância com *O Seminário, livro 19 - ... ou pior* – intensifica suas provocações a respeito dos saberes totalizantes ao recuperar o papel da ignorância na construção de todo saber estabelecido. Sendo uma das três paixões fundamentais na perspectiva budista, a *ignorância* retoma, em sua estrutura, a presença da hiância em torno da qual é constituído o registro Simbólico, de onde parte a construção do saber (Lacan, 1971-1972/2011). Se o registro Simbólico é estruturalmente falhado, ou seja, atravessado pelo

Real, qualquer saber construído sob essa perspectiva está fadado à incompletude, diante da qual toda operação analítica se sustenta. Em outras palavras, uma análise se apoia precisamente no ponto da ignorância, pois “todo tratamento psicanalítico traria consigo, já desde o seu início, o marco zero do saber. ‘Escutar atentamente sem se preocupar em saber’ foi, por isso mesmo, uma recomendação que Freud fazia com frequência aos psicanalistas iniciantes” (Castro, 2019, p. 68. Grifos do autor).

Se há, de fato, um abalo causado pela psicanálise no campo do conhecimento científico, ele se refere à composição do saber, na medida em que ele é saber inconsciente. Já nos é seguro afirmar que a transposição do laço social para a estrutura de um discurso revela o modo por meio do qual Lacan apreende a importante distinção com a qual a psicanálise se inseriu no tecido da civilização. Essa distinção foi tratada por Freud (1917/1996) sob a rubrica da revolução, ao lado de Copérnico e Darwin, entendendo que a resistência da ciência à psicanálise devia-se ao fato dessa última ter causado uma revolução no saber, assim como fizeram, à sua época, o heliocentrismo e a teoria da evolução. Essas seriam as três feridas narcísicas sofridas pela humanidade: a Terra não está no centro do universo, e sim o sol; o ser humano não é um ser privilegiado, mas vem a partir da evolução de outros animais; e a canônica afirmação de que *o Eu não é senhor em sua própria casa*, que descentra a consciência do domínio sobre a vida psíquica.

Com isso, Freud compreenderia que a resistência do campo científico à psicanálise seria resultado de uma *ferida narcísica* causada por uma mudança no que havia de saber preestabelecido, ou seja,

O que se ataca é aquela consistência do saber que faz com que, quando sabemos alguma coisa, o mínimo que podemos dizer é que sabemos que sabemos. Aí é que está o problema. Em torno disso criou-se uma imagem pinturilada em forma de *eu [moi]*. É claro que essa referência ao eu é secundária em relação a que um saber sabe de si, e a que a novidade revelada pela psicanálise é um saber não sabido por ele mesmo (Lacan, 1971-1972/2011, pp. 22-23. Grifos do autor).

Logo, a leitura lacaniana do texto de Freud coloca *revolução, consistência do saber e narcisismo* articulados sob uma perspectiva do Eu, tomadas em um movimento imaginário que coloca a comparação freudiana como mal situada. Isso porque, “tanto num caso quanto no outro, cosmológico ou biológico, todas essas revoluções nem por isso deixam de situar o Homem no lugar da fina flor da criação” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 24). É por isso que o psicanalista francês, resistente à concepção de revolução, tomada pelo autor com o significado próprio de *retorno ao ponto de partida*, toma o abalo psicanalítico por uma outra via, passando da revolução para à subversão e, ainda,

reconhece que a dificuldade freudiana no emprego de sua analogia se deve à real dificuldade de sustentar um tipo de discurso inteiramente novo, que é o discurso analítico.

Para Lacan, o alvoroço causado pela psicanálise nos discursos pré-estabelecidos é, de fato, um alvoroço no campo do saber; mas não exatamente no abalo de um saber instituído como conhecimento científico, e sim no que a psicanálise evidencia como um saber que se estrutura como não-sabido. Dito de outro modo, ao conceitualizar o inconsciente, atestando que *há saber onde não se sabe* – onde não há consciência –, o que Freud inaugura é uma diferença na própria estruturação de um saber singular, de modo que “o saber não-sabido de que se trata na psicanálise é um saber que efetivamente se articula, que é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 23). As consequências desse ato separam definitivamente o *sujeito da compreensão* – aquele que conhece, situado pelos processos psicológicos – e o *sujeito do significante* – aquele que se constitui somente em *articulação* com outro significante.

Alguns anos antes, tomado pelo cotejo entre a psicanálise e a ciência, Lacan (1965/1998) elabora essa separação quando, em *A ciência e a verdade*, questiona-se sobre que lugar teria a psicanálise no campo científico já que, separado do paradigma estruturalista, reconhecia na psicanálise uma estrutura que teria por característica operar a partir de algo que se situa fora dela. Dito de outro modo, o que Lacan havia reconhecido é que, nesse campo, a psicanálise operaria com o movimento da cadeia significante, que identifica um sujeito evanescente e um objeto inapreensível. Nesses termos, o psicanalista elabora uma leitura que compreende o trabalho da ciência em exclusão a seu próprio sujeito e que, por outro lado, toma o objeto como ponto de visada – tal qual nos exemplifica Laurent (2004) acerca do movimento diante do Real matemático, que é um movimento que visa transformá-lo e apreendê-lo na formalização, transformando-o em conhecimento.

Contudo, a discursividade inaugurada pela psicanálise toma o que está à margem da compreensão como causa de um movimento que opera sobre a premissa de que não há formalização sem restos, que não há movimento simbólico que seja capaz de recobrir todo o Real. É somente diante dessa assunção que é possível dizer que não há exclusão do sujeito e, de antemão, havendo sujeito, há também saber: articulado em cadeia e estruturado como uma linguagem, pois o sujeito é sempre *efeito* dela. Isso exemplifica a função proposta por Laurent (2004) no que tange à psicanálise, pois o significante colocado em movimento, por meio da ação da palavra, é capaz de sustentar um discurso que, partindo do Simbólico em direção ao Real, não incumbe o saber a dar conta de uma

estrutura consistente; Pelo contrário, o que a psicanálise reconhece, por esse motivo, é que o saber veicula uma operação que tem como produto insistente um resto que, por sua vez, é também o que causa o movimento.

Portanto, entre causa e consequência, o saber faz rodar um discurso que falha, que fracassa. Isso “indica um real no sentido da psicanálise. Na ciência, não há fracasso. O real, no sentido da física [e, portanto, da ciência,] acaba por ser inteiramente matematizado” (Laurent, 2004, p. 153. Tradução nossa). Nesse sentido, a psicanálise não coloca em questão a cognição do sujeito – o sujeito do conhecimento –, mas sim o seu saber. É o saber que é colocado na berlinda pela experiência analítica (Lacan, 1969-1970/2016) e, além disso, é preciso considerar que o saber no âmbito da teoria dos discursos (S_2) atinge um novo patamar, não sendo, somente, uma continuidade ao significante primeiro (S_1). Isto é, “sendo o saber do inconsciente, S_2 é um saber não-sabido que representa a cadeia significante, inscrevendo a dimensão do sentido e do ciframento do gozo, apresentando-se em última instância, como uma categoria do gozo” (Teixeira, 2002, p. 32). É como *meio de gozo* que o saber passa a ser conceitualizado no *campo lacaniano*, a partir da lógica dos discursos.

Se com Freud o saber é não-sabido, é do inconsciente, com Lacan o saber é saber do significante, alçado à categoria de meio de gozo. É o saber que dá abertura ao campo do sentido, incluindo o que nesse campo apresenta-se como impossibilidade, isto é, a repetição significante que veicula uma metonímia do gozo, fazendo do saber constituído em cadeia, não-todo. Discutiremos a seguir, de que modo Lacan articula essas afirmações, relacionando o saber ao campo do gozo, enquanto seu veículo.

3.1.2. *Saber, meio de gozo*

Desde os anos 1950, Lacan trabalhava acerca de precisar a experiência analítica na *função da fala* e no *campo da linguagem*, dando destaque às suas operações e às relações significantes. Ao estabelecer os aparelhos discursivos, o psicanalista francês dá abertura para um campo além da linguagem, baseado em uma certa economia que coloca em jogo algo da perda e da restituição presentes nos atos languageiros. A partir da conceitualização e localização do objeto *a* nos efeitos de discurso, o campo da linguagem – composto, principalmente, pelo significante-mestre (S_1), o saber articulado em cadeia (S_2) e o sujeito ($\$$) – passa do tripartite para o tetraedro, ou seja, do *campo da linguagem*

para o *campo do gozo*, no qual os quatro discursos representariam um aparelho dinâmico de tratamento do gozo.

N’*O seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, seminário imediatamente anterior ao *Avesso da psicanálise* – no qual o campo do gozo é, de fato, nomeado e escrito²⁵ como tal – podemos ver o prenúncio dessa dinâmica quando, ao retomar a associação entre o Outro (A) e a relação significante primária, Lacan (1968-1969/2008) marca a repetição que insere o objeto *a* no circuito da linguagem, designando algo que falta. Em um primeiro momento, é preciso lembrar que “toda evocação da falta supõe instituída uma ordem simbólica” (p. 286), isto é, tomando o Simbólico, estamos diante de um registro cuja característica é apresentar furos, diferentemente do Real que, precisamente por ser ausência de todo e qualquer material simbólico, nele nada falta. Contudo, além do Simbólico, Lacan fala de uma *ordem*, que presume “mais do que apenas uma lei, é também uma acumulação, ainda por cima numerada. É uma ordenação” (p. 286).

A ordem simbólica é referida ao Outro (A), representante do conjunto da linguagem e de onde retira-se os significantes que representam o sujeito. Nesses termos, se o objeto *a* aparece como algo que falta no conjunto da linguagem, essa falta só pode estar imputada ao Outro (A). Resta-nos delinear onde é que essa falta aparece, onde é que o objeto *a* se localiza nessa ordenação. Para tal, Lacan (1968-1969/2008) nos apresenta um esquema:

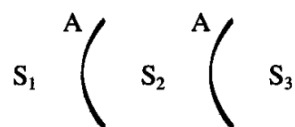


Figura 10: Esquema abreviado da relação significante

(Lacan, 1968-1969/2008, p. 301).

Retornando à questão da estrutura da linguagem, a relação primária que se estabelece é o encadeamento de um primeiro significante (S₁) com um outro significante (S₂), ambos extraídos do conjunto da ordem simbólica (A). Trata-se da relação primária sem a qual não haveria estrutura, isto é, é essa relação que se repete para que uma cadeia

²⁵ Referimo-nos à escrita matemática dos quatro discursos. Ademais, o termo *escrita* é importante para esta pesquisa, visto que a nossa hipótese se organiza em função da articulação do Real em discurso, pela via da escrita.

significante possa ser construída e para que o sujeito possa ser representado. A repetição é marcada, no esquema, pelo avanço numérico que repete o significante uma (S_1), duas (S_2), três (S_3) vezes, sendo que a marca mínima da repetição se escreve no S_2 . A cada repetição significante há a representação do sujeito e, ainda, algo que marca a insistência da ordem simbólica, mantendo a ordenação. Nas palavras de Lacan (1968-1969/2008, p. 301. Grifos do autor),

Ao inscrever dessa maneira tudo o que é significante secundário, só nos é possível, no nível da própria inscrição de S_2 , repetir, em relação a tudo o que pode inscrever-se em seguida, a marca do A como lugar de inscrição. Assim, nós o vemos, em suma, ser escavado pelo que chamei, da última vez, de *em-fôrma* do A, ou seja, o *a* que lhe introduz um furo.

Se estivermos atentos às elaborações do segundo capítulo desta dissertação, reconhecemos que o que Lacan (1968-1969/2008) aponta nessa ocasião é a incompletude do conjunto da ordem simbólica, que transforma o (A) em (\bar{A})²⁶. A extração de *a* do A marca a “estrutura topológica do próprio A, do que faz com que o A não seja completo, não seja idêntico a 1 nem tampouco, em nenhum caso, a um todo” (pp. 301-302). Sobre esse ponto, o importante, nesse momento, é identificar que a repetição significante, reduzida ao movimento do S_2 – que sabemos referir-se ao que temos trabalhado acerca do saber – inscreve a marca do *a* no campo da linguagem. Desse modo, a marca do *a* se difere da marca do significante, ainda que ambas se refiram à uma ausência, a um furo no Simbólico. O significante, de um lado, sustentando a ex-sistência²⁷ que garante a consistência da ordem simbólica; e o objeto *a*, do outro, marcado como resto da repetição significante, sendo que o primeiro pode ser escrito pela marca do S_1 – o um-a-mais ou um-a-menos – e o segundo se aloja na operação designada pelo S_2 – o saber que, articulado em cadeia, inscreve o *a* a cada repetição.

Dito isso, Lacan retoma o que havia enunciado no Seminário sobre a identificação, avançando no sentido do que existiria de mais estranho para representar o sujeito – o *a* – em relação ao menos estranho – o traço unário. Para Lacan (1968-1969/2008, p. 303), o traço seria como um vestígio, e “o vestígio se distingue do significante de um modo diferente do que faz o sinal. O sinal, disse eu, é o que representa uma coisa para alguém. Aqui, não há necessidade de alguém, o vestígio se basta por si só”. Contudo, o vestígio entra para o circuito da linguagem sem, propriamente, fazer parte dela – tal qual o *a*, que

²⁶ Transformação essa que apresentamos na segunda seção do segundo capítulo.

²⁷ Ver na terceira seção do segundo capítulo a discussão que traçamos acerca da noção lacaniana da ex-sistência.

se marca como resto –, pois ele se apresenta em função de um apagamento que, por sua vez, mostra a dependência do sujeito ao Outro, à ordem simbólica.

Pelo caminho seguido por Lacan (1968-1969/2008) nesse momento, podemos dizer que na entrada na linguagem, nesse primeiro contato com o Outro que retira o ser humano do campo da natureza e da sua semelhança aos outros animais, essa operação não acontece sem marcas. Há um traço, um vestígio que indica que alguma coisa estranha – a linguagem – passou por ali. Sendo um traço registrado sob o código do Outro, cabe ao sujeito decifrá-lo a partir dos recursos retirados da ordem simbólica, todavia, não há meios de fazê-lo sem inserir algo próprio nesse circuito: a leitura e a reinscrição da marca deixada pelo Outro. Dito de outro modo,

Um ser capaz de ler seu vestígio, basta isso para que ele possa reinscrevê-lo noutro lugar que não aquele que o levara inicialmente. Essa reinscrição, é esse o vínculo que o torna dependente, a partir daí, de um Outro cuja estrutura não depende dele. Tudo se inaugura no que acontece com o registro do sujeito definido como *aquele que apaga seus vestígios*. Para deixar mais clara a dimensão original daquilo de que se trata, vou chamá-lo, em última instância, de *aquele que substitui seu vestígio por sua assinatura* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 304. Grifos do autor).

De certo modo, a leitura desse vestígio é possível a partir do apagamento que permite ao sujeito inscrever, no lugar do traço, uma outra coisa. É o significante que nasce desse movimento, como primeira resposta recortada pelo sujeito do Outro da linguagem, circunscrito, assim, como referência simbólica, como tesouro dos significantes. Contudo, como nos apresenta o esquema de Lacan (ver figura 10), a inscrição do significante não recobre todo o estranhamento da linguagem, de modo que o vestígio deixado pelo Outro é tomado pelo sujeito em um vínculo de dependência. Podemos compreender essa dependência como o movimento determinado pela demanda, que lança – a partir do primeiro vestígio – o sujeito em direção ao Outro (A). A cada lançamento, um significante é recortado do A e reinscrito em cadeia, na tentativa de significar a marca primeira que permitiu, por sua anterioridade lógica, o efeito de sujeito. A novidade colocada em cena é que nesse circuito da demanda, algo é separado do Outro, um resquício não-simbolizável e que se mantém, *ad infinitum*, a sustentar o fluxo de repetição: o *a*.

Ao ser separado do Outro, o *a* é excluído do plano Simbólico e, em decorrência disso, é interditado ao sujeito e ao significante, na medida que é interditado à própria linguagem. A isso que é interditado ao sujeito, separado do Outro e que se apresenta como pano de fundo da repetição, Lacan dá o nome de gozo, mais precisamente, de gozo sexual. É nesse sentido, pela atribuição do gozo à dimensão do objeto *a*, que o campo da

linguagem se estende ao campo do gozo, evidenciando o vínculo existente entre o sujeito e o Outro, que, tomado enquanto laço, presentifica-se como discurso (Braunstein, 2007). Ademais, o papel que o saber desempenha nessa conexão é eminente, pois, além de dar suporte à repetição – sendo ele saber enquanto cadeia significativa –, nos entremeios da demanda do sujeito ao Outro e a partir da sua relação com o gozo sexual, manifesta-se o que Lacan chama de *desejo de saber*, que

se designa como essencial para a posição do sujeito. O ponto essencial da descoberta psicanalítica é o passo decisivo dado por Freud ao revelar a relação entre a curiosidade sexual e toda a ordem do saber, isto é, a junção entre o *a*, por um lado, ou seja, aquilo em que o sujeito pode encontrar sua essência real como falta-de-gozo e mais nada, seja qual for o representante pelo qual ele tenha que se designar em seguida, e, por outro lado, o campo do Outro, na medida em que nele se ordena o saber, tendo no horizonte o campo, proibido por natureza, do gozo, com o qual o gozo sexual introduz um mínimo de relações diplomáticas, que direi serem muito difíceis de sustentar (Lacan, 1968-1969/2008, p. 312).

N’O *seminário, livro 20, mais, ainda*, Lacan (1972-1973/2008, p. 103. Grifos do autor) trata dessas relações a partir de um questionamento: “*quem é que sabe?* Será que a gente se dá conta de que é o Outro?” Se o saber é do significante, ele só pode ser *aprendido* no campo do Outro, por meio da prerrogativa de que esse Outro se estabeleça como lugar onde seja possível alojar a dimensão de uma verdade²⁸, da qual retira-se o saber em parcelas – posto que a marca da repetição evidencia que o saber pode ser somente parcial. Nessa parcialidade, “a conquista desse saber se renova de cada vez que ele é exercido, e o poder que ele dá, resta sempre voltado para seu gozo” (p. 103). Por conseguinte, alguns anos antes, Lacan (1968-1969/2008) toma a associação entre o *a*, o gozo e o saber e nos mostra uma equação na qual o saber é apresentado como um *saber sobre a verdade* – do inconsciente –, diante da qual, no entanto, ele só pode identificar-se como subtraído. Essa equação é baseada no que, em matemática, conhece-se como a série Fibonacci, uma proporção montada a partir de uma sequência que se baseia na soma: “a reunião dos dois termos precedentes constitui o terceiro” (p. 194). Vejamos a equação:

²⁸ Nesse momento, Lacan (1972-1973/2008) brinca com a palavra *dimensão* e propõe que a verdade seja a “*diz-mansão*, a residência do dito, desse dito cujo saber põe o Outro como lugar” (p. 103. Grifos do autor).

$$\frac{a}{1-a} = \frac{1}{a} = 1 + a$$

Figura 11: Proporção baseada na série Fibonacci

(Lacan, 1968-1969/2008, p. 194).

Nessa proporção, Lacan destaca que o aparecimento do a é o que marca o limite do vínculo entre um termo e o seu subsequente (Miller, 2006/2008). Nesse sentido, o psicanalista francês propõe que troquemos o a pela palavra *saber* e que identifiquemos o 1 como o campo do Outro, “o campo da verdade que não sabe de si” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 194), de maneira que, ao final escrevamos:

$$\frac{\text{saber}}{\text{verdade} - \text{saber}} = \frac{\text{verdade}}{\text{saber}} = \text{a verdade com o saber a mais}$$

Figura 12: A verdade com o saber a mais

(Lacan, 1968-1969/2008, p. 195).

A primeira ordem de relação (saber sobre verdade menos saber) remete ao saber sobre o inconsciente, que indica que o que se articula no nível do inconsciente é uma verdade que não se sabe, precisamente a verdade sobre o saber – a ordem de relação seguinte. Para dizer sobre essa segunda ordem de relação, Lacan (1968-1969/2008) utiliza o exemplo do sonho, no sentido de que não se trata d’*o que isso quer dizer?*, mas sim de reconhecer “*onde está a falha do que é dito?*, e isso num nível em que se diz é distinto do que se apresenta como querendo dizer alguma coisa” (p. 195. Grifos do autor).

Isso porque a subtração do saber indica que mesmo sem saber o que se diz, ainda se diz alguma coisa que, por sua vez, está em relação à verdade, ou seja, o saber se relaciona com a verdade na medida em que é saber do saber subtraído dela. Logo, a escrita que se segue (a partir do $1 + a$) não pode ser validada como *verdade mais saber*, e sim como *verdade com o saber a mais*. O a está na ordem de repetição da proporção a partir de uma adição, porém, o que é adicionado é um “saber que é sobre a verdade da qual o saber é subtraído” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 195), como vemos na primeira ordem de relação. Nesse sentido, o *a mais* só pode ser marcado pelo fato de o saber estar, nessa equação, articulado a algo do objeto a . Por essa via, Lacan nos explica que

O saber, aqui, permanece completamente opaco, pois se trata, no numerador, da primeira relação de um saber singular, enquanto, no denominador, há a verdade, à qual ele falta como saber. Ora, é justamente dessa relação que esperamos a verdade sobre o que se passa com o saber. Não os deixo no nível de um puro e simples enigma, uma vez que introduzi o saber pelo termo *a*. Isto equivale a dizer que toda manipulação possível da função do saber deve caber efetivamente na articulação, que já delimitar bastante bem, do objeto *a* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 196).

É essa relação do saber com o objeto *a* que, n’*O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*, indicará o alcance do saber como meio de gozo, pois a repetição significativa, sob o suporte do saber (S_2), gera a adição do *a* como um aspecto econômico do processo, referindo-se a uma certa economia do gozo. De acordo com a leitura de Dunker (2002), entre os seminários 16 e 17, Lacan começa a abordar a noção de gozo em uma matriz econômico-política, a partir de uma aproximação com a teoria marxista do valor. Isso significa que a presença do objeto *a* no sistema da linguagem diz respeito a uma dinâmica econômica que implica em perda e ganho. Do quê? De gozo.

Para que entendamos tal proposição, é preciso considerar a função do valor de troca e do valor de uso no pensamento marxista. Marx trabalha essas questões a partir de uma relação de desigualdade entre o trabalho e o capital, de modo que o trabalho exercido pelo proletário gera um valor a mais do que o que lhe é efetivamente pago por esse trabalho, que é convertido em valor de troca. Esse valor a mais é transformado em puro capital para ser acumulado, não pelo trabalhador, mas pelo capitalista, recebendo “o nome de mais valia, ou seja, um excedente produzido pela exploração do trabalho, que tende a se reproduzir gerando acumulação” (Dunker, 2002, p. 55). Nesses termos, a mais-valia, como um excedente que não pode ser consumido, é destituída do valor de uso, pois o que faz com que ela exerça sua real função é a propriedade da acumulação, e não a do uso.

Portanto, “Marx, afirmará a primazia do valor de troca na determinação secundária do valor de uso. No sistema de trocas o capital tem seu valor aumentado pela via da reprodução ou repetição do ciclo, onde algo a mais se acrescenta (Dunker, 2002, p. 55). Nesse sentido, ainda com Dunker, o capital convertido em mais valia coloca o capitalista em posição de poder *gozar de*, e não de poder *gozar com*, para que a reprodução se mantenha, gerando maior acumulação.

Lacan compreende que, na operação significativa, o objeto *a* exerceria um papel análogo ao da mais-valia na dinâmica do capital, concedendo-lhe, em sua dimensão de gozo, o nome de objeto mais-de-gozar, de modo que

o mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 19).

Dentro do campo psicanalítico e, mais precisamente, dentro da experiência clínica, o que está em jogo na função do objeto *a* como mais-de-gozar é a repetição, pois o que de fato se repete é da ordem de uma perda, de um fracasso. Na dinâmica econômica do ganho e perda, a repetição engendra um desperdício de gozo na mesma medida em que “ela é uma repetição que [também] visa o gozo” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 50). Vimos, anteriormente, que o início da repetição está na articulação significativa cujo valor de cifra é S_2 . Isso significa que o saber é constituído no nível mesmo da repetição e, ainda, que se torna *meio de gozo* no momento exato em que trabalha; logo, do trabalho do saber, algo é sempre perdido.

Recorrendo à física termodinâmica, Lacan (1969-1970/2016) destaca que o que o saber produz é uma entropia, um desperdício da energia gerada durante o processo de trabalho que, por sua vez, não pode ser recuperada e nem utilizada na sequência. A entropia é uma constante, conservada e “definida de tal modo que faça aparecer na conta, em todos os casos, essa [mesma] constante” (p. 95). A partir do momento em que há inscrição do traço unário, o gozo se manifesta no aparelho como perda, ao passo que o trabalho significativo se inicia na tentativa sempre frustrada de recuperação de gozo. Dito de outro modo, a inscrição do traço unário, como vestígio da linguagem, separa o gozo do corpo²⁹, inserindo o primeiro no circuito econômico do psiquismo, como perda. A articulação significativa inicia seu trabalho em função dessa perda, de modo que a criação do sentido – estabelecida pela ligação significativa S_1-S_2 – visa a recuperação do gozo como um *a-mais*, o mais-de-gozar. Contudo, o gozo só pode ser reinserido nessa dinâmica como gozo do Outro, da linguagem, inacessível ao sujeito, fazendo desse processo um circuito no qual a busca pelo gozo, por meio do trabalho do saber, gera somente o seu desperdício no final da contagem. Logo,

Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, repito, o que produz é entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisto se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significativo no destino do ser falante. Isto pouco tem a ver com sua fala, com sua palavra. O ser humano, que sem dúvida é assim chamado porque nada mais é que o húmus

²⁹ Não é nosso intuito, nesta pesquisa, desenvolvermos acerca da noção de corpo. Porém, trata-se de um ponto a ser recuperado em desenvolvimentos posteriores, posto que Lacan articula o discurso ao corpo quando trabalha com as amarrações borromeanas.

da linguagem, só tem que se *emparelhar*, digo, se *apalavrar* com esse aparelho (Lacan, 1969-1970/2016, p. 53. Grifos do autor).

Por esse caminho, submetido ao Outro, o alcance que o sujeito possui da linguagem se dá pela via do sentido que, por sua vez, é um sentido obscuro, pois ele é, estruturalmente, falho. Esse sentido obscuro é, segundo Lacan (1969-1970/2016), a verdade. Percebemos aqui que a parte que escapa ao saber como significante, vincula-se diretamente à verdade no ponto em que ela aparece inacessível, obscura. Logo após fazer essa associação, Lacan lança-se a dizer que, no que tange à verdade, o que a experiência analítica é capaz de revelar é justamente a impossibilidade de dizê-la totalmente, delimitando sua dimensão de semidizer.

Em vista disso, compreendemos que o movimento da linguagem, que tem por efeito fundar a dimensão da perda, é o mesmo movimento que vincula saber e verdade na precisão de uma descontinuidade original. Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1966/1998) já apresentava que a divisão do sujeito é experimentada como uma separação entre o saber e a verdade, cujo modelo seria o da banda de Moëbius, figura topológica na qual uma torção possibilita que os lados de dentro e de fora não sejam bem definidos, ainda que ambos não se misturem. N’*O seminário 16*, não encontramos ideia diferente, pois o que é dito é que “o limite que aparentemente separa a verdade do saber não é fixo, que, por sua natureza, está em toda parte, para que surja a indagação de como fazer para que a divisão entre verdade e saber não se prenda de maneira puramente imaginária a um ponto fixo” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 269).

Poderíamos dizer que essa prisão imaginária concerniria ao empuxo à totalização, visto em três dos quatro discursos? Porque, efetivamente, a presença da dimensão do gozo na estrutura da linguagem organiza seu campo em quatro discursos, dos quais em apenas um – o analítico – o objeto *a* é reinserido de fato, precisamente por ser considerado em sua dimensão êxtima à linguagem. Como Lacan (1968-1969/2008) enfatizou, o mais-degozar não se trata, inteiramente, de uma novidade, já que a sua função procede a mais-valia marxista. Porém, a novidade está em discurso, isto é, antes da psicanálise não havia estrutura discursiva que fosse capaz de considerar o efeito de rechaço – a própria entropia – na dinâmica de suas articulações. O trabalho com o efeito de rechaço é o oposto do empuxo à totalização, cuja insistência faz com que os demais discursos fiquem presos à impotência. Isso porque, não considerar o rechaço em sua operação não significa que ele deixe de produzir efeitos, contudo, esses efeitos acabam gravitando no âmbito da paralisação na impotência. Diferentemente disso, o agente do discurso do analista é o

próprio rechaço – o objeto *a* –, sendo ele o que dá o tom da ação. A impotência é ultrapassada, porque o trabalho acontece no nível próprio do impossível, registrado no efeito entrópico do objeto que é suportado pela dinâmica do saber como verdade.

Assim, o discurso analítico se sustenta na manutenção da separação fundamental entre o saber e a verdade, visto que esse ponto é tomado na continuidade do movimento moebiano, principalmente no que constitui a sua torção. Nas trilhas desse caminho, n’*O seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971/2009) acrescenta à essa discussão uma de suas mais potentes elaborações desse período, a inexistência da relação sexual, pontuando que “[...] é da ordem da surpresa com que se assinala o *efeito de reversão* com que tentei definir a junção da verdade com o saber, e que enunciei nestes termos: não há relação sexual no ser falante” (p. 60. Grifos nossos). Ao realizar tal afirmação, Lacan coloca em jogo a suposta complementaridade entre os sexos, estabelecendo um ponto de impossível na relação sexual. Não sem razão, esse impossível encontra-se articulado em uma certa interseção entre a verdade e o saber e no que ambos se associam ao Real, na medida em que esse Real é, de fato, o impossível (Lacan, 1969-1970/2016).

Nesses termos, entendemos que o S_2 , relativo à cadeia significante, “constitui um certo corpo de saber” (Lacan, 1971/2009, p. 25), e para que esse corpo se sustente em sua continuidade, algo se apresenta excluído dele. Esse algo, trata-se do saber sobre o sexual, cuja apropriação seria a chave para constituir o que quer que pudesse haver de complementaridade entre os sexos. Diante disso, a falha do discurso, que temos construído a partir da função do objeto *a*, retira do saber a possibilidade de ser totalizado, esquivando-se nesse terreno fundamental que marca alguma *acoisa*³⁰ sobre o sexual. Dito de outro modo, “uma vez tirado, o objeto pequeno *a* que ocupa esse lugar só deixa nele, nesse lugar, o ato sexual tal como eu o acentuo, ou seja, a castração” (p. 71). E a castração, por sua vez, estabelece o limite do significante.

Nesse sentido, Lacan (1969-1970/2016, p. 93) afirma que “o significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração”. Logo, a castração é colocada ao sujeito no nível do significante, de modo que toda articulação que possa ser construída como saber é, de fato, não-toda, denunciando que desde a origem do significante, há não-saber. Isso porque, se

³⁰ Neologismo lacaniano que faz junção entre o objeto *a* e a palavra ‘coisa’. Lacan (1971/2009) a utiliza na lição V d’*O seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante*, para dizer de algo que “está ausente ali onde ocupa seu lugar” (p. 71).

o trabalho do saber tem início a partir da marca diferencial que situa o sujeito em uma ordem significante – o traço unário –, algo sobre o tema das origens está em jogo nessa dinâmica. E a origem não é outra senão o que se refere ao próprio inconsciente, no qual o saber é recalcado desde sempre.

Esse é o mérito do discurso analítico, pois “sabemos que, em algum lugar, nesse lugar que chamamos inconsciente, enuncia-se uma verdade que tem a propriedade de nada podermos saber dela. Esse próprio fato constitui um saber” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 198) e, também, um efeito de verdade, entregue a partir disso que falta ao saber (Lacan, 1970/2003). Entendemos, aqui, portanto, que o inconsciente sobre o qual o discurso analítico trabalha é concebido por uma verdade que se relaciona àquilo que falta ao saber. Assim, por meio dessa amarração, daremos seguimento à próxima seção nos aproximando dos argumentos que situam a verdade no campo psicanalítico, uma vez que localizá-la com relação ao saber e ao Real é, de um lado, a força motriz de nossa pesquisa e, de outro, chave fundamental para o que quer que se estabeleça como um discurso analítico, pois, como nos advertiu Lacan (1969-1970/2016, p. 55), “o que se espera de um psicanalista é [...] que faça funcionar seu saber em termos de verdade”.

3.2 A verdade, um problema de linguagem

Se a abordagem do saber pela psicanálise marca um distanciamento em relação ao conhecimento científico, podemos dizer que, no que se refere à verdade, há um deslocamento do campo filosófico em direção ao campo psicanalítico, no qual não há abordagem possível da verdade fora do âmbito da linguagem. Em *Palavra e verdade*, Garcia-Roza (1990) retoma a *alethéia*, palavra grega utilizada para se referir a uma certa faceta da verdade na filosofia antiga. A *alethéia*, desde Parmênides, articula uma dimensão de desvelamento que não se trata da verdade em si, mas de uma condição de abertura na qual o ser e o pensar apresentam-se reciprocamente. A etimologia da palavra carrega no *lethe* o esquecimento, e no *a* que se antecipa a ele, a negação. Desse modo, a concepção da *alethéia* de Parmênides acontece em um jogo entre uma presença velada, que se oculta, e a possibilidade de um desvelar.

Além de Parmênides, a noção de *alethéia* será trabalhada por Aristóteles – que propõe tratar essa possibilidade de abertura a partir “da natureza e da constância da *relação* entre a enunciação e a coisa [...], algo análogo à concordância entre uma figura geométrica e a equação algébrica que a expressa” (Garcia-Roza, 1990, p. 14. Grifos do

autor) –; e, posteriormente, por Heidegger, que colocará a *alethéia* no ponto fundante do homem, isto é, para quem a verdade não se trata de pura proposição que relaciona enunciado e objeto, mas uma via por meio da qual o ente se desvela, realizando-se como a abertura que concebe o homem. Não pretendemos, neste trabalho, fazer um exame aprofundado da concepção da verdade filosófica, nosso intuito nesse momento, é o de localizar um ponto de torção que a psicanálise empreende na abordagem da verdade pela filosofia.

Nesse sentido, localizamos na concepção da *alethéia* uma certa noção de revelação, na qual o *desvelar* liga-se à ideia de que haveria um ponto de encobrimento a partir do qual esse desvelamento faria emergir o que, antes, permanecia ocultado. O caminho inicial seguido pela psicanálise possui certa semelhança à essa ideia, que podemos encontrar no percurso freudiano e no período do primeiro classicismo em Lacan. Na primeira parte de *Construções em Análise*, Freud (1937/2019) compara o trabalho do analista ao trabalho arqueológico por meio da atividade de escavação e de construção a partir de restos, pois “assim como o arqueólogo constrói as paredes de um prédio a partir dos resquícios de parede ainda existentes, [...] o analista procede da mesma forma quando tira as suas conclusões a partir de fragmentos de lembranças” e associações faladas pelo analisando (p. 368).

Trata-se de uma comparação pela via do resgate, seja um resgate da verdade histórica da humanidade ou um resgate da verdade histórica do sujeito. Ainda no mesmo texto, Freud (1937/2019, p. 369) duvida “que qualquer formação psíquica seja suscetível à destruição total. É apenas uma questão da técnica analítica saber se vamos conseguir trazer totalmente à tona o que está ocultado”. Logo, Freud compreende que o material submetido ao esquecimento – proveniente do processo de recalque – poderia ser resgatado por meio da técnica analítica de construção, que revelaria a verdade do sintoma que afligia o paciente. Contudo, não podemos negligenciar o espectro por onde gravitava toda a elaboração freudiana – o inconsciente –, o que nos afastaria radicalmente do resgate e do desvelamento de uma verdade, tal qual a filosófica. Sobre isso, Iannini (2013) aponta que já em 1897, em uma carta a Fliess, Freud afirmava que, tratando-se do inconsciente, não seria possível inferir qualquer índice de realidade, pois não haveria crivo de distinção entre uma *verdade* e uma *ficção investida de afeto*.

Desse modo, há um afastamento radical com relação à concepção clássica da verdade – herdada da noção aristotélica – que organizava uma correspondência entre a realidade material e aquilo que se representava psiquicamente, pois o que a descoberta

freudiana situa é que, no inconsciente, a realidade é realidade psíquica e, portanto, subjetiva. Essa realidade, tomada pelos termos da *fantasia*, é o que engendra a *ficção investida de afeto* que se mostra a partir da construção no tratamento analítico, viabilizada pela fala do paciente. Nesse ponto, vemos o lugar de destaque dado ao método psicanalítico – a associação livre – que, por meio de uma fala livre de direcionamentos, evoca os aspectos singulares da linguagem, que Freud reconhece sob a roupagem do equívoco (quando trata das parapraxias) e do sem-sentido que sustentam os sonhos e os chistes (Iannini, 2013), reconhecendo no inconsciente não apenas uma ficção singular, mas também um saber advindo dela.

Ainda com Iannini (2013), entendemos que a proposta freudiana inclui uma forte dependência a objetividade, de modo a situar nos moldes científicos um *fato enquanto tal* que, no *setting* analítico, constituir-se-ia como um fato clínico. Em outras palavras, a formação científica de Freud o conduz em uma tentativa de adequar os fatos clínicos, identificados na associação livre do paciente, a um certo molde objetivo-científico, mesmo que essa objetividade seja

Bastante incomum: insubmissa a controle experimental, singular, refratária ao sentido, constituída através da fala do paciente e da escuta do analista, ela é, contudo, o ponto de partida e o ponto de chegada da teorização e da formalização psicanalítica. Essa objetividade do fato clínico, tão prezada por Freud, será tratada por Lacan em termos de *verdade*. Um dos resultados de tratar o material clínico segundo categorias como saber e verdade é a possibilidade de desmistificar um certo realismo epistemológico que ainda insistia aqui e ali nas formulações de Freud. Isso porque o “fato clínico como tal” é, no fim das contas, também um fato linguístico, um fato discursivo: ele supõe a fala do paciente e a escuta do analista (Iannini, 2013, p. 31. Grifos do autor).

Vemos, então, o passo dado por Lacan a partir do que Freud já havia situado, isto é, a primazia da linguagem quando o assunto é o inconsciente. Não sem razão, o movimento proposto por Lacan – de retorno a Freud – é um movimento de resgate da linguagem, que se realiza pelo apoio das elaborações da linguística de Saussure e Jakobson. Quando Lacan trata o fato clínico em termos de verdade, encontramos, em um primeiro momento, a verdade situada na contingência da palavra – como aquilo que pode falar, por meio de atos falhos, sonhos e chistes – e aproximada de uma figura de linguagem; posteriormente, a verdade é aproximada aos efeitos de formalização que marcam o Real como o impossível lógico da linguagem. Logo, a verdade passa a habitar essa seara, marcando o deslocamento de uma busca pelo sentido da verdade – a busca filosófica – para o reconhecimento no impossível de dizer toda a verdade. Discutiremos

agora, alguns pontos dessa passagem a partir da afirmação lacaniana de que *a verdade fala Eu*.

3.2.1 *De uma verdade que fala 'Eu', ao engano do 'Eu falo'*

Em meados dos anos 1950, no auge da primazia do Simbólico e do retorno a Freud, Lacan trabalha com uma possibilidade de leitura do inconsciente considerando um certo discurso da verdade, ideia bastante próxima à descrita por Freud no texto de 1937 – *Construções em análise*. A verdade do inconsciente poderia ser encontrada na fala do analisando, manifestando-se de maneira ocasional pelos atravessamentos no discurso corrente, isto é, pela aparição do inconsciente por meio das parapraxias, dos chistes e dos atos falhos. Desse modo, encontramos em Lacan a perspectiva de uma verdade que fala, de maneira quase literal, pois, aos moldes de Erasmo – que dá voz à loucura –, Lacan coloca a verdade no centro de uma prosopopeia, deixando, de fato, a verdade falar:

Mas eis que a verdade, na boca de Freud, pega o dito touro à unha: “Sou para vós, portanto, o enigma daquela que se esquivava tão logo aparece, homens que tanto consentis em me dissimular sob os ouropéis de vossas conveniências. Nem por isso deixo de admitir que vosso embaraço seja sincero, pois, mesmo quando fazeis de vós meus arautos, não valeis mais ao portar minha bandeira do que essas roupas que vos pertencem e que se parecem convosco, fantasmas que sois. Por onde, afinal, irei passar em vós, onde estava eu antes dessa passagem? Será que um dia vo-lo direi? *Mas, para que me encontreis onde estou, vou ensinar-vos por que sinal reconhecer-me. Homens, escutai, eu vos dou o segredo! Eu, a verdade, falo* (Lacan, 1955/1998, p. 410, grifos nossos).

A verdade nos dá, em seu discurso, pontos fundamentais sobre si mesma, colocando-se, primeiramente, como evanescente, pois *se esquivava tão logo aparece*. Em segundo lugar, mostra-se manipulada e dissimulada por todos aqueles que se dizem seus portadores, ou seja, aos que insistem em anunciar que falam em nome da verdade, pois é a verdade, apenas a verdade, que fala Eu. Por último, ao dizer Eu, ela marca seu lugar: a fala. A prosopopeia de Lacan demarca o engodo presente na afirmação do *Eu falo*, destacado pela descoberta freudiana do inconsciente. Se Freud é, nesse momento, elencado por Lacan como prenúncio da verdade, ele o é apenas por verificar que é o que escapa do discurso do Eu que pode assumir um certo valor de verdade. O sujeito do *Eu penso* assume também o engano do *Eu falo*, sendo esse o sujeito da consciência; contudo, o que Freud escuta é que, quando o Eu começa a falar, ele tropeça, claudica e é atropelado por alguma outra coisa – o inconsciente.

Se o atravessamento do inconsciente no discurso corrente pode ser visto como um equívoco, a psicanálise evidencia que se reconhece a verdade através do que é não-verdade. Por meio da construção e do resgate de resíduos, constitui-se um processo no

qual a verdade se localiza. Isso significa que *Eu não falo* a verdade, pois ela não é origem e nem fim, senão processo (Iannini, 2013). É a verdade que fala Eu, e ela só pode falar nos entremeios de um discurso que é enunciado. O saber sobre a verdade, construído a partir desse ponto, é que se sabe que a verdade fala, mesmo que não se saiba o que ela diz. Não há, portanto, correspondência unívoca entre o saber e a verdade, ao contrário, a relação estabelecida por ambos acontece em um ponto de desencontro fundamental. Se a verdade surge como um saber a mais – como discutimos no tópico anterior – esse saber é referente à falta de saber sobre a verdade, pois mesmo que a verdade fale, ela não diz a verdade.

É nesse ponto que Lacan (1968-1969/2008) sustenta a diferenciação do discurso analítico ao discurso filosófico, pois o discurso analítico “bem mais do que se servir de um discurso para fixar no mundo sua lei e na história suas normas, ou vice-versa, ele se coloca nesse lugar em que o sujeito pensante percebe desde logo que só pode se reconhecer como efeito de linguagem” (p. 157). O sujeito é efeito de linguagem na medida em que é efeito da articulação significante, todavia, o movimento do discurso o antecede, produzindo o sujeito como retroação. Antes de haver sujeito, existe causa, a causa do discurso, isto é, o que temos tomado como o próprio *a*. Logo, “o sujeito, antes de ser pensante, primeiro é *a*” (p. 157).

Percebe-se o contraponto filosófico feito ao sujeito do cogito cartesiano e, para darmos seguimento nas elaborações de Lacan, é preciso dar um pequeno passo atrás e retomar a formulação de Descartes. Ante a formulação do cogito, o filósofo é tomado por um momento de angústia fundamental, no qual as respostas, não mais encontradas no esteio seguro da ordem simbólica, fizeram ancorar aquilo que subsistiria à dúvida na própria dimensão do ser (Erlich & Alberti, 2008). Em outras palavras, diante do rechaço de todo o saber, a dúvida persistiria como o único elemento de certeza e, por isso mesmo, o ato de pensar seria o gesto indubitável que sustentaria a própria concepção da existência, colocando o homem – enquanto categoria - em uma posição ativa em face aos percalços da produção segura do conhecimento. Demarcando esse pensamento, Chaves (2005) sustenta que o *ego* de Descartes não se trata de uma *singularidade própria de um sujeito* – a qual recupera Lacan posteriormente –, mas sim de uma ‘substância pensante’, que permite que o “pensar” caracterize algo de uma *natureza humana* e, portanto, universal.

Nesse sentido, verificamos que o sujeito que ali advém, diferente do ego, possui característica semelhante ao que é relatado por Freud (1915/1996) acerca do inconsciente, a propriedade de uma certa evanescência e a vinculação com a linguagem, em razão de

que a existência desse sujeito pode ser tomada como verdadeira apenas no momento da enunciação, quando a segunda parte do *cogito* aparece: “logo, sou” (Dunker, 2011). O “sujeito assim constituído [...] depende de um ato de enunciação, cujo conteúdo refere-se ao próprio ato” (p. 294). Dessa forma, entendemos que a certeza do dizer aparece como condição da verdade da existência e, mais ainda, seria a fala, ou melhor, a linguagem, que figuraria como o campo de existência desse sujeito (Dunker, 2011; Erlich & Alberti, 2008). Logo, em Descartes o sujeito existe porque pensa, contudo, “para Lacan, o que existe é o ato da fala, a presença da articulação do significante, como aquilo que o transforma em ato, ou seja, há enunciação” (Chaves, 2005, p. 71).

E, sendo transformado e tomado como efeito, a existência do sujeito procede a existência de alguma outra coisa. Isso significa que o ser falante, antes da aparição do sujeito, é evocado por um afeto que, nos trâmites do discurso, o determina em um primeiro momento como objeto *a*. Esse afeto se fez presente ante a formulação do *cogito*, localizado nesse momento de angústia fundamental. O afeto, que determina o ser falante de um discurso ao nível do objeto, é causa de desejo e, frente a isso, “é como falta a ser que ele [o sujeito] se manifesta”, e não como Eu (Lacan, 1969-1970/2016, p. 161). Trata-se, portanto, de uma distinção necessária, pois da linguagem que estrutura o inconsciente, o efeito não é um Eu presente no enunciado do pensamento, mas um ser falante que irrompe no ato da enunciação.

A diferenciação entre o que é da ordem do enunciado e o que é da ordem da enunciação é substancial quando o assunto é a verdade na perspectiva psicanalítica, e essa é uma separação que se apresenta no nível do Eu que fala. Retomando sua prosopopeia alguns anos mais tarde, Lacan (1968-1969/2008, p. 168. Grifos do autor) assume que “Eu fiz dizer à verdade: *eu, a verdade, falo*. Mas não a fiz dizer, por exemplo: *eu, a verdade, falo para dizer-me como verdade*, nem para *lhes dizer a verdade*”. Isso porque o Eu que aparece no enunciado é diferente do Eu da enunciação. Os discursos filosófico e científico concentram a ênfase no que pode ser veiculado a partir de seus enunciados, dentro do campo possível das representações. A psicanálise, todavia, desde seu início promove a primazia da enunciação, concedendo à linguagem o mérito de ser equívoca, ambígua e, a partir da parcela de Real que a atravessa, não ser reduzível ao esteio das representações.

A verdade, nesse âmbito, aparece n’*O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* como um dispositivo de enunciação, cujo modelo é o do enigma. Assim, Lacan demarca a separação entre o enunciado e a enunciação para dar lugar à função da verdade como enigma, pois ele “é provavelmente isso, uma enunciação [sem enunciado].

Encarrego vocês de convertê-lo em enunciado. Virem-se como puderem – como fez Édipo –, vocês sofrerão suas consequências” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 37). Um enunciado adquire seu valor quando aquele que lhe diz Eu encontra-se suportado por uma certa estrutura de discurso. A subversão analítica está em operar, por meio da interpretação – cuja estrutura é um saber no lugar da verdade –, diretamente no que escapa ao Eu do enunciado, naquilo que determina o discurso a partir da causa de desejo, e no que ele recolhe como restante, como rechaço de gozo – o objeto *a*, agente do discurso do analista.

A aposta que a psicanálise faz frente à linguagem é uma aposta no *a*, como aquilo que causa o sujeito. Nesses termos, o Eu resta

como efeito imaginário da relação de significantes. É por estar entre dois significantes, na relação em que um significante o representa frente a outro significante (S1 – S2) que não é possível ao sujeito circunscrever-se em seu significante, uma vez que não há um significante específico que lhe seja seu. Se o que é mais próprio a um significante é que ele é diferente de todos os demais, o que temos é que ele encontra o que tem de seu nos outros, sendo impossível, então, circunscrever-se em si mesmo. Mas o mítico *eu falo* faz essa tentativa, tenta ser causa de sua fala, manter-se reduzido ao S1, mas na verdade ele é efeito de S1-S2. E, essa verdade, basta que se faça funcionar a linguagem, para que ela se mostre (Longo & D’Agord, 2012, p. 30. Grifos dos autores).

O objeto e o sujeito atropelam o enunciado e pairam como Eu da enunciação. A verdade fala Eu, de fato, pois ela é a enunciação de um enigma. Desse modo, o discurso analítico reconhece que, a partir do momento em que a verdade fala, ela não fala mais a verdade, pois há um impossível que se produz no ato da enunciação, isto é, um efeito de Real que não se apreende em nenhum enunciado (Lacan, 1968-1969/2008). Esse efeito de Real é o que está precisamente alocado no ponto de junção entre a verdade e o saber, que se produz no movimento da linguagem; afirmação esta que encontra seu suporte quando Lacan (1970/2003, p. 443) nos diz que “o efeito de verdade decorre do que cai do saber, isto é, do que se produz dele, apesar de impotente para alimentar o dito efeito”.

Há um enlace entre o quê do saber não alcança a verdade como enunciação, e o que disso se produz. Nessa articulação, compreendemos que o discurso não produz uma verdade. Não é um enunciado do verdadeiro, travestido de saber, que lhe surge como efeito. O resultado dessa operação pode ser, somente, um efeito de Real, pois, o limite do Simbólico é, também, o limite da verdade. Se tomamos o Real como impossível, é como impossível lógico que ele se apresenta; o que, por sua vez, é localizado na insuficiência do Simbólico em traduzir o Real em saber. Nesses termos, “a verdade não serve para nada senão criar o lugar onde se denuncia esse saber. Mas esse saber não é pouco. Pois o que

se trata é de que, acessando o real, ele o determina” (Lacan, 1973/2003, p. 315). Não há, assim, *saber do Real* e, tampouco, *verdade do Real*, pois o discurso analítico demonstra que “a verdade situa-se por supor o que do real faz função no saber, o que se acrescenta a ele (ao real)” (Lacan, 1970/2003, p. 443).

Para Lacan (1969-1970/2016), portanto, a verdade existe, ou seja, *há verdade*; contudo, não há critério seguro para se chegar a ela, pois a verdade não é redutível ao saber. A ilusão que se atrela a isso é, sem dúvidas, a do sentido. Não que a construção de sentido não seja, em seu aporte imaginário, importante, pois “nós, como seres de fragilidade [...] temos necessidade de sentido” (p. 14). O problema se dá quando há uma cristalização que conduz à pretensão de totalização do sentido, produzindo, por exemplo, um suposto sentido verdadeiro. É o que encontramos nos discursos do mestre, da histórica e do universitário, que pretendem ignorar a presença do Real na estrutura, tentando tecer dominações totais e relações sem furo. No discurso do analista, todavia, reconhece-se que há sentido, mas que *talvez não seja o verdadeiro*. É dessa afirmação que Lacan parte em sua formalização dos quatro discursos, enfatizando, na primeira lição d’*O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* que certamente “há muitos desses *talvez não seja o verdadeiro*, cuja insistência nos sugere propriamente a dimensão da verdade” (p. 14. Grifos do autor).

É aqui que o dispositivo de enunciação da verdade, cujo modelo é o enigma, adquire seu valor conjuntamente à teoria dos discursos, figurando como *semidizer*. Discutiremos, a seguir, a perspectiva dessa nomeação n’*O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* e sua repercussão no discurso analítico, no que tange à concepção da verdade em sua articulação com o saber e o Real.

3.2.2 *O semidizer como efeito da formalização*

Após a discussão sobre a retórica da verdade, o semidizer surge em uma proposta de minoração da verdade que acompanha todo o movimento de formalização lógica empregado por Lacan. Vale lembrar que a proposta de uma formalização lógico-matemática é, desde Boole, uma proposta de redução, pois, além de estabelecer leis lógicas para organizar o pensamento, há também a aplicação dessas leis em cifras algébricas capazes de escrever em si mesmas conceitos complexos. Logo, quando Lacan se dispõe a empregar matemas, o que ele propõe implica em um gesto de redução formal de conceitos e noções psicanalíticas. Trata-se de um gesto de passagem à escrita – com

seu apelo formal de redução de sentido – de passagem do conceito à letra; um recurso, porém, que não prescinde do uso da linguagem.

Essa transição é o que acontece com a verdade a partir da teoria dos quatro discursos. Não significa que Lacan a reduza ao valor de verdade encontrado nas clássicas tabelas da verdade da lógica, ao contrário, encontramos uma crítica lacaniana a respeito da lógica proposicional, que faz

da verdade um jogo de valores, eludindo radicalmente toda sua potência dinâmica. [...] Consiste em ordenar proposições compostas de maneira tal que elas sejam sempre verdadeiras, seja qual for, verdadeiro ou falso, o valor das proposições elementares. Não será isso livrar-se do que chamava há pouco de dinamismo do trabalho da verdade? (Lacan, 1969-1970/2016, p. 95).

E a posição lacaniana sobre o formalismo lógico não para por aí. No seminário seguinte, *De um discurso que não fosse semblante*, ao colocar em cena o jogo da verdade na dinâmica existente entre a linguagem e o escrito, ele reitera ironicamente que

[...] afinal de contas, o que é a lógica senão o paradoxo absolutamente fabuloso, que tão-somente o escrito permite, de tomar a verdade como referente? Evidentemente, é por meio disso que as pessoas comunicam algo, quando começam por fornecer as primeiríssimas formulações da lógica proposicional. Toma-se como referência que existem proposições que podem marcar-se pelo verdadeiro e outras que podem marcar-se pelo falso. É com isso que se inicia a referência à verdade. Referir-se à verdade é enunciar o falso absoluto, isto é, um falso a que nos pudéssemos referir como tal (Lacan, 1971/2009, p. 69).

Contudo, em oposição ao princípio lógico da não-contradição, o verdadeiro e o falso se misturam no inconsciente, pois que “sempre diga a verdade e minta é, partindo dele, perfeitamente sustentável” (Lacan, 1971/2009, p. 68). De acordo do Lacan, o que isso nos ensina é que só podemos saber algo da verdade quando ela se desencadeia. *Desencadear* é um verbo que nos interessa, pois o saber do qual se trata no discurso do analista – esse saber no lugar da verdade – é disjunto de sentido, ou seja, é um saber separado do encadeamento significativo que liga S1 a S2 e que produz, retroativamente, sentido. O resultado desse posicionamento, segundo Iannini (2013), não pode ser outro senão o semidizer, isto é, “uma verdade que só posso reconhecer na condição de desencadeada” (Lacan, 1971/2009, pp. 68-69).

Uma verdade desencadeada é uma verdade reconhecida no movimento da palavra e, por isso, é uma verdade portadora de uma dinâmica que se atrela à economia entrópica do saber, ambos solidários ao movimento do desejo. Essa é uma especificidade que só encontramos na montagem do discurso do analista, reconhecendo que a mola propulsora para o movimento da causa de desejo – o objeto *a* no lugar de agente – é um saber disjunto

que passa pelo lugar da verdade, conservando-a na dimensão de enigma. Desse modo, a redução que sofre a dimensão da verdade é, no discurso analítico, uma minoração, de forma que ele “desloca, põe a verdade no seu lugar, mas não a abala. Ela é reduzida, mas indispensável” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 116).

O saber que assume o lugar da verdade é um saber impossível, pois é interdito; Contudo, prestando o *interdito* ao equívoco, Lacan (1972-1973/2008) não deixa de reconhecer que ele é “*dito entre* palavras, entre linhas. Trata-se de denunciar a que sorte de real ele nos permite acesso” (p. 128. Grifos nossos), ou seja, de que modo que o impossível que atravessa o saber se faz constar na linguagem, pois, completa Lacan, “sobre o que não pode ser demonstrado, algo entretanto pode ser dito de verdadeiro. É assim que se abre essa espécie de verdade, a única que nos é acessível” (p. 128). Desse modo, a posição do saber no lugar da verdade, bem como a posição do objeto *a* no lugar do agente, dão ao sujeito as condições para que ele fale, mesmo sem saber. Esse é, segundo Lacan, o real “sentido da palavra sujeito no discurso analítico” (p. 127).

Nesse ínterim, o saber disjunto que passa pelo lugar da verdade, em sua articulação com o objeto *a* no lugar de agente, faz com que o discurso do analista assuma a forma de uma interrogação. Dito de outro modo, “o analista [...] é aquele que, ao pôr o objeto *a* no lugar de semblante [agente], está na posição mais conveniente para fazer o que é justo fazer, a saber, interrogar como saber o que é da verdade” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 102). Temos, aqui, o aspecto de enunciação da verdade como enigma, que é sustentado pelo saber disjunto e que resulta, como já apontamos em conjunto com Iannini (2013), em um semidizer; isso porque o saber e a verdade “têm a mesma característica, que é o próprio da verdade – a verdade nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 36).

Por essa via, Lacan (1969-1970/2016) manifesta a renovação que a psicanálise empreende sobre a verdade, o fato de que para além de sua metade dizível, não há mais o que dizer e, assim, “o discurso se abole” (p. 54). Não há, portanto, insistência para que a linguagem possa dizer do verdadeiro, pois a verdade comunga do que é falta a ser. Sendo correlata à falta a ser, a característica de semidizer da verdade é contextualizada pela afirmação de que não há metalinguagem. Já trabalhamos alguns aspectos sobre essa afirmação lacaniana no capítulo dois desta dissertação, contudo, vale-nos retomar algumas considerações para que sigamos nosso trabalho.

Dentro da linguística, a definição de metalinguagem se dá pela diferenciação entre uma linguagem sobre o objeto/sobre o mundo – a linguagem ordinária, natural – e uma

linguagem sobre a linguagem – a metalinguagem. Essa última, seria utilizada como uma língua para se falar sobre outra língua. A utilização da metalinguagem surgiu em conjunto com a elevação da linguística ao estatuto de ciência, a partir do momento em que Saussure define seu objeto. Esse é um apontamento importante, pois situa a metalinguagem como oriunda de um discurso científico que, por sua vez, toma a verdade reduzida a enunciados construídos como elaboração de conhecimento. Isso significa que há uma pretensão de utilização da metalinguagem como um enunciado sobre o verdadeiro, isto é, sobre o verdadeiro da linguagem, capaz de capturar a linguagem-objeto.

Na terceira lição d’*O Seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante*, intitulada *Contra os linguistas*, Lacan (1971/2009) discute justamente esse ponto. Em primeiro lugar, relembra que o domínio científico de qualquer ciência é construído pela determinação de seu objeto, sendo este sobre *o quê* essa ciência trabalha; Em segundo lugar, situa que o seu interesse de trabalho não é a linguística, e sim a linguagem, pois “é com ela que lido quando tenho que fazer uma psicanálise” (p. 43); Em terceiro lugar, pontua o incômodo que tem gerado nos linguistas a partir de sua abordagem da linguagem, sendo acusado de utilizá-la em um sentido metafórico; Em quarto e último lugar, Lacan defende seu posicionamento acerca da inexistência da metalinguagem, afirmando que qualquer uso da linguagem não é, senão, metafórico. Ou seja,

Ela [a tentativa de metalinguagem] não pode fazer outra coisa senão tentar partir daquilo que sempre definimos, toda vez que avançamos num esforço dito lógico: uma linguagem-objeto. Ora, nos enunciados de qualquer dessas tentativas lógicas, pomos o dedo em cima de que essa linguagem-objeto é inapreensível. É da natureza da linguagem – não digo da fala, digo da própria linguagem – que, no que concerne à abordagem do que quer que seja que o signifique, o referente nunca é o certo, e é isso que cria uma linguagem (Lacan, 1971/2009, p. 43).

Dito de outro modo, a própria natureza de uma linguagem é metafórica, pois um referente, a partir do momento em que é designado, torna-se outra coisa. Ele não pode ser designado por ele mesmo, e é isso que cria uma linguagem. Nesse sentido, dentro do laço social, somos reféns do discurso, no qual há sempre um significante que é suporte de alguma coisa, pois, “por sua natureza, ele evoca um referente. Só que não pode ser o certo. É por essa razão que o referente é sempre real, porque é impossível de designar. Mediante o que só resta construí-lo” (Lacan, 1971/2009, p. 43). Disso, tiramos dois³¹ pontos fundamentais: 1. Que não podemos sair da linguagem para pensar a natureza do referente,

³¹ Ambos os pontos se referem ao que já trabalhamos sobre a inexistência da metalinguagem, discutida no segundo capítulo desta dissertação. Para melhor entendimento a respeito dessa discussão, aconselhamos que retornem a ele.

isto é, não há metalinguagem; 2. Que isso cria um paradoxo, pois a lógica da linguagem ultrapassa o que é possível operar sobre ela.

Nisso que escapa da lógica da apreensão – mas, ainda sim, pertence à linguagem – Lacan (1971/2009) localiza a dimensão da verdade semidita, mediante a ideia da verdade desencadeada, que torna aquilo que é do âmbito do discurso, desqualificado. Isso porque, o efeito de verdade não é da ordem do significante e, muito menos, do significado. Nesse seminário, Lacan passa a utilizar da ideia de *semblante* como aquilo que designa o *status* do significante no discurso, de modo que é o semblante que falha quando a verdade aparece na enunciação, revelando seu verdadeiro efeito na estrutura. Não existe, portanto, semblante de discurso, pois um discurso, por seu emprego na linguagem, é semblante. Do mesmo modo que “não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade” (p. 14). Contudo, ainda podemos dizer que *há verdade* no que se enuncia na fala, pois é isso que o semblante produz como efeito lógico do discurso. É por esse motivo que “o efeito de verdade não é semblante” (p. 14), visto que ele não é de outra ordem senão do Real.

O verdadeiro é, portanto, aquilo que é dito. E o que é dito só pode ser veiculado nos entremeios do enunciado de uma frase, que se sustenta, somente, na função do significante. Lacan (1969-1970/2016), na altura d’*O seminário, livro 17 - avesso da psicanálise*, apoiado em seu posicionamento sobre a metalinguagem, salienta que o significante não concerne ao objeto – pois o referente, como assinalado anteriormente, ao passar pela linguagem torna-se outra coisa –, mas sim ao sentido. Nesse jogo, a verdade entra em uma certa dialética na linguagem, sustentada entre o sentido e o sem sentido, a qual Lacan situa na ambiguidade da expressão *pas-de-sens* – que pode ser tomada como *sentido algum*, ou como *passo/passagem de sentido*, e que abre espaço para um mais além.

Para dar seguimento a essa discussão, Lacan (1969-1970/2016) evoca a figura de Wittgenstein e o seu *Tractatus lógico-philosophicus*. A obra do lógico austríaco reconhece os limites do mundo dentro dos limites da linguagem, pois, para ele, a linguagem seria o espelho da gramática que estrutura a realidade, mas não a realidade ela mesma. Mesmo que a referência a Wittgenstein seja ínfima na obra lacaniana, comparada a outros nomes da área – como Boole, Frege, Cantor e Gödel –, a menção ao *Tractatus* nos é necessária, visto que é a ele que Lacan recorre para falar sobre a verdade na quarta lição d’*O Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*, intitulada *Verdade, irmã de gozo*. Não é de nosso interesse aprofundarmos nas elaborações de Wittgenstein, apresentaremos

apenas o essencial para que possamos alocar a referência feita por Lacan, principalmente no que concerne à estrutura de semidizer da verdade, localizada no avesso do *Tractatus*.

Assim como Frege, Wittgenstein localiza uma insuficiência na linguagem ordinária para dar conta da realidade, todavia, o movimento empreendido diante disso é diferente do que fizera o lógico alemão. Essa posição de análise lógica do mundo fica mais evidente no que se deu a conhecer como o *primeiro Wittgenstein*, que seria a fase caracterizada pelas proposições e consequências do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Em continuidade, haveria ainda o *segundo* ou *último Wittgenstein*, aquele das *Investigações Filosóficas* e dos jogos da linguagem. Na primeira fase, em resposta à crise dos fundamentos da matemática e sua íntima relação com os limites da linguagem, Wittgenstein faz reconhecer que tudo aquilo que se poderia conhecer do mundo teria a forma de uma proposição lógica, desde que se considerasse a linguagem como um modo de replicar a gramática do mundo, e não o mundo ele mesmo, tal como se verifica na proposição 5.62 do *Tractatus*, em que sentencia “que o mundo é o *meu* mundo, isto se mostra porque os limites *da* linguagem (da linguagem que somente eu compreendo) denotam os limites de *meu* mundo” (Wittgenstein, 1921/1968, p. 111. Grifos do autor).

Nessa perspectiva, a abordagem de Wittgenstein recai diretamente na questão do sentido, pois, para ele, ou uma sentença tem sentido ou não tem, não há outra possibilidade. Nesses termos, as sentenças ou os problemas que não teriam sentido, revelariam um certo limite da linguagem e, em consequência, da própria realidade. Logo, “o *Tractatus* tem um objetivo claro: compreender a estrutura e os limites do pensamento e, para atingir este objetivo, seu método é investigar a estrutura e os limites da linguagem” (Carmo, 2009, p. 17).

O primeiro ponto que interessa a Lacan é que Wittgenstein também recusa a concepção de uma metalinguagem e, a partir dessa recusa, questiona-se sobre os limites existentes no *dizer o que se diz*, ou seja, os limites da própria linguagem. O *Tractatus* é construído na iminência desses limites, de modo que sua conclusão define que há ou a insuficiência da linguagem ou o silêncio. Para ele, a linguagem é impotente em relação aos problemas eminentemente filosóficos e, portanto, o que resta diante deles é apenas o silêncio. A psicanálise lacaniana também reconhece a insuficiência simbólica da linguagem, sua impossibilidade em constituir-se totalidade; contudo, Lacan não a relega à impotência do silêncio, mas trabalha com a impossibilidade reconhecida na enunciação.

Wittgenstein delimita a existência das coisas a partir das relações estabelecidas entre os objetos, que existem dentro de: 1. *Estados verdadeiros* – aquelas relações que

acontecem na realidade e, assim, podem ser comprovadas empiricamente e refletidas na linguagem – e 2. *Estados possíveis* – que englobam as relações que não podem ser transpostas para a realidade e que, portanto, aconteceriam fora dos limites do mundo. Nesses termos, o mundo/realidade seria composto apenas pelos estados verdadeiros. Há, assim, uma ênfase importante entre o que pode ser dito e o que pode ser mostrado. Dizer que os *estados verdadeiros* podem ser refletidos na linguagem significa que podem ser ditos “em conformidade com a natureza figurativa da proposição significativa, essencialmente bipolar” (Iannini, 2013, p. 335), ou seja, que podem ser ditas dentro do campo do sentido, correspondendo a linguagem ao objeto. Já os *estados possíveis*, como não podem ser mostrados, não refletem diretamente na linguagem, isto é, existem apenas no não-sentido, no fora-do-sentido e, por isso, constituiriam um contrassenso.

Logo, a linguagem é entrelaçada com o mundo a partir de um caráter factício da verdade, pois, para Wittgenstein, “o verdadeiro depende [...] apenas da minha enunciação, ou seja, se eu o enuncio com propriedade. O verdadeiro não é interno à proposição, onde só se anuncia o fato, o factício da linguagem” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 63). O mundo é constituído apenas de fatos; é somente sobre os fatos que é possível operar, e a operação não se trata de outra coisa senão do que se diz.

Segundo Iannini (2013), Wittgenstein aponta três agrupamentos dentro do que não pode ser dito: o próprio inefável, que é o silêncio místico; Os problemas éticos e estéticos, pois engendram discussões possíveis apenas fora dos limites do mundo; E as proposições lógicas, visto que a estrutura da formalização lógica constitui uma expressão sempre autorreferente, o que, nos termos do reflexo direto da realidade, seria um contrassenso. O ponto interessante é que o próprio *Tractatus* é inteiramente construído dentro de proposições lógicas, ou seja, o contrassenso cria um paradoxo que incide, inclusive, dentro do que ele mesmo propõe. Como “a proposição dotada de sentido projeta um modelo de situação possível de concatenação de objetos” (pp. 335-336), uma proposição lógica deveria representar seu espelho da realidade. Entretanto, sua natureza é justamente não espelhar a realidade, pois a forma lógica já é, em si mesma, pura representação formal. Dito de outro modo,

A proposição “não pode representar que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (TLP, 4.12). [...] Do mesmo modo, “a proposição não pode representar a forma lógica, esta se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na

linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (4.121) (Iannini, 2013, p. 336).

Isso porque não há existência no mundo fora da linguagem, ou seja, não há metalinguagem. Wittgenstein ganha os olhos de Lacan ao manter essa concepção mesmo dentro do universo lógico-filosófico. Ao final do *Tractatus*, seu autor nos leva a concluir que todas as suas proposições construídas ali tratar-se-iam, elas mesmas, de contrassenso, mas que essa só nos foi uma conclusão possível porque percorremos todas elas, ainda que situadas no não-sentido. A função da obra, portanto, seria a de utilizar um certo caráter elucidativo do contrassenso, partindo de concepções lógico-filosóficas para, ao final, jogá-las fora. Diante da conclusão empreendida, Iannini (2013) entende que se constrói, a partir do silêncio, um certo imperativo ético diante do registro filosófico, isto é, “resignar-se ao silêncio filosófico transforma-se numa regra erigida em um estatuto mais elevado do que as demais proposições do *Tractatus*” (p. 339).

Perante à ausência da metalinguagem, corre-se o risco de perder a dimensão da verdade, pois admite-se que não há verdade da verdade. E é o sem-sentido [*pas-de-sans*] que nos apresenta o seu limite. Em defronte a esse limite, Wittgenstein recusa a relação da verdade com o contrassenso e, para salvar sua dimensão, resta-lhe o silêncio. O que ocorre com o lógico é uma separação radical entre o Simbólico e o Real da linguagem, na qual o último é totalmente recusado, fadando Wittgenstein à uma ética do silêncio. Esse é o tecido construído nas tramas do *Tractatus*, e é ele que Lacan (1969-1970/2016) retoma ao reconhecer que em seu avesso algo ficou retido.

O psicanalista francês, junto com Wittgenstein, atesta que o discurso é o que funda a realidade e que, conseqüentemente, é a linguagem – no que nela há de contrassenso – que define os seus limites. Contudo, o ponto-chave é que no *Tractatus* “foi ‘através’ e ‘por meio’ do contrassenso que este pôde ser reconhecido como tal e, por este gesto mesmo, pôde ser elucidado” (Iannini, 2013, p. 340). Lacan admite que por meio do sem-sentido [*pas-de-sens*] há uma passagem/passagem de sentido [*pas-de-sens*] no que se refere à dimensão da verdade. Se para Wittgenstein o que restou foi uma ética do silêncio, para Lacan abre-se a possibilidade de uma ética do bem-dizer, que viabiliza um movimento dentro do espaço dos limites da linguagem, acolhendo a verdade no que ela é: semidizer. Isso pois, diante do

limite imposto pela impossibilidade da metalinguagem, *é o consentimento com a equivocidade que condiciona o desdobramento do processo de uma verdade*. Desmentir o não-sentido, interromper a todo preço a *fuga do sentido* coincide com interromper o processo inerente à verdade. O *pas-de-sens* é interrupção, mas também passagem. O proveito que cabe à psicanálise tirar também se

evidencia a partir daí: trata-se de dispensar o sem-sentido, não sem antes *s'en servir* (Iannini, 2013, p. 347. Grifos do autor).

Lacan utiliza do Real da linguagem e identifica que a verdade é o que se entranha com o que está fora do sentido. Do lado do lógico temos uma separação definitiva entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito; mas, do lado do psicanalista, para além do *dito* há o *dizer*, que enlaça à linguagem o caráter de enunciação da verdade subjetiva, uma enunciação cuja lei é o semidizer. A experiência analítica, como experiência de linguagem, abre um espaço lógico para que isso se desencadeie, quebrando a cadeia do sentido para saber-fazer com o não-senso.

Portanto, Lacan (1969-1970/2016, p. 59) aponta que “o não-senso tem peso. [...] E este é o passo dado por Freud, ao ter mostrado que isso é o que o chiste tem de exemplar, a palavra sem pé nem cabeça e nem cauda”. Não só o chiste revela o peso do sem-sentido, mas também o sonho, que “impressiona por uma certa falta de sentido em que a verdade, como natural, volta a galope” (p. 59); E, ainda, o ato falho, que é introduzido pela análise como “o único que sabemos com segurança que é sempre bem-sucedido” (p. 60). Vemos que a psicanálise, ao trabalhar com o inconsciente, reconhece a verdade nos efeitos de linguagem que produzem algo da enunciação.

A partir desse momento, trata-se de uma *verdade cônica*, semi-dita, cujo dizer não é encerrado nos limites simbólicos da linguagem (Lacan, 1972-1973/2008). Essa é a verdade que corresponde à função da escrita presente na formalização lacaniana, pois, como já fora aqui discutido, Lacan explora a função da escrita formal sem prescindir do que dela é suportado pela fala. O Real tem aí o seu lugar, pois ele só se inscreve no impasse lógico da formalização, essa formalização que, nas palavras de Lacan, “se faz ao contrário do sentido” (p. 99), no seu avesso. Nessa dinâmica, o Simbólico tem seu valor por servir-se da escrita “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 à confissão, que seria o pior, a verdade que se põe em guarda desde a causa de desejo (Lacan, 1972-1973/2008, p. 100).

É esse movimento que vemos acontecer no discurso do analista que, ao passar da impotência imaginária do *sentido* da linguagem, assume o impossível lógico do Real que pode, mesmo dentro da formalização, ser transmitido em pedaços de escrita. Esse manejo – sustentado na lógica – utiliza do litoral entre Simbólico e Real para escrever a verdade como letra, operando-a para *além do sentido*. A negação da metalinguagem, a escrita formal e a abertura de um espaço lógico que autoriza o semidizer são alguns dos pontos

fundamentais que fazem o enlace entre o saber, a verdade e o Real; Enlace esse que discutiremos a seguir, acompanhando as proposições de Badiou sobre *O Aturdito*.

3.3 O triplete verdade-saber-Real

Em psicanálise, segundo Lacan, cada vez que você fala de verdade, tem de convocar, na realidade, saber e real. Cada vez que fala de saber, tem de convocar verdade e real. E é impossível falar de real sem convocar verdade e saber. O triplete verdade-saber-real é um triplete indecomponível (Badiou, 2013, p. 74).

Badiou reconhece, na indissociabilidade desse triplete conceitual, uma das teses mais importantes e inovadoras d'*O Aturdito*, texto publicado em 1972. Esse seria não um fato isolado, mas o reflexo de todo um sistema geral que acompanha o desenvolvimento do ensino de Lacan na primeira metade dos anos 1970. Nesse período, o movimento empreendido é, na perspectiva de Badiou, uma constante atividade de remembramento entre verdade, saber e Real, indo na contramão do discurso filosófico que subsiste desde as construções aristotélicas; como também, uma contramão ao discurso científico, ainda herdeiro dessa mesma perspectiva. Badiou não insere a ciência na discussão de seu texto, contudo, conseguimos reconhecer essa contramão a partir das constantes críticas à ciência que Lacan profere nos seminários estudados, e ainda, no próprio motor para a fundamentação da teoria dos quatro discursos, a saber, o empuxo à totalização – aspecto que discutimos ao longo dos capítulos desta dissertação.

O pressuposto psicanalítico de um fundamento não-todo, que desdobramos na concepção da teoria dos quatro discursos, na escrita lógico-matemática e na abordagem do saber e da verdade, constitui um argumento fundamental para situar a psicanálise lacaniana - no ponto em que estamos discutindo, com Badiou - na perspectiva de uma antifilosofia, que nada mais seria do que lançar “à filosofia o singular desafio de um novo objeto, que eles [os antifilósofos] declaram ser o único capaz de invalidar as pretensões estabelecidas da filosofia, pois ela ‘esqueceu’ ou suprimiu seu exame” (Badiou, 2013, p. 64). Nessa linha, Lacan se situaria ao lado de outros antifilósofos que teriam empreendido à filosofia a exposição a objetos que se constituem como paradoxais dentro de seu campo, como o *não ser* (colocado por Górgias), a *aposta* (examinada por Pascal), a *existência pura* (encontrada por Rousseau), a *escolha radical* (defendida por Kierkegaard), a *vida* (de Nietzsche), a *linguagem* (colocada na berlinda por Wittgenstein) e, por fim, o *inconsciente* (na perspectiva da psicanálise lacaniana).

Badiou, enquanto filósofo da matemática, faz o seu exame d’*O Aturdito* tomado dessa perspectiva: há um movimento antifilosófico que culmina em uma certa aposta na fórmula (matema), tendo como ponto de interseção a perspectiva do ab-senso; o ab-senso que, por sua vez, coloca a oposição sentido/não-sentido alhures. Caminhemos, então, com calma por essas premissas. Em primeira instância, utilizaremos essa seção para apresentar o texto de Badiou, no qual a ideia do triplete está contida, percorrendo com o filósofo as entrelinhas do texto lacaniano e, porventura, trabalharemos com algumas inserções da própria letra lacaniana. O texto ao qual nos referimos tem como título *Fórmulas de “O aturdito”*, e está contido no trabalho realizado em conjunto com a filósofa Barbara Cassin, intitulado *Não há relação sexual – duas lições sobre “O aturdito” de Lacan*.

O Aturdito é considerado um texto bastante denso, no qual Lacan concentra muitos aspectos da filosofia e da lógica-matemática. De acordo com Cassin (2013), ele discorre sobre uma marcação importante, que é a mudança do princípio aristotélico de que *não há contradição*, para o princípio lacaniano de que *não há relação sexual*, dominante nos anos 1970. Isso porque o texto de 1972 coloca em operação a dimensão do equívoco como ponto fundamental, a começar pelo próprio título – *Aturdito*, que vem da homonímia do final da palavra *étourdi* (aturdido) com a palavra *dit* (dito) –, uma homonímia que marca o equívoco pela escrita, precisando os argumentos lacanianos: a enunciação (o dizer, em oposição ao dito – enunciado) e a fórmula (o matema como escrita).

Desse modo, levando o equívoco às últimas consequências, Lacan nos apresenta que a ideia de um sentido único – como propunha Aristóteles com a não-contradição – recai não sobre a ausência de ambiguidades, mas sobre a *ausência de sentido*. Ou seja, “o sentido único, o um-sentido [*un-sens*], é um in-sentido [*in-sens*], a saber, algo privado de sentido [...]. Não há sentido que não seja equívoco, e isso se chama ab-senso” (Cassin, 2013, p. 17). Nesses termos, o equívoco é fundamental ao analista, pois está vinculado à enunciação do dizer, e não ao sentido do enunciado. É por isso que Lacan (1972/2003) utiliza como linha guia um enunciado cuja escrita produz efeitos de enunciação: “que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (p. 448).

Algumas consequências são extraídas desse enunciado ao longo de todo o texto, a começar por sublinhar o *que se diga* como um dizer, um efeito de enunciação; e o *que se diz* como algo da ordem do dito, do que é enunciado. Assim, o dito é aquilo que existe ao dizer, ainda que o dizer seja, ele mesmo, dependente do dito; de modo que o dizer só se demonstra por aquilo que escapa ao dito (Lacan, 1972/2003). Por outro lado, os

ditos “só podem completar-se, refutar-se, inconsistir-se, indemonstrar-se e indecidir-se a partir do que ex-siste das vias de seu dizer” (p. 469), que é por onde a operação analítica é inserida, considerando a sua dimensão de *cura pela fala*, isto é, a possibilidade de colocar o significante em movimento, entre o dito e o dizer.

Lacan (1972/2003) chega a colocar que o discurso analítico evidencia que “não é em todo discurso que um dizer vem a ex-sistir” (p. 467), afirmação que entendemos como uma demarcação de que tanto o significante quanto o sentido são articulados pela psicanálise diante da premissa do não-todo, que, por sua vez, dá suporte à evidência de uma enunciação que marca o saber e a verdade no âmbito do inconsciente. O inconsciente coloca o princípio da não-contradição em xeque, dispondo-se para além do *sentido do sentido* que procede o empuxo à totalização presente nos outros três discursos. O discurso analítico mantém a hiância não somente aberta e preservada, mas em operação, pois é com ela que age e causa o discurso do analisando. É aí que o ab-senso toma seu lugar, separando o par sentido/não sentido e sustentando o princípio lacaniano de que não há relação sexual, princípio este que determina a presença do Real na linguagem; ou, nas palavras de Lacan (1972/2003, pp. 491-492),

o dizer da análise, na medida em que é eficaz, realiza o apofântico, que, por sua simples ex-sistência, distingue-se da proposição. Assim é que coloca em seu lugar a função proposicional, posto que, como penso haver mostrado, ela nos dá o único apoio que supre o ab-senso da relação sexual.

Assim, Cassin (2013) faz uma distinção interessante, afirmando que o discurso consciente é também estruturado como uma linguagem, mas uma linguagem regida sob o princípio aristotélico da não-contradição, enquanto o discurso do inconsciente é aquele estruturado como uma linguagem ab-sente, ou seja, uma linguagem inscrita no domínio do princípio lacaniano de que não há relação sexual, e que será situado por ele no domínio de *lalíngua*³². A função apofântica, colocada por Lacan no trecho supracitado, é uma categoria da lógica aristotélica que diz da capacidade de considerar um enunciado como verdadeiro ou falso; contudo, ao fazer uso dessa dimensão, situando-a no *dizer* da análise, Lacan dispõe a sua eficácia na enunciação, pois é ela, como oriunda do ab-senso e não do sentido, que é capaz de produzir um efeito de verdade.

Partindo da dimensão clínica do discurso e chegando em sua dimensão de transmissão, Badiou (2013, p. 62) salienta que “ainda que o trajeto da análise seja o reino

³² Em suma, *lalíngua* é um neologismo lacaniano para nomear uma parcela da linguagem que se encontra fora da significação, isto é, um domínio que se aproximaria do Real e do gozo. Assim, *lalíngua* inscreve-se nos primeiros contatos com a linguagem, a partir do canto presente na voz materna ao referir-se à criança.

do equívoco, a meta última é, como sabemos, um saber integralmente transmissível”. Este seria o segundo argumento lacaniano trabalhado n’*O Aturdito*, a saber, a aposta na fórmula, que tem o matema como ideal. Do que se exprime nas relações matemáticas dos discursos, há um eixo importante que faz o discurso do analista passar da impotência imaginária – na qual entravam os demais discursos – para a impossibilidade que concerne ao Real, e esse eixo se movimenta pela proposta de uma formalização. O ponto aqui, que se contrapõe à engrenagem filosófica, é que na formalização não encontramos um sentido da verdade que sustenta um saber do Real, mas uma função de saber que toca o Real pela via de escrita e, assim, possui tão somente um efeito de verdade.

Toda a crítica lacaniana sobre o discurso filosófico é, para Badiou (2013), uma crítica do sentido, na medida em que ele é subjugado em função de atingir um saber do Real que seja emitido como sentido da verdade. Dito de outro modo, há um desejo de expurgar o âmbito do não-sentido por meio de uma equivalência total do sentido com a verdade. Para Lacan, isso se configuraria de uma maneira completamente diferente, pois o que está em jogo na psicanálise não é uma oposição entre o sentido e o não-sentido, é a consideração de uma abertura na qual *não há sentido*, uma ausência de sentido que concerne ao Real, sob o nome de ab-senso. Nesses termos, o modo de articulação entre o saber, a verdade e o Real seria a fronteira entre a filosofia e a psicanálise. Enquanto a primeira trabalha sob o desmembramento, a segunda age na indissociabilidade.

Assim, a operação filosófica seria traduzida no nome “sabedoria”, que não se trata de outra coisa senão da afirmação de que *há um sentido da verdade*, justamente pois *há uma verdade do Real* (Badiou, 2013). A tese d’*O Aturdito* – que é também a tese da primeira metade dos anos 1970 – é o oposto disso, visto que reconhecer o Real como ausência de sentido, como ab-senso, é afirmar que “*não há sentido da verdade porque não há verdade do real* [...] Do real há tão somente uma função de saber [...] e essa função de saber não é da ordem da verdade como tal” (p. 66. Grifos do autor). O triplete verdade-saber-Real é movido na direção do sentido, pois considerar o Real como ab-senso é completamente diferente de dizê-lo como sem sentido. A proposta lacaniana não é a de negação simbólica do sentido, justamente porque não opera com o princípio da não-contradição; a declaração é a do Real como ausência de sentido, de onde abre-se, de fato, seu acesso como impossível – o impossível da relação sexual.

Isso implica, ainda, que

Só pode haver inteligência da distinção entre ausência [absence] e sem sentido [non-sens] em sua correlação com o sexo. Mais precisamente, na sua

correlação com o que constitui todo o real do inconsciente, e que é o fato de que não há relação sexual. O sexo propõe, se me permitem dizer, “a nu”, o real como impossível próprio: a impossibilidade da relação (Badiou, 2013, p. 67).

Dito de outro modo, dizer o Real como impossível é dizê-lo em seu sentido ab-senso. Em razão disso, a fórmula que Lacan apresenta para o seu princípio se escreve como *senso ab-sexo*. Para Lacan (1972/2003, p. 454), “isso supõe que de relação (relação ‘em geral’) só há enunciado, e que dela o real só se certifica ao se confirmar pelo limite que se demonstra das consequências lógicas do enunciado”. Da fórmula do *senso ab-sexo*, abre-se a possibilidade para a escrita lógica do matema que, mesmo inscrita nos limites do enunciado, permite a transmissão integral. A transmissão só é integral pois o que ela inscreve é o ab-senso, ou seja, a ausência do sentido do Real. Essa é a função possível do Real no saber, que positiva a ausência de sentido ao escrever o ab-senso como *senso ab-sexo*, que pode ser integralmente transmissível.

Logo, Badiou (2013) reconhece que há um sentido do saber, isto é, se o saber existe como função no Real, ele existe como esse sentido singular denominado de *senso ab-sexo*. Se, para Lacan (1970/2003, p. 443), o efeito de verdade acontece a partir do que “do real faz função no saber”, a relação com o Real que vemos acontecer no discurso do analista é a de um sentido do saber como *senso ab-sexo*, que conduz à função apofântica e apodítica – salientando a disposição de demonstração inscrita no matema. Diferentemente do que acontece com a relação do discurso filosófico com o Real, que o mantém diretamente no registro da verdade, colocando-a face a face com o sentido.

À filosofia falta o Real, lido desde a perspectiva lacaniana, pois ela se direciona ao sentido da verdade e não ao sentido do saber, que faz função no Real. Ela está, “de certo modo, precipitada sobre a verdade. E essa precipitação oculta ou rasura o tempo do real como ausência” (Badiou, 2013, p. 68). Isso significa três pontos principais: 1. Que a filosofia ignora o que quer que haja de registro do ab-senso, colocando em seu lugar sempre uma outra coisa – como a não-contradição de Aristóteles; 2. A posição filosófica de amor à verdade culmina na exclusão da dimensão do saber, na medida em que o saber é, somente, função no Real; 3. Resta a ela, portanto, apenas uma relação especular entre o sentido e a verdade.

Na psicanálise, já dissemos, não há uma redução da verdade ao saber pela via do sentido, pois a disjunção entre os dois está em toda parte; entretanto, existe uma interrelação entre ambos, que os fazem caminhar em conjunto. Essa interrelação não se dá em outro campo senão no do Real. É esse campo que permite o trabalho em conjunto e que mantém o triplete conceitual unido, fazendo do princípio de que não há relação

sexual uma fórmula transmissível. Desse modo, para Lacan, não existe uma verdade do Real, pois

só há verdade na medida em que há função do real no saber. Por outro lado, tampouco há, propriamente falando, saber do real. Há função do real no saber, o que é totalmente diferente. Há decerto produção de um saber *no* âmbito do senso ab-sexo, mas não se trata de um saber *do* senso ab-sexo como tal. Por fim, tampouco há saber da verdade. Pode-se no máximo dizer que há verdade de um saber desde que um real funcione nele. Declaremos – é uma convenção como qualquer outra – que a verdade de um saber se mede no fato de que algo do real do senso ab-sexo venha a funcionar nele (Badiou, 2013, pp. 73-74. Grifos nossos).

Portanto, toda a relação analítica escrita em discurso, explicita que o contato singular que se estabelece com o Real desloca os efeitos de sentido. O triplete indissociável entre verdade-saber-Real se inscreve na fórmula do senso ab-sexo e garante uma possibilidade de sentido que não é nem negação nem afirmação. A disposição matemática do discurso do analista, que escreve a letra do saber no lugar vazio da verdade, certifica-se de que o Real esteja preservado como hiância no âmbito do sentido. A indissociabilidade dos três termos é garantida pelo pressuposto psicanalítico de um fundamento não-todo, justificado na resistência lacaniana em dizer que “o Um é”.

Essa afirmação seria análoga ao movimento do discurso filosófico, que culmina no par especular que se traduz em proclamar que há uma verdade do Real – no qual o Real é tomado como unidade –, ou seja, um par é arrancado do triplete. Reiterar que “o Um é” é também alegar que existe um saber do Real – um saber do Um que pode ser reduzido a um objeto –, arrancando um segundo par do triplete (Badiou, 2013). “O Um é” é um espaço especificamente filosófico, herdeiro da dimensão dual dos pares. Mas qual, então, seria o espaço da psicanálise? Sem dúvidas, o espaço em que é possível enunciar que “há-Um³³”. O há-Um, como enunciado construído sob o fundo de indeterminação da enunciação do Real – com possibilidade de *ex-sistência* –, identifica-se como subversão ao “Um é”, que parte da totalização do *ser*. Logo, o há-Um é o que sustenta o não desmembramento do triplete.

Resta-nos, agora, apontar o amálgama dessa conexão indissociável que, segundo Badiou (2013, p. 77), não poderia ser nem saber e nem verdade, como membros do triplete, “porque, nesse caso, voltaríamos aos pares filosóficos, a consequência inevitável é que a consistência do triplete vai se dar entre o real, ponto ‘excepcional’, ou fora de lugar, do triplete”. Pensando no que se escreve nas letras e posições do discurso do

³³ Retomar a terceira seção do segundo capítulo, na qual discutimos a construção lacaniana do há-Um.

analista, poderia, então, o objeto *a* figurar como fórmula de escrita do Real, demarcando um certo índice de Real que o situaria em associação com o saber e a verdade? Seria a dimensão do objeto *a* – grande e única invenção lacaniana – o amálgama analítico que suporta a suspensão do sentido e garante a subsistência do senso ab-sexo? E, ainda, no que o matema, enquanto fórmula escrita, contribui para a liga do ab-sexo no discurso analítico?

No capítulo que se segue, seguiremos os trilhos desses questionamentos, a partir da descrição das perspectivas a respeito do conceito de objeto *a* entre os anos de 1969 e 1973, que concernem aos seminários do 17 ao 20, respondendo, enfim, a nossa hipótese de pesquisa.

4. O OBJETO *a* COMO ÍNDICE DO REAL NA ESTRUTURA

Para percorrer nosso último trecho, fizemos um exercício de leitura e seleção da obra de Lacan, mapeando a noção de objeto *a* no período concernente aos Seminários 17 – *O avesso da psicanálise*, 18 – *De um discurso que não fosse semblante*, 19 - ... ou pior e 20 – *Mais, ainda*. Alguns textos referentes a esse período não foram considerados nas discussões, pois seu conteúdo não faz menção à ideia de objeto *a*, como é o caso do *Nota sobre a criança* e o *Prefácio à edição dos Escritos em livro de bolso*, ambos de 1969.

Ademais, não serão apresentadas, na íntegra, todas as menções lacanianas a esse conceito. Nosso intuito é discorrer sobre a ideia geral a respeito do objeto *a*, encontrada em cada um dos referidos seminários, sempre balizados pelo questionamento: poderia o objeto *a*, como agente do discurso do analista, ser considerado o índice de Real que vincula saber e verdade e que singulariza o discurso analítico em relação aos demais? Tratar-se-á, portanto, de um texto sumariamente referido a *citações diretas*, recolhidas dos Seminários em questão, resultado do mapeamento realizado.

Começemos pelo Seminário 17, *O avesso da psicanálise*.

4.1 O Seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise

O *Seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*, foi realizado entre os anos de 1969 e 1970. Trata-se de um seminário balizar para a nossa pesquisa, visto que é nele que Lacan apresenta formalmente a teoria dos quatro discursos. Nesse momento, Lacan chama atenção para o papel e o *status* da psicanálise em relação às outras disciplinas e formas de conhecimento, principalmente no âmbito da ciência. Nesse sentido, a psicanálise é trabalhada como o *avesso* das outras disciplinas, como a filosofia e a ciência, essas obedeceriam ao empuxo à totalização, enquanto a psicanálise trabalharia com a *hiância* própria do sujeito. É nesse seminário, também, que encontramos uma mudança acerca da abordagem da estrutura, na qual há a ultrapassagem da perspectiva freudiana das narrativas mitológicas, para a utilização do matema como recurso à transmissão do Real, inerente à estrutura.

Como salientado durante todo o nosso percurso, no âmbito da teoria dos discursos e, por conseguinte, no Seminário 17, o objeto *a* aparece como letra que circula por entre os lugares designados na montagem discursiva: no discurso do mestre, o objeto *a* está na posição da produção; no discurso da histérica, no lugar da verdade; no discurso

universitário, ocupa a posição do outro; e no discurso do analista, o *a* está no lugar privilegiado do agente. Retomemos, então, o que significa a escrita do *a* no lugar que agencia o discurso.

Na lição III, intitulada *Saber, meio de gozo*, Lacan (1969-1970/2016) aponta que a posição do analista é feita do objeto *a*, explicando sua colocação do seguinte modo:

Na articulação que faço do que é estrutura do discurso, na medida em que ela nos interessa e, digamos, na medida em que é tomada no nível radical em que importa para o discurso psicanalítico, essa posição é, substancialmente, a do objeto *a*, na medida em que *esse objeto a designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco*, há muitíssimo tempo desconhecido, e no entanto essencial. Trata-se do efeito de discurso que é *efeito de rechaço* (p. 44. Grifos nossos).

Encontramos o objeto *a* como efeito de rechaço do discurso, justamente por ser o quê, do movimento linguageiro, resta ao final da operação significativa. Tomando, ainda, o discurso do mestre como matriz discursiva, o *a* está no lugar da produção, demonstrando precisamente isso: do trabalho simbólico que articula um significativo ao outro, um resto é produzido; um resto que, por sua vez, não pode ser aproveitado pelo significativo senão em função de causa, impulsionando a continuidade metonímica da cadeia.

O mestre, nesse sentido, tem um pequeno preço a pagar por utilizar do trabalho significativo do saber (ver figura 5, p. 38), isto é, “ele teve que assimilar a perda de sua própria entrada no discurso e, para dizer de uma vez, ver surgir esse objeto *a* que anexamos ao mais-de-gozar” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 83). Trata-se, aqui, de mais um ponto medular acerca do estatuto do objeto *a* nesse Seminário, a saber a sua vinculação ao mais-de-gozar. Há, portanto, uma dupla-dimensão inscrita no *a*: a causa de desejo – dimensão esta já trabalhada por Lacan em anos anteriores – e o mais-de-gozar – apresentado n’*O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, em articulação à teoria marxista da mais-valia.

Se a posição do analista é feita do objeto *a*, é nessa dupla dimensão que ele se apresenta ao sujeito analisante, presentificando-se na causa – causa de desejo – e no efeito – mais-de-gozar/resto – do discurso. Na lição VII, *Édipo e Moisés e o pai da horda*, Lacan (1969-1970/2016) indica que

Em se tratando da posição dita do analista [...], é o próprio objeto *a* que vem no lugar do mandamento. É como idêntico ao objeto *a*, quer dizer, *a isso que se apresenta ao sujeito como a causa do desejo*, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber (p. 112. Grifos nossos).

Assim, o analista não seria propriamente aquele que suscita esse desejo de saber, contudo, ao presentificar-se como semblante de objeto *a*, ele se oferece como esse ponto de mira para que o desejo do sujeito continue a circular. Lembremos o que Lacan (1964/2008) dizia n' *O Seminário, livro 11 – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que no que tange ao movimento pulsional, menos vale acertar o alvo do que o tiro, pois, ao acertar o tiro garante-se a permanência do movimento. Logo, o analista se oferece como ponto de mira, esvaziando-se como objeto *a*, pois sabe que o alvo 'não é isso'. E Lacan (1969-1970/2016) continua:

Entrementes, apontemos que na estrutura chamada de discurso do analista este último, vejam bem, diz ao sujeito: - Vamos lá, diga tudo o que lhe passar pela cabeça, por mais dividido que seja, por mais que isso manifestamente demonstre que ou bem você não pensa, ou bem não é absolutamente nada, isso pode funcionar, o que você produzir será sempre válido (p. 112).

Podemos entender, até aqui, que o objeto *a* enquanto agente é de suma importância para que o discurso possa ser (des)encadeado, para que haja associação livre e para que o que se produza, ao final, seja concernente ao inconsciente estruturado como uma linguagem – o S1 no lugar da produção. Contudo, nos parece que a sua eficácia está propriamente no fato de conservar-se, sempre, como resto da linguagem, como aquilo que sobra do Simbólico. Sobre isso, acompanhamos Lacan (1969-1970/2016) em dois pontos. Primeiro:

Aí está o oco, a hiância, que de saída um certo número de objetos vêm certamente preencher, objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão. É aí, sem dúvida, que se detém uma prática analítica clássica, valorizando esses termos diversos, oral, anal, escópico e mesmo vocal. Estes são os diversos nomes com os quais podemos designar como objeto o que concerne ao *a* - mas o *a*, como tal, é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante (pp. 52-53).

Ou seja, o objeto *a* não pode ser reduzido a um tampão, como vemos indicados nos nomes dos objetos pulsionais – oral, anal, escópico e vocal –, mas mais do que isso, o *a* é o objeto que sustenta a hiância, o objeto que garante que haja falha. Não há articulação significante que se conserve em puro significante, pois o *a* será sempre assegurado como perda no que quer que possa ser constituído por meio do trabalho do saber. Assim, em segundo lugar:

Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, repito, o que produz é entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisto se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significante no destino do ser falante (Lacan, 1969-1970/2016, p. 53).

O efeito de entropia, como trabalhamos na seção sobre o saber, no terceiro capítulo, atrela-se fortemente a noção de objeto *a* como mais-de-gozar, o gozo que sempre é perdido em qualquer operação linguageira. A entropia, portanto, determina uma função do objeto *a* como perda de gozo, que se introduz na repetição significativa. Dito de outro modo, no processo simbólico da linguagem, “há perda de gozo. E é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 50). O que vislumbramos, a partir disso, é que parece que o *a* é inserido no Simbólico pela via do trabalho do significante, sem, contudo, fazer parte dele – do Simbólico – pois a função da entropia, como perda, diz também de uma certa resistência à apreensão. Nesse sentido, poderíamos pensar que haveria um indicativo do Real no ponto mesmo da resistência à apreensão.

Diante disso, na lição X, *Conversa nos degraus do Panteão*, Lacan (1969-1970/2016) coloca em questão até o próprio ato de nomeação do *a*, dizendo que

Naquele tempo [no Seminário 10, sobre a angústia], não designei esse objeto com o termo mais-de-gozar, o que prova que havia algo a construir antes de poder nomeá-lo assim. É precisamente o... - não posso dizer o nome porque, justamente, não é um nome. É o mais-de-gozar, mas não é nomeável, mesmo que seja aproximadamente nomeável, traduzível, assim (p. 155).

E, ainda adiante, na lição XI, *Os sulcos da aletosfera*:

Estava evocando esse afeto pelo qual o ser falante de um discurso se encontra determinado como objeto. O que é preciso dizer é que tal objeto não é nomeável. Se tento nomeá-lo como mais-de-gozar, isto é apenas aparato de nomenclatura. Que objeto é feito desse efeito de um certo discurso? Sobre esse objeto nada sabemos, salvo que é causa do desejo, quer dizer, falando propriamente, é como falta a ser que ele se manifesta (p. 161).

E é como falta a ser que o analista se posiciona, capaz de figurar como causa de desejo. Essa é a posição *avessa* na qual a psicanálise se sustenta; tanto avessa, quanto inédita. A prática analítica não se sustenta por outra via senão pelo que está na função do objeto *a*, em ser resto inapreensível do discurso, o que faz dela, ainda, uma prática regida, realmente, pelo regime do impossível, como queria demonstrar Lacan (1969-1970/2016, p. 187): “Será que acentuo o bastante a relevância da impossibilidade de sua posição, na medida em que o analista se coloca em posição de representar, de ser o agente, a causa do desejo?” (p. 187).

Esse impossível só se demonstraria por seu vínculo ao Real, isto é, por garantir a permanência de um espaço *não apreensível* no discurso. Isso quer dizer que, na posição do analista em discurso,

[...] em parte alguma aparece qualquer articulação em que se exprima a relação sexual, a não ser de um modo complexo, do qual nem sequer se pode dizer que seja mediado, se bem que haja *medii - media*, como queiram - sendo um deles esse efeito real que chamo de mais-de-gozar, que é o *a* minúsculo (Lacan, 1969-1970/2016, p. 163).

Nesse Seminário, entendemos que a posição de Lacan acerca do objeto *a* é justamente a de localizá-lo na função entrópica do discurso, como mais-de-gozar. Trata-se, assim, do efeito de Real que a articulação significativa designa, marcando o limite simbólico da relação sexual. O *a*, como objeto perdido desde que haja linguagem, indica que essa perda “é também a hiância, o buraco aberto em alguma coisa” (Lacan, 1969-1970/2016, p. 18). Se o Real é sem fissura (Lacan, 1954-1955/1995), o buraco é aberto no Simbólico. O furo, o buraco, surgem como esse efeito de Real no discurso. Não sem razão, em *Radiofonia* – texto contemporâneo ao Seminário 17 – vemos Lacan (1970/2003, p. 443) dizer que “o efeito de verdade decorre do que cai do saber, isto é, do que se produz dele”. Efeito esse que o próprio Édipo reitera,

Pois, no final, ocorre-lhe o seguinte, não é que a venda lhe caia dos olhos, são os olhos que lhe caem. Não é neste objeto mesmo que vemos Édipo reduzido não a sofrer a castração, mas antes, eu diria, a ser a própria castração? Ou seja, aquilo que resta quando desaparece dele, na forma de seus olhos, um dos suportes preferenciais do objeto *a* (Lacan, 1969-1970/2016, p. 127).

São os olhos de Édipo, como suportes do objeto *a*, que caem quando aquilo que é da ordem da verdade de sua história pretende atingir um certo estatuto de saber. Não se trata de um saber qualquer, mas um *saber de peso*, este que, em relação à verdade, faz cair alguma coisa. Ainda em *Radiofonia*, Lacan (1970/2003) brinca com a letra *a* nesse imbróglio do saber com a verdade, dizendo:

Para dizer a verdade, isto é, para nos batermos com ela, será sempre bom, ao abordá-la, estarmos munidos de um saber de peso. Portanto, isso é mais que compatível, é como que uma *comp(a)tabilité* – ou seja, o que nos interessa primeiro, já que o saber pode arcar com a despesa de uma relação com a verdade, se nos der vontade de tê-la (p. 441).

Dizer que *o saber pode arcar com a despesa de uma relação com a verdade*, nos mostra, ainda, que a relação estabelecida entre os dois âmbitos requer a deposição de algo; precisamente o atravessamento do Real que é presentificado pela queda do objeto *a*, como podemos inferir a partir da citação acima. Essa é a relação estabelecida pelo triplete de Badiou, que viemos trabalhando; uma relação que não só é reconhecida, mas também colocada em evidência na dinâmica de funcionamento de uma estrutura, que não é uma estrutura qualquer. O discurso do analista é essa estrutura que, ao articular o que está em jogo com o mais-de-gozar – pensando em todos os pontos que descrevemos nessa seção

– paga o preço pelo funcionamento de um saber em termos de verdade. Trata-se de uma das mais importantes questões tomadas pelo *Avesso da psicanálise*.

A seguir, daremos continuidade às elaborações acerca do objeto *a*, partindo *De um discurso que não fosse semblante*, o Seminário 18.

4.2 O Seminário, livro 18 – De um discurso que não fosse semblante

De um discurso que não fosse semblante é o título d'O Seminário, livro 18, realizado no ano de 1971. Nele, Lacan utiliza da escrita e da cultura chinesa para construir uma diferenciação entre a fala e o escrito. É a partir dessa distinção que o psicanalista francês atinge uma teorização que separa decisivamente aquilo que é da ordem do significante – situado no Simbólico – e o que está no campo da letra – que litera o Real. No espaço do significante, alça-se a categoria de semblante, nomeação que Lacan passa a utilizar para designar o lugar do agente na teoria dos discursos. Diante disso, não haveria discurso que não fosse semblante, pois o laço linguageiro permaneceria sob o império do significante, ou seja, do Simbólico. Contudo, o discurso do analista aparece como a possibilidade de *um discurso que não fosse semblante*, pois ele permitiria uma relação mais próxima com o Real, ao colocar a causa de desejo na ênfase do laço discursivo. Dito de outro modo, colocar o objeto *a* no lugar de agente traria consigo uma função de esvaziamento do semblante, colocando em evidência o que está escamoteado abaixo da barra, isto é, o saber como verdade.

O objeto *a*, em sua dimensão de mais-de-gozar – como nos mostraram as elaborações lacanianas do Seminário 17 –, é, ainda, salientado em 1971 como efeito de discurso, esse efeito que, antes da inserção do discurso analítico no tecido da civilização, era desconsiderado na operação. Nas palavras de Lacan (1971/2009, p. 21),

Se algo chamado inconsciente pode ser semidito como estrutura linguageira, é para que finalmente nos apareça o relevo do efeito de discurso que até então nos parecia impossível, ou seja, o mais-de-gozar. Será que isso significa, seguindo uma de minhas formulações, que, na medida em que era como que impossível, ele funcionava como real?

Lacan abre essa questão para dar ênfase ao efeito, à emergência de um certo discurso inconsciente, a partir da função significante. Não é apenas a emergência do discurso do inconsciente que é suficiente para figurar-se como ponto de Arquimedes e produzir abalos consideráveis. É preciso que as consequências dessa emergência – ou seja, o mais-de-gozar – sejam reintroduzidas. Reintroduzidas não como consequências possíveis, mas como o impossível que, de fato, elas representam. Logo, “é por um

discurso centrar-se como impossível, por seu efeito, que ele teria alguma chance de ser um discurso que não fosse semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 21).

Não sem razão, é como discurso impossível que Lacan (1971/2009) nos apresenta o discurso analítico, relacionando o mais-de-gozar ao Real do princípio de que não há relação sexual. Na lição II, nomeada de *O homem e a mulher*, lemos que “[...] se o discurso está aí como aquilo que permite a aposta do mais-de-gozar, é, muito precisamente [...] como aquilo que é proibido no discurso sexual. Não existe ato sexual” (p. 32). E, se o que buscamos nesse capítulo é uma possível relação entre o Real e o objeto *a* no discurso analítico, Lacan segue nos dando suas pistas:

O que a teoria analítica articula é algo cujo caráter apreensível, como objeto, é o que designo como objeto pequeno *a*, no que, por um certo número de contingências orgânicas favoráveis, ele vem preencher, como seio, excremento, olhar ou voz, o lugar definido como o do mais-de-gozar (p. 32).

Contudo, o preenchimento ao qual o psicanalista se refere ao evocar o *a*, é mais do que um objeto imaginário que poderia funcionar como tampão. Trata-se, ao contrário, de ocupar um lugar que não designa outra coisa senão uma hiância, aquilo em que é preciso fazer falta para que possa funcionar. Não seria essa uma referência clara ao discurso? Ao funcionamento da linguagem em si? No Seminário 18, encontramos diversas menções à crítica que Lacan faz à metalinguagem, e reconhecemos a importância dessa localização em um seminário cujo objetivo ronda a separação entre a fala e o escrito. Lembremos: a posição lacaniana é a de que não há uso possível da linguagem que não seja metafórico, ou seja, a partir do momento em que há designação, o referente já é uma outra coisa.

Essa pequena retomada nos é importante para pensar nessa função do objeto *a* como designação de algo que, no momento de sua designação, já não está mais lá. Na lição V, *O escrito e a fala*, Lacan (1971/2009) é preciso no que se refere à isso. Ele diz:

Estou, será que estou presente quando falo com vocês? Seria preciso que a coisa a propósito da qual eu me dirijo a vocês estivesse aqui. Ora, basta dizer que a coisa só pode escrever-se como a *acoisa*, como acabo de escrevê-la no quadro, o que significa que *ela está ausente ali onde ocupa seu lugar*. Ou, mais exatamente, que, uma vez tirado, o objeto pequeno *a* que ocupa esse lugar só deixa nele, nesse lugar, o ato sexual tal como eu o acentuo, ou seja, a castração” (p. 71. Grifos nossos).

Aquilo de que se fala é diferente daquilo que se escreve, na medida em que posso escrever o *a* para demonstrar o quê, da linguagem, não está mais lá, isto é, o quê do Simbólico está ausente. No que tange ao *a*, a função da escrita parece fundamental, e é por essa razão que organizamos a nossa hipótese a partir da potência que a escrita do

objeto *a* traria no agenciamento de um discurso. Se Lacan faz uma escolha de abordagem pela via do matema, é por acreditar que o escrito – na figura da letra – pode transmitir algo que fica restrito, que fica ausente na fala. O Simbólico – já salientamos, acompanhados de Lacan – não é capaz de abarcar o Real, todavia, isso não significa que o Real não faça parte da linguagem. Ele o faz, em uma função muito particular: estando ausente. E, estando ausente, ele pode ser escrito por alguma coisa que, por sua vez, “não se mostra, se demonstra” (Lacan, 1971/2009, p. 73); e, ainda, “se a escrita pode servir para alguma coisa, é justamente na medida em que é diferente da fala” (p. 75).

Dito isso, qual a importância do *a* no discurso analítico? Reunindo o que recolhemos de Lacan até aqui, entendemos que a sua importância está no fato de que, como mais-de-gozar, efeito de discurso, reinscrito na estrutura no lugar que comanda a dinâmica daquele laço, temos como resultado um rompimento do semblante, que passa da fala, para a evidência do que é suporte dela – o escrito. Assim, na lição VII, *Lição sobre Lituraterra*, tocado pelo ravinamento nas paisagens das planícies siberianas, que vira em sobrevoo no retorno de sua viagem ao Japão, Lacan (1971/2009) nos diz:

Pois bem, o que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real - aí está o ponto importante, no real - se apresenta como ravinamento das águas.

Isto é para lhes definir por que se pode dizer que a escrita é, no real, o ravinamento do significado, ou seja, o que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. A escrita não decalca o significante. Só remonta a ele ao receber um nome, mas exatamente do mesmo modo que isso acontece com todas as coisas que a bateria significante vem a denominar, depois de as haver enumerado (p. 114).

É a escrita, que se apresenta no Real, que o discurso analítico evidencia ao tomar o *a* – gozo que rompe o semblante – como agente do discurso, partindo do Simbólico em direção ao Real, ou, do significante à letra.

A escrita segue, no ano seguinte, conservando a sua importância; pois o que vemos n’O *Seminário, livro 19 - ... ou pior* é um extenso uso da escrita lógico-formal para circunscrever os próximos passos do ensino de Lacan.

4.3 O Seminário, livro 19 – ... ou pior

O Seminário, livro 19 - ... ou pior foi realizado nos anos de 1971 e 1972, conjuntamente à outra exposição oral de Lacan, que ficou intitulada *O saber do psicanalista*. No Seminário 19, Lacan retoma os discursos dando ênfase maior ao discurso do analista e à sua relação com o Real. Trata-se de um seminário repleto de referências à

lógica, com menções a nomes como Frege, Cantor, Gödel e Russell, que subsidiam o psicanalista em sua aproximação ao Real e aos efeitos de discurso. A partir da inexistência da relação sexual, Lacan trabalha a partilha dos sexos por meio de categorias lógicas, questionando, com isso, a função e a concepção do Um em psicanálise. Para Lacan – como discutimos na terceira seção do nosso segundo capítulo – o Um não existe *a priori*, pois ele pode, somente, ser efeito de uma indeterminação que é sempre anterior a ele. Em decorrência disso, o psicanalista situa a *ex-sistência* e a nomenclatura do Há-um.

O objeto *a*, como dessubstancializado – ou como *des-ser*, como aparece em alguns momentos desse Seminário –, fará parte da indeterminação que colocará o discurso analítico em uma proximidade maior com o Real. Na lição V, *Topologia da fala*, Lacan (1971-1972/2012) aproxima o discurso do desejo, como causa, por meio da função do *a*, reiterando que

O objeto *a* é aquilo pelo qual o ser falante, quando está preso nos discursos, se determina. Ele não sabe, em absoluto, o que o determina. É o objeto *a*, no qual ele é determinado como sujeito, isto é, dividido como sujeito, ou, em outras palavras, é presa do desejo. Isso dá a impressão de se passar no mesmo plano que as palavras subversivas, mas de modo algum é a mesma coisa. É algo inteiramente regular, é uma produção, produz matematicamente, pode-se dizer, esse objeto *a* como causa do referido desejo (p. 71).

Ou seja, é a partir da função do objeto *a* que o sujeito pode ser determinado. Fazer semblante de objeto *a*, em um laço analítico, portanto, é o que produz as condições necessárias para a emergência de um sujeito no discurso. E Lacan continua:

O objeto *a* é também aquele que chamei, como vocês sabem, de objeto metonímico, aquele que corre paralelamente ao que se desenrola como discurso, discurso mais ou menos coerente, até que tropeça e a história toda termina em fiasco. Nem por isso deixa de ser daí que tiramos a ideia da causa. cremos que, na natureza, tudo precisa ter uma causa, a pretexto de sermos causados por nosso próprio blá-blá-blá (p. 71).

Vemos, também, que uma vez colocado como causa – como a aposta para a emergência do sujeito – o objeto *a* permanece como esse resto inapreensível que se mantém metonimicamente no deslizamento da cadeia significante, remetendo-nos à função entrópica do mais-de-gozar, fundamental para o movimento do discurso. Lacan (1971-1972/2012) nos aponta que esse deslizamento estaria vinculado ao enodamento que, em suma, requer que uma demanda seja endereçada a alguém – dando início ao discurso –, mas que, por outro lado, pretende que essa demanda seja recusada para que o desejo possa continuar seu deslocamento metonímico.

Esse enodamento é, nesse momento, traduzido por uma sentença que se organiza da seguinte forma: *peço-te que me recuses o que te ofereço, porque não é isso. “Porque*

não é isso, o quê? *O que eu desejo*” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 89. Grifos do autor), pois o desejo não tem objeto, a não ser o *a* que lhe causa. Assim, a gramática dessa sentença só produz um efeito de sentido ao articular os três verbos de que se trata: pedir, recusar e oferecer, para que o efeito produzido não seja outro, senão o da perda, que caracteriza o objeto *a*. Assim, o que temos enodado são a demanda (*eu te peço*), a recusa (*que me recuses*) e a oferta (*o que te ofereço*), produzindo um nó em cujo centro figura uma perda (*porque não é isso*). Desse modo, Lacan explica que

É justamente por isso que a questão que se coloca para nós não é saber o que vem a ser o *não é isso* que estaria em jogo em cada um desses níveis verbais, mas nos darmos conta de que é ao desatar cada um desses verbos de seu nó com os outros dois que podemos descobrir o que vem a ser esse efeito de sentido como o que chamo de objeto *a* (p. 88. Grifos do autor).

O que vemos aqui é que o objeto *a*, além de efeito de resto de discurso, passa a ser situado no centro de um enodamento peculiar, que prescinde de uma amarração de três elos interdependentes – o nó borromeano. Em vista disso, já havíamos reconhecido que o registro do Real é basilar para o que acontece com a operação do *a*, contudo, colocando em cena o nó borromeano, algo do Simbólico e do Imaginário também o circunda. Vejamos o que Lacan (1971-1972/2012) complementa a esse respeito:

Pedido, recusa e oferta, neste nó que expus hoje, só adquirem sentido a partir uns dos outros. Mas o que resulta desse nó, tal como tentei desatá-lo, ou melhor, tirar a prova de seu desatamento, é que isso nunca se sustenta com apenas dois. Essa é a raiz do que vem a ser o objeto *a* (p. 89).

Não é nosso intuito, nesta pesquisa, fazer elucidações mais claras e detalhadas a respeito da topologia dos nós e de como Real, Simbólico e Imaginário ali se situam. De modo semelhante, Lacan também não o faz nesse momento, mas demarca que algo sobre a localização do *a* refere-se à essa topologia, o que nos alerta a respeito do desdobramento da nossa hipótese.

Lacan (1971-1972/2012) prossegue o Seminário e retoma suas elaborações sobre o discurso analítico e os efeitos de Real que o circundam. Na lição XI, *História de Uns*, o analista aparece, ao oferecer-se como ponto de mira a partir de sua posição de objeto *a* – que denota, como vimos, a perda inscrita no *não é isso* –, como aquele que toma o gozo em sua dimensão de Real. Isto é, o analista toma o gozo que é produzido pelo discurso do analisando a partir de uma função de Real, pois “esse gozo exerce a função de real, quando concerne a quem não está em análise, isto é, ao analista. Aquele que o analista tem em análise, ou seja, o sujeito, ele o toma pelo que ele é, efeito de discurso” (p. 149). E por que o gozo assume a função de Real para o analista? Porque ele *sabe* que “não há nada

que possa fazer a seu respeito” (p. 149); dito de outro modo, o analista sabe que partindo do Simbólico, localizado na fala do analisando, sempre restará um efeito de Real produzido, sobre o qual não há simbolização possível, mas que, no entanto, pode ser reinserido no discurso, como a causa que o assume.

Trata-se de uma diferenciação importante, que separa o analista do analisando frente ao gozo produzido no discurso. E, ainda, reafirma, a partir do direcionamento do discurso, que quem está na posição de agente do discurso analítico, situado como *a*, é o *analista*, e não o analisando. Logo,

O analista ocupa legitimamente a posição do semblante porque não há outra situação sustentável em relação ao gozo, tal como ele tem de apreendê-lo nos ditos daquele que, na condição de analisando, ele avaliza em sua enunciação de sujeito. É só por aí que se percebe até onde o gozo dessa enunciação autorizada pode ser levado, sem estragos muito notórios (p. 165).

Sem estragos porque, referenciado ao desejo, o objeto *a* evoca a angústia como afeto. O manejo analítico é, portanto, uma operação delicada, na medida em que visa a manutenção do *a* em sua função de deslocamento constante, avistando a angústia como possível consequência. Nesse viés, Lacan (1971-1972/2012) discorre que

Na posição do semblante [de objeto *a*], é muito mais difícil ficar, porque o objeto *a* escapole por entre as mãos em dois tempos. Como já expliquei, quando comecei a falar dele a propósito da linguagem, o furão corre, corre em tudo que vocês dizem. A todo instante está em outro lugar. É por essa razão que tentamos apreender a partir de onde poderia situar-se algo que estivesse além do sentido, desse sentido que também faz com que eu não possa obter outro efeito a não ser a angústia, ali onde não é este o meu objetivo, de modo algum. É nisso que nos interessa que o real esteja ancorado” (p. 175).

A partir dessa articulação, parece-nos que Lacan fornece uma certa clareza a respeito do vínculo entre o objeto *a* e o Real, promovendo um lugar – ou uma posição? – particular onde essa relação acontece com veemência: no *semblante*, o que nos direciona a afirmar, como consequência, que essa relação estreita entre o *a* e o Real aconteceria no discurso do analista, montagem na qual o objeto ocupa o lugar do semblante. Ademais, por dessubstancializar a posição do semblante/agente – como Lacan elaborou no Seminário 18 – não somente o vínculo entre o *a* e o Real é estabelecido, mas também a associação de ambos com o saber, na posição de verdade. Trata-se de toda a estrutura que o laço analítico coloca em jogo, a partir do reconhecimento de um dizer que se encontra nos emaranhados dos ditos daquele se apresenta em análise, como analisando. Em outras palavras,

Para representar esse efeito que designo pelo objeto *a*, para nos acostumarmos com esse *des-ser* de ser o suporte, o dejetivo, a abjeção a que pode agarrar-se aquilo que, graças a nós, vai nascer de um dizer, um dizer que seja

interpretador, convido o analista, para ser digno da transferência, a ter como suporte aquele saber que, por estar no lugar da verdade, pode interrogar-se como tal (Lacan, 1971-1972/2012, p. 226. Grifos do autor).

É o analista, pelo semblante dessubstancializado de objeto *a*, que *aposta* no dizer contido nos ditos do analisando, possibilitando, assim, a emergência de um sujeito que seja capaz de enigmatizar seu saber sobre a verdade. É como resto inapreensível que o analista produz efeitos; ou, como explica Lacan (1971-1972/2012, p. 232), “é que fazer-se um ser de abjeção pressupõe o analista enraizado de outra maneira numa prática que joga com outro real: justamente aquele que é nossa aposta dizer”, pois o diferencial com o qual joga um processo analítico não está somente na “descoberta do inconsciente, que no simbólico tem sua matéria pré-formada, mas [n]a criação do *dispositivo cujo real toca no real*, ou seja, *o que articulei como o discurso analítico*” (p. 232. Grifos nossos). Logo, o discurso de uma análise potencializa o Real concernente à linguagem, pois agencia o laço na evidência da impossibilidade lógica que encarna o Real, isto é, objeto *a*. Desse modo, o *a* não se trata do Real em si, mas, como rechaço da linguagem, é o que indica que há Real na estrutura. Esse foi, em suma, o aspecto que trabalhamos e discutimos durante todo o desenvolvimento desta pesquisa, acompanhados da teoria dos quatro discursos, da lógica-matemática e do triplete de Badiou.

N’*O seminário* seguinte, *livro 20 – mais, ainda*, a noção de que o *a* não pode ser tomado como o Real em si, fica ainda mais evidente, pois vemos Lacan aproximá-lo ora do Real, ora do Simbólico e ora do Imaginário. Esse deslocamento gera consequências importantes, que veremos a seguir.

4.4 O Seminário, livro 20 – mais, ainda

Em continuidade, *O Seminário, livro 20 – mais, ainda* foi proferido nos anos de 1972 e 1973 e trata-se de um seminário que aborda questões sobre o corpo, o gozo e amor. A menção a teoria dos discursos ainda é presente, mas nota-se um esvaziamento maior em comparação aos seminários anteriores. Nesse seminário, Lacan (1972-1973/2008) apresenta formalmente as fórmulas da sexuação, recurso pelo qual passa a trabalhar o masculino e o feminino como modalidades de gozo distintas, sendo o primeiro concernente ao gozo fálico e o segundo ao gozo não-todo fálico, denominado também de gozo Outro. Nesse contexto, o objeto *a* é letra escrita do lado feminino da fórmula, figurando como suporte do Outro com o qual o sujeito – situado do lado masculino – se relaciona fantasisticamente.

Nº *O Seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*, Lacan já havia apresentado o *a* como recorte do Outro (A), cuja cisão fora dada como efeito de linguagem. No seminário 20, não é diferente. Na terceira lição, intitulada *A função do escrito*, Lacan (1972-1973/2008) nos diz:

Portanto, não fiz uso estrito da letra quando disse que o lugar do Outro se simbolizava pela letra A. Por outro lado, eu o marquei duplicando-o com esse S que aqui quer dizer significante, significante do A no que ele é barrado - $S(\bar{A})$. Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se agüenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem (p. 34).

O objeto *a*, portanto, constrói-se como a dimensão da linguagem que faz referência à perda, que lhe é inerente. O avanço empregado nesse momento é a vinculação desse *a* ao lado feminino da sexuação, isto é, de que modo o *a*, como referido à falha da linguagem, produz um efeito não-todo no que é possível dizer da mulher. Para Lacan (1972-1973/2008),

A prova é que, ainda há pouco, falei de o homem e a mulher. É um significante, este *a*. É por este *a* que eu simbolizo o significante cujo lugar é indispensável marcar, que não pode ser deixado vazio. Esse *a* artigo é um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d'a mulher no que ela não é toda. O que não nos permite falar de A mulher (p. 79).

O *a*, inscrito do lado feminino da fórmula (figura 13), juntamente com o significante da falta no Outro – $S(\bar{A})$ – e com o \bar{A} - que representa a inexistência d'A mulher, enquanto conjunto – demarcam o fundamento não-todo do feminino. Dizer que a mulher não é toda, significa, entre outras coisas, que há um modo de gozo que se situa não-todo na linguagem, não-todo na mediação fálica da linguagem – representada pelo ϕ maiúsculo, inscrito do lado masculino.

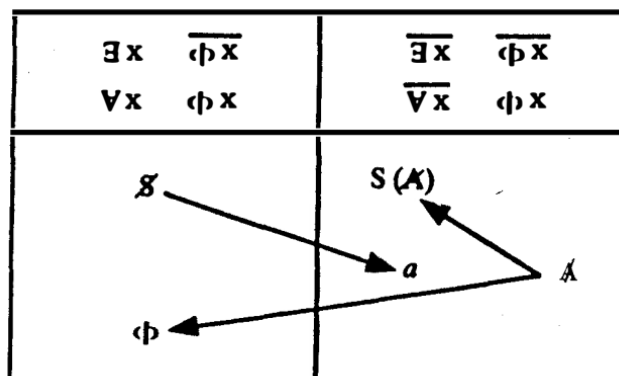


Figura 13: A tábua da sexuação
(Lacan, 1972-1973/2008, p. 84).

O sujeito, situado do lado masculino da fórmula, só se relaciona com o lado feminino por intermédio do que possa representar o objeto *a*, isto é, por meio da construção de uma fantasia. Dito de outro modo, o objeto *a*

[...] se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido. Na medida em que o objeto *a* faz em alguma parte - e com um ponto de partida, um só, o do macho - o papel do que vem em lugar do parceiro que falta, é que se constitui *o que costumamos ver surgir também no lugar do real*, isto é, a fantasia (Lacan, 1972-1973/2008, p. 69. Grifos nossos).

No lugar do Real, porque essa relação aparece em suplência daquilo que se apresenta como princípio do impossível: que não há relação sexual. Não há relação de complementariedade entre ambos os lados da fórmula, o que faz aparecer alguns artifícios suplentes, como a fantasia – escrita como $(S \diamond a)$. A partir das elaborações acerca das fórmulas da sexuação, começamos a ver, no objeto *a*, algumas outras nuances. A relação de junção e disjunção que o sujeito estabelece com o *a* é o que faz surgir algo – a fantasia – no lugar do Real. Porém, ao recuperar o discurso analítico, Lacan (1972-1973/2008) também sinaliza que

O fim do nosso ensino, no que ele persegue o que se pode dizer e enunciar do discurso analítico, é *dissociar o *a* e o *A*, reduzindo o primeiro ao que é do imaginário, e o outro, ao que é do simbólico*. Que o simbólico seja o suporte do que foi feito Deus, está fora de dúvida. Que o imaginário se baseia no reflexo do semelhante ao semelhante, é o que é certo. E no entanto, o *a* pôde prestar à confusão com o $S(A)$, abaixo do qual ele se inscreve no quadro, e isto, pelo viés da função do ser. É aqui que uma cisão, um descolamento, resta a ser feito (p. 89. Grifos nossos).

Dissociar o *A* do *a*, seria, portanto, reconhecer o primeiro – *A* – como concernente ao Simbólico, como Outro da linguagem; e o segundo – *a* – ao Imaginário, como um pequeno outro, aquele semelhante que pertence ao eixo imaginário da construção subjetiva. Poderíamos tratar esse pequeno *a* como equivalente ao objeto *a*, resto da linguagem? Parece-nos, nesses termos, que o problema do *a* passa a ser um problema de sítio. Isto é, onde é que o objeto *a* está, de fato, localizado? Esse problema ainda se intensifica quando, na lição VIII, *O saber e a verdade*, Lacan nos apresenta o seguinte esquema (figura 14):

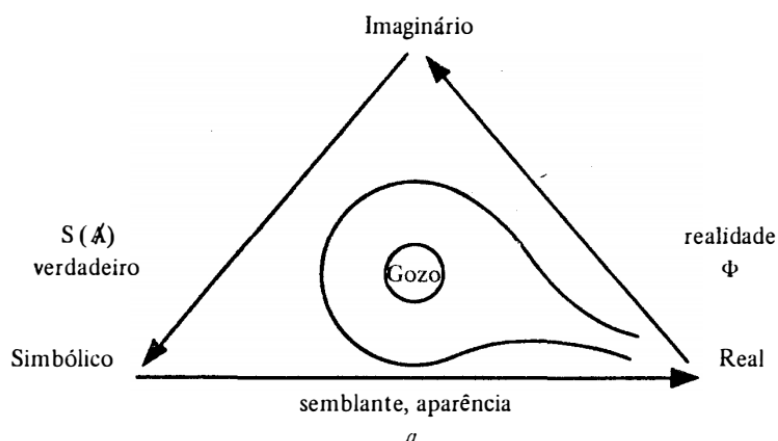


Figura 14: Graficização Imaginário, Simbólico e Real
(Lacan, 1972-1973/2008, p. 96).

Nele, vemos o a como representante do semblante – o que reconhecemos como concepção herdeira da formalização da psicanálise como discurso, já que é no discurso do analista que o a ocupa o lugar de semblante – que vai do Simbólico em direção ao Real. Além do a , encontramos, novamente, o $S(A)$, que carrega consigo algo da enunciação do verdadeiro, partindo do Imaginário em direção ao Simbólico; e também o Φ , referindo-se à realidade, do Real para o Imaginário. Vejamos o que Lacan (1972-1973/2008) indica a respeito deles:

A direita, a pouca-realidade, em que se baseia esse princípio do prazer, que faz com que tudo que nos é permitido abordar de realidade reste enraizado na fantasia. Por outra parte, $S(A)$, que outra coisa pode ser senão a impossibilidade de dizer toda a verdade, de que eu falava há pouco? *Enfim, o simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do objeto a* (p. 101. Grifos nossos).

Logo, assim como o Imaginário e o Real, o Simbólico também parece participar de toda a conceituação que envolve o objeto a . Em sequência à isso, Lacan assevera que esse desenho – o qual ele chama de uma graficização – mostra diante do quê o Real acaba se constituindo como uma fenda, isto é, entre o que se apresenta de semblante (Simbólico) e o que faz parte da realidade concreta (Imaginário), encontra-se a abertura de que faz parte o Real. Desse modo, a natureza do objeto a concerne, de algum modo, à essa abertura, mais especificamente ao que se refere ao fracasso do semblante em sustentar-se como Real. Segundo Lacan (1972-1973/2008), é disso que se trata o verdadeiro, ou seja,

Apelar para o verdadeiro, como correntemente somos levados a fazer, é simplesmente lembrar que não é preciso enganar-se, e crer que já se está mesmo dentro da aparência. Antes da aparência, na qual, com efeito, tudo se baseia para ressaltar na fantasia, há que fazer uma distinção severa do imaginário e do real. *Não devemos crer que sejamos, de modo algum, nós mesmos que suportamos o semblante.* Nós nem mesmo somos semblantes. Somos, ocasionalmente, o que pode ocupar o seu lugar, e nele fazer reinar o quê? - o objeto *a* (p. 102. Grifos nossos).

É por isso que o analista, continua Lacan (1972-1973/2008), “ao pôr o objeto *a* no lugar do semblante, está na posição mais conveniente para fazer o que é justo fazer, a saber, interrogar como saber o que é da verdade” (p. 102). Diante disso, *O Seminário, livro 20 – mais, ainda*, adiciona algumas ramificações à hipótese de nossa pesquisa, pois reconhecemos que o discurso do analista, ao evidenciar o objeto *a* em um lugar tão importante quanto o do semblante, destaca não somente a parcela de Real que é reinserida na dinâmica discursiva; mas também uma relação de interdependência existente entre o Real, o Simbólico e o Imaginário; interdependência essa que só pôde ser situada em um encadeamento peculiar de três elos, cuja amarração de um ao outro se faz de modo que a soltura de um implicaria na soltura dos três. Trata-se do chamado nó borromeano: cada elo é representado por um dos registros – Real, Simbólico e Imaginário – e, no centro da interseção, está localizado o objeto *a*.

Em vista disso, na lição X, *Rodinhas de barbante*, Lacan (1972-1973/2008) identifica o motivo pelo qual lançou mão, em primeira instância, do nó borromeano. O que, na percepção de todo o mapeamento que fizemos a respeito do objeto *a*, nos indica um estreitamento na relação entre o *a* e os três registros. Dito de outro modo, o nó borromeano parece surgir como um recurso no qual é possível situar o objeto *a*. Nas palavras de Lacan,

Por que foi que fiz intervir; em tempo antigo, o nó borromeano? Era para traduzir a fórmula eu te peço - o quê? - que recuses - o quê? - o que te ofereço - por quê? - porque não é isso - isso, vocês sabem o que é, é o objeto *a*. O objeto *a* não é nenhum ser. *O objeto a é aquilo que supõe de vazio um pedido*, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura continuidade garantida do começo ao fim da frase, podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta. Um desejo sem outra substância que não a que se garante pelos próprios nós (Lacan, 1972-1973/2008, p. 134. Grifos nossos).

Não sem razão, *O Seminário, livro 20 – mais, ainda* demarcou o limite de nossa investigação, integrando o ensino de Lacan como um ponto de chegada ao que fora possível destacar do discurso analítico – sob a roupagem do *a*; mas também como ponto de partida, para o que esse destaque desenhou – um aparato metodológico que não mais se sustentava no matema do discurso, mas que encontra uma nova abertura na topologia dos nós.

4.5 Índice de Real?

E para onde todo esse percurso nos leva, no que tange à nossa hipótese de pesquisa? Seria o objeto *a* o índice de Real que, no discurso do analista, estaria vinculado ao triplete verdade-saber-Real? A resposta, assim como todo o fundamento da nossa pesquisa, é não-toda. Isso porque, de um certo modo, podemos dizer que sim, que o *a* pode ser índice de Real, na medida em que a função entrópica do mais-de-gozar e a hiância da linguagem está inscrita nele. N’*O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* e n’*O seminário, livro 18 – de um discurso que não fosse semblante*, principalmente, o objeto *a* encontra-se referido ao Real da linguagem, ao que demonstra a falha que escapa à apreensão do Simbólico. N’*O seminário, livro 19 – ... ou pior* e N’*O seminário, livro 20, mais ainda*, isso ainda acontece, porém, vemos que há, também, uma espécie de deslocalização do *a*, ora aproximado ao Real, ora ao Simbólico e ora ao Imaginário.

O avanço das elaborações que Lacan teceu nos Seminários 17, 18, 19 e 20 – e que acompanhamos no mapeamento disposto neste capítulo – mostram, gradativamente, essa separação, deslocando o objeto *a* de um posicionamento extremamente próximo ao Real da linguagem, para a instalação de uma localização no enlace entre Real, Simbólico e Imaginário. Nesse sentido, dizer que o objeto *a* é índice de Real, não se trata de uma afirmação que pode ser sempre proferida, pois não podemos afirmá-la alegando uma equivalência entre o objeto *a* e o Real. Isso significa que não é *continuamente* que a escrita do *a* nos permite uma leitura inteiramente subordinada ao Real. O momento oportuno para isso parece estar, justamente, no que se lê do discurso do analista.

O ponto fundamental para isso, reconhecido por Badiou (2013) ao propor o triplete conceitual, é que o discurso do analista é uma *fórmula*, cujo pivô da dinâmica é justamente o impasse da formalização, escrito como *a*. Para Lacan, o Real não é algo para se conhecer, tampouco algo que se possa ignorar, pois o que se refere, de fato, a ele é a demonstração. Se a lógica é a ciência do Real (Lacan, 1965/1998), ele só se demonstra no impasse da formalização lógica, isto é, “do real, não há nenhuma linguagem. Só há fórmulas” (Badiou, 2013, p. 78). O que pode ser demonstrado e transmitido do Real – como impossível, como inexistência da relação sexual ou como senso ab-sexo – está inscrito no matema. E todo matema, como fórmula, “exige um saber que seja função do Real” (p. 72), cuja abertura evoca algo do verdadeiro. É o que Lacan escreve, quando formaliza a psicanálise como um discurso evidentemente singular. Em outras palavras,

Uma vez que para nós se trata de tomar a linguagem como aquilo que funciona em suplência, por ausência da única parte do real que não pode vir a se formar em ser, isto é, a relação sexual – qual é o suporte que podemos encontrar ao não lermos senão letras? É no jogo mesmo da escrita matemática que temos de encontrar o ponto de orientação para o qual nos dirigir para, dessa prática, desse liame social novo que emerge e singularmente se estende, o discurso analítico, tirar o que se pode tirar quanto à função da linguagem, dessa linguagem na qual temos confiança para que esse discurso tenha efeitos, medianos sem dúvida, mas suficientemente suportáveis – para que esse discurso possa suportar e completar os outros discursos (Lacan, 1972-1973/2008, p. 54).

Um suporte pela hiância da linguagem que, em um discurso que é o avesso da totalização, sustenta o vazio necessário para fazer movimentar o quarto de giro. Pois, como escreve Guimarães Rosa (1969/2013, p. 78), “o espaço é o avesso de um silêncio onde o mundo dá suas voltas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nosso percurso já munidos de algumas concepções prévias, fruto de investigações anteriores. Dentre elas, estavam a organização em formato de triplete, entre o saber, a verdade e o Real, proposta por Badiou; e uma certa familiaridade com a teoria dos quatro discursos, o que nos permitiu pensar o discurso do analista para além do que *O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise* tecia como primeira apresentação da teoria. Desse modo, salientamos o Real – tomado como impossível – como lente privilegiada de análise, de onde pudemos destacar duas questões norteadoras para o seguimento da nossa pesquisa, a saber: o estatuto do Real, ao ser organizado a nível de três com o saber e a verdade, é potencializado no discurso analítico? Considerando a disposição das letras nos lugares determinados pela teoria dos discursos, o que contribuiria para essa potencialização, marcando o Real no discurso analítico?

Ambas as questões evidenciavam o pressuposto de um fundamento não-todo que consideramos, do começo ao fim, como pano de fundo para o desenvolvimento da psicanálise lacaniana, principalmente no recorte temporal que delimitamos, isto é, o início dos anos 1970. Partindo, então, desse pressuposto e norteados pelas perguntas destacadas, percorremos, em primeiro lugar, um caminho pelo Seminário 17 e a apresentação da teoria dos discursos. Com intuito de extrair componentes diversos do que circunda o universo do discurso, optamos por apresentar a teoria em três partes: os aspectos conjunturais, os aspectos estruturais e os aspectos matemáticos. No que tange à conjuntura, destacamos o maio de 1968 francês, movimento político-social que evidenciou um aspecto da revolução que colocava o saber na posição de comando que, anteriormente, pertencia ao mestre. Ademais, vimos que esse movimento fez com que Lacan reconhecesse que há uma parcela de Real inerente a qualquer laço social, parcela essa que demonstra um fracasso no discurso.

Diante desse fracasso, identificamos um ponto de singularidade no que Lacan vai conceber como estrutura, essa estrutura que organiza o inconsciente, afinal, desde o início de seu ensino, a posição do psicanalista francês é clara ao se tratar do inconsciente, reiterando que ele é estruturado como uma linguagem. Dito isso, nos aspectos estruturais que concernem à teoria dos quatro discursos, destacamos que a montagem discursiva se dá pelos componentes mínimos que compõem a estrutura da linguagem. Havia, desde os anos 1950, a relação tripartite do campo da linguagem, ou seja, a articulação entre um primeiro significante (S_1) com um segundo significante (S_2) para quem este representaria

um sujeito (\$). Nos anos 1960, com o advento e conceitualização do objeto *a*, ele passa a fazer parte da estrutura de uma forma própria, como resto da operação da linguagem. Tomar o objeto *a* como resto, significou encontrar uma parcela da operação que residiria para além do Simbólico e que, por consequência, faria parte da estrutura mesmo estando fora dela.

Toda essa maneira como Lacan passou a compreender a linguagem culminou na organização estrutural de um primeiro discurso, o discurso do mestre, denominado também como discurso do inconsciente, devido ao fato de que sua organização enquanto matriz discursiva era semelhante ao que o psicanalista havia tomado como a estrutura da linguagem que organiza o inconsciente. Em posse da matriz, discorreremos sobre os aspectos matemáticos que subsidiaram a concepção do laço social como um matema. Sendo matema – fórmula matemática, representada pela propriedade da escrita –, recorreremos à base matemática dos Grupos de Klein para compreender as leis que regem a estrutura discursiva, pois o fato de que “não há trinta e seis possibilidades [de montagens discursivas], há somente quatro” (Lacan, 1972, p. 20), indicava-nos algumas especificidades, que se mostraram nas propriedades de não permutação dos termos e da sustentação em quatro pés, mas em três lados. Além disso, reconhecemos o quarto de giro – que transforma um discurso no seu anterior ou subsequente – uma importante característica desse matema, pois ele evidencia a presença do Real na estrutura, como fracasso do discurso e como espaço fundamental para que o movimento aconteça.

Ao final do primeiro capítulo, fica evidente que o uso da lógica-matemática foi imprescindível para que Lacan pudesse avançar com a teoria dos discursos e o que, nela, circunscreve do Real. Diante disso, nosso segundo movimento foi compreender as consequências que a mudança do paradigma estruturalista para o paradigma lógico-matemático trouxe para o ensino de Lacan, no início dos anos 1970. Tal percurso nos mostrou aspectos que já haviam se antecipado a nós – como a função da letra para escrita e transmissão do Real, e a face da formalização que interessava à Lacan –, mas também aspectos inteiramente novos, que foram fundamentais para que, no terceiro capítulo, pudéssemos trabalhar o saber e a verdade em seu enlaçamento ao Real e, ainda, permanecêssemos guiados pelo pressuposto de uma psicanálise não-toda.

Um desses aspectos foi a posição lacaniana sobre a metalinguagem – traduzida, posteriormente, na *ex-sistência* –, ou seja, o reconhecimento de que não é possível dizer da linguagem fora da linguagem, bem como demonstra a incompletude que, fundamentalmente, sustenta o conjunto simbólico da linguagem. A partir da *ex-sistência*,

Lacan questiona a noção do Um, comumente empregada. O Um, tomado *a priori*, não se mantém na perspectiva psicanalítica, pois ele só pode aparecer como resultado de uma operação. Nesses termos, o psicanalista francês trabalha com o há-Um, uma ideia cernida no plano do não-todo, que faz do Um um construto possível apenas sob um fundo de indeterminação. Indeterminação essa que, de um lado, reconhece a função do objeto *a* na linguagem, como anterioridade lógica do significante e do sujeito; e, do outro, é um dos pontos que garante, segundo Badiou (2013), a subsistência do triplete verdade-saber-Real, pois o há-Um “é uma subversão radical da tese especulativa, ou filosófica, ‘o Um é’” (p. 76), que tem como consequência o desmembramento do triplete.

A perspectiva da lógica nos acompanhou, assim como acompanhou Lacan, no que desenvolvemos acerca do saber e da verdade, no terceiro capítulo. Isso porque constatamos que o atravessamento do Real no campo do saber e no plano da verdade é, também, um efeito lógico – pois o impossível do Real é, de fato, um impossível lógico. Do lado do saber, vimos que Lacan o separa radicalmente do conhecimento, marcando um movimento que vai sempre do Simbólico – da palavra – em direção ao Real – como impossível. Junto a isso, identificamos que o efeito de entropia – produzido por um saber que é meio de gozo – é resultado da falha lógica da linguagem. Do lado da verdade, ao situá-la na fala – a verdade fala *Eu* –, diferenciamos o enunciado da enunciação, organizando esse último na perspectiva de um enigma que implica em um semidizer, pois, como enunciação, a verdade não pode ser senão meio-dita. E o semidizer, por sua vez, não vem de outro lugar a não ser do efeito lógico da formalização.

A fórmula foi, portanto, basilar na nossa construção, assim como foi basilar para que Badiou pudesse conceber seu triplete conceitual. Isso porque ele sustenta que, em uma proposta de formalização – na qual está a escrita da psicanálise como um discurso – é possível produzir um efeito de verdade, na medida em que na transmissão há uma função de saber que toca o Real, pela via da escrita. E aquilo que se transmite, que é também o que é situado pelo discurso do analista, é a ausência de sentido veiculado pelo princípio psicanalítico de que não há relação sexual. Essa ausência de sentido, vimos ao final do terceiro capítulo, Lacan (1972/2003) nomeia de senso ab-sexo. Nesses termos, o fio que tecemos sobre o Real começa na hiância do discurso, passa pela falha lógica da linguagem, e deságua no senso ab-sexo – todas essas, figuras do impossível.

Portanto, chegamos ao último capítulo com pretensões de identificar uma escrita possível do Real no objeto *a*, em posição de agente/semblante do discurso do analista. Pelo caminho percorrido entre os seminários 17, 18, 19 e 20, concluímos que há

possibilidades de lê-lo como índice de Real nesse discurso, já que ele se escreve, de fato, como fórmula; mesmo que essa não seja uma leitura possível de ser ampliada para qualquer situação, visto que não há indícios de uma equivalência entre o *a* e o Real. Pelo contrário – e engraçado que foi mesmo no contrário, no avesso, que encontramos a ponta solta com potência de passagem –, o avanço lacaniano apontou muito mais para uma deslocalização do *a* frente aos registros, do que uma proximidade unilateral.

Mas não é esse ponto que gostaríamos de considerar aqui, posto que já o fizemos logo ao final do último capítulo. Neste tópico, reservado às últimas considerações acerca do trabalho, gostaríamos de escrever os ecos e o pedaço de linha que, aqui, ainda não encontrou costura; mas que se mostra potência para o tecido de próximos textos. O exercício de mapeamento do objeto *a* fora um trabalho realmente interessante, que nos levou à algumas surpresas. Foi nítido como quanto mais próximo do Seminário 17, mais próximo ao Real estava o objeto *a*; e quanto mais próximo ao Seminário 20, mais o *a* transitava entre Real, Simbólico e Imaginário. Junto a isso percebemos um certo desvanecimento do uso da teoria dos quatro discursos, no sentido de que no Seminário 19 e no Seminário 20, quase não vemos menção aos discursos do mestre, da histórica e do universitário, subsistindo apenas o discurso do analista. Não sem razão, é o discurso do analista que dá destaque ao objeto *a* e, nesses termos, questionamo-nos sobre qual a importância desse destaque para o passo fundamental dado por Lacan, ou seja, para que ele passasse a utilizar da topologia borromeana.

Compreendemos que a nossa investigação se pautou no cunho metodológico do ensino de Lacan, visto que reconhecemos que durante o recorte temporal que analisamos – de 1969 à 1973 –, Lacan utilizava da teoria dos quatro discurso – escrita como um matema – para transmitir o que havia avançado de suas elaborações. Disso, temos como exemplo algumas formulações, como: a psicanálise como fundamentalmente diferente dos demais discursos; a faceta do gozo como consequência do discurso, traduzida no mais-de-gozar; a distinção entre o significante e a letra, evidenciando a propriedade da escrita; o chamado efeito feminizante, carregado pelo discurso do analista que, junto à letra, auxilia na organização das fórmulas da sexuação; a própria discussão sobre o amor e a sustentação da diferença sexual e do impossível do Real, a partir da inscrição da inexistência da relação sexual.

Contudo, quando, no Seminário 20, Lacan (1972-1973/2008) nos diz que lança mão do nó borromeano para situar o objeto *a*, logo percebemos que nos anos que se seguem, o psicanalista francês dá a essa topologia um lugar metodológico de destaque,

em detrimento do matema dos quatro discursos. Portanto, alguns questionamentos nascem a esse respeito, pois parece que o que quer que comporte o conceito de objeto *a*, precisou do discurso do analista para ser identificado. Por outro lado, ao ser identificado, aparenta localizar também uma insuficiência dessa teoria para dar conta do que ali se apresentava – sob a roupagem do *a?* –, culminando em uma substituição metodológica dos discursos pelo nó borromeano. Nesse sentido, uma vez mais, nossa escolha temporal como recorte de análise teve, ao final, consistência de sentido. Porém, como nossos passos no campo lógico nos ensinaram, a consistência persiste porque alguma coisa, ainda, permanece excluída dela. E é pelo que se fez como exclusão interna nesta pesquisa, que deixamos um espaço em aberto para novas investigações. Do *avesso*, ao *mais*, *ainda*.

REFERÊNCIAS

- Askofaré, S. (2010). Do corpo... ao discurso. *Revista Transformações em Psicologia*, São Paulo, 3(5), pp. 84-92.
- Badiou, A. (1999). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Badiou, A. (2013). Fórmulas de “O aturdido”. In: Cassin, B. & Badiou, A. *Não há relação sexual: duas lições sobre “o aturdido”*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 61-84.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil.
- Badiou, A. (1994). *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Braunstein, N. (2007). *Gozo*. São Paulo: Escuta.
- Cardoso, M. J. D. (2010). Lacan e frege: sobre o conceito de um. *Psicologia USP*, 21(1), pp. 127-144. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642010000100007>.
- Carmo, J. S. (2009). *Linguagem e realidade no Tractatus lógico-philosophicus*. 82 p. Dissertação (Mestrado) –Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre. Recuperado de: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2810>.
- Cassin, B. (2013). O ab-senso ou Lacan de A a D. In: Cassin, B. & Badiou, A. *Não há relação sexual: duas lições sobre “o aturdido”*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 9-56.
- Castro, J. E. (2009). Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. *Ágora*, Rio de Janeiro, 12(2). Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982009000200006>.
- Castro, J. E. (2019). *Os operadores éticos da psicanálise: o desejo, o ato, o discurso e o saber da psicanálise*. Curitiba: CRV.
- Castro, J. E. (2013). *Psicanálise, Discurso e Ensino*. Curitiba: Appris, 2013.
- Charraud, N. (1997). *Lacan et les mathématiques*. Paris: Anthropos.
- Chaves, W. C. (2005). *A determinação do sujeito em Lacan: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito*. São Carlos: EdUFSCar.
- Chaves, W. C. (2021). *A paixão pelo impossível: preâmbulos do conceito de real no ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora Dialética.
- Chaves, W. C. (2009). Considerações a respeito do conceito de real em Lacan. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 14(1), pp. 41-46. 2009. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/pe/a/X5hgYmKhNJwGfnbbV5BB7Hj/?lang=pt>.
- Checchia, M. A. (2004). Considerações iniciais sobre lógica e teoria lacaniana. *Psicologia USP*, 15(1/2), pp. 321-338. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642004000100028>.

- Chemama, R. (1995). *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Coelho, F. P. P. (2017). *Gozo, da noção em Freud ao conceito em Lacan: considerações pontuais*. 134 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, São João del-Rei.
- Couto, L. F. S.; Souza, M. F. G. (2013). O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. *Ágora*, Rio de Janeiro, 16(2), pp. 185-200. 2013. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982013000200001>.
- D'Agord, M. R. L. (2013). Do grafo do desejo aos quatros discursos de Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, 24(3), p. 431-451. Recuperado de: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/78850/82924>.
- Descartes, R. (2018). *Discurso sobre o método*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. (Texto original publicado em 1637).
- Dias, L. M. (2010). Considerações acerca do matema em Lacan. In Ferreira, G. C. S.; Lavarini, J.; Cardoso, M. R. F. *A escrita de Jacques Lacan: matemas, esquemas, grafo, a lógica e a topologia*. Belo Horizonte: Aleph-Escola de Psicanálise.
- Drawin, C. R. (2013). A transcendência da culpa. In Rosário, A. B.; Moreira, J. O. *Culpa e laço social: possibilidades e limites*. Belo Horizonte: Editora UEMG. 2013. pp. 13-36.
- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Dunker, C. I. L. (2002). *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta.
- Eizirik, C. L. (2006). Psicanálise e pesquisa. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), pp. 171-172. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006000300003>.
- Elia, Luciano. (2010). *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Erlich, H.; Alberti, S. (2008). O sujeito entre a psicanálise e a ciência. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, 14(2), pp. 47-63. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v14n2/v14n2a04.pdf>.
- Eves, H. (2004). *Introdução à história da matemática*. Editora Unicamp.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- França Neto, O. (2015). Uma metodologia para a psicanálise. *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, 27(1), pp. 195-211. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v27n1/11.pdf>.
- Franzon, C. R. P.; Brito, A. J. (2016). A simbologia da linguagem universal na ótica de Leibniz: projetos sobre a característica universal. *Rematec*, 11(22), pp. 73-84. <http://www.rematec.net.br/index.php/rematec/article/view/71>.

- Freire, M. S. (2003). A intervenção do discurso analítico na estrutura de linguagem. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Freud, S. (1996). Análise terminável e interminável. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Strachey, trad. Vol. 23, pp. 135-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (2019). Construções na análise. In S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud – Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 365-381. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (2020). Mal-estar na civilização. In S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud – Cultura, Sociedade, Religião, o Mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 305-410. (Trabalho original publicado em 1930[1929]).
- Freud, S. (1996). O inconsciente. In Freud, S. *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, V. 14, pp. 163-222. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2020). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud – Cultura, Sociedade, Religião, o Mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 137-232. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. Strachey, trad. Vol. 17). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Garcia-Roza, L. A. (1990). *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gerbase, J. (2008). *Os paradigmas da psicanálise*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico.
- Hegel, G.W.F. (2003). *A fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Iannini, G. (2009). Não há formalização sem restos: Frege com Lacan. *Revista Estudos Lacanianos*, 2, pp. 1-15. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a09.pdf>.
- Lacan, J. (1998). A coisa freudiana. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 402-437. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1957).

Lacan, J. *Do discurso psicanalítico* (conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972).

Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1971-1972).

Lacan, J. (2003). Nota italiana. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 307 – 315. (Apresentação oral em 1973).

Lacan, J. (2003). O aturdido. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 448 – 497. (Trabalho original publicado em 1972).

Lacan, J. *O Seminário livro 9 – A identificação*. Centro de estudos freudianos do Recife. (Apresentação oral em 1961-1962).

Lacan, J. (2008). *O Seminário livro 11: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1964).

Lacan, J. (2008). *O Seminário livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1968-1969).

Lacan, J. (2016). *O Seminário livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1969-1970).

Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar. (Apresentação oral em 1971).

Lacan, J. (2012). *O Seminário livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1971-1972).

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Apresentação oral em 1972-1973).

Lacan, J. (2003). Pequeno discurso no ORTF. In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 226-231). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Apresentação oral levada ao ar em 1966).

Lacan, J. (2003). Prefácio a uma tese. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 389-399. (Trabalho original publicado em 1970[1969]).

Lacan, J. (2003). Radiofonia. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 400 – 447. (Apresentação oral em 1970).

Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 807-842. (Trabalho original publicado em 1960).

Lameira, V. M.; Costa, M. C. S.; Rodrigues. (2017). Fundamentos metodológicos da pesquisa teórica em psicanálise. *Subjetividades*, Fortaleza, 17(1), 68-78. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rs/v17n1/07.pdf>.

Laurent. E. (2004). La perception du Un et la réson du zero. In: Cartier, P.; Charraud, N. *Le réel en mathématiques*. (pp. 153-168). Agalma Éditeur.

- Laurent, E. (1992). *Lacan y los discursos*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 11-45.
- Le Gaufey, G. (2018). A incompletude do Simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan. Campinas: Editora da Unicamp.
- Lelong, P. (2004). Le réel et les concepts en mathématique: une stratégie de création. In: Cartier, P.; Charraud, N. *Le réel en mathématiques*. (pp. 92-103). Agalma Éditeur.
- Lo Bianco, A. C. (2010). O saber inconsciente e o saber que se sabe nos dias de hoje. *Ágora*, 13(2), 165-173. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982010000200002>.
- Lollo, P. (2018). Os ofícios impossíveis e o chamado do real. *Reverso*, 40(75), 15-24. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952018000100002.
- Longo, J. L.; D'Agord, M. R. L. (2012). O saber no lugar da verdade e a verdade com o saber a mais. *Trivium – estudos interdisciplinares*, 5(1), pp. 24-32. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912012000200004.
- Merker, J. (2004). L'Obscur mathématique ou l'Ouvert mathématique. In: Cartier, P.; Charraud, N. *Le réel en mathématiques*. (pp. 65-91). Agalma Éditeur.
- Miller, J. -A. (2004). Un rêve de Lacan. In: Cartier, P.; Charraud, N. *Le réel en mathématiques*. (pp. 107-133). Agalma Éditeur.
- Miller, L. (2008). Fibonacci por Lacan: algumas observações matemáticas. In: Lacan, J. *O seminário, livro 16 – de um Outro ao outro*. (pp. 393-398). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original escrito em 2006).
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Moura, M. C. M. (2010). Os discursos: Mestre, Histórica e Capitalista. In Ferreira, G. C. S.; Lavarini, J.; Cardoso, M. R. F. *A escrita de Jacques Lacan: matemas, esquemas, grafo, a lógica e a topologia*. Belo Horizonte: Aleph-Escola de Psicanálise.
- Pontes, S. A. (2005). Da quase equivalência à necessidade de distinção: significante e letra na obra de Lacan. *Revista do Gel*, 1, pp. 215-230. <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/313>.
- Quinet, A. (2006). *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- Rodrigues, A. C. et al. (2005). Psicanálise, saber e conhecimento. *Revista de Departamento de Psicologia – UFF*, Rio de Janeiro, 17(2), pp. 99-108. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S0104-80232005000200009>.
- Rona, P. M. (2021). *O significante, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. São Paulo: Zagodoni.

Rosa, M. D.; Ferreira, I. G. (2021). Acontecimento e ato: reflexões da psicanálise sobre as repercussões de Maio de 1968. *Psicologia USP*, São Paulo, 32, pp. 1-10. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Wk7V9NgpCKH7cntMKfHZdYD/abstract/?lang=pt>.

Rother, E. T. (2007). Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta paulista de enfermagem*. 20(2). Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>.

Roudinesco, E.; Plon, M. (1998). Matema. In *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 502-503.

Saussure, F. (2006). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.

Silva, M. L. (2019). *A conjectura lógica de Jacques Lacan: a lógica como ciência do Real*. 403 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belo Horizonte.

Teixeira, A. (2002). A incompletude do saber. In *O saber do psicanalista*. Salvador: Associação Científica do Campo Psicanalítico, pp. 29-43.

Triska, V. H. C.; D'Agord, M. R. L. (2017). A estrutura local em psicanálise. *Psicologia USP*, 28(2), pp. 230-238. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/0103-656420150133>.

Wittgenstein, L. (1968). *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional – Biblioteca universitária. (Trabalho original publicado em 1921).