

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

A EMERGÊNCIA DA CERTEZA PARA O SUJEITO DA PSICANALISE

ISADORA BITTAR FLORIANI

Rio de Janeiro

2015

A EMERGÊNCIA DA CERTEZA PARA O SUJEITO

Isadora Bittar Floriani

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Orientadora: Fernanda Costa-Moura
Co-Orientador: Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva

Rio de Janeiro
2015

A EMERGÊNCIA DA CERTEZA PARA O SUJEITO

Isadora Bittar Floriani

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Submetida à aprovação em Fevereiro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a).Dr(a). Fernanda Costa-Moura - Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof(a).Dr.(a) Ingrid de Mello Vorsatz

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Marcos Eichler pela dedicação, disponibilidade e orientação precisa.

À banca examinadora, principalmente à Profa.Dra.Fernanda Costa-Moura por ter participado do meu percurso acadêmico, desde a graduação até este momento, o que muito contribuiu para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Programa de Pós- Graduação em Teoria Psicanalítica pelo amparo institucional.

À minha família, em especial minha mãe Christina, e irmã Elisa, pelo apoio e suporte logístico para que pudesse desenvolver este trabalho.

Ao meu filho Heitor.

À CNPQ pelo incentivo à pesquisa e suporte financeiro.

RESUMO

A EMERGÊNCIA DA CERTEZA PARA O SUJEITO DA PSICANÁLISE

Autor(a): Isadora Bittar Floriani

Orientadora: Fernanda Costa-Moura

Co-Orientador: Marcos Eichler de Almeida Silva

Esta dissertação dedica-se à investigação do estatuto da certeza para o sujeito da psicanálise. Mais especificamente, como a certeza emerge para o sujeito sobre o qual a psicanálise opera, uma vez que o seu fundamento - da certeza - é questionado pela ciência moderna, ao desprover do saber qualquer possibilidade de assegurar uma certeza. Esta impossibilidade ganhará um tratamento específico no campo psicanalítico, firmado por Lacan, ao destacar no entrelaçamento do sujeito com o saber uma relação de inconsistência. Vale dizer, este acento é dado pela psicanálise ao apontar que esta inconsistência opera a partir de uma possível disjunção entre o saber e verdade, que subverte no campo do sujeito, de maneira decisiva, a possibilidade deste de assegurar a sua certeza. Não obstante, Lacan retoma *ocogito* cartesiano como o momento inaugural da emergência do sujeito do inconsciente, definindo o sujeito da psicanálise como *sujeitodacerteza*. Desta forma, se o sujeito da psicanálise, que é o sujeito do inconsciente, é o sujeito da certeza, é preciso investigar em que medida estes dois termos se articulam. Esta problemática será, portanto, retomada à luz do conceito de inconsciente, a partir de sua estrutura e função, visando articular o ponto em que este intercepta o sujeito cartesiano. O que fundamenta a noção que Lacan introduz de que a certeza não é adquirida pelo saber, mas uma afirmação que o antecede, e o introduz, em ato.

Palavras-chave: Certeza; Inconsciente; Sujeito; Ato.

RÉSUMÉ

L'ÉMERGENCE DE LA CERTITUDE POUR LE SUJET DE LA PSYCHANALYSE

Auteur : Isadora Bittar Floriani

Directeur de recherche : Marcos Eichler de Almeida Silva

Cette mémoire est dédiée à l'investigation Du statut de La certitude pour Le sujet de La psychanalyse. Plus spécifiquement, comment advient La certitude pour Le sujet sur lequel opere La psychanalyse, étant donné que le fondement de la certitude est mis en question par la science moderne quand elle em lève du savoir toute possibilité d'assurer une certitude ? Cette impossibilité aura un traitement spécifique dans le champ psychanalytique, établi par Lacan, qui a mis en évidence un rapport d'inconsistance dans l'entrelacement du sujet avec le savoir. C'est important de remarquer que cet accent est mis par la psychanalyse, quand elle indique que cette inconsistance opère à partir d'une possible disjonction entre le savoir et la vérité, qui subvertit dans le champ du sujet, de manière décisive, as possibilité de s'assurer d'une certitude. Néanmoins, Lacan reprendle *cogito* cartésien comme le moment inauguré de l'émergence du sujet de l'inconscient, en définissant le sujet de la psychanalyse comme sujet de la certitude. Ainsi, si le sujet de la psychanalyse, qui est le sujet de l'inconscient, est aussi le sujet de la certitude, il faut investiguer dans quelle mesure ces deux termes s'articulent. Cette problématique sera alors reprise à la lumière du concept d'inconscient, à partir de as structure et de as fonction, avec le but d'articuler le point où l'inconscient intercepte le sujet cartésien. Ce qui fonde la notion introduite par Lacan, selon laquelle la certitude n'est pas acquise par le savoir. Tout au contraire, elle le précède et l'introduit en acte.

Motsclés : Certitude ; Inconscient ; Sujet ; Acte.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p.8
CAPÍTULO 1 <i>O Sujeito da Certeza</i>	p.15
1.1. A Certeza da Dúvida.....	p.31
CAPÍTULO 2 <i>Sou onde não penso ser</i>	p.45
2.1. A Inconsistência do Significante.....	p.47
2.2. A Emergência do Sujeito na Fala.....	p.52
2.3. O (<i>não</i>) Conceito de Inconsciente.....	p.55
2.3.1. O Estatuto e Função do Inconsciente.....	p.57
2.4. A Dúvida em Freud e Descartes.....	p.63
CAPÍTULO 3 <i>A Emergência da Certeza</i>	p.73
3.1. O Movimento Circular.....	p.81
3.1.1. O <i>vel</i> da Alienação.....	p.93
3.1.2. A Separação.....	p.98
3.2. A Certeza em ato.....	p.101
CONCLUSÃO.....	p.106
BIBLIOGRAFIA.....	P.113

INTRODUÇÃO

A presente dissertação dedica-se à investigação do estatuto da certeza para o sujeito da psicanálise. Mais especificamente, como a certeza emerge para o sujeito sobre o qual a psicanálise opera, uma vez que o seu fundamento é questionado pela ciência moderna, ao desprover do saber qualquer possibilidade de assegurar uma certeza. É importante destacar que esta impossibilidade, tanto quanto se expresse em diferentes instâncias, como a epistemologia¹ e antropologia², ganhará um tratamento específico no campo psicanalítico, firmado por Lacan, ao destacar no entrelaçamento do sujeito com o saber uma relação de inconsistência. Vale dizer, este acento é dado pela psicanálise ao apontar que esta inconsistência opera a partir de uma possível disjunção entre o saber e verdade³, que subverte no campo do sujeito, de maneira decisiva, a possibilidade deste de assegurar a sua certeza. De maneira que se é a partir desta disjunção que a certeza operaria, desprovida da possibilidade de assegurar qualquer garantia, nos parece fundamental indagar como ela opera e suas possíveis consequências para o sujeito da psicanálise. Vale dizer que o percurso conceitual que introduz a presente questão nos levou à necessidade de pôr em questão o conceito de sujeito da psicanálise, mais precisamente, o momento de sua emergência, uma vez que, não por acaso, ele é definido por Lacan (1964[2008],p.41) como *sujeitodacerteza*. Desta forma, se o sujeito da psicanálise, que é o sujeito do inconsciente, é o sujeito da certeza, é preciso investigar em que medida estes dois termos se articulam, ao passo que, conforme elaborou Freud, o inconsciente emerge justamente no ponto de fala que há tropeço, imprecisão, dúvida, portanto.

“ O termo maior, com efeito, não é a verdade. É *Gewissheit*, certeza. O encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza. Trata-se daquilo de que se pode estar certo. Para este fim, a primeira coisa a fazer é superar o que conota

¹ Por exemplo, para Popper uma teoria jamais encontra comprovação final, sendo, portanto, passível de ser refutada, não atingindo, jamais, um caráter de certeza. (Popper, 1963[1981])

²LAPLANTINE, François. (1987) Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.

³Lacan, 1965, Ciência e Verdade. In: Escritos, Rio de Janeiro:Zahar,1991.

tudo que seja do conteúdo do inconsciente – especialmente quando se trata de fazê-lo emergir da experiência do sonho- de superar o que flutua por toda parte, o que pontua, macula, põe nódoas no texto de qualquer comunicação de sonho – *Não estou certo, tenho dúvidas.*”

(Lacan,1964[2008],p.41, grifo autor)

Desta forma, vale ressaltar que esta questão surgiu a partir de dois encaminhamentos conceituais na obra de Lacan (1945;1964e1965), que serão fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. O primeiro é a afirmativa de que Freud parte do sujeito cartesiano - do sujeito da certeza, portanto - para fundar o campo psicanalítico. Isto é, que o sujeito da psicanálise é o sujeito fundado por Descartes, mas do qual Descartes nada sabe. Neste caso, podemos notar que há algo de decisivo na operação cartesiana que fez substrato para que Freud pudesse fundar o campo psicanalítico.

O segundo trata do encaminhamento desenvolvido por Lacan ao formular o noção de *certeza antecipada* (1945), que embora seja em um momento inicial de sua obra, as consequências extraídas do sofisma já apontam para um movimento específico do sujeito, tal qual o movimento circular da dialética do sujeito no campo do Outro (Lacan,1964[2008]), e a maneira por meio da qual a certeza emerge nesta operação. Principalmente, no que diz respeito à distinção entre a operação da certeza e a do saber que não coincidem.

Dentre as consequências que Lacan (1964/1965) irá resgatar da relação do sujeito com o saber, uma delas pode ser apontada pela necessidade de certeza do sujeito. Isso foi colocado, nestes termos, por Lacan ao resgatar um aspecto importante do projeto cartesiano: a tentativa de Descartes em garantir a verdade na certeza. Isto é, o projeto cartesiano funda um método de conhecimento objetivando alcançar a *certeza da verdade*; mas, para tanto, foi preciso assegurar como premissa à sua certeza a verdade, a fim de validar as bases do projeto. Esse ponto de partida foi firmado segundo a intuição cartesiana, ou seja, Descartes alcançou dedutivamente a certeza da dúvida. No entanto, era necessário garantir a verdade desta certeza, o que lhe foi impossível uma vez que ele não conseguiu provar na certeza a sua verdade. Neste sentido, ao se deparar com a impossibilidade de garantir a verdade na certeza, Descartes irá inverter os acentos, com a pretensão de assegurar, desta forma, a sua

certeza na verdade. Um redirecionamento de caminho, que o levará a lançar mão de um Deus, um dissemelhante perfeito, que irá garantir que a sua certeza é assegurada pela verdade. O que de modo bem resumido podemos dizer que, Descartes, ao se deparar com a impossibilidade de garantir a verdade pela certeza, se buscará o contrário, legitimar a sua certeza na verdade – que só um Deus poderá possuir.

A articulação cartesiana, portanto, ao visar fundamentar em um Outro (Lacan, 1964[2008], p.42-44), no caso Deus, a garantia de verdade da certeza, traz notícias, pela psicanálise, de um funcionamento específico do sujeito, envolvendo topologias distintas. Pois, neste caso, Deus não está, como função garantidora, no nível daquele que pensa, e ancora a certeza, haja vista a impossibilidade que Descartes teve, primeiramente, de buscar legitimar pela certeza a verdade. Lacan, portanto, vai reintroduzir o cogito como interceptado pela fala, ou seja, apontando entre o *penso*, e o *logo existo* ausência de linearidade, mas de corte (1945/1964, p.42-53). Mais especificamente, ao lançar mão do Outro para garantir a verdade de sua certeza, e assim, dar um passo, Lacan (1964[2008]) aponta para algo que é da constituição do sujeito que passa, necessariamente, pelo lugar do Outro (ibid, p.51).

Assim, a via pela qual Lacan irá mostrar as implicações da obra de Descartes para a psicanálise, é por meio da análise de que o *eupenso*, mesmo antes de *eusou*, trata-se de uma enunciação (1964[2008]; 1965[1991]). Em última instância, o *penso* já implica necessariamente que alguém pense, para então o eu advir, no *eusou* (ibid.). Isto é, “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo[eu] advir” (Lacan, 1965[1991], p.878). É neste sentido que quando Descartes afirma que duvida, que pensa, já há, nesta afirmação uma certeza.

No artigo O Tempo Lógico e Asserção da Certeza Antecipada (1945), Lacan articula a relação entre certeza e ato ao desenvolver o conceito de Certeza Antecipada. Como veremos nos capítulos posteriores deste trabalho, este conceito trata diretamente da impossibilidade do sujeito em obter a certeza pelo saber, e, ao mesmo tempo, articula os passos intersubjetivos que implica o sujeito ao firmar uma asserção conclusiva qualquer - que independente de ser verdadeira ou falsa. Isto é, por mais próxima de uma razão dedutiva que fosse a asserção, era impossível extrair dela qualquer garantia de certeza; uma vez que, por mais que tudo levasse a crer que a asserção estava certa,

não havia a garantia da verdade da asserção. De modo que o impasse era, justamente, agir com essa ausência de garantia da verdade, sem ter como assegurar-se, a não ser pelas suas razões que o levaram a escolher um e não outro. Pois, de toda sorte, a certeza da verdade quem a tinha era o tutor do jogo, que o criou e o propôs, para quem ele deverá dizer a sua conclusão, e, conseqüentemente, saber se estava certo ou não.

Desta forma, é relevante destacar a problemática que envolve articulação entre o sujeito e a certeza. Da onde extraímos uma questão específica do que é a certeza tendo em vista a sua impossibilidade de garantir e assegurar qualquer coisa para o sujeito. Pois, é nebuloso conceber de um lado um sujeito que julga estar certo, a ponto de atestar certeza, e defendê-la até o fim⁴, se constituindo enquanto sujeito nesta certeza, e, conceber, ao mesmo tempo, a indicação de Lacan que o sujeito não tem meios de assegurar-se de sua certeza, estando ele impossibilitado de extrair dela qualquer consistência. Mais ainda, que a certeza estaria mais fundamentada enquanto ato do que como razão.

Todavia, ao que tudo indica, não parece ser o caso de haver, então, duas certezas, uma inconsciente e outra no nível da razão; ou o caso de ser apenas uma certeza, uma inconsciente, ou em oposição à ele. O problema parece apontar para algo mais fundamental sobre a constituição do sujeito, pois, de toda sorte, apostamos que se há um sujeito que julga certeza, é porque de alguma maneira ele a fundamenta em algum lugar. De modo que torna-se relevante investigar como isso acontece, e, se de alguma forma, este fundamento pode, no final das contas, garantir a certeza para o sujeito.

Desta forma, pretendemos encaminhar esta questão à luz da psicanálise, mais especificamente, com Freud, que ao ver na ausência da certeza, no discurso de seus pacientes, algo de um pensamento que não poderia ser sabido pelo sujeito, pôde

⁴ No seminário VII Lacan faz uma análise minuciosa sobre a tragédia grega Antígona, ressaltando da sua posição o substrato para distinguir a operação das *Leis não escritas*, dos deuses, das leis positivas, da cidade. Muito embora este tema se cruze em algum momento com a questão desta dissertação – até mesmo na direção de responde-la-, é muito cedo para extrair tais conseqüências. Por isso, menciono Antígona nesta introdução para tomar como exemplo a sua posição como aquela que não titubeia, não teme, nem oscila, na sua determinação, sabendo que isso lhe custará a vida. Ela, se assim podemos dizer, tem a *certeza* do que *deve* fazer.

elaborar o conceito de inconsciente. E, principalmente, com as consequências que Lacan extraiu da obra de Freud, no que diz respeito, especificamente, a formulação do conceito de Certeza Antecipada⁵, a correlação que ele estabelece entre Freud e Descartes⁶, e, para a abertura do nosso desenvolvimento, vale notar a distinção que ele inaugura entre o saber e a verdade⁷.

Vale dizer, a relevância desta questão justifica-se ao traçar como norte a pretensão de investigar o que essa problematização, sobre a certeza, diz da constituição do sujeito. Objetivando, no final das contas, identificar o que este impasse denuncia, sobre o funcionamento do sujeito, que abre para possibilidade da emergência do campo da psicanálise, legitimando-a como uma práxis relevante, necessária e fundamental para o recolhimento do sujeito da certeza⁸.

Dito isso, desenvolveremos no primeiro capítulo o conceito de sujeito da psicanálise a partir do advento da ciência moderna, conforme afirma Lacan⁹(1965), objetivando firmar o que foi a introjeção do paradigma científico de conhecimento, tendo em vista as suas consequências ressaltadas por Koyré, e articuladas por Lacan à luz da psicanálise, para localizar a emergência do sujeito. Este percurso será realizado a partir da artigo de Koyré¹⁰ que puxa a discussão sobre o advento da ciência moderna a partir da necessidade de exatidão, e as suas consequências que implicaram no surgimento de instrumentos de medida, na elaboração de teorias, e na criação da tecnologia.

Este encaminhamento ilumina o fato da exigência de exatidão se dá juntamente com a necessidade de certeza, haja vista as consequências dilacerantes deste advento em relação aos antigos paradigmas de orientação da ação do homem no mundo. Muito embora, para nós é relevante destacar que ter certeza era necessariamente alcançar a exatidão em pensamento, de modo que a dúvida, isto é, aquilo que impossibilitara o

⁵ Lacan,1945: Tempo Lógico e Asserção da Certeza Antecipada um Novo Sofisma.In:Escritos,1991

⁶ Lacan,1964:Seminário 11.

⁷ Lacan, 1965: Ciência e Verdade. In:Escritos, 1991.

⁸ Lacan (1964;1965)

⁹Lacan, 1965: Ciência e Verdade. In:Escritos, 1991.

¹⁰ Do Mundo do Mais-ou-Menos ao Universo da Precisão (1948).In: Estudos de História do Pensamento Filosófico. São Paulo: Ed.Forense Universitária, 1991.

fato de estar certo, surge como uma forma de padecimento¹¹. Pois, vale ressaltar, a necessidade de exatidão e de certeza eram, antes de tudo, uma condição fundamental para se ter segurança, ou melhor, era a única maneira do homem tentar se assegurar sobre os fenômenos. Para tanto, era preciso que aquilo que o homem buscava se assegurar fosse objetivamente circunscrito pelo método matemático, uma vez que o conhecimento que excedia este campo era impreciso, místico, errôneo.

Neste sentido, já na introdução do contexto do advento da ciência moderna, vimos que a exigência de exatidão e de certeza trazia em segundo plano a necessidade subjetiva de segurança. O que é explicitado pelo percurso transcorrido por Descartes, ao desenvolver o Discurso do Método, mais especificamente, pela sua necessidade em firmar a metafísica como a base do método de conhecimento. Isto é, Descartes chegou na impossibilidade em garantir, por ele mesmo, a certeza da verdade do conhecimento. O que nos apontou para duas considerações relevantes para o encaminhamento dos capítulos posteriores: (1) O fato da necessidade de certeza ser, em última instância, a necessidade de garantia da verdade. Isto é, a certeza fundada no pensamento não tem fundamento por ela mesma, o que já abre margem para questionarmos que dimensão é essa a da certeza do cogito. (2) O conhecimento não firma por ele mesmo nenhuma certeza para o sujeito, implicando um possível desnível entre eles.

Tais sinalizações são retomadas no segundo capítulo a partir do trabalho desenvolvido por Lacan no Seminário 11, no qual ele relaciona o *cogito* cartesiano com o funcionamento inconsciente. Mais especificamente, Lacan vê na engenharia de Descartes o funcionamento do sujeito, muito embora Descartes fosse alheio à qualquer possibilidade que o identifique ao conceito de inconsciente. Vale dizer, esta correlação entre inconsciente e cogito será retomada pela aproximação que Lacan faz de Freud com Descartes, ao afirmar que ambos partem do mesmo ponto, ou seja, da certeza da dúvida. Não obstante, ambos divergiram quanto ao encaminhamento dado

¹¹Havia um ceticismo em relação a possibilidade de distinguir o falso do verdadeiro pelo pensamento, condenado a ser o lugar do engano (Koyré, 1963). Vale distinguir que a dúvida, neste caso, se opunha à certeza, no que diz respeito a possibilidade de garantir a verdade pelo pensamento. Muito embora, para Freud, a dúvida será um recurso de resistência do sujeito, uma maneira dele não se reconhecer, advir, no que vai de encontro às suas idéias conscientes; isto é, a dúvida neste caso é uma defesa, uma resistência em relação a algo que deve ser mantido fora da consciência (Lacan, 1964[2008]).

à dúvida. Descartes se voltou para encarnar, cada vez mais, a sua certeza no pensamento, a fim de eliminar a dúvida. Já Freud, tomou o caminho inverso, ele permaneceu na dúvida, a localizando a partir da emergência de algo que é estranho ao eu, ou seja, pelo ponto em que o eu do pensamento não se reconhece como sendo. Este encaminhamento será articulado por meio da análise dos sonhos, como o momento em que o sujeito é, mas não se reconhece ser, e em seguida isso emerge como dúvida, imprecisão de ser.

A partir desta comparação, pretendemos articular o funcionamento do sujeito a partir da relação entre o eu penso e aonde ele é não se reconhece sendo. Esta disjunção expressa um funcionamento específico, que adentraremos pelo conceito de inconsciente, a partir do seu estatuto, de estrutura de linguagem, e função, pela noção de hiância (Lacan, 1964[2008]). Com isso, tentaremos situar o sujeito do inconsciente, tomado em sua condição de efeito do significante. Uma noção crucial, e não sem dificuldades, que introduz ao norte uma dimensão de perda nesta relação. Esta dimensão de perda, tal como a relação do sujeito ao campo do Outro, não noções cruciais que pretendemos desenvolver para a fim de adentrar no capítulo seguinte.

No capítulo 3 pretendemos articular a dimensão de certeza tendo em vista a sua não conformação com o saber – tal como será articulado nos capítulos antecedentes. Pretendemos encaminhar este capítulo, inicialmente, tomando como texto base O Tempo Lógico e a Asserção da Certeza Antecipada (145[1998]). Neste texto, objetivaremos situar a partir do movimento lógico a implicação do sujeito até o momento de concluir, ou seja, quando ele se precipita e conclui. Vale dizer, a a certeza estaria intimamente relacionada com a precipitação que a antecipa, e lança o sujeito a firmar uma asserção sobre si. O que nos indica o caminho pelo qual podemos adentrar a fim de situar o lugar e dimensão da certeza para o sujeito. O que pretendemos articular melhor ao término deste trabalho.

CAPÍTULO I: O SUJEITO DA CERTEZA

Lacan (1964[2008];1965[1991]) atesta que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência. Mais precisamente, que o sujeito recolhido por Freud, cujas consequências de sua análise clínica¹² o levaram a inaugurar o campo psicanalítico, é o sujeito da certeza¹³. Vale notar, que o sujeito da certeza, entendido como sujeito posto em operação pela ciência, emerge como efeito do advento da ciência moderna¹⁴, no sentido de que as consequências deste advento fundaram uma posição muito específica de sujeito, tal como pôde ser representada por meio do *cogito* cartesiano (Lacan,1965[1991],p.870). De toda sorte, há uma correlação¹⁵ entre essa posição de sujeito, que é criada com a ciência moderna, estendida, mais objetivamente, à operação do *cogito*, e o conceito de inconsciente fundado por Freud. De modo que o nexos que dinamiza esta correlação parece ser sinalizado pela condição de certeza que é colocada pelo sujeito. Condição essa que revelaria e justificaria, por sua vez, porque o sujeito da certeza é o sujeito do inconsciente. Essa indicação é dada por Lacan (1964[2008]), ao destacar no *cogito* a impossibilidade de garantir a verdade pela certeza. Em outras palavras, podemos atestar que Descartes encontrou nos limites da tentativa de assegurar a verdade na certeza a sua incompletude, o que o levou, no

¹² Popper crítica a cientificidade da Psicanálise ao acusá-la de se apoiar em *observaçõesclínicas* não testáveis para sustentar a teoria, e com isso ela jamais seria irrefutável. Sua crítica diz: “observações clínicas, como qualquer tipo de observação, são *interpretaçõesempreendidasàluzdeteorias*; por estarazão, podem parecer sustentar as teorias à luz das quais foram interpretadas. Mas, o verdadeiro apoio a uma teoria só pode ser obtido através de observações empreendidas como testes, para os quais os *critériosderefutação* devem ser estabelecidos anteriormente”(Popper,1963[1994],p.67, grifo autor). De toda sorte, compartilharia deste entendimento caso a expressão “análise clínica” tivesse o objetivo de ratificar uma teoria previamente fixada, o que seria um entendimento **contrário** ao direcionamento da Psicanálise, estabelecido por Freud e o encaminhado por Lacan. Conforme abordaremos com outros termos mais adiante, a análise clínica não é uma *observação*, pois não visa validar uma teoria previamente estabelecida. A princípio, foi justamente o insucesso do uso prévio da teoria sugestiva com os pacientes que levou Freud a instituir uma linha de corte e fundar o campo psicanalítico. Desta forma, parece ser nesta direção que Lacan irá criticar as Ciências Humanas, chegando a afirmar que ela não existe (1965[1991],p.873). E num direcionamento mais da ordem da experiência, Freud (1917[2006],p.433-448) apresentará aos leitores as consequências contrárias à melhora clínica de uma terapia motivada por teses de teorias sugestivas.

¹³Lacan,1964[2008],p.41.

¹⁴ Lacan,1965[1991],p.870.

¹⁵ Lacan,1965[1991]; 1964[2008].

segundo momento, a evocar um Deus perfeito, que, inversamente, pudesse lhe garantir pela verdade a sua certeza.

Contudo, podemos dizer que a impossibilidade de constituir uma certeza da verdade emerge com o advento da ciência moderna¹⁶. Primeiro, pois certeza e verdade não seriam termos compatíveis com o projeto de cientificidade, isto é, uma teoria científica não gera certeza, nem alcança uma verdade irrefutável, de modo que os seus parâmetros orbitam necessariamente entre a validação, exatidão, probabilidade e refutabilidade (Popper,1963[1994],p.131-145). De toda sorte, se de um lado havia a euforia com as descobertas científicas, com tentativas de descrever e explicar os fenômenos verdadeiramente (Popper,1963[1994]), por meio da elaboração parâmetros de conhecimento, criação de métodos e teorias, de outro havia um cenário de inquietude, dúvida e descrença em relação ao alcance da verdade pelo pensamento, que culminaria em um ceticismo generalizado (Koyré,1963[1981]). Não por acaso, a filosofia¹⁷ se ocupou das consequências deste novo advento, que foram refletidas no campo do pensamento, com questões excluídas do alcance da ciência – não da filosofia da ciência. Questões essas que perpassaram, justamente, pela incompletude¹⁸ da certeza em garantir a verdade pelo pensamento.

No entanto, o que Lacan (1964[2008];1965[1991]) irá ressaltar por meio do *cogito* ultrapassa o trabalho filosófico de tentar dar um destino à impossibilidade de ter a certeza da verdade por meio do conhecimento. Muito embora, é deste sujeito que anseia a certeza que se trata, não no sentido de que ele poderá encontrar a verdade, ou partir do pressuposto pessimista que ela está perdida para o conhecimento; mas do sujeito dividido que, de alguma forma, expressa isso seja no padecimento, descrença, no pessimismo ou otimismo epistemológico (Popper,1963[1994]). Em outras palavras, Lacan ressalta uma rachadura que emerge no *sujeitodacerteza* como

¹⁶ Lacan,1964[2008];1965[1991]; Koyré, 1963[1987]; Popper,1963[1994].

¹⁷ Podemos citar, por exemplo, o ceticismo de Montaigne, que atestou a impossibilidade de alcançar a certeza pelo pensamento, sob nenhuma condição; e o empirismo de Bacon, que tentou abster-se de todo e qualquer pensamento que pudesse impregnar as suas respostas extraídas da experiência, com a ciência ativa (Koyré,1963[1986]). Enquanto no primeiro existia o pessimismo em relação ao alcance da verdade, o segundo acreditava na possibilidade de alcançá-la por meio do empirismo.

¹⁸ Aqui é atribuído ao significado de incompletude o fato da certeza não decorrer de uma prova daquilo que ela vem a atestar.

incerteza da verdade; uma rachadura no sentido de estar impossibilitado à razão o alcance da verdade, muito embora é com ela que o sujeito da certeza opera. O que não é um problema de raciocínio, mas do próprio sujeito estar “tomado numa divisão constitutiva”(Lacan,1965[1991],p.870).

Neste sentido, vale sublinhar, que não é uma falta no nível do conhecimento. E, justamente, por isso, não se trata de um problema filosófico. É uma impossibilidade que Lacan irá soldar no conceito de estrutura, e, não por acaso, terá fina relação com o conceito de inconsciente¹⁹ definido por Lacan²⁰. Desta forma, será nesta cisão estrutural que o sujeito se constitui²¹, em que está localizada, portanto, a emergência da posição de sujeito²².

“Este correlato [do cogito como momento do sujeito no advento da ciência moderna], como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas que por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição (...)” (Lacan,1965[1991],p.870)

Desta forma, Lacan imprime ao cogito de Descartes a posição de sujeito destituído de sua verdade, que buscou por meio de sua certeza mais elementar – *de que pensa-* a verdade que pudesse legitimar a sua existência. E, por não conseguir meios de garanti-la, dirigiu-se à Deus, a fim de assegurar na verdade divina a sua certeza. Isto é, Descartes criou um método para firmar a sua posição otimista de que é possível alcançar a verdade incontestável pelo pensamento. Muito embora, Descartes não tenha conseguido, pela certeza, garantir a verdade; precisou deduzir a existência de Deus, objetivando que este Outro pudesse assegurar a verdade de sua certeza (Lacan,1964[2008]).

Não obstante, Descartes pretendia firmar uma certeza sobre si, ou melhor, alcançar uma verdade que defina o que ele é. Tanto foi que ele conseguiu deduzir que ele é um

¹⁹ Articularemos melhor esta relação no Segundo Capítulo desta dissertação.

²⁰ Me refiro ao conceito de inconsciente desenvolvido no Seminário 11 (1964), a partir da *hiância*.

²¹ Discutiremos esta questão à frente.

²² Lacan,1965[1991].

ato de pensamento – e nada mais. É nesta solução do sujeito que visa à certeza da verdade, justamente por estar impossibilitado de tê-la, que Lacan irá afirmar que qualquer tentativa de encarnar²³ o sujeito no saber²⁴, pela via do ser²⁵, consistiria em uma tentativa de sutura errônea²⁶, superficial. Pois, justamente, que garantias tem, no final das contas, um sujeito cuja sustentação, e suposta consistência, são fundamentadas por um Deus legitimado pelo método dedutivo? Muito embora, vale ressaltar, ele seja uma razão, não opera em Descartes como uma idéia passível de refutabilidade; Deus é uma função, ao passo que Descartes o legitime pela razão. Há uma diferença, me parece, entre a existência de Deus enquanto uma razão metafísica, e o Deus religioso, que não precisa ser provado seja pela via que for²⁷.

Ressaltamos isso para apontar o que está em jogo nessa tentativa de amarrar o sujeito no ser, que afirma Lacan. Isto é, o sujeito é dividido e essa divisão aparece pela via da certeza – ou o que está implicado para o sujeito na questão de ter ou não certeza. De toda sorte, podemos colocar de maneira bem resumida o seguinte: se de um lado há a ciência ratificando a posição de sujeito²⁸ que ela inaugurou, de outro há a filosofia tentando suturá-la pelo ser (Lacan,1965[1991]).

Não obstante, apesar de ainda não termos explorado mais a fundo como essa cisão se constituiu com a ciência moderna, podemos ao menos conceber que: há uma operação muito específica da ciência moderna que esvaziou do conhecimento (místico, crenças, mitos, por exemplo) algo que antes o ordenava, articulava, incluía, o que veio a ser o sujeito da certeza. Algo que aponta para a recolocação do problema da verdade²⁹. O que, de toda sorte, está concernido no fato de que para o conhecimento científico moderno, mais otimista, no caso, a verdade é muito “difícil de ser encontrada e se perde facilmente” (Popper,1963[1994].p.36). Muito embora, a aposta de que ela possa ser encontrada não passe de uma suposição positivada pelo fato de existirem teorias

²³ Lacan,1965[1991],p.873.

²⁴ Lacan fala em saber, e não em conhecimento, entendendo por aquele uma articulação que exclui e não concerne o sujeito. Já há no entendimento de saber uma relação de exclusão interna com a verdade, enquanto para alguma diretrizes do conhecimento, há a crença de seu alcance.

²⁵ Lacan,1965[1991],p.870.

²⁶ibid.

²⁷ Existe essa discussão e diferença estabelecidas.

²⁸ Lacan,1965[1991],p.870.

²⁹ Articularemos essa idéia mais adiante.

que são provadas como falsas. Isto é, se há a prova do falso ou do refutado, é porque em oposição há a verdade³⁰. Ou, dito de outra forma, por meio do conhecimento só se tem notícias da verdade pelo atestado de falsidade de uma teoria. Desta forma, Popper ao afirmar que a verdade se furta a cada instante do conhecimento, afirma em seguida que, curiosamente, as crenças veiculam verdades com a capacidade de preexistir durante anos, mesmo indo de encontro com a experiência (ibid). O que nos leva a crer que a substituição de um mundo regido por Deus pelo regido pela ciência matematizada (Koyré,1963[1985]) deslocou alguma coisa que diz respeito a sustentação da verdade. Pois, como bem Popper indicou, na ciência moderna ela evade, e não há instrumentos e teorias que a alcancem, de modo que esta impossibilidade é, inclusive, um pressuposto para se fazer ciência (moderna), ao passo que nas crenças a algo que a sustenta.³¹

Logo, é possível capturar essa demarcação entre saber e verdade não só pelos mitos, mas pela operação de subtração causada pela teoria, conforme aponta Lacan (1966[1991]). Neste caso, ele traz como exemplo a crítica à teoria desenvolvimentista de Piaget, que ao visar descrever e prever o comportamento da criança, “nada nos traz sobre a criança, pouco sobre o seu desenvolvimento, uma vez que lhe falta o essencial, e da lógica que ela [criança] demonstra em sua resposta a enunciados cuja série que regeu a sua enunciação para fins de teste (...) (Lacan,1965[1991],p.874). Isto é, as respostas das crianças aos testes, que confirmaram a teoria, já estavam previstos a partir do que foi objetivado na prática com a teoria. De modo que isso que é testado são regularidades presumidas a partir do enunciado teórico, que seriam necessariamente impossibilitados - dados os critérios de científicas - de investigar o que faz com que uma criança responda, na melhor das hipóteses, de maneira a ratificar a teoria. Neste sentido, não se avalia a criança, mas a teoria que nela incide.

Não obstante, podemos citar um exemplo similar, que teve um desfecho *oposto* ao de Piaget. Neste caso, citemos o relato da conferência XXVII de Freud (1917[2006]p.433-448) a despeito da descoberta da transferência. Na ocasião, Freud prescrevia à seus pacientes determinados meios de conduta procedimentais, para que

³⁰ Mais próximo do verdadeiro, do que da verdade.

³¹Retomaremos esta elaboração mais à frente, muito embora não adentraremos na questão da verdade em relação aos mitos e crenças.

pudessem se submeter ao tratamento, objetivando alcançar pelo método teórico a cura. O tratamento, no entanto, era um sucesso com uma parcela de pacientes, o que o levou a ratificar que a sua orientação teórica era verdadeira e válida na prática. Isto é, as teorias de tratamento da época, como a hipnose e a sugestão, foram corroboradas devido à respostas clínicas positivas de suas pacientes, o que o levava a crer que o sucesso era estritamente decorrente do fato da teoria ser verdadeira pela sua eficácia.

Entretanto, foi uma outra parcela de pacientes que ao se recusarem em se submeter aos procedimentos clínicos, ou mesmo permanecerem impenetráveis a sugestão, levou Freud a questionar por que isso acontecia. Isto é, por que esta parcela de pacientes permaneceram ilesos ao tratamento, ao passo que a teoria provou ser eficaz? Mais ainda, ele indagou, o fato de que se nem todos os pacientes são penetráveis ao tratamento, o que fez com que aqueles que o aceitaram, o fizeram de bom grado?

De toda sorte, a sua teoria de procedimentos foi validada até esbarrar em casos de insucessos, que poderiam ter sido incorporados em um cálculo estatístico de desvio. Muito embora o objetivo de Freud não era estritamente validar a teoria, mas *investigar* a fundo o funcionamento daqueles pacientes. Enquanto cientista, ele não poderia negligenciar esse impasse. De modo a extrair destes casos de insucesso clínico, que passaram ao largo de sua sugestão de procedimentos, a certeza de não ter dado conta de outros fatores determinantes, implicados no tratamento e funcionamento dos pacientes. Nas suas palavras:

“Acreditávamos, para dizer a verdade, que havíamos percebido todos os motivos envolvidos no tratamento, que havíamos colocado em termos racionais, completamente, a situação existente entre nós e os pacientes, de modo que esta pudesse ser visualizada de imediato como se fora uma soma aritmética: não obstante, a despeito de tudo isso, algo parece infiltrar-se furtivamente, algo que não foi levado em conta em nossa soma”(Freud,1917[2006],p.440-441)

Assim, é interessante notar que Freud se questionou a despeito dos pacientes que não se submeteram ao tratamento, e foi além retroagindo a sua indagação, mais ainda, sobre o que teria levado, então as outras pacientes a o aceitarem docilmente. Foi

então que ele percebeu que o sucesso clínico não era mérito do seu método de procedimento. E que o que parecia ter sido um tratamento eficaz, na verdade não tinha incidido desta forma na paciente. Pelo contrário, o que orientou a prática clínica não foi a teoria, mas o afeto especial desenvolvido pela paciente pelo médico. Um afeto que tornava qualquer tipo de sugestão teórica bem aceita. Desta forma, Freud descobriu no insucesso teórico uma verdade clínica: Havia um abismo entre o alcance teórico e o que estava de fato em jogo na aceitação e recusa das suas sugestões.

Sendo assim, a questão colocada na clínica passava ao largo da teoria posta em prática, de modo que elas poderiam até coincidir, conforme os casos de suposto triunfo clínico. Todavia o fator coincidente não era mérito do conhecimento, e sim algo que o tangenciava, o que levou Freud a descobrir na sua suposta influência sugestiva o incentivo à resistência do paciente ao tratamento (Freud,1917[2006]). Em outras palavras, podemos inferir que o sucesso sugestivo ia de encontro à uma verdadeira “melhora” clínica, e Freud sabia que este descompasso clínico seria um impasse para cientificidade da psicanálise. Diz ele:

“O que é vantajoso para a nossa terapia, é prejudicial às nossas pesquisas. Esta é a objeção mais frequentemente feita contra a psicanálise, e deve-se admitir que, embora carente de fundamento, não pode ser rejeitada”(Freud,1917[2006],p.452-453)

No entanto, não pretendemos adentrar na difícil e tentadora discussão acerca da cientificidade da psicanálise. Muito embora Lacan a introduza quando defini o sujeito da psicanálise como o da ciência, no artigo *Ciência e Verdade* (1965). É importante resgatar o que estava em jogo neste corte que foi a abertura do campo psicanalítico. Corte no sentido de que Freud teve a legitimidade de um cientista ao provar, constatar o fracasso do uso de instrumentos clínicos e teóricos para aqueles tipos de pacientes. Mas não era um fracasso pelo uso inadequado, ou porque não havia um método mais eficiente. Era um fracasso dado pela impossibilidade de incidência, uma inadequação, um desvio da condição de teoria em relação a dimensão do sintoma, do padecimento de seus paciente. Todavia, Freud percebeu que aqueles pacientes não eram movidos e circunscritos por caracteres matemáticos, ou uma conclusão exata decantada de uma

hipótese dedutiva. Havia uma nuance que escava à positividade, muito embora não foi sem esta que ele pode ver saltar aquela.

A ciência moderna foi marcada pela ruptura de um paradigma de conhecimento fechado, qualitativamente determinado e hierarquicamente ordenado pelo cosmos e tradição (Koyré,1955[2010],p.197), por outro que o colocou em questão à partir de parâmetros de conhecimento cientificamente determinados pelo rigor matemático (ibid.). Desta forma, sublinha Lacan (1965[1991]), este marco não é simplesmente uma *mutação* do conhecimento, mas o seu rechaço que o dividiria entre saber e verdade. Mais especificamente, podemos dizer que com inserção e domínio da matemática e da lógica na ciência, o conhecimento passou a ser necessariamente regido e circunscrito pelos critérios de cientificidade, de maneira que o real (Koyré,1963[2010],p33.), a verdade (1965[1991]), se tornariam questões fora de seu alcance, categorizadas, portanto, como impossíveis (Koyré,1953[2010]p.33). Pois, conforme sublinha Koyré, quando Galileu afirma que a natureza é escrita em caracteres geométricos (1953[2010],p.199), toda a natureza que era conhecida pelos sentidos e pelo conhecimento tradicional, foi colocada em dúvida. Não uma dúvida que pretendia ser superada pelo convencimento do saber tradicional, mas uma dúvida causada pelo fato do conhecimento matemático aplicado, a física, abrir uma via que abalou por terra e céus o que estava antes instituído. Pois, a matemática prescindia da tradição, prescindia da evocação dos deuses, ou fenômenos míticos para fundamentar a sua veracidade, ela se resolve a partir dos seus critérios e parâmetros próprios.

“Toda a nossa vida moderna está como impregnada pela matemática. Os atos cotidianos e as construções dos homens levam a sua marca e nem mesmo as nossas jóias artísticas e a nossa vida moral deixam de sofrer a sua influência”(L.Febvre1946,apudKoyré, 1949 [1991],p.277)

Desta forma, a transformação do mundo do “mais ou menos” em universo da precisão (1948[1991]), não é uma gradação, ou evolução do conhecimento, mas um corte entre estes dois paradigmas. O que não quer dizer que esta ruptura tenha acontecido de forma imediata, mas, aos poucos seus efeitos foram se refletindo no andamento mais cotidianos. Por exemplo, Koyré (1963[1987]) cita instrumentos

antigos que ganharam uma nova aplicabilidade, quando dotados de habilidades calculáveis, tais como a medição, como o caso específico da alquimia substituída pela química (Koyré, 1948 [1991]). Muito embora, o químico lidasse com a mesma matéria prima e instrumentos que o alquimista³², a química é estritamente uma ciência experimental que extrai, portanto, a sua veracidade de critérios quando testada, enquanto a alquimia não extrai a sua veracidade de testes, mas da palavra conferida pelo alquimista à sua fórmula. Isto é, o alquimista

“nunca realizou uma experiência exata, e isso porque nunca tentou fazê-lo (...). E não foi a impossibilidade material para executar as medidas o que deteve; ele não se serve delas mesmo quando estão ao seu alcance. Não é o termômetro que lhe falta, é a idéia de que o calor seja susceptível de uma medida exata”(Koyré, 1948 [1991], p.278).

Sendo assim, a inserção da matemática na ciência retirou do conhecimento intuitivo a sua legitimidade de consistir veracidade (Popper, 1963[1994]), haja vista a perspectiva de que os fenômenos, tais como nos apresentam, seriam regidos matematicamente, e, para tanto, seria necessário desvendá-lo mediante métodos precisos. Neste sentido, essa perspectiva “opõe a fecundidade da inteligência prática à esterilidade da especulação teórica” (Koyré, 1948 [1991]), ou dito à maneira de Koyré (1963[2010]), trata-se de uma diferença entre pensar ou imaginar, sendo o pensar, matematicamente. Desta forma, mesmo que a escolha seja imaginar como as coisas são, sem a preocupação com o conhecimento verdadeiro, inevitavelmente, os novos instrumentos, a prática da medição, as fórmulas físicas, ganharam manejo quotidianos, proporcionando a contagem da distância, o peso do arroz, o controle do tempo pelo relógio, e etc.. Não obstante, a capacidade da razão em discernir o conhecimento verdadeiro, a matematização, os instrumentos voltados para a exatidão, era saudada pela liberdade proporcionada em relação aos antigos paradigmas de

³² Koyré (1948[1991]) afirma que a alquimia foi a única ciência da época que criou instrumentos e registros da matéria prima testada na experiência (ibid.). Muito embora o destino para tais instrumentos e registros sejam completamente distintos do químico, tal como os critérios de testagem.

conhecimento fechado, fundamentados pela autoridade religiosa. A ciência moderna corria por si só, independente da autoridade e volatilidade.

“O grande movimento de *liberação* que começou na Renascença e desembocou, após as vicissitudes da Reforma e das guerras religiosas e revolucionárias, nas sociedades livres, inspirou-se, durante o seu desenrolar, em um otimismo epistemológico sem paralelo: numa visão extremamente otimista do poder do homem de discernir a verdade e adquirir conhecimento.”(Popper,1963[1994],p.33, grifo nosso)

Desta maneira, a nova ordem se erguia pela razão com a bandeira da liberdade rumo ao descobrimento do conhecimento verdadeiro. O entusiasmo pelos novos parâmetros visava destituir a legitimidade de veracidade do conhecimento fundamentada pela autoridade religiosa (Popper,1963[1994]). Um conhecimento verdadeiro deveria, acima de tudo, ser submetido à critérios de refutabilidade (Popper,1963[1994]), pois somente a partir de sua prova ele poderia ser validado como verdadeiro, independente da vontade, gosto ou credo. Neste sentido, uma teoria era considerada verdadeira por ser testada a partir de critérios previamente estabelecidos, independente da provação ou refutação de uma posição de autoridade, por exemplo (Popper,1963[1994])

De toda sorte, o que impulsionava o movimento da ciência moderna era a crença de encontrar a verdade. Pois, conforme Popper (1963[1994]) bem disse, o otimismo epistemológico acreditava que a verdade era *evidente*, isto é, “a verdade pode encontrar-se velada, mas pode revelar-se”(1963[1994],p.33). Desta forma, era preciso instrumentos aprimorados que fornecessem exatidão, e revelasse a realidade verdadeiramente, haja vista a possibilidade do engano, e, conseqüentemente, o desvio do caminho para encontrar a verdade.

No entanto, se de um lado havia o entusiasmo em *clarear* o universo da natureza com a escrita de caracteres ordenados, ligados em série, cuja verdade era extraída e produzida da própria estrutura formal (Koyré,1963); de outro havia a derrisão, destruição, de uma conjuntura simbólica de crenças, tradições e saberes religiosos que amparavam o homem, fornecendo-lhe certeza e segurança para conduzir a sua vida (*ibid.*). Em outras palavras, na estrutura formal das equações teóricas, o homem

não estava representado, ficando ele mesmo, juntamente com suas questões, fora deste campo *claro* e quantificável. Assim, o panorama era de “*incerteza e confusão*”(Koyré,1963, grifo autor). Não havia certeza, mas saberes, opiniões, comunicações bem distante do que poderia ser uma orientação da ação unívoca, para todos. Desta forma, na medida em que as vias do conhecimento verdadeiro ficavam submetidas à procedimentos metódicos, simultaneamente a insegurança crescia perante ao deserto das inúmeras possibilidades e emergência de vários saberes. Sem caminhos preestabelecidos, sem a certeza e segurança, o homem moderno encontrava-se em crise, em dúvida, “porque se tudo é possível, é que nada é verdadeiro.” (Koyré,1963).

Logo, o advento da ciência moderna ao instituir o seu modelo de conhecimento que corre à revelia da vontade – por exemplo, a obra de Galileu permaneceu progredindo efeitos mesmo após ser submetida ao dogma religioso, para sua sobrevivência (Popper,1963[1994]) -, não gerou um entusiasmo generalizado. Havia dentro do movimento, já na barba das consequências desta divisão entre saber e verdade (Lacan (1965)[1991]), um conflito de crenças em relação ao alcance da verdade. Conforme tratou Popper (1963[1994],p.33-36), de um lado havia um entusiasmo causado pela liberdade do homem em criar seus próprios meios para encontrar a verdade, de outro havia um ceticismo em relação ao seu alcance. Popper confere à estes pares o que viria a ser duas linhagens epistemológicas: a primeira dita otimista, e a segunda pessimista.

“ O nascimento da ciência e da tecnologia modernas inspirou-se nesta epistemologia otimista, cujas figuras mais proeminentes foram Bacon e Descartes. Esses filósofos ensinavam que não havia necessidade de apelar para a autoridade em assuntos relacionados com a busca da verdade porque cada homem traz consigo as fontes do conhecimento: seja na sua capacidade de percepção pelos sentidos, que podem utilizar ao observar cuidadosamente a natureza, seja no poder de intuição intelectual – que empregará para distinguir a verdade da falsidade, recusando-se a aceitar qualquer idéia que não seja clara e distintamente percebida pelo intelecto”(Popper,1963[1994],p.33)

No entanto, o fato dessas duas perspectivas epistemológicas não concordarem quanto ao alcance da verdade revela algo de uma inadequação fundamental da ciência moderna em acoplar a verdade. Não por acaso Lacan (1965[1991]) irá sublinhar e afirmar que o advento da ciência moderna provocou uma cisão entre saber e verdade, sendo o saber, exclusivamente o científico, desprovido de possibilidade de assegurar e constituir uma verdade. Pois, vale destacar, caso ele venha a constituir uma verdade deixaria de ser um conhecimento científico, e se tornaria um dogma. Desta forma, é justamente essa perspectiva que acredita na possibilidade de alcançar uma verdade, seguida por Descartes, por exemplo, que Popper (1963[1994]) irá acusar de tentar fornecer uma essência ao conhecimento. Conforme veremos mais a frente, uma teoria científica pode ser verdadeira, mas nunca consistir numa verdade, e o que vai garantir esta distinção são os critérios de refutabilidade (1963[1994]).

Não obstante, Popper (1963[1994],p.33-34) afirma que o pessimismo epistemológico, ao padecer da descrença na soberania da razão e, conseqüentemente, na sua capacidade de encontrar a verdade, tendiam ao autoritarismo de tradições fortes. Isto é, há uma correlação entre a descrença do encontro com a verdade, e a necessidade de uma figura autoritária protetora, que pudesse lhes garantir segurança, que a razão não poderia jamais assegurar. Vale notar, tal perspectiva não despreza o fato do conhecimento científico ser válido, mas discorda da sua possibilidade de constituir uma verdade.

“A descrença no poder da razão humana na capacidade do homem de discernir a verdade, está quase sempre ligada à desconfiança no próprio homem. Assim, o pessimismo epistemológico está historicamente ligado à doutrina da depravação do homem: tende a gerar a necessidade de tradições fortes e de uma autoridade poderosa que poderia salvar o homem da loucura e da maldade”(Popper,1963[1994],p.34)

No entanto, apesar de reconhecer e relevância e riqueza desta correlação para a psicanálise, nos limitemos a abordar nesta discussão um aspecto importante que é a função de autoridade e soberania que vem junto com a questão da possibilidade de alcançar ou não a verdade. Pois, se a palavra-chave dos otimistas epistemológicos é a

liberdade, causada pela autonomia razão, por ser ela (razão) capaz de reconhecer a verdade, e a dos pessimistas, por sua vez, é o *autoritarismo*, pelo fato deles se conceberem como destituídos de qualquer possibilidade de encontrar a verdade, o que os levaria à necessidade de evocarem uma autoridade protetora que os assegure, é preciso destacar o fato da cisão entre conhecimento e verdade ter consequências em um âmbito não só do conhecimento, mas da função da autoridade. A matematização, neste entendimento, entra gera um conflito em relação ao conhecimento verdadeiro, mas, ao destituir de seu alcance a verdade, promove, conseqüentemente, um desarranjo da função da autoridade.

Neste sentido, a mudança de um paradigma de conhecimento criou um conflito na função da soberania, destacada pela presença e papel da igreja na época. Pois, antes um conhecimento era verdadeiro pela força daquele que o transmitia. Muito embora, precisemos investigar melhor tais nuances ao passo que Descartes, enquanto representante do movimento da epistemologia otimista, precisou assegurar a sua certeza na verdade de Deus enquanto ser perfeito. Tais questões, longe de serem esgotadas nesta discussão, será ressaltada pela distinção, portanto, deste Deus cartesiano que não é, nestes termos, a evocação de autoridade. Um aspecto importante, uma vez que ele precisou, no final das contas, assegurar-se em algum lugar para validar a sua ciência.

Popper coloca as raízes do problema entre a teoria e a verdade na ocasião da explicação de Galileu Galilei sobre o movimento do sol. A explicação que Galileu provava ter descoberto por meio da matemática foi de encontro com a maneira dogmática de controle do tempo firmada pela Igreja. Na ocasião, segundo Popper, a necessidade da Igreja era que Galileu reduzisse a sua teoria à qualidade de instrumento (1963[1994],p.125), ou seja, que a sua teoria fosse necessariamente uma hipótese, sem qualquer fidelidade em descortinar ou alcançar uma verdade sobre a realidade. Neste sentido, a condição primeira de uma formulação teórica era a sua cisão com a verdade, conforme trouxe Popper por meio de Osiandro, os cálculos são, para tanto, meros instrumentos que visam a concordar com as observações, fornecendo uma visão suposta sobre a realidade(1963[1994],p.126).

Nesta perspectiva, a teoria de Galileu ao ser reduzida à condição instrumental não concorreria pela titularidade de “descrição verdadeira” (Popper,1963[1994],p.126) com a doutrina religiosa, muito embora fosse esse o seu objetivo, ou melhor, a sua crença (ibid.). Esta visão foi, mais a frente, ratificada por Berkeley ao ver na teoria da gravitação de Newton um caminho de autonomia e liberdade do pensamento sem o amparo e tutela da fé religiosa (Popper,1963[1994],p.126). Desta forma, a disputa pelo domínio da posse da descrição verdadeira do mundo ramificaria gradativamente a física, enquanto disciplina autônoma, da filosofia. E, nesta cisão, diz Popper, teriam os físicos tomado o caminho aberto por Galileu na busca pela verdade a ser revelada pelas teorias, numa posição, ele chamará de filosofia *essencialista*, enquanto aos filósofos ficou a discussão sobre a possibilidade da teoria em consistir em uma verdade, com a posição *instrumentalista*³³ (Popper,1963[1994],p.127).

Popper localiza o nascimento da ciência como efeito da tradição racionalista, cuja emergência com os gregos, já travava o problema da busca da verdade (Popper,1963[1994],p.129). Isto é, Popper defende a ciência como uma prática deste tradicionalismo racionalista, que irá renascer com Galileu, cujo termo de maior efeito era a liberdade do pensamento em lançar novas teorias que buscassem desvendar o mundo tal como ele se mostrava a partir de velhos preconceitos e certezas preconcebidas.

Neste encaminhamento, a teoria iria além de uma vocação estritamente operacional e instrumental, ela é a base de onde objetiva-se extrair as regularidades da experiência, a partir da dedução, o que, em outras palavras, podemos dizer, que parte-se de “tentativas de explicar o conhecido pelo desconhecido” (Popper, 1963[1994],p.130). Isto é, Popper atentou que nesta diretriz galileliana tratava-se em explicar o conhecido pelo desconhecido é atribuir como causa à um evento visível, elementar, um funcionamento microscópico, calculado, medido, como por exemplo, “o ar invisível, os antípodas, a circulação sanguínea, os mundos do telescópio e do microscópio, da eletricidade e dos isótopos”(Ibid.). Muito embora, o viés *essencialista* desta diretriz fosse alvo de crítica, esta posição reconhecia nas teorias o caráter libertador do

homem de uma condição limitante de conhecimento, dado a partir do que poderia ser apreendido pelos sentidos, indo além do imaginário.

Desta forma, Popper traça duas diretrizes de discussão entre, o que chamou, de essencialistas, da tradição de Galileu, e os instrumentalistas, da tradição do bispo Berkeley. Muito embora, apesar de defender o caminho aberto por Galileu, Popper discorda justamente da idéia que fundamenta o essencialismo como tal, que é a “noção de que podemos alcançar pela via científica uma explicação última do mundo, por meio da essência”(1963[1994],p.130). Dito de outra maneira, está fora do âmbito da teoria fundar uma verdade, uma essência que persista a todas as refutações, isto é, por mais que uma teoria perdure por décadas, ela estará sempre sujeita à refutabilidade. Nas suas palavras:

“Tudo o que o cientista pode fazer é testar suas teorias, eliminando as que não resistem aos testes mais rigorosos que pode conceber. Mas ele nunca terá a *certeza* de que novos testes (ou mesmo uma nova discussão teórica) não o levará a modificar ou rejeitar sua teoria. Neste sentido, todas as teorias são e permanecem hipóteses: são conjecturas, em contraposição ao conhecimento indubitável.”

(POPPER,1963[1994],p.131,grifo nosso)

Desta forma, essa crítica vai ao encontro dos instrumentalistas que atestam a impossibilidade *explicativa* da ciência, uma vez que ela não produziria uma verdade, uma essência absoluta (Popper,1963[1994],p.133). Muito embora, os instrumentalistas sejam atestam a impossibilidade de uma teoria ser ao menos verdadeira, uma vez que elas também não contemplariam um caráter *descritivo* pleno dos fenômenos, positivando descritivamente a sua causa, reduzindo-se, portanto, a condição de um instrumento de auxílio, que complementa a análise descritiva do mundo empírico, não sendo por isso verdadeira ou falsa, apenas “conveniente, simples, econômica, etc...”(*ibid.*) Neste ponto, Popper afirma que concorda que uma teoria não constitui uma certeza, no sentido de que ela não a fornece, mas discorda da posição de que não se pode ter certeza sobre ela, uma vez que “nossos testes não podem ser exaustivos”(*ibid.*) Desta forma, uma teoria não

gera uma certeza, mas é possível ter a certeza sobre a teoria³⁴, mediante os testes de refutabilidade.

No entanto, sem que adentremos na análise comparativa entre as divergências e aproximações das duas posições, visamos sublinhar o aspecto elementar que Popper estabelece a respeito das teorias científicas propondo uma terceira perspectiva. Ao retroagir à busca de Galileu sobre a *descrição verdadeira do mundo*, e uma *explicação verdadeira dos fatos observáveis* (Popper, 1963[1994], p.142), muito embora, esta busca não pôde gerar a certeza sobre os seus resultados em relação a verdade, é possível a refutabilidade de uma teoria falsa (ibid). Nas palavras de Popper:

“a respeito das teorias científicas, em poucas palavras, dizendo que elas são *conjecturas genuínas*, altamente informativas, que, embora não verificáveis (isto é: passíveis de ser aprovadas) resistem a testes rigorosos. São tentativas sérias de descobrir a verdade. Sob este aspecto, as hipóteses científicas são exatamente como a famosa conjectura de Goldbach a propósito da teoria dos números. Goldbach pensou que ela pudesse ser verdadeira, o que pode acontecer, *embora não saibamos*, *e talvez nunca cheguemos a saber se de fato é verdadeira ou não.*” (POPPER, 1963[1994], p.142, grifo autor)

Desta forma, apesar do projeto de conhecimento científico moderno mais otimista, que concebia a possibilidade da verdade ser evidenciada (Popper, 1963[1994], p.35), era factível “que a verdade é frequentemente difícil de ser encontrada e se perde novamente com grande facilidade.” (Popper, 1963[1994], p.36). Enfim, não obstante, podemos inferir que há neste conflito de perspectivas em relação ao alcance da verdade algo que Lacan resgatou como próprio do sujeito da psicanálise. Ou, melhor

³⁴ O que parece ser um encaminhamento similar ao cartesiano, conforme veremos mais a frente, muito embora, Popper adiante que a doutrina cartesiana era *essencialista*, pois, podemos dizer, Descartes pretendeu firmar uma essência, uma verdade que garantisse a sua certeza. De modo que o seu método, independente de produzir uma asserção verdadeira ou falsa, Descartes objetivou ter a certeza da verdade das premissas do seu método, de modo que, antes de tudo, precisou fundamentar a verdade da certeza.

dizendo, que este conflito já é, como consequência do advento da ciência, um reflexo do sujeito da ciência (1965[1991]).

Muito embora, é importante ressaltar que Lacan relaciona o sujeito da psicanálise como *sujeitodacerteza*, representado por Descartes e localizado por Popper (1963[1994]) dentro desta corrente da epistemologia otimista, essencialista, isto é, aquele que acreditava poder encontrar a verdade. Não por acaso, Lacan (1965[1991])vai dar à verdade, cujas proporções de sua cisão não se restringem ao campo do conhecimento, uma função de causa (p.885), por meio do conceito de inconsciente (1964[2006]).

1.1) A Certeza da Dúvida

“não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é por *natureza* igual em todos os homens; e, portanto, que a diversidade de nossas opiniões não decorre de uns serem mais razoáveis que os outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversas via, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplica-lo bem.”
(Descartes,1637[2011],p.5)

Descartes parte do princípio de que qualquer um poderia alcançar o conhecimento verdadeiro, uma vez que trata-se de uma potencialidade da razão, ou seja, de sua *natureza*. Desta forma, o homem é livre para escolher por quais vias irá conduzir o seu pensamento, mas que caso o interesse recaia pela busca da verdade, precisaria se submeter ao método correto para tanto. Isto é, o conhecimento verdadeiro existe, e é acessível pela razão para todos que tiverem interesse em sabê-lo, ultrapassando uma perspectiva dualista do bom senso entre o certo e o errado, fundamentado por motivos diversos. Neste sentido, Descartes estava preocupado com a verdade do

conhecimento, ou seja, algo que preexistia para além da razoabilidade do pensamento, das ciências com razões prováveis (Descartes,1637[2011],p.24), ao passo que pela via do bom senso (ibid.p.3), todos estariam certos, dentro de suas perspectivas, e no mesmo nível, portanto. Não obstante, o projeto cartesiano pretendia-se uma *ciência universal que possa elevar a nossa natureza a seu mais alto grau de perfeição*³⁵e, assim, alcançar a felicidade plena.

Logo, Descartes objetivou um método de conhecimento que fosse seguro para bem para orientar a sua ação. Isto é, um método que ele pudesse ter a certeza da verdade, de modo a não se deixar enganar por equívocos ou desvios de bom senso. Muito embora, ele deixe claro ao leitor que o percurso que fará ao conhecimento verdadeiro é uma escolha sua, sem a pretensão de que outros o adotem (Descartes,1637[2011],p.28), de modo a não colocar-se como autoridade do conhecimento, mas julga-se ordinariamente capaz tanto quanto qualquer outro, um ser imperfeito, acentuando mais uma vez que o poder recai sobre a capacidade da razão e não na palavra proferida. De maneira que o seu objetivo não era atrair fiéis a seguir os seus passos, mas sim mostrar que é possível alcançar o conhecimento verdadeiro pela razão. Diz: “a mera resolução de se desfazer de todas as opiniões antes aceitas como verdadeiras não é um exemplo que todos devam seguir”(ibid). Vale notar, conforme Gilson (1987[2011],p.40) aponta, para Descartes o problema da conduta do pensamento é um problema em relação a conduta da sua vida, de maneira que a sua busca pela verdade do conhecimento é necessariamente o correlato da vida prática pela busca da “felicidade absoluta.”(ibid). Não há uma divisão entre vida prática e pensamento. A razão é, de fato, a via que irá conduzir à felicidade. Tanto é que o método que ele mesmo prescreve, é nele que ele vai ser *firmar* (Descartes,1637[2011],p.41), ou seja, “o método é antes uma questão de prática do que de teoria”(Gilson,1987[2011]p.41)

Desta forma, a busca pela verdade evidente foi relatado como um caminho personalíssimo, próprio de Descartes, que aticava a esperança de que cada um possuiria igualmente a capacidade de elaborar um método para alcançá-la. Mas, uma

³⁵ Descartes queria dar ao Discurso do Método, segundo Gilson (1987[2011],p.8) o título: *O Projeto de uma Ciência Universal que possa elevar nossa natureza a seu mais alto grau de Perfeição.*

esperança que não seria possível sem a matemática cujo rigor tornaria possível a superação do bom senso intuitivo, muito embora as suas constatações não assegurassem a sua verdade. Sendo assim, foi preciso que Descartes fundasse primeiramente uma metafísica, objetivando garantir a certeza da verdade do seu método, ou seja, assegurá-lo em sua verdade, para em seguida, poder atribuir os juízos verdadeiros no real, com a elaboração da física (Gilson,1987[2011],p.73).

“considerando que entre todos aqueles que até agora procuraram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de que deveria começar pelas mesmas coisas que eles examinaram; embora delas não esperasse nenhuma outra utilidade a não ser a de acostumar o meu espírito a alimentar-se de verdades e a não se contentar com falsas razões (Descartes, 1637[2008],p.36)

Neste sentido, Descartes se lança na empreitada em fornecer ao juízo um meio pelo qual ele possa alcançar a verdade, e com isso superar a crise da dúvida, em um mundo onde nada era suficientemente confiável, e tudo não passava de opinião (Koyré,1963). É com a dúvida e é dela, portanto, que ele parte objetivando criar um método que obedeça ao formalismo e leis da razão matemática. Em outras palavras, Descartes pretendia geometrizar o pensamento, ordenando as idéias, para em seguida imprimi-la às coisas, isto é, concebê-las no real (Koyré, 1963)

A dúvida, neste primeiro momento, foi entendida por Koyré(1963) como uma forma de padecimento, devido ao contexto em que ele estava imerso e os seus relatos sobre a insuficiência das ciências que estudou em lhe fornecer uma certeza. Isto é, todo o seu conhecimento até então, todas as ciências estudadas, estavam pareadas, de modo que não havia soberania de uma sobre as das demais (Koyré,1963 [1986]). A dúvida, neste sentido, era o sintoma das múltiplas vias de possibilidades de conhecimento, de maneira que a *escolha* por uma orientação não se dava pela imposição da verdade evidenciada, isto é, a escolha não era pela *certeza* produzida pelo conhecimento, mas pela sua razoabilidade, e neste caso, ela não passaria de uma opção convincente fruto do bom senso . Nas suas palavras:“me encontrava enredado em tantas dúvidas e

erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, o procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância.”(Descartes, 1637[2008],p.10)

Sendo assim, o seu primeiro passo para elaborar o método foi, antes de tudo, colocar todos os seus pensamentos, saberes até então adquiridos, à prova da dúvida. Isto é, não discriminar pelo bom senso uma hierarquia de razoabilidade entre eles, de modo que um conhecimento transmitido pelo bispo terá a mesma condição do jurídico, e até mesmo dos sonhos. Neste sentido, toda a sua erudição de diversas ciências seriam colocadas à condição de opiniões:

“considerando que todos os pensamento que temos quando acordados também podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu que o pensava, fosse alguma coisa” (Descartes, 1637[2008],p.58)

Desta maneira, ao igualar os pensamentos de vigília com os sonhos, Descartes parte de uma posição deliberada em colocar todo o seu conhecimento em dúvida (Gilson,1987[2008],p.58). Trata-se de “uma livre iniciativa de seu pensamento em busca da verdade”(ibid), cujo método para alcançá-la exigia o abandono de todas as referências adquiridas até então, numa perspectiva ascendente dedutiva objetivando distinguir idéias claras, e mais próprias a sua respectiva verdade (Gilson, 1987[2008]). Para tanto, após colocar tudo em dúvida, era preciso estabelecer critérios de validade quais ferramentas utilizar para elaborar um método que alcançasse o conhecimento verdadeiro. Neste sentido, os métodos da aritmética³⁶ lhe forneciam a certeza de decantar, e conseqüentemente, conceber, as suas idéias de formas cada vez mais claras e distintas (Descartes, 1637[2011],p.39-40).

³⁶ “o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias do que se procura contém tudo o que dá certeza às regras de aritmética”(Descartes,1638[2011],p.39)

“ o que mais me contentava nesse método era que por meio dele tinha a certeza de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente pelo menos da melhor forma em meu poder; ademais, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito acostumava-se pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos; e que não o tendo sujeitado a nenhuma matéria particular, prometia-me aplica-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências como o fizera às álgebras.”
(Descartes,1637[2011],p.40)

O otimismo de Descartes com o formalismo matemático foi decisivo para subverter, portanto, a sua relação com a dúvida. Se antes o seu espírito encontrava-se desencarnado, padecendo por duvidar de tudo, e não ver em si, em seu juízo, habilidade possível para alcançar a verdade; agora existia um caminho único, o do método de conhecimento que uma vez posto em prática produziria e ordenaria em série as idéias, necessitando da vontade apenas como motor para impulsionar o concatenamento formal dedutivo (Gilson,1987[2008]; Koyré,1963[1986]).

Vale ressaltar, para Koyré (1943) a essência da razão matemática está no fato dela ser uma invenção que relaciona os elementos de forma precisa, e os liga em séries ordenadas. Desta forma, o raciocínio matemático não tem como objetivo descrever as coisas do real, mas recriá-las no plano formal, a partir da relação que ligam e articulam os caracteres “que, por si mesmas, estabelecem uma *ordem*, e por si mesmas se desenvolvem em *série*.”(*ibid.* p. grifo autor). Desta forma,

“O pensamento para Descartes deve ser progressivo e não regressivo. Vai das idéias às coisas; vai do simples ao complexo; avança ao concretizar-se, da unidade dos princípios para a multiplicidade das diversificações; caminha da teoria para a aplicação, da metafísica para a física, da física para a técnica, para a medicina, para a moral”(Koyré, 1963 [1986],p. 65)

Descartes (1637[2011]) cria então quatro etapas processuais fundamentais: A primeira era fixar os juízos evidentes, logo verdadeiros, e que, portanto, não precisassem ser submetidos à prova da dúvida (*ibid.*,p.33). Estes juízos, indivisíveis, serão o ponto de

partida da cadeia, e, também, para a segunda etapa, que visava decompor todas as dificuldades em partes menores até alcançar a melhor resolução possível (ibid,p.34).

A terceira etapa pretendia, em continuidade da segunda, ligar os pensamentos a partir dos mais simples até que os mesmos alcancem níveis maiores de composição (Descartes,1967[2008],p.34). Isto é, a partir dos juízos verdadeiros novos juízos são originados, e ordenados dedutivamente (Gilson, 1987[2008]), de modo a organizarem-se em série, ocupando, cada um deles, “o lugar que lhe cabe segundo a ordem da dedução”(ibid.p.35). Vale ressaltar que o nível de simplicidade de uma idéia diz respeito a sua posição na cadeia, em relação a idéia precedente, ou seja, ao seu nível de divisibilidade: quanto mais subtraída a idéia, mais próxima do juízo evidente, mais simples ela é (ibid).

De toda sorte, apenas os juízos evidentes – aqueles que deram início ao ordenamento-puderam ter a sua verdade garantida (Gilson,1987[2008],p.35). Os demais, por não serem evidentes, mas sim deduzidos, não puderam garantir a verdade à Descartes (ibid.). No entanto, o quarto e último passo objetivava revisar as cadeias para assegurar que nada fora omitido (Descartes,1637[2008],p.35). O procedimento consistia em enumerar toso os juízos ordenados, e em seguida“percorrer a sequência desses juízos por um movimento contínuo do pensamento que, ao tornar-se bastante rápido, equivale na prática a uma intuição.”(Gilson, 1987[2008],p.35, grifo autor)

“Essas longas cadeias de razões, tão simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, levaram-me a imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens encadeiam-se da mesma maneira, e que, com uma única condição de nos abstermos de aceitar por verdadeira alguma que não o seja, e de observarmos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver nenhuma tão afastada que não acabemos por chegar a ela, e nem tão escondida que não a descubramos.” (Descartes, 1637[2008],p.36)

Desta forma, se antes Descartes padecia da dúvida, agora ele a subvertia em seu principal instrumento para alcançar a verdade. Isto é, a dúvida transformada em método não era mais uma dúvida causa de padecimento pela incerteza (Koyré,1963), mas a *dúvidametódica* (Gilson,1987[2008]), processual, que o colocou nos trilhos da busca da verdade. O que, em outras palavras, podemos dizer que foi a dúvida, como ponto de partida, que, em última instância, o fez *reencontraracerteza*(Koyré,1963).

Desta forma, Descartes foi da angústia à certeza³⁷ e deslocou a dúvida da condição de dominância, que condicionava o padecimento de seu espírito, para a condição de dominada, ou seja, a transformou em seu principal instrumento teórico:

“A nossa dúvida não será um *estado* – estado de incerteza negligente – será uma *ação*, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida-estado, Dúvida-ação: a ruptura é profunda.”

(Koyré, 1963, grifo nosso)

De fato, a *rupturaéprofunda*. Não é um simples deslocamento de idéias, é uma subversão de posição no mundo, onde o que está em jogo neste *atolivre* da *Dúvida-ação*, não é a dúvida que paralisa e imobiliza ou um ceticismo generalizado³⁸ (Koyré,1963), mas um passo que introduz uma certeza; a *certezadadúvida*.

Por meio da análise crítica de Koyré (1967) e do comentário de Gilson (1987) é possível concluir que na emergência deste *atolivre* (Koyré,1963), ou seja, na dúvida que introduz a certeza, que a *certeza*, a *dúvida* e a *ação* são termos interligados, em um único movimento. Isto é, a dúvida só pode sair de uma condição de *estado* para *ação* pela certeza. O que, de toda sorte, significa dizer que independente do funcionamento ordenado e das etapas processuais do método, foi preciso uma certeza inicial para fiar o espírito à dúvida, que neste caso, vemos com a *certezadadúvida*.

³⁷ Menção ao que posteriormente veremos com Jacques Lacan no que se refere ao recolhimento do sujeito cartesiano pela psicanálise.

³⁸ A despeito deste ceticismo, Koyré traz a descrença generalizada de Montaigne (s.n.t.) em relação a possibilidade de se ter certeza pelo juízo. Uma obra de grande influência no percurso de Descartes, fundamental para ver no método o único e possível meio para se distinguir o verdadeiro do falso. Koyré,A. *ConsideraçõessobreDescartes*, EditoraPresença: Lisboa, 1963.

É importante sublinhar que a certeza da dúvida, para Descartes, é uma certeza sabida, concluída após perpassar o estreito caminho de seu método, ou seja, trata-se de uma evidência (Gilson, 1987[2011]). Uma certeza da qual ele pôde extrair a sua primeira verdade: “Penso, logo existo”(Descartes,1637[2008],p.61).

“pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o mais que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse, por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material.” (Descartes,1637[200],p.60)

De toda sorte, Descartes chega a constatação de que pensa pela dúvida, e de que para pensar, antes de tudo é preciso que ele exista. De maneira que a evidência de sua existência é acessória ao seu pensamento. Entretanto, Descartes não possui a garantia dessa verdade. De modo que ele tem a verdade, idéia clara e distinta, mas não a sua certeza. Nas suas palavras: “tendo notado que em *penso, logo existo* nada há que me garanta que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir”(Descartes, 1637[2008],p.61, grifo autor)

Descartes tinha então uma evidência sem garantia de verdade, pois não é possível alcançar a verdade pela razão matematicamente (Popper,1963[1997]). No entanto, para validar o seu método, e, conseqüentemente, garantir que a veracidade do conhecimento, Descartes precisou fundar uma metafísica da existência de Deus. A partir dos critérios de Deus, como exterioridade perfeita, ele deduziu da sua existência a verdade de sua certeza, assegurando nessa verdade, posteriormente, a certeza do seu método. Muito embora na sua época não se falava de critérios de refutabilidade para validar conhecimento como verdadeiro (Popper,1963[1997]), Descartes buscava mais do que o verdadeiro – em relação ao falso -, ele visava a verdade, atemporal, irrefutável, preexistente a todos os conhecimentos. A verdade que o faria encontrar na vida a *felicidade absoluta* (Gilson, 1987[2011],p. 41.)

A empreitada em alcançar a verdade do conhecimento necessitou que Descartes, por opção, colocasse todo o seu conhecimento em dúvida. Vale dizer que antes disso ele já se encontrava insatisfeito com o acúmulo de erudição de diversas áreas do conhecimento, e nenhuma delas lhe foi convincente a ponto de lhe fornecer uma certeza sobre como conduzir o seu pensamento. Muito embora, a questão de Descartes não se passava pelo convencimento, mas sim ter a certeza da verdade implicada no conhecimento. Desta forma, a sua única certeza era a dúvida, que implicava necessariamente o funcionamento do pensamento – ou seja, a dúvida é uma atividade do pensamento -, e que ele só pensava porque existia. Neste sentido, “duvido, logo existo”(Gilson, 1987[2011], p.XLIII) foi sua primeira evidência, que apesar da sua certeza, não tinha como assegurá-la como verdade. No entanto, a certeza da dúvida, a verdade de que pensa, e a evidência da existência pela dúvida, não respondem a questão “o que eu sou?”(Gilson, 1987[2011],p.XVII).

Uma questão que não consegue ser respondida objetivamente pelo método matemático, uma vez que “ não tenho o direito de atribuir a um ser senão o que está contido evidentemente na idéia clara e distinta deste ser”(Gilson, 1987[2011],p.XVII). Neste sentido, o pensamento é a única evidência por meio da qual Descartes poderá responder a sua pergunta sobre o que ele é : ele é um ato de pensamento (ibid.). Pois, é neste ato que ele existe, é neste ato que ele poderá afirmar que *é* enquanto pensa. (ibid.).

De toda sorte, a asserção *eusou* é um juízo verdadeiro, porém acessório ao ato de pensar; ou seja, a existência do *eusou* se dá implicitamente a cada manifestação do pensamento - “penso, logo existo”(Koyré, 1963[1987]) . Vale dizer, o *eusou* não é uma evidência. É uma manifestação, estrita e condicionada ao pensamento, que exclui qualquer coisa³⁹ que não seja ato de pensamento, juízos (Gilson, 1987[2011]). Trata-

³⁹ Este ponto ressaltado por Gilson é importante devido a divisão instituída por Descartes entre o corpo e o *eu sou* , de maneira que a existência fica atribuída somente ao pensamento, excluindo o corpo desta unidade. Isto é, “a existência do pensamento é independente da do corpo”(Gilson, 1987[2011]), ficando rechaçado o corpo físico do alcance que limita a existência *doqueeleé* – somente aquele pensa. Um aspecto relevante sobre a emergência do sujeito como sujeito da certeza, com o qual lida a psicanálise. (Lacan, 1964)

se, em última instância, de uma evidência constatada pela dúvida, o que reduz, conseqüentemente, a existência do eu sou à dúvida (Koyré, 1963[1987]).

Neste sentido, se o pensamento existe mediante à dúvida, como ter a certeza da verdade da existência do eu sou, se esta verdade está condicionada ao pensamento imperfeito, derivado do ato de dúvida? (Koyré,1963[1987]/Gilson 1987[2011]). Isto é, como ter a certeza de uma verdade se não é ela mesma evidenciada pelo método? Como, no final das contas, poderá Descartes assegurar a verdade de sua certeza pelo pensamento (Koyré,1963[1987]). Em outras palavras, como ter certeza da verdade na passagem do *eupenso* para o *eusou* (Lacan, 1964)?

Descartes dará a sua resposta:

“refletindo sobre o fato de que eu duvidava e de que, por conseguinte, meu ser não era completamente perfeito, pois via claramente que conhecer era maior perfeição que duvidar, ocorreu-me procurar onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que eu; e soube, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse efetivamente, mais perfeita (...) Pois, se eu fosse só e independente de qualquer outro, de modo que recebesse de mim mesmo todo esse pouco que participava do ser perfeito, poderia, pela mesma razão, obter de mim tudo o mais que sabia me faltar, onisciente, onipotente, enfim de todas as perfeições que podia notar em Deus.”

(Descartes,1637[2008],p.61-63)

Assim, com a dúvida Descartes chega ao pensamento, e, conseqüentemente, a sua existência. Muito embora, a falta de certeza revelasse para ele a sua imperfeição, existia em sua mente o discernimento do perfeito e o imperfeito. Tal concepção do perfeito mostrava que em sua natureza havia algum vestígio de perfeição, de maneira que ele a apreendia como efeito, no sentido do discernimento entre perfeito e imperfeito (Descartes, 1637[2011],p.62). Isto é, a imperfeição e a dúvida precedem à perfeição, e dado que não é ele mesmo sem causa, só poderia ser efeito de um outro ser perfeito. (ibid.)

Desta forma, Descartes deduziu a existência de Deus pelos seus atributos de divindade – perfeito, infinito, etc... O que todavia se difere completamente do fato dele acreditar em Deus e evoca-lo como autoridade garantidora da verdade. A idéia de perfeição que irá caracterizar Deus com a exterioridade e superioridade suficientes para, unicamente, assegurar enquanto verdade a certeza de Descartes, não é arbitrária. Ela é deduzida de uma condição de certeza e evidencia: a dúvida.

É neste sentido, inclusive, que Descartes dará um segundo argumento que afirma a existência de Deus o comparando ao objeto dos geômetras. Ele afirma a suposição e conhecimento de um objeto não evidenciado na realidade, não significa que ele não exista (Gilson, 1987[2011],p.65), haja vista a inevidência de objetos na realidade que se definam pela perfeição dos objetos geométricos. Isto é, o fato da natureza possuir contornos orgânicos, não invalida a existência das linhas paralelas, triângulo equilátero, ou da esfera, por exemplo. Logo, esta conclusão colocou a existência do Deus cartesiano na mesma rede do formalismo dos geômetras. Nas suas palavras:

“tendo atentado que essa grande certeza que todos lhe atribuem [aos geômetras] se fundamenta apenas no fato de elas serem concebidas com evidência, segundo a regra a que há pouco me referi [existência de Deus], atentei também que nelas não havia absolutamente nada que me assegurasse da existência de seu objeto. Pois, por exemplo, eu bem via que, ao supor um triângulo, era preciso que seus três lados fossem iguais a dois retos, mas nem por isso via algo que me assegurasse de que houvesse no mundo algum triângulo”

(Descartes, 1637[2011],p.65/66)

No entanto, o fato de deduzir a existência de Deus analogamente aos geômetras não os assimilavam quanto ao objeto, uma vez que os geômetras não parecem necessitar assegurar o seu cálculo numa entidade divina exterior, haja vista que a prova do cálculo é extraída do próprio enunciado, sem mais. De maneira que a certeza da prova do cálculo não constitui uma verdade, podendo ser apenas verdadeira ou falsa, e superável futuramente. Assim, a segurança que Descartes necessitava ia numa direção divergente à dos geômetras, pois, vale repetir, ele pretendia assegurar-se na verdade. O que, nas palavras de Lacan ganhou um entendimento específico de que, no

final das contas, Descartes desejava na passagem do *eupenso* para o *eusou* é um real (Lacan, 1964[2008],p.42), que podemos interpretar pela necessidade em assegurar a verdade do *eusou* pela existência de Deus, exterioridade perfeita. Isto é, Descartes evocou o

“Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade, passa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade.” (Lacan, 1965[2008],p.43)

Vale notar que a questão não é simplesmente em constatar racionalmente a asserção verdadeira de que *ele é ao pensar, ao duvidar, mas ter a certeza* da verdade do ele é. Podemos ressaltar aí o esgotamento e limites da aplicação de um método que ordene o raciocínio da maneira mais clara possível, relacionando-os em série, possibilitando exclusivamente o discernimento do verdadeiro e do falso. Há uma fenda entre o verdadeiro, alcançado pelo método, e a certeza que o garanta à Descartes; isto é, o método regido matematicamente não vincula garantia, segurança ou certeza. O que nos leva à crer, conforme visto até aqui, que certeza e verdade não são termos incluídos pelo formalismo, e estão distante de sua pretensão (Popper, 1963[1997]). O que, em contrapartida, não responde pela verdade, apenas pelo enunciado em questão, em funcionamento acéfalo.

Assim, podemos concluir que Descartes, em última instância, reduziu o homem a um ser constituído por uma alteridade ideal, ou seja, “o homem, para Descartes, não é mais que o *serquetemumaidéiadeDeus*” (Koyré, 1963[1987], grifo autor). Em outras palavras, não existiria mais o homem, mas, neste caso, um sujeito que se constitui em relação ao *Outro* (Lacan, 1964[2008]), que é exterior ao eu, na tentativa de dar a segurança de verdade à certeza do pensamento, no sentido de afirmar algo sobre o que ele é (*eusou*).

Este *sujeito* que o homem foi reduzido podemos inferir ser o *sujeito* da certeza, que fala Lacan (1964[2008]p.36-45). O sujeito que é isso que foi introduzido no mundo pela operação cartesiana ao dividir o *eusou* daquilo que *penso* – isto é, entre o *eusouaquelequepenso* há a sua verdade inapreensível. Há, portanto, uma ruptura

nesta passagem, identificada por Freud, e ressaltada por Lacan, entre a *certeza* e a *verdade*, que ficou de fora do *eusou*. O que perpassa pelo entendimento de que a verdade é inapreensível pelo pensamento, muito embora o artifício de evocar um Outro na tentativa de ter uma certeza, não assegure nada para o sujeito no final das constas (Lacan, 1963[2008]).

Assim, quando Lacan afirma que o sujeito da Psicanálise é o sujeito cartesiano (1964;1965), e que Freud “parte do fundamento do sujeito da certeza”(1964 [2008],p.41) para fundar a psicanálise, está ressaltando necessariamente as consequências emergidas desta divisão – da verdade que fica de fora do pensamento, e do que dessa verdade produz de efeitos de *ser* no pensamento (*sou* medida em que ajuízo uma asserção). E vai além, ao afirmar que um pensamento, para ser *atodepensamento*, ou seja, o acoplamento que conclui a assertiva cartesiana do *eusou*, precisa necessariamente tocar na dimensão de *fala* (Lacan,1965[1991],p.879). Isto é, não há um pensamento em si, anterior ao ato de pensar, de modo que o ser encarna e o pensamento o realiza mediante a fala, uma vez que não há nada que os acople senão mediante isso que vem a ser um ato de pensamento.

Assim, a tentativa de fundar o sujeito no ser é, como vimos, uma consequência do rechaço do conhecimento entre saber e verdade (1965 [1998],p.870). Verdade essa que é inapreensível pelo pensamento, muito embora Descartes tenha elaborado uma maneira singular de assegurar a sua certeza na verdade, ao passo que o contrário, chegar na verdade pela certeza, foi impossível. Neste caso, inevitavelmente, ou ele ficava com uma certeza sem garantia, tão logo um método sem fundamento, ou dava uma saída metafísica, evocando uma exterioridade perfeita que o assegure da verdade. Mas que segurança de verdade confere tal exterioridade? Melhor dizendo: Se o que funda o ser ao pensamento é a fala, e se o sujeito é esse que tenta se ancorar no ser, no sentido de extrair do pensamento a verdade do *eusou*, que certeza ele poderá ter, ao passo que o pensamento é impossibilitado de alcançar a verdade?

Neste sentido, identificamos três diretrizes que se cruzam no tocante ao *sujeitodacerteza*, ou melhor, que busca a verdade da certeza de ser: 1) a *fala* que acopla o sujeito ao ser no pensamento; 2) a certeza do ser sem garantia de verdade; 3)

exterioridade como lugar da verdade, que positivou, como mostrou a manobra cartesiana, uma impossibilidade fundamental do pensamento em alcançá-la por ele mesmo, o que nas palavras de Lacan (1964[2008],p54-56) podemos entender como a presença uma falta. Logo, desenvolveremos melhor tais considerações no capítulo seguinte à luz do conceito de inconsciente, como uma estrutura que incorpora estes termos numa dinâmica específica dada a condição de impossibilidade de alcançar a verdade, contrário a posição que a toma como exterioridade, como fez Descartes, e o seu oposto, que a concebe como interioridade, essência, como decorre muitas vezes de interpretações errôneas.

CAPÍTULO 2: Sou onde não penso ser

Destacamos no capítulo anterior que a *tentativa* de fundar o sujeito no ser pelo pensamento ocorre mediante a *fala* (Lacan,1965[1991],p879). O que introduz uma disjunção na suposição de que haveria uma linearidade entre o pensamento e o ser. Esta suposição pode ser atribuída, por exemplo, ao que nos referimos sobre a pretensão de determinada corrente epistemológica ⁴⁰, a dita otimista (Popper,1963[1981]), em alcançar a verdade pelo pensamento. Nestes termos, ao atribuir à suposta linearidade lógica o advento da fala, Lacan redimensiona a relação entre ser e pensamento como efeito da linguagem, mais especificamente numa relação de causa e efeito (Lacan,1964[2008],p.27-35). De modo que, se a verdade da certeza do ser não é uma regularidade deduzida do pensamento, esta relação, enquanto intermediada pela fala, evidencia uma descontinuidade (ibid.). Descontinuidade que é imprimida como ruptura numa dimensão estrutural, determinando o que no sujeito poderia ser atribuído à liberdade da razão, no mesmo ato em que, no sujeito, a certeza é a da dúvida, da indeterminação (Lacan,1964[2008]).

Desta forma, ao localizar uma ruptura na suposta linearidade entre ser e pensamento, a partir da fala, Lacan (1964[2008]) subverte a suposta autonomia da razão em relação ao ser, subjugando-a à estrutura de linguagem. Muito embora, conforme veremos, isso que Lacan atribui à determinação não se confunde com determinismo, localizando como o sulco que os distingue aquilo que exerce a função inconsciente. Neste sentido, o que Lacan introduz, com o conceito de inconsciente, se difere de um suposto determinismo, que acopla ser e pensamento como efeito da estrutura de linguagem, numa relação de automatismo; ao mesmo tempo, também não se confunde com o entendimento oposto, o cartesiano, de que na ausência de determinação haveria a autonomia da razão em relação a sua busca do ser, e com os instrumentos corretos, alcançaria a sua verdade. Em ambos os casos, não haveria chistes, atos falhos, lapsos, dúvidas⁴¹, ou seja, nada que seja estranho ao *eusou*. O que se difere da constatação

⁴⁰Conforme vimos no capítulo 1.

⁴¹*Dúvidas* aqui se difere do sentido cartesiano ou céptico, pois se refere àquilo que atravessa o sujeito, sonhos, chistes, tropeços de fala, e o coloca em dúvida se ele é aquilo que

clínica de Freud em relação ao padecimento de seus pacientes, conforme veremos, de que há um estranhamento, um não reconhecimento do eu em relação ao que lhe afeta.

Neste sentido, Lacan (1964[2008];1965[1991];1957[1991]) destaca: o que é introduzido na dimensão da fala, que evidencia a ausência de linearidade lógica, é a noção de *causa*⁴². Muito embora esta noção atravesse todo o campo filosófico, desde Aristóteles – que não pretendemos contemplar neste trabalho-, Lacan (1964[2008],p.29) vai localizá-la a partir da função de *hiância*⁴³. Esta função será atribuída ao inconsciente como descontinuidade na estrutura de linguagem a partir da articulação remissiva dos significantes (Lacan,1964[2008],p.29). Isto é, a hiância “se distingue do que há de determinante numa cadeia (...) da lei” (ibid). De maneira que a hiância é, portanto, uma noção fundamental ao conceito de inconsciente, uma vez que na ruptura que ela promove, o que se produz, como efeito, no campo do sujeito, não é uma derivação presumida da lei, mas a *claudicação* que evidencia a cisão “entre a causa e o que ela afeta.”(Lacan,1964[2008],p.29).

Vale dizer, notamos que Lacan não localiza a descontinuidade entre a *causa* e o *efeito*, mas entre a *causa* e o que *elaafeta*. Isto é, a relação entre causa e efeito não estabelece uma continuidade evidente. Há, ao que parece indicar, uma ruptura entre a própria noção de *causa e efeito*⁴⁴. Muito embora seja precoce tirar consequências desta passagem, Lacan afirma que a causa é o que “perpetua a razão que subordina o sujeito ao efeito do significante”(Laca,1960[1991],p.853). De modo que, como veremos melhor mais a frente, isso que ela afeta encontra-se subjugado como efeito da lei que estrutura os significantes. Em outras palavras, notamos que isso que a *causaafeta*, se articula a partir da estrutura significante, estruturando a partir da lei da estrutura que os organizam. Muito embora, isso não se consome numa linearidade,

desconhece ser. Isto é, não a dúvida da verdade do conhecimento, mas algo mais trivial, cotidiano, da dúvida que emerge como desconhecimento daquilo que atravessou o eu.

⁴³ Lacan retoma da obra de Kant a noção de hiância a partir da causa, no sentido da causa ser inapreensível pela razão – “sobra essencialmente na função de causa uma certa *hiância*, termo empregado nos *Prolegômenos* do mesmo autor [Kant]” (Lacan1964[1991],p.29,grifo autor). Vale dizer, não adentraremos nesta noção em Kant. Vamos introduzi-la a partir da noção introduzida por Lacan à função do inconsciente.

havendo na própria estrutura a marca da ausência, como hiância, do que seria uma relação de causa e efeito.

Logo, há uma dimensão de causa que encontra-se inassimilável, uma vez que isso que ela afeta, ao estar subordinado ao significante, passa a ser perpetuado pela própria condição remissiva que a estrutura ordena. O que de longe não elucida a questão, muito embora introduza distinções importantes para articularmos o caráter de corte que é atribuído à fala, e como isso irá retornar sobre o sujeito. Pois, vale dizer, Lacan ratifica que os conceitos que fundamentam a técnica psicanalítica só possuem sentido “ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (Lacan, 1953[1998], p.247). O que acentua a fala como fundamental para a emergência do sujeito, principalmente no ponto em que Lacan a articula como ruptura, conforme trabalharemos melhor mais à frente.

2.1. A inconsistência do significante

Lacan retoma da linguística, a partir de Saussure, a relação algorítmica entre significante e significado, subvertendo-a a partir de um desnivelamento no qual o segundo encontra-se submetido ao primeiro. Isto é, Lacan sobrepõe o significante sobre o significado, subordinando o significado ao efeito da remissão entre significante (Lacan,1957[1998],p.500). Desta maneira, o significado, como efeito de significante, é desprovido de consistência que realize a “constituição do objeto” (Lacan,1957[1998],p.501), uma vez que, no nível da linguagem, os significantes não poderiam firmar a *coisa*, apenas significações. Nas suas palavras:

“Se formos discernir na linguagem a constituição do objeto, só poderemos constatar que ela se encontra apenas no nível do conceito, bem diferente de qualquer nominativo, e que a *coisa*, evidentemente ao se reduzir ao nome, cinde-se no duplo raio divergente: o da causa em que ela encontrou abrigo em nossa língua (...). ”(Lacan,1957[1991],p.501,grifo autor)

Desta forma, Lacan afirma que o objeto só se constitui no nível do conceito, ou seja, através de um concatenamento de significantes que produzem sentidos entre si. Isto é, o conceito é o limite, colocado pela linguagem, para se conceber algo, mas que não se encerra para além disso. Em outras palavras, não constitui materialidade ontológica. É por isso, portanto, que Lacan (1957[1991],p.501) aponta que a única possibilidade de sustentação da significação é limitada à outra significação, não consistindo um significado pleno. Pois, justamente, o que a estrutura de significantes institui é a ausência de um significado que encerre nele mesmo uma consistência de objeto.

Não obstante, podemos dizer que o efeito remissivo dos significantes, ou seja, o significado, o sentido, não sustenta na certeza a verdade de *ser*. Pelo contrário, Lacan afirma que pela linguagem, a *coisa*, que entendemos tratar da verdade de objeto, aquilo que o realiza em si, ao se restringir ao nível do conceito, evidencia uma insuficiência que esbarra, no limite, na função de *causa*. Isto é, há na linguagem uma inconsistência na estrutura que impossibilita o significado de encerrar uma completude. Insuficiência que, justamente, retomada a partir da função de causa, vai promover a dinâmica de insistência do sentido no movimento remissivo dos significantes. Nas suas palavras:

“ se pode dizer que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento.”
(Lacan,1957[1991],p.506,grifo autor)

Lacan se apropria de dois conceitos firmados por Roman Jakobson para atribuir à cadeia significante duas articulações possíveis: Metonímica e Metafórica. A primeira obedece uma ordem de combinações horizontalizada “de palavra em palavra” (1957[1991],p.509). De modo que Lacan destaca, através da sua fórmula, que a remissão de um significante para significante produz, neste intervalo do limite material, a hiância por meio da qual se institui a falta que funda o caráter inconsistente da significação. Neste caso, esta falta introduzida de modo a provocar a inconsistência na significação “permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da

significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta.”(Lacan,1957[1998],p.519)

A metáfora, por sua vez, atua tal como a condensação expressa pelo sonhos (Lacan,1957[1998],p.515). Ela se produz na substituição de um termo por outro, fazendo emergir uma significação distinta daquela que os dois termos substitutivos introduziriam. A metáfora destaca, portanto, por meio do significante uma significação cujo representante é forjado. Uma maneira de tornar presente a falta, por meio do significante forjado.

Vale dizer, tanto a metáfora quanto a metonímia são estruturas que introduzem de maneiras distintas a incidência do significante na constituição do significado, mais especificamente, a relação da falta na inconsistência da significação. De modo que “o termo produtor do efeito de significante (ou significância), vê-se que esse termo é latente na metonímia e patente na metáfora”(Lacan,1957[1998],p.519). Isto é, na metonímia este termo está presente como ausência, oculto, dissimulado, enquanto na metáfora, a substituição de dois termos produzem um terceiro ausente evidenciando a inconsistência.

Dito isso, Lacan (1957[1998]) ressalta que o rigor do encaminhamento filosófico, a partir do marco cartesiano que deriva o *eusou* do pensamento, firma um funcionamento específico, existencial, de que só é possível ser/estar enquanto ato de pensamento. Neste sentido, tudo o que excede ao pensamento, e não se conforma como tal, não definiria nem afirmaria nada sobre a existência, o que coloca um limite estreito em só ser enquanto pensamento.

“ É claro que isso me limita a só estar aí em meu ser na medida em que penso que sou (estou) em meu pensamento; em que medida eu realmente o penso, isso só diz respeito a mim, e, se eu o digo, não interessa a ninguém. “(Lacan,1957[1991],p.520)

Muito embora Lacan (1957[1991],p.520) sinalize que esta limitação, ao não contemplar o sujeito, não significa que o mesmo não se exerça enquanto função, uma vez que é próprio do exercício da ciência excluir qualquer traço, nas suas palavras, de

“subjetivismo”. Isto é, aquilo que não é redutível ao cálculo vai buscar o ponto de ancoragem do ser no pensamento, no cogito, na tentativa de obter a certeza da verdade do ser, conforme exposto anteriormente. Tanto a metáfora quanto a metonímia evidenciam a impossibilidade estrutural da linguagem em consistir, por meio do significante, na coisificação do ser, isto é, um ser pleno investido de verdade. De toda sorte, ao limitar a busca da verdade do ser à razão, enquanto ato de pensamento fundado pela fala, o que se impõe a partir da estrutura metonímica é a expressão imaginária de um possível à ser alcançado, algo que não se coloca como impossibilidade, mas como impotência do sujeito. O que, em outras palavras, preserva e impulsiona o campo do saber. Muito embora, Descartes tenha levado ao limite, o que poderia ser uma possibilidade a ser alcançada, sendo forçado a frear diante da impossibilidade do pensamento em consistir a verdade da significação na qual extrai a sua certeza. Isto é, ao limitar o ser na estrutura do pensamento, o mesmo só poderia ser articulado, todavia, por insistência, não consistindo enquanto verdade de ser - tal como a relação entre o conceito e o objeto, visto acima.

Neste sentido, a metonímia e a metáfora evidenciam (a primeira de forma *latente* e a segunda *patente*, nas palavras de Lacan) a inconsistência em se firmar uma certeza que encerre o ser pelo pensamento. De maneira que a certeza cartesiana, em relação ao ser, caso a sua perspectiva dedutiva tivesse, de fato, rompido com a intuição, tal como Lacan cita o entendimento da ciência sobre cogito, ele não consistiria em certeza nenhuma, apenas remissões sem fim. Isto é, o caminho de Descartes não foi, a princípio, na direção de produção de saber, mas o inverso, de dissecar do saber algo que ele poderia ter certeza, ou seja, ter a segurança de verdade. E, justamente, neste caminho invertido, supostamente dedutivo, ousamos dizer que, no final, a *dedução* que originou a certeza de ser no pensamento, se aproxima mais de um ato de recolhimento de um efeito, no qual o ser é, no final das contas, efeito do pensamento, que está lá, mesmo sem a consciência de sua atividade, haja vista que Descartes não chegou na verdade de ser, mas na certeza. O que nos leva a aproximar cada vez mais a relação entre a certeza e a fala, uma vez a certeza não vem junto com a verdade que a asseguraria, da mesma maneira que a *causa* que não é nivelada com o seu *efeito* na estrutura. O que pretendemos articular melhor mais à frente por meio do seguinte encaminhamento:

“penso: ‘logo existo’, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda a operação toca na essência da linguagem” (Lacan,1965[1991],p.879)

Vale notar, todavia, que a certeza cartesiana emerge sem a verdade que a assegure, e, mesmo assim não perde o sua força de certeza em relação à dúvida que ela introduz. O *eusou*, como próprio do “sujeito do significado”(Lacan,1957[1991],p.521), indica o fato do homem moderno ter, por meio do *cogito*, uma segurança de que ele é mesmo mediante a incerteza de ser (Lacan,1957[1991],p.521) – ele é naquele momento em que duvida. O que aponta para uma perspectiva obscura da certeza, uma vez que a dimensão significado no qual ela se articula é, conforme exposto acima, desprovido de consistência que colocasse a possibilidade de ter certeza pela verdade. Desta forma, vimos que essa foi a impossibilidade de Descartes, muito embora, a certeza ele a tinha dissociada da verdade.

Por esta via, Lacan propõe a subversão da relação do significado pelo significante com a seguinte questão:

“O lugar que ocupo como sujeito do significante, em relação ao que ocupo como sujeito do significado, será ele concêntrico ou excêntrico? (...) Não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo”(Lacan, 1957[1991],p.520)

Deste modo, Lacan introduz a fala neste ponto no qual o sujeito do significado emerge. E vai além, no sentido de atribuir à ela o caráter de certeza do sujeito, uma vez que é por meio do “nascimento da verdade na fala, e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso”(Lacan,1953[1998],p.257). Isto é, o limite que Descartes se deparou na busca pela verdade foi, justamente, o da impossibilidade de extrair a certeza do ser a partir do registro da lógica do *verdadeiro* e do *falso*; mais especificamente, neste limite marcado pela impossibilidade, houve o passo que consistiu na sua certeza, um passo que Lacan ratifica como o

nascimentoda verdadenafala. Muito embora, Descartes não teve a verdade *alcançada*, somente a certeza de que ele *pensa, logo existe*.

A fala, portanto, emerge como isso que corta a *realidadedoverdadeiro* e *ofalsoe* introduz algo da verdade. Sem que adentremos nesta relação, tomamos como indicador o fato da fala ser a via que introduz algo da verdade do *eusou*. Muito embora não se trate de capturá-la, uma vez que isso que emerge como certeza para o *eu* não possui rastro com qualquer sustentação de verdade, Lacan vai mostrar⁴⁵, que a certeza do sujeito não está ancorada na verdade que o *eu* busca alcançar, mas na sua dimensão de corte imposta pelo limite do tempo na realidade lógica.

2.2. A Emergência do Sujeito na Fala

“penso: ‘logo existo’, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda a operação toca na essência da linguagem” (Lacan, 1965[1991], p.879)

No artigo *Ciência e Verdade* (1965[1991]) Lacan subverte a certeza cartesiana tomando-a como efeito de fala. Desta forma, ele rompe com a suposta linearidade e derivação entre pensamento e o ser, unindo-os como efeito de fala, ou seja, efeitos de operação da linguagem. Muito embora, ao deslocar o acento do fundamento da certeza do pensamento para a fala, Lacan não descarta o *penso* da onde se deriva o *logoexisto*. Ele o deixa como esta, acrescentando dois pontos entre o “*logoexisto*” (entre aspas). Com isso, o que é colocado, tal como pudemos apreender com estes dois prontos na sequência do *penso*, é a ruptura pela qual a fala intercepta o pensamento. O que seria uma contradição se Lacan não tivesse, justamente, retomando este pensamento (*penso*) numa outra dimensão.

⁴⁵(1945) *Tempo Lógico e Asserção da Certeza Antecipada*. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

“há pensamentos nesse campo do mais-além da consciência, e é impossível representar esses pensamentos de outro modo que não dentro da mesma homologia de determinação em que o sujeito do *eupenso* se acha em relação à articulação do *euduvindo*.”
(Lacan, 1964[2008], p.50, grifo autor)

Desta maneira, há um limite à autonomia do pensamento, uma vez que se na perspectiva cartesiana o *penso* é o fundamento da certeza de ser, para Lacan ele também o é, mas de outra ordem – para o *mais-além da consciência*. Isto é, Lacan subverte o registro do pensamento no qual o ser é fundado, tomando-o como um pensamento não controlado pelo eu, mas que produz efeitos por meio da fala.

A fala, por sua vez, é via que evidencia o fato de haver um pensamento no qual o ser é fundado. Vale dizer, fundado como *efeito* de fala a partir de uma organização de pensamento, desarticulando a concepção de que o ser se fundamenta de forma ontológica. Assim, entre o *penso* e o “*logo existo*” há uma cisão entre aquilo que é articulado tal como o pensamento, e a fala que produz a existência do ser pelo *pensamento*, razão. Uma cisão que introduz, portanto, uma relação de causa e efeito.

Todavia, ‘*logo existo*’ é efeito de pensamento, mas não enquanto razão. O que subverte essencialmente o acento conferido por Descartes à razão. Muito embora, podemos dizer que Descartes esbarrou nesta cisão quando necessitou assegurar o fundamento de sua certeza na verdade. Isto é, assegurar a verdade da certeza na razão era impossível, o que mostrou o limite do pensamento em relação ao conhecimento pleno, autônomo, que se sustenta por ele mesmo. Todavia, o problema solucionado com a evocação de um Outro, um dissemelhante, exterior, representado por Deus, para lhe assegurar a certeza, não se dá no mesmo plano do eu, *eu sou*. De modo que não há uma linearidade entre a certeza de ser no pensamento e a verdade que a fundamenta.

É com esta descontinuidade, portanto, que a noção de causa emerge. Não obstante, não vemos, a partir de Lacan, a interrupção entre *penso*: “*logo existo*” como uma mecânica determinada de causa e efeito. O que poderia culminar no entendimento de

que o pensamento, inconsciente, determinaria o sujeito de modo que todas as suas ações fugissem de sua decisão e responsabilidade, justificando-as no mais além que as determina. O que conferiria ao *eu sou*, por exemplo, uma predestinação, uma determinação estrita, isentando-o da responsabilidade de suas escolhas. Esta seria, portanto, uma leitura determinista, uma vez que ao atribuir ao sujeito o lugar de efeito imediato da causa, não objetivável pela consciência, o inconsciente, tal como o Deus cartesiano, ocuparia o lugar metafísico de determinações.

Desta forma, Lacan afirma (1960[1991]) que tanto o entendimento do “inconsciente metafísico” em relação ao seu *suposto* contrário, “inconsciente do instinto”, culminam no mesmo erro:

“tomar por unitário o próprio fenômeno da consciência, falar de uma mesma consciência, tida como poder de síntese, na orla iluminada de um campo sensorial, na atenção que o transforma, na dialética do juízo e no devaneio comum. Esse erro repousa na indevida transferência, para esses fenômenos do mérito, de uma experiência de pensamento que os utiliza como exemplos.”(Lacan,1960[1991],p.845)

Dito isso, podemos afirmar que a reescrita “Penso, logo existo” para “Penso: ‘logo existo’”, retira do pensamento e do ser o acento de suposta autonomia da razão. De modo que ao tomar esta reescrita pela dimensão da fala, Lacan atribui à fala um caráter de corte. Isto é, ao supor um pensamento articulado para além do *eusou*, Lacan, por meio dos dois pontos, que separa *Penso: “logoexisto”*, ratifica o caráter a sua posterioridade, como efeito produzido pelo corte que a fala introduz no pensamento. O gerou um suposto conflito entre o *pensamento*(razão) que se constitui junto ao ser, e o *pensamento* (*penso*) que é cortado pela fala. Este último, Lacan diz se tratar do pensamento enquanto instância inconsciente, cujo estatuto de estrutura de linguagem já se encontra articulado no mundo antes do *nascimento* do sujeito (1964[2008],p.28). O que poderia nos levar à concebê-lo de maneira determinista, se não fosse, justamente, pela dimensão de corte que a fala introduz.

Desta maneira, a fala enquanto corte é aquilo que não deixa fechar o funcionamento do sujeito num determinismo estrito de estrutura, de *ação* e *reação*. E, ao mesmo

tempo, também não tende ao entendimento contrário, de que haveria uma suposta autonomia, liberdade, da razão. Em outras palavras, é por meio dela (fala) que o sujeito constitui uma *certeza* de pensamento, ao passo que, conforme vimos na reescrita da assertiva cartesiana, não é uma certeza alcançada pela autonomia do pensamento, mas uma certeza que é efeito de um pensamento já articulado anterior ao corte.

Dito de outra forma, podemos dizer que o caráter disruptivo do ato falho, por exemplo, evidencia a ausência de autonomia da razão, uma vez que se ela é livre, desprendida, não existiria a possibilidade de tropeço – pois para trocar uma palavra por outra é preciso que haja minimamente uma contrapartida que colida à pretensão. E, com isso, o pensamento já não seria totalmente liberto. Em contrapartida, se o sujeito fosse completamente determinado ele também não cometeria atos falhos, pois, neste caso, não haveria um oposto à pretensão, ou mesmo intensão, somente determinação linear de termos. Em suma, podemos afirmar que a ausência de certeza, a estranheza do pensamento consciente em si mesmo, denunciam que há algo de inapreensível que corta a unidade do eu, no ponto de não reconhecimento do *eusou*.

É na abertura desta terceira via, por meio da fala, entre onde se supõe o determinismo de um lado e a autonomia da razão de outro, que a psicanálise opera a partir do fala que introduz o inconsciente. Isto é, Lacan vai conferir ao inconsciente um estatuto e uma função. Um estatuto para o que nele é determinado, a partir da estrutura de linguagem significante (Lacan,1964[2008]), e uma função que assume um caráter evanescente a partir da *hiância* (ibid.).

2.3. O (não)Conceito de Inconsciente

Na primeira lição do Seminário 11 (1964) Lacan estabelece de antemão a maneira como o conceito de inconsciente pode ser definido, aproximando-o à expressão

infinitesimal⁴⁶. Isto é, no próprio ato de conceituar o inconsciente é colocado um limite de definição, em que é preciso um salto (Lacan,1964[2008],p.23), no sentido de incluir a incompletude, o não todo, tal como a passagem de 0 à 1, para que seja possível articular o inconsciente pelo conceito. Desta maneira, o conceito de inconsciente não é deduzível. Muito embora, Lacan atente ser um equívoco tomar como colocação inicial *é* ou *não é*⁴⁷ no intuito de definir o inconsciente, uma vez que se ele *é* alguma coisa, *é* no limite “um conceito forjado no rastro do que opera para constituir o sujeito” (Lacan,1960[1991],p.844).

Mais especificamente, ele diz:

“ Se o conceito se modela, com efeito, por uma aproximação da realidade que ele foi feito para apreender, só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar. Daí somos requisitados a dizer- direi, sob forma de quantidade infinita – a elaboração conceitual que se chama inconsciente.”
(Lacan,1964[2008],p.27)

É relevante distinguir sobre este *salto* o fato dele não incluir no conceito de inconsciente o *todo* não mensurável do infinito que separa 0 e 1. Neste entendimento, o conceito de inconsciente seria mais uma tentativa de suturar o sujeito, cujo fracasso já teria sido atestado pela lógica moderna, com o último teorema de Gödel⁴⁸ (Lacan,1965[1991],p.875), que prova a impossibilidade de provar do interior de uma sistema axiomático a sua consistência (Newman,J.&Nagel,E. (XXXX)[2001],p.15). De modo que Gödel prova a “existência de verdades matemáticas indemonstráveis”, firmando a inconsistência de um sistema axiomático completo.

⁴⁶ É a expressão para medir a variação existente entre números maiores que 0 e menores que 1.

⁴⁷ “Acusemos nossa posição pelo equívoco a que se prestariam o *é* ou *não é* de nossas colocações iniciais. “(1960[1991],p.844)

⁴⁸ “ele [Gödel] provou que é impossível estabelecer a consistência lógica interna de uma amplíssima classe de sistemas dedutivos –aritmética, por exemplo – a menos que adotemos princípios de raciocínio tão complexos que sua consistência interna fica tão aberta à dúvida quanto a dos próprios sistemas.”(Newman,J.&Nagel,E. (1931)[2001],p.15)

Desta forma, o salto que vem a fundar o conceito de inconsciente, tal como o entendemos a partir de Lacan, não inclui o todo inapreensível, entre 0 e 1, diferindo do entendimento do inconsciente como uma instância totalizante, ao consistir uma unidade, ponto de consistência, da *verdade indemonstrável*. Pelo contrário, “o um que é introduzido pela experiência do inconsciente, é o um da fenda, do traço, da ruptura”(Lacan,1964[1991],p.33).

Neste sentido, o salto tem a essência de ruptura, corte, que ao fundar o conceito de inconsciente, não introduz a inclusão do todo, mas deixa de fora como resto inapreensível, no ato do corte, o que o instituiu como causa. Isto é, se o conceito de inconsciente é essencialmente corte, ruptura, é por não conter nele mesmo, no ato que em que é fundado, aquilo que o causou. Pois, de toda sorte, se por livre movimento remissivo do 0 (zero) este nunca virá a constituir 1 (um), essa passagem prescinde uma ruptura, e mais ainda, que haja uma motivação, uma causa implicada neste corte.

Mas, o limite do conceito de inconsciente, que tem na emergência do sujeito a condição de efeito, não é a causa, mas a *falta* (Lacan,1964[2008],p.33). Isto é, Lacan atribui a fenda, a ruptura, a emergência da falta no lugar do que suporíamos ser a causa (ibid), ao passo que “cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido” (Lacan,1964[2008],p.29). Em outras palavras, o conceito de hiância vem a ocupar este lugar limite, ponto de corte, na cadeia na qual o inconsciente é investido (ibid); o lugar portanto, de abertura, falta, que não fecha. Sendo, portanto, o ponto de fracasso em qualquer tentativa de sutura do sujeito da certeza, como o que “flutua por toda parte, o que pontua, macula, põe nódoas, no texto de qualquer comunicação de sonho.”(Lacan,1964[2008],p.41)

2.3.1. O Estatuto e a Função Inconsciente

Lacan, no Seminário 11 (1964), fornece ao inconsciente um estatuto de estrutura de linguagem, levando-o à afirmar que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964[2008],p.27). Isto é, Lacan viu na fala um funcionamento para além dela, que toca na materialidade fornecida pela dimensão estrutural da linguagem (ibid.). Mais especificamente, o suporte material que ordena a linguagem

estruturalmente, não se confunde “com as diversas funções somáticas e psíquicas que a desservem no sujeito falante”(Lacan,1957[1991],p.498). Pois, todo o processo de desenvolvimento do sujeito falante já parte, como efeito, de uma estrutura que preexistente (ibid.). Em outras palavras:

“o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma do nome próprio.”(Lacan, 1957[1991],p.498)

Desta forma, a estrutura de linguagem é aquilo que organiza as relações sociais antes mesmo de nela serem inscritas as suas necessidades culturais, tal como Lacan pontuou com a verdade totêmica de Claude Levi-Strauss (Lacan,1964[2008],p.28). De maneira que ela vem a assumir uma função de determinação antes mesmo que as relações ocorram (ibid.). Com isso, a estrutura de linguagem preexiste, e incide de modo a determinar o sujeito, inserindo-o na organização social na qual ele pertence.

Vale dizer, Freud em Totem e Tabu, mesmo sem ter em mãos o conhecimento da linguística estrutural, já havia pontuado algo que fala da determinação do indivíduo. Ao falar da função de interdição imprimida ao totem, Freud viu que, de alguma maneira, havia uma lei que precedia a organização social, muito embora, a maneira que Freud vai conceber a interdição e o direcionamento que isso terá no seu artigo seja outro ao que me refiro, a questão se converge pelo seguinte: há uma lei que organiza por meio de referências de linguagem, a fim produzir significados determinantes na vida daquela comunidade.

Por exemplo, ele cita o caso de um rapaz que comeu um animal proibido – possivelmente um representante do totem – e ao ser informado sobre o atributo do animal, tamanho foi o choque que culminou em sua morte. Este exemplo mostra que há uma lei que atua independente que alguém julgue ou impute um castigo sancionador. Isto é, a lei *inscreve* a maneira do homem se conduzir, *anterior à deliberação dos fatos* (Freud,1913[2006])

Muito embora nos escape a época a eficácia real da lei do Totem, e ainda que não nos caiba aqui adentrar neste vasto trabalho apresentado por Freud, cujas consequências extrapolam ao pequeno acento aqui conferido, vale ressaltá-lo a partir da função primordial da lei que funda uma organização social. Neste ponto, Lacan ratifica o seu caráter determinante:

“Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam.”(Lacan,1964[2008],p.28)

Vale ressaltar, a determinação estrutural do sujeito, no sentido de uma ordem preexistente, de poder localiza-lo em lugares ordenados, tal como, por exemplo, ser pai, ao mesmo tempo que filho, neto, marido, e etc., não se confunde com o determinismo. Não há um automatismo que engendre mecanicamente o sujeito na cadeia, predestinando-o integralmente. Neste ponto, Lacan (1964[2008],p.28) sublinha que apesar do lugar do sujeito ter sido *contado*, isto é, sua posição esteja determinada antes mesmo de seu reconhecimento, é preciso que ele advenha nesse lugar. Em outras palavras, o fato da estrutura operar à sua revelação, subjugando-o à determinação significativa, há uma contrapartida, que é a parcela de autonomia do sujeito em advir neste lugar da onde ele emergiu. Logo, o que há de objetivável acerca do inconsciente é destacado pela antecipação do sujeito na estrutura antes mesmo que ele se reconheça (Lacan,1964[2008],p.28), tal como foi colocado por Lacan por meio do exemplo dos três irmãos:

“Lembremos da topada ingênua em que o medidor de nível mental se esbalda com sacar o homenzinho que enuncia-Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu. Mas é muito natural – primeiro são contados os três irmãos, Paulo, Ernesto e eu, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer, o eu que conta”(Lacan,1964[2008],p.28)

Assim, incidência da estrutura transcende a deliberação do sujeito, ao passo que ele emerge como efeito, isto é, antes dele se incluir como contado, isso conta – três irmãos. E, só após o seu reconhecimento como contado é que ele se vê convocado à ocupar este lugar. Nas palavras de Lacan: “o nível em que estamos – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador.”(ibid,p.28).

No entanto, o conceito de inconsciente não se encerra no seu estatuto estrutural. Pelo contrário, é a partir do seu suporte objetivável que Lacan irá localizar o ponto em que, justamente, o impossibilita de se fechar numa determinação estrita. Isto é, há a determinação, a lei que ordena a estrutura e organiza os significantes em séries, muito embora o sujeito não seja estritamente determinado, pois, conforme vimos acima, o ato falho, por exemplo, é aquilo que emerge deste limite à determinação, que foge à intencionalidade. Mais especificamente, *Wo es war, soll Ich werden*, “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir.” (Lacan,1965[1991],p.878), é a expressão que defini o corte do que o sujeito teria sido, ou seja, institui a indeterminação do sujeito no momento em que cabe à ele se reconhecer, ou não, como *contado*.

Este corte é o que vai dar uma função específica ao inconsciente a partir da noção de hiância (Lacan,1964[2008],p.29). Esta noção é localizada por Lacan, a partir da obra de Kant⁴⁹, como aquilo que sobra a partir de onde é possível situar a função da causa. (Lacan,1964[2008],p.29) Vale dizer, a questão da causa é ressaltada pela filosofia desde os seus primórdios, com Aristóteles, tendo em Kant o entendimento que Lacan irá imprimir ao inconsciente. Mas, nos deteremos em articular a noção de causa a partir da hiância, ao passo que “a causa, para nós (...) não é por isso racionalizada.” (Lacan,1964[1991],p.29).

Lacan afirma que a causa se difere do que “há de determinante numa cadeia”(Lacan,1964[2008],p.29). Ele a compara com a lei de ação e reação que provoca uma cadeia em série sucessivas de ações e reações acessórias ao postulado de

⁴⁹ “O que sobra essencialmente na função da causa uma certa hiância, termo empregado nos Prolegômenos do mesmo autor [Kant]”(Lacan,1964[2008],p.29)

origem. Desta forma, numa sucessão em cadeia derivada da lei não há intervalo que gere dúvida sobre a origem do fenômeno. Não há, portanto, hiância (ibid.). Desta forma, a hiância é introduzida, justamente, no ponto onde não é possível extrair uma lei. Isto é, na ausência de uma lei, de uma determinação, tem-se uma relação de causa a partir da descontinuidade na ligação, de modo que “só existe causa para o que manca” (Lacan,1964[2008],p.29)

Logo, conforme vimos acima, há sempre claudicação “entre a causa e o que ela afeta” (Lacan,1964[2008],p.29). E é neste *entre* que Lacan vai situar o inconsciente, onde justamente, opera a disjunção. Em outras palavras: “a descontinuidade, esta então a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno – a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação.”(Lacan,1964[2008],p.33). Isto é, se entre o efeito e a causa à ele atribuída há necessariamente uma cisão, o inconsciente emerge justamente neste traço de ruptura (ibid.p.30).

“ é na dimensão de uma sincronia que vocês devem situar o inconsciente – no nível de um ser, mas enquanto pode se portar sobre tudo, isto é, no nível do sujeito da enunciação, enquanto segundo as frases, segundo os modos, se perdendo como se encontrando, e que, numa interjeição, num imperativo, numa invocação, mesmo num desfalecimento, é sempre ele que nos põe seu enigma, e que fala – em suma no nível em que tudo que se expande no inconsciente se difunde, tal o micelium, como diz Freud a propósito do sonho, em torno do ponto central. Trata-se sempre é do sujeito enquanto *indeterminado*.”(Lacan,1964[2008],p.33,grifo nosso)

A hiância é, portanto, a função do inconsciente que no nível do ser irá tomar a forma de indeterminação. Isto é, a ausência da lei significativa, de uma falta, cai por terra o que poderia ir ao encontro de um determinismo. Desta forma, a inserção do inconsciente no nível do ser é o que possibilita o sujeito a se *portarsobretudo*. O que rompe uma suposta linearidade entre o *ser* e o *pensamento*. Pois, tal como vimos acima, Lacan rompe esta suposta linearidade cartesiana ao atribuir à fala o fundamento do ser e pensamento (razão). Não por acaso, Lacan vai afirmar que não

existe fala sem causa⁵⁰ (Lacan,1965[1991],p.879), ou seja, entendemos que a hiância promove, em última instância, a emergência do sujeito enquanto sujeito falante e indeterminado. Caso contrário, o funcionamento psíquico se justificaria e se resolveria pelo automatismo.

Lacan vai afirmar, portanto, que o inconsciente, tomado pela função da hiância, se manifesta no nível do ser como *não-realizado, não-nascido* (Laca,1964[2008],p.30). Tal como na metonímia ela representa a falta de maneira latente, no nível do ser o inconsciente não constitui uma ontologia, sendo evasivo numa perspectiva temporal (ibid.p.37). Neste sentido, aquilo que vem a ser a autonomia do sujeito em retroagir ao que ele teria sido, ou não, é da ordem de uma escolha. O que coloca o estatuto do inconsciente na ordem da ética (Lacan,1964[2008],p.40), ou seja, cabe ao sujeito a escolha em advir no ponto onde ele foi, mesmo não se reconhecendo, ou recusar esse estranho tomando-o como um engano, equivoco, enfim, algo que não concerne como de sua responsabilidade.

É ético, portanto, o passo que distingue Freud de Descarte no ponto em que eles se cruzam em relação à dúvida (Lacan,1964[2208],p.42). Isto é, no limite colocado pela impossibilidade do pensamento, por meio da dúvida, Freud e Descartes extraem a certeza. No entanto, o caminho que cada um irá percorrer a partir daí é o que os distinguem radicalmente. Descartes perseguirá a verdade que sustente a sua certeza sem garantias. Freud reconhecerá na dúvida a resistência do sujeito nesse ponto em que ele é, e não se reconhece como *eu*. É com tais *nuances* que o desdobramento a partir da certeza extraída da dúvida será ético, uma vez que nem o ser, nem o inconsciente, tal como vimos, se conformam à ontologia.

“O *inconsciente* é a soma dos *efeitos da fala*, sobre um sujeito, *nessenível* em que o sujeito se constitui pelos *efeitos dosignificante*. Isso marca bem que, com o termo sujeito não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substancia, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem

⁵⁰Lacan,J. (1965) Ciência e Verdade. In:Escritos. Rio de Janeiro,1991,p.879.

mesmo o logos que encarnaria em alguma parte, mas o *sujeitocartesiano*, que aparece no momento em que a *dúvida* se reconhece como *certeza*.”(Lacan,1964[2008],p.126,grifo nosso

2.4. A Dúvida em Freud e Descartes

Conforme expusemos anteriormente, Lacan retoma a certeza do *cogito* como o momento inaugural do sujeito, mais especificamente “o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente”(Lacan,1960[1991],p.853). Conforme vimos, a certeza cartesiana da existência do *ser*, fundada no pensamento, é introduzida, segundo Lacan, pela fala. Neste entendimento, Lacan ao afirmar que só há fala porque há causa, sinaliza o caráter de ruptura, corte, entre ser e pensamento (*penso*). Mais ainda, o pensamento no qual Descartes extrai a sua certeza é aquele que introduz a dúvida, cuja certeza é um efeito retroativo à emergência do pensamento (*penso*). Lacan destaca, portanto, a certeza como em efeito de fala ao apreender “o eu penso na enunciação do eu duvido”(Lacan,1964[2008],p.50). Neste ponto, Lacan sublinha que na perspectiva do enunciado só há saber para ser posto em dúvida, ao passo que, de modo subjacente, ele tinha a certeza extraída da dúvida.

A suposta *dedução* que originou a assertiva cartesiana *Penso,logoexistio* é uma articulação possível pela fala, colocando em cheque o seu caráter dedutivo. Isto é, mediante a fala, a certeza é desinvestida de logicidade matemática, de modo que *logo* deixa de ser uma declinação acessória de um postulado evidente – tal como concebia Descartes -, e, conseqüentemente, o *eu* deixa de ser “apenas objeto e mecanismo (e portanto, nada além de fenômeno)”(Lacan,1957[1991],p.520) Vale destacar o fato de que a certeza é, portanto, uma operação que excede o limite da operação lógica espacializada, uma vez que ela não é alcançada por comprovação (veracidade ou falsidade), e nem a partir do *alcance* pela evidência da verdade do ser. Neste sentido, entre o limite espacializado da lógica e a certeza cartesiana há uma ruptura, que é indicado por Lacan pela fala; mais especificamente, uma ruptura tomada a partir da causa que traz por meio da hiância a sua afetação. Logo, é essa dimensão de corte que faz com que o sujeito fale, ao passo que “nada é falado senão apoiando-se na causa”. (Lacan,1965[1991],p.879)

“essa causa é o que é abarcado pelo *sollIch*, pelo devo [eu] da fórmula freudiana, que, por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade”(Lacan,1965[1991],p.879)

Assim, ao colocar “logo existo” entre aspas, Lacan concebe a existência de um pensamento (*penso*) anterior ao reconhecimento do *eu*. De modo que, como efeito de fala, o sujeito encontra-se barrado daquilo que o causa. O que, de toda sorte, traz a sua inclusão, como efeito retroativo, determinado parcialmente, na convocação a *assumir* a sua *própriacausalidade*.

Lacan ratifica, portanto, a divisão do sujeito, entre o ponto em que ele *é* e não se reconhece *ser*, e a sua certeza de *ser*. O que nos conduz a pensar na cisão entre a certeza e a sua ausência de garantia de verdade. Lacan articula que neste ponto Freud e Descartes convergem, muito embora tomem caminhos opostos: Descartes irá perseguir a verdade a fim de assegurar a sua certeza, ao passo que Freud extrai a sua certeza na dúvida, no sentido de que ela é esse ponto de desconhecimento do que se *é* em relação ao que se diz *ser*, tal como, por exemplo, o efeito do sonho: a cisão entre o que foi vivido e o seu relato (Lacan,1964[2008],p.42).

“ Ora – é aí que Freud enfatiza com toda a sua força – a dúvida, é o apoio de sua certeza. (...) Ele motiva essa dúvida – há ali, diz ele, signo de que há algo a preservar. E a dúvida é agora signo da resistência”(Lacan,1964[2008],p.42)

Freud, portanto, toma o encaminhamento cartesiano (Lacan,1964[1991],p.41), ao ter certeza de que a dúvida evidencia uma ausência, uma falta no campo do saber. Vale dizer, Lacan vai acentuar que a visada de Descartes pela certeza não o leva ao caminho do saber, muito menos ao da verdade; o caminho no qual ele é colocado ao visar à certeza é o do desejo (Lacan,1964[2008],p.217-218). Muito embora, o estatuto que Freud fornecerá à dúvida será o oposto ao de Descartes. Pois, Descartes, no final das contas, irá atribuir ao eu *penso* um caráter de saber a ser sustentado por Deus, sujeito suposto saber (Lacan,1964[2008],p.219). Isto é, ele vai firmar inteiramente a

sua certeza no *eupenso*, transformando-a em saber – o que o conduzirá, no final das contas, a produzir mais um saber dentre todos os que ele duvidada (ibid.)

“Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no *eupenso* da cogitação, marcada por esse ponto de não-saída que há entre a niilificação do saber e o ceticismo, que não são de modo algum duas coisas semelhantes – poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do eu penso um simples ponto de desvanecimento. Mas é que ele fez outra coisa que concerne ao campo, que ele não nomeia, onde erram todos esses saberes no nível desse sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber, Deus.”(Lacan,1964[2008],p.219, grifo autor)

É válido sublinhar, portanto, que Lacan identifica que o *erro* de Descartes foi assentar *inteiramente* a certeza no eu penso, fechando-a, podemos dizer, no ser⁵¹. E, ao fechá-la no ser, exclui, justamente, a divisão na qual o sujeito é fundado; em outras palavras, exclui o sujeito, a dimensão do sentido inconsciente, do sentido produzido pelo significante (Lacan,1964[2008],p.206). O que, grosso modo, podemos dizer que ao dar este passo, ele sai do desejo e entra no saber, ao supor o Outro perfeito, que tudo sabe, que assegure a sua certeza pela verdade. Esta soldagem no campo do Outro, da certeza no *eupenso*, é o que vai distinguir radicalmente o encaminhamento que Freud dará à certeza da dúvida. Podemos dizer, Freud ao ter certeza da dúvida não descamba para a via do saber, mas se mantém neste ponto de abertura, imprecisão, *não-saber*, que aproxima a certeza da dúvida ao desejo.

Freud toma, portanto, a dúvida como *resistência* em relação à algo que não se realizou, e quer se realizar (Lacan,1964[2008],p.50); mais especificamente, como um ponto de *desvanecimento* do *ser* (o *eu* não se reconhece como sendo), ou seja, de abertura, de *não-realizado*. Em outras palavras, ele tinha a certeza de que na dúvida

⁵¹ Lacan vai localizar no encaminhamento cartesiano como o marco que introduz o *vel* da alienação, que trata-se, grosso modo, de uma lógica da divisão que constitui o sujeito a “aparecer de um lado como sentido, produzido pelo significante, de outro como afânise [como encerramento do sujeito, ao lado do ser]”(Lacan,1964[2008],p.206).

havia um pensamento, de que “isso pensa antes de entrar na certeza”(ibid.p.43). Pois, conforme mostrou (1900-1901;1916;1925[2006]) , aquilo que é rechaçado pela consciência moral, principalmente no que diz respeito aos sonhos, emerge como negação, incerteza e não saber. No entanto, vale dizer, este *não-realizado* não é da ordem de um ente recalcado, pois, conforme exposto anteriormente, por meio do ensino de Lacan, esse *não-realizado* é puro efeito de hiância no nível do ser. Muito embora, conforme veremos mais à frente, esta relação de abertura e fechamento obedece uma lógica específica. Mas que, de toda sorte, nos limitemos a dizer que ao introduzir a dimensão do sujeito, tomando a dúvida pela divisão, Freud extrai a sua certeza neste ponto de não-ser, não-realizado, se mantendo no caminho que Descartes desviou.

“ A dúvida sobre a exatidão do relato de um sonho ou de certos pormenores dele é também um derivado da censura onírica, da resistência à irrupção dos pensamentos oníricos na consciência. Esta resistência não se esgotou nem mesmo com os deslocamentos e substituições que ocasionou; persiste sob a forma de uma dúvida ligada ao material que foi admitido [na consciência]” (Freud,1900-1901[2006],p.556)

Desta forma, Freud viu no relato do sonho o desnível entre o que é sonhado e o que disso pode ser apreendido pela consciência, e depois recordado. Muito embora ele introduz as contrapartidas em relação a sua teoria, principalmente, no que diz respeito a consideração de haver um abismo entre os sonhos e o estado de vigília, de modo que ambos seriam desconectados por impossibilidades funcionais associadas a memória (Freud,1900-1901[2006],p.552), Freud vai salientar, por meio de exemplo, que não se trata disso. O desnível entre o sonho e o seu relato se dá por meio da resistência (ibid.p.550) que se impõe a fim preservar a consciência de algo que lhe é incompatível.

A dúvida no relato do sonho é a expressão deste desnível, uma vez que ela sinaliza que algo está lá, mas que não pode ser incorporado pelo pensamento consciente. Caso contrário, não haveria dúvida, apenas esquecimento, e nada disso consistiria numa questão que rompe a certeza no nível do ser. Neste sentido, Freud ressalta a si mesmo

como exemplo (1900-1901[2006],p.552), ao acordar após um sonho durante a noite e imediatamente se esforçar à interpretá-lo. Não obstante, a retenção tanto do que foi sonhado, tanto quanto a sua interpretação, tendem, ambos, a evadir, visto que ao acordar pela manhã ele não se lembraria nem de um nem de outro (ibid.). Desta forma, se houvesse o referido abismo, entre vigília e estado onírico, Freud somente se esqueceria dos sonhos, e não da sua atividade intelectual interpretativa, que se juntou ao sonho no esquecimento (ibid).

“O único erro cometido pelos autores precedentes foi supor que a modificação do sonho, no processo de ser lembrado e posto em palavras, é *arbitraria* e não admite maior análise, sendo, portanto, passível de nos fornecer uma imagem enganosa do sonho.”(Freud,1900-1901[2006]p.546)

Logo, é tomando a si mesmo como experiência que Freud tem a certeza de haver pensamentos para além de sua compreensão racional (Lacan,1964[2008],p.42). Pensamentos no sentido de uma ordenação de representações que afloram quando as resistências diminuem, ultrapassando a mestria da consciência e suposta autonomia do pensamento racional. Muito embora, Freud introduza mais uma alegação contrária à sua teoria, de supor que não existe atravessamento da autonomia do pensamento consciente, uma vez que os sonhos seriam simples arbitrariedades (Freud,1900-1901[2006],p. 546). Freud dá a seguinte resposta:

“ Eles subestimaram a extensão do determinismo nos eventos psíquicos. Não há neles nada de arbitrário. De modo bastante geral, pode-se demonstrar que, se um elemento deixa de ser determinado por certa cadeia de pensamentos, sua determinação é imediatamente comandada por outra. Por exemplo, posso tentar pensar arbitrariamente num número, mas isso é impossível: o número que me ocorre é inequívoca e necessariamente determinado por pensamentos que haja em mim, ainda que estejam distantes de minha intenção imediata. Do mesmo modo, as modificações a que os sonhos são submetidos na redação da vigília tampouco são arbitrárias. Estão associativamente

ligadas ao material que substituem e servem para indicar-nos o caminho para esse material (...).”(Freud,1900-1901[2006],p.546-547)

Assim, Freud demonstra por meio de inúmeros casos clínicos, inclusive os de suposto insucesso, como o Caso Dora e da jovem homossexual (Lacan,1964[2008],p.44),por exemplo, que há uma estreita relação entre o que é sonhado com as experiências da vida em vigília. Mais especificamente, um estreitamento que não é arbitrário, mas determinado, fugindo à intencionalidade, conforme Freud acentuou. Determinação essa que entendemos se tratar do estatuto de linguagem, tal como a função de suporte material do significante dada por Lacan ao conceito de inconsciente, conforme o exposto acima. Isto é, o estatuto que Lacan fornece ao inconsciente é o que há de determinado no sujeito a partir de uma operação de linguagem, tal como vimos por meio da estrutura significante.

Desta forma, Freud tinha a certeza de que a dúvida era a expressão consciente de uma interrupção, um desnível, no plano do saber. E, mais ainda, que há pensamento que pensa para além da intencionalidade da consciência, uma vez que os sonhos revelam uma articulação entre vigília e vida onírica, que não podem ser formalizados integralmente devido a impossibilidade do intelecto em dar conta da transmissão do sonho. Vale dizer, não é de uma deficiência do intelecto, pois, justamente, não trata-se de sua impotência, mas de um impossível que resulta na sua impossibilidade. Isto é, um limite imposto pelo fato dele emergir como efeito disso que se articula como pensamento inconsciente.

“O sonho, como descobrimos, toma o lugar de diversos pensamentos que derivam de nossa vida cotidiana e formam uma sequência completamente lógica. Não podemos duvidar, portanto, de que esses pensamentos se originem de nossa vida mental. (...) O máximo que podemos concluir daí é que isso prova que as mais complexas realizações do pensamento são possíveis sem a assistência da consciência.”(Freud,1900-1901[2006] p.619)

Desta maneira, a certeza de Freud não se fecha no saber. Ele se limita em concluir, por meio da fala dos paciente, que há pensamentos *semaassistênciadaconsciência*. E,

no progresso de sua análise, afirma que estes pensamentos atuam de modo a determinar a consciência durante a vigília. Não conclui além disso, sustentando a margem de abertura, de imprecisão que é própria da dúvida na qual ele resgata o sujeito. Em outras palavras: “Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eusou*.” (Lacan,1964[2008],p.42). Muito embora, Freud não buscou assegurar a sua certeza no sujeito suposto saber. De modo que todo o percurso de desenvolvimento da sua obra é movido pela sua certeza deste mais além que determina a consciência, que por sua vez, emerge como efeito retroativo, lhe escapando as rédeas que a orientam. Em outras palavras, Freud viu entre o que é articulado pelo sonhos e a vigília uma relação de causalidade. Mais ainda, que os sonhos por não serem produtos de simples arranjos *arbitrários*, são por isso *motivados*, engendrados de maneira específica. Isto é, a maneira como os significantes se organizam nos sonhos, e o efeito remissivo que produzem, são causados de tal modo que produzem efeitos de resistência na vigília. Isso é destacado por Lacan da seguinte maneira:

“Digamos somente que encontramos na articulação de Freud a indicação, sem ambiguidade, de que não se trata apenas, nessa sincronia, de uma rede formada de associações de acaso e contiguidade. Os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientada pela estrutura. Freud indica bem que, para nós, ao nível da última camada do inconsciente, lá onde funciona o diafragma, lá onde se estabelecem as pré-relações entre o processo primário e o que dele será utilizado no nível do pré-consciente, não poderia haver milagre. *Isso, diz ele, tem que ter relação com a causalidade.*”(Lacan,1964[2008],p.52, grifo autor)

Esta passagem, ao nosso entendimento, traz de modo bem condensado a representação da função da hiância na estrutura. Pois, Freud, ao descartar o entendimento de que as representações (significantes) sejam organizadas *unicamente* numa *sincronia* arbitrária, afirma que os sonhos possuem relação com estados de vigília – caso contrário, se fossem simplesmente arbitrariedades, seríamos obrigados a

concordar com os seus opositores teóricos que afirmam a existência de um abismo e, portanto, ausência de relação entre vigília e os sonhos, ao passo que os sonhos não representariam de representações desconexas sem nenhum comprometimento com a realidade de vigília.

Muito embora, isso que ficou perdido no tempo, não podendo ser revivido integralmente, ficando de fora, para aquele sujeito, como um resto de não-significação; isso, em contrapartida, orienta a maneira como estes significantes vão sendo modulados diacronicamente, isto é, dos seus efeitos ao longo do tempo mediante a *fala*. Desta forma, a organização dos sonhos, o sentido que produzem, são articulados por essa estrutura da linguagem, que trazem, no sujeito, a sua marca específica de *não-realizado*. Pois, conforme Lacan acentuou, não é um *milagre* que articula o processo primário ao pré-consciente, muito menos um acaso, uma arbitrariedade. Isto é, o processo primário incide no nível da consciência de modo determinante, de modo que a articulação entre eles possui um direcionamento específico, a partir do que Freud (1925) acentuou com o princípio de prazer e o de realidade, tendo em vista, por exemplo, o contorno e vocação que eles exercem na ordem do pensamento, a partir do juízo de existência e o de atribuição⁵².

Desta maneira, o que está colocado como pano de fundo é uma determinação fundada a partir de um engendramento específico que intercepta a entrada do sujeito no mundo. O que o leva a afirmar que esta relação é de causalidade, ao passo que há uma especificidade na maneira pela qual, *grosso modo*, o sujeito vai emergir, como efeito, na estrutura sincrônica da linguagem. Muito embora, isso que é da ordem da determinação não se feche num determinismo, como vimos anteriormente, haja vista a própria impossibilidade da estrutura de linguagem em concernir ontologicamente o objeto. Sendo portanto o *ser*, a *coisificação* de objeto, o que necessariamente fica

⁵²Para a psicanálise não há um pensamento puro em estágio primário que seja condicionado pela volatilidade e se oriente por si só, de modo que toda a experiência subjetiva no presente possui é modulada a partir das experiências primárias de prazer/desprazer do sujeito. Nas suas palavras: “A oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o começo. Somente se estabelece pelo fato de que o pensar possui a capacidade de tornar de novo presente, pela reprodução da representação, algo percebido uma vez, enquanto o objeto não precisa mais existir fora”. (Freud, A Denegação. Tradução de Eduardo A. Vidal. Rio de Janeiro: Letra Freudiana, 1988, ano VIII, nº 5.)

impossibilitado de ser concebido pela linguagem, caracterizando, conseqüentemente, na ordem do sujeito aquilo que Lacan sublinhou como falta, o isso *não-realizado*.

A relação, portanto, entre pensamento e a existência do *eusou* não é determinada, mas de *causa*. Não no sentido de um pensamento primário que *cause* a existência; mas de *causa* pelo fato da fala, na sua função de corte que Lacan a atribui, tal como exposto anteriormente, ser um efeito muito específico de certo *engendramento* do sujeito na estrutura de linguagem. Vale ressaltar, Lacan confere um acento a palavra *engendrar* quando fala da operação de separação do sujeito em relação ao Outro⁵³ (Lacan,1964[2008],p.209); mais precisamente, ele retoma a etiologia da palavra *engendrare* destaca na sua origem jurídica a designação *pôr no mundo* (ibid.). Neste caso, a emergência do sujeito não seria um surgimento desprovido de causalidade, ou seja, um *milagre*. Trata-se da emergência que implica, necessariamente, uma condição, de partida, alienante do sujeito (Lacan,1964[2008],p.206). Isto é, o sujeito ao emergir a partir do significante – que não é realizada por ele mesmo, uma vez que se ele vem ao mundo a partir de um lugar, um nome que lhe dado, não é ele mesmo gerador de si – cai como efeito de *sentido* (ibid.), significação, do movimento remissivo da cadeia significante. O que, de toda sorte, isso que lhe é forjado, propriamente inconsciente, marcado estruturalmente pela hiância, é, justamente o que também forjado ao significante enquanto tal, isto é, o que lhe conferiria a condição de ser; (Lacan,1964[2008],p.206) o que soldaria o significante ao significando tornando-o consistente. Mais especificamente:

“ é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir do campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser introduzido pela função mesma do significante.” (Lacan,1964[2008],p.206)

Desta forma, levando em conta que articularemos melhor a questão da alienação e da separação mais à frente, nos limitaremos neste momento em situar o caráter de corte

⁵³Lacan (1964[1998],p.202-203) afirma a emergência do sujeito depende inteiramente do seu *engendramento* ao Outro, uma vez que é o Outro que vai, por meio do significante, dar uma significação que inclui nela, como efeito, o sujeito. Isto é, “O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai presentificar-se do sujeito, é o campo (...)”. (Lacan,1964[2008],p.200)

da fala, que não é, tal como Lacan (1964[2008]) define, sem a alienação. É neste sentido que a “relação do sujeito ao Outro se engendra por inteiro num processo de hiância”(ibid.p.202), a partir da qual localizamos na estrutura como a falta no ponto de desvanecimento do sujeito em relação ao ser. O que mais à frente Lacan vai acentuar neste engendramento o caráter de separação, que justamente, esta falta vem a motivar. É neste movimento de *separação*⁵⁴, que não é sem alienação, a partir da falta, que localizamos a interceptação da fala. Mais especificamente, não é um simples movimento, no sentido processual que ele possa agregar. Trata-se de um corte, no sentido de que não há nenhuma mecânica que oriente o sujeito à separação, uma vez que se ela inclui, nela mesma, o *vel* da alienação, não haverá o momento em que o sujeito terá superado a sua alienação, pela via da elucidação, por exemplo, para advir em seu nome.

Logo, esse caráter alienante do sujeito na estrutura, e a acentuação disso que falta no Outro, *não-realizado*, esse não todo, como a falta do sujeito – uma vez que o sujeito só pode ser localizado a partir da estrutura de linguagem, isto é, como seu efeito -, articulam precisamente o ponto em que o sujeito é determinado, e, ao mesmo tempo, o limite de sua determinação na imprecisão do ser. Dito de outra maneira, a articulação e o sentido que os significantes produzem ao longo do tempo são efeitos diacrônicos, destacados pelas distintas modulações que vão ganhando ao longo do tempo, não consistindo em um significado pleno. O que articula o movimento diacrônico à ressignificação constante, a partir dos traços deixados pela sincronia, num determinado momento. Em outras palavras, no decorrer do tempo, os significantes se prestam à ressignificação, coordenada pela estrutura, de maneira que a significação passada, num dado contexto, perderia o seu sentido primeiro sendo substituída pelo segundo. Mas para que isso ocorra, tal como para uma língua persistir no tempo, é imprescindível que ela seja falada. Isto é, a fala é o *momentodeconcluir* (Lacan,1945[1991]), emergindo como um corte na sincronia significativa, e firmando uma asserção, um significado no tempo; mas, vale dizer, um significado que não se sustenta ontologicamente, como coisa, reincidindo, portanto, no movimento insistente, remissivo, de significante.

⁵⁴ Abordaremos melhor a relação de alienação e separação do sujeito no capítulo 3.

CAPÍTULO 3: A EMERGÊNCIA DA CERTEZA

No artigo do Tempo Lógico e Asserção da Certeza Antecipada (1945) Lacan destaca, por meio de um sofisma, a função do tempo implicada numa resolução lógica. Mais especificamente, o sofisma dos três prisioneiros introduz a disjunção na qual o sujeito encontra-se implicado, e o percurso intersubjetivo percorrido não é linear à a assertiva firmada junto ao ato do momento de concluir. Vale dizer, na impossibilidade de alcançar a lógica na qual os detentos encontram-se subjugados, a saída pelo sofisma evidencia que os detentos concluíram a assereção pela modulação do tempo no qual estavam inteiramente implicados – e não, pelo alcance do saber. Deste modo, o artigo ressalta o tempo como um vetor determinante para que o sujeito realize uma assereção sobre si, independente de ter ou não certeza. De modo que a questão orbita em torno de, justamente, a certeza se antecipar junto ao ato de concluir (Lacan,1945[1998],p.206) – onde ele irá recolher as consequências de seu ato, isto é, verificar a veracidade de sua certeza. Neste sentido, a certeza é aproximada ao ato de concluir, e desprovida de qualquer garantia de verdade. Muito embora, Lacan ressalte que, paralelo à isso, o sujeito percorreu necessariamente um percurso intersubjetivo a fim de produzir a sua assereção, mas que, este percurso, tal como a assereção, não garantem e nem asseguram absolutamente nada na certeza daí extraída. Vejamos de forma mais detalhada.

O diretor de um presídio escolhe três detentos e lhes apresenta cinco bolas, duas pretas e três brancas. Sem que os detentos tenham conhecimento, o diretor coloca nas costas de cada detento uma bola, e lança o desafio: quem acertar a sua própria cor, mediante justificativa lógica, ganhará a liberdade. Transcorrido certo tempo de análise mútua, os três detentos dão juntos um passo, hesitam uma única vez, e em seguida os três saem e, individualmente chegam as mesmas razões em relação à assertiva que concluem, a saber, que todos são brancos. Vale dizer, todos concluíram a assereção sobre si mediante um processo intersubjetivo de imputação, que Lacan formula da seguinte maneira:

“ Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada

um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto’. E os dois teriam saídos juntos convencidos de ser branco. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles.’(Lacan, 1945[1998],p.198).

Não obstante, tomando A como sujeito principal, Lacan destaca que toda a cogitação levantada dos outros dois, B e C lhes é erroneamente imputada (Lacan,1945[1998],p.200), pois o fator determinante desta solução não é lógico, mas temporal, ao passo que “é o fato de nenhum dos dois ter saído primeiro que permite a cada um pensar-se como branco.”(ibid.). Isto é, há as três possibilidades de disposição das bolas, dois pretos e um branco, um preto e dois brancos e três brancos. A cada possibilidade, três possíveis modulações do tempo. Por exemplo, caso a situação fosse representada por dois pretos e um branco, imediatamente ao ver dois pretos, o sujeito concluiria ser branco sem hesitar, pois o fato de ser branco seria positivado pela presença dos dois pretos evidentes, e não restaria dúvidas. Já nas outras duas possibilidades a hesitação, ao caminho da conclusão, é necessária, muito embora, a maneira como os três irão se portar na hesitação é que definirá a conclusão. Desta forma, Lacan afirma que caso A fosse preto, B e C hesitariam por um instante, adiantando-se, em seguida, para ao concluir serem brancos. É pelo fato deles terem caminhados ao mesmo tempo é que A pode ter certeza de ser branco.

Lacan afirma que o sujeito concluiu transformando as três possibilidades de discos em “três tempos de possibilidades”(Lacan,1945[1998],p.203). Isto é, a dedução não foi uma operação linear, de lógica especializada; houve um desnível, neste sentido, ao passo que o sujeito deduziu ao positivizar aquilo que ele *não* vê a partir da modulação do tempo de reação (ibid.). De toda sorte, Lacan ratifica o fato da modulação do tempo estar incluída no processo de conclusão do sujeito, não sendo um dado determinante do processo lógico. De modo que a cada instância alcançada, a partir da modulação do tempo, faz parte do processo de conclusão do sujeito que Lacan chama de *movimentológico* (ibid.p.204), que não é intrínseco à operação da lógica linear, muito menos aproxima-se da experiência de verificação de uma hipótese. Em outras palavras, podemos dizer que a dedução enquanto movimento lógico é o movimento

necessário do sujeito para formular uma asserção sobre si, isto é, ele está incluído, integrado na construção da conclusão.

“Como se vê na determinação lógica dos *temposdeparada* que elas constituem, a qual, objeção do lógico ou dúvida do sujeito, revela-se a cada vez como o desenrolar subjetivo de uma instância do tempo, ou melhor dizendo, como a fuga do sujeito para uma exigência formal.”(Lacan,1945[1998],p.203, grifo do autor)

Vale notar, Lacan aproxima os tempos de parada à expressão subjetiva da dúvida e objeção, concebidas como *afuga do sujeitoparaumaexigênciaformal*. Ao conceber a dúvida e a objeção como fuga, entendemos que Lacan desinveste do processo dedutivo, a partir da modulação do tempo, o caráter de suposto caminho em direção à asserção verdadeira. Mais precisamente, vai de encontro com à suposição de que ao percorrer este caminho o sujeito estaria seguro do alcance da verdade sobre si: sou branco. O que seria o ponto de partida cartesiano. Mas, o fato preciso de conceber ao plano formal à direção de fuga do sujeito da objeção, da dúvida, nos coloca a questão de que esta fuga se aproximaria da hesitação do sujeito, na contraposição do ato. Isto é, há um desnivelamento necessário entre o processo dedutivo, que pode ser infinito e não concluir nada, e a firmação da asserção sobre si. Desta forma, ao que parece, a exigência de formalização, no plano da experiência, está mais próxima da hesitação do sujeito do que de um caminho processual que o levaria à conclusão verdadeira. Ao mesmo tempo, não é sem este caminho lógico, de modulação do tempo, que o sujeito poderá formular uma asserção sobre si, mais especificamente, firmar uma certeza. Isto é, há um hiato (ou não seria hiância?) entre a firmação da asserção e o processo de dedução, de hesitação. Neste sentido, nada no plano das exigências formais levaria o sujeito, de maneira linear, a formular uma asserção sobre si. O indica haver algo que motive este salto, pois, se assim não fosse, o sujeito não se arriscaria, permanecendo no movimento de inércia na dúvida.

Dito isso, Lacan examina este tempo lógico, subdividindo-o o movimento da seguinte forma: o *instante* de olhar, o *tempo* para compreender e *momento* de concluir (Lacan,1945[1998],p.204). Estes três momentos são desnivelados, muito embora colocados em ordem crescente (ibid.). Mas, não em uma ordem cronológica de

sucessão linear, ao passo que Lacan pretende captar a “gênese no movimento lógico”(ibid.), ou seja, apreender o modo como se dá a modulação do tempo; mais precisamente, a sucessão de momentos e o que provoca a sua sucessão.

O primeiro passo é o enunciado do problema. De partida os três detentos já partem com uma exclusão lógica, colocada pelo enunciado: “Estando diante de dois pretos, sabe-se que se é branco”(Lacan,1945[1998],p.204). Neste caso, o sujeito é convocado no *instantedeolhar*, para atestar na evidência de dois pretos, que é branco. Desta forma, “vê-se o valor *instantâneo* de sua evidência, e seu tempo de fulguração, se assim podemos dizer, seria igual a zero”(Lacan,1945[1998],p.204). Aqui, portanto, o intervalo que caracteriza o corte pelo qual o sujeito advém numa formulação sobre si é instantâneo, e não abre uma lacuna temporal entre a cogitação e a asserção “Dois pretos: um branco” (ibid.p.205).

No obstante, ao descartar imediatamente a possibilidade de ser branco, caso estivesse diante de dois pretos, Lacan(1945[1998],p.205) afirma que o passo seguinte do movimento lógico é adentrar na intuição, ou seja, *objetivar* algo além dos dados, dando, portanto, o primeiro passo desnivelado em relação à aparência evidente no plano material. Trata-se do seguinte movimento: “se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como brancos” (ibid.). Neste passo há um tempo de compreensão vinculado ao tempo de reação do outro. Isto é, o tempo de compreensão a partir da “inércia de seu semelhante”(ibid.) inclui um tempo de meditação em que os dois brancos deveriam constatar, cada um dele, que caso fossem pretos, o outro teria saído sem esperar, e que se o outro continua meditando, é porque ele só pode ser branco. Vale dizer, do momento em que se abre para o tempo de compreender não há um limite que faça retornar ao sujeito uma evidencia objetiva. Nas suas palavras:

“ a objetividade deste tempo vacila com seu limite. Subsiste apenas seu sentido, com a forma que gera de sujeitos *indefinidos*, *anãoserporsuareciprocidade*, e cuja ação fica presa por uma causalidade mútua a um tempo que se furta no próprio retorno da intuição que o objetivou.”(Lacan,1945[1998],p.205,grifo autor)

O tempo de compreender, portanto, ele é definido para o sujeito pelo próximo passo, o tempo de concluir. Isto é, incide sobre ele um tempo de demora, que convoca à sua antecipação para encerrar o tempo de compreender com a firmação de um juízo. Mais precisamente, *“o tempo para compreender o momento de concluir, é o momento de concluir o tempo para compreender”* (Lacan,1945[1998],p.206, grifo autor). De tal maneira que só se compreende após o ato conclusivo que firma uma asserção sobre si. Isto é, não se fecha um passo de compreensão, por meio de um dado evidente que o sujeito tomaria conhecimento, para então concluir. É a firmação do juízo que encerra, como passo seguinte, a compreensão. De modo que esta só é alcançada posteriormente, como consequência do ato de concluir.

Neste sentido, o vazio da indefinição do tempo de compreender, vinculado ao tempo de meditação do outro, que é um tempo definido pela inércia. Isto é, o fato de nenhum dos dois agirem, pela extensão do tempo, retorna ao sujeito principal a mensagem que o leva ao segundo passo: *“Apresso-me a me afirmar como branco para que esses brancos, assim considerados por mim, não me precedam, reconhecendo-se pelo que são”*(Lacan,1945[1998],p.206). Desta forma, a pressa impulsiona o sujeito a se antecipar e firmar um juízo a partir da indefinição. Isto é, o tempo em suspensão, de hesitação, que alimenta a indefinição, é da onde o sujeito extrai a certeza do que ele é. Mais precisamente, quando o sujeito postula uma hipótese a partir dos outros dois, ele cria um dado hipotético, mas cujo elemento que o leva à se antecipar não é pela confirmação/negação de sua hipótese, mas pelo efeito no tempo de espera. Vale dizer, a certeza não decorre de uma confirmação de hipótese, mas da antecipação na firmação do juízo devido a tensão do tempo de concluir.

“Assim, não é em razão de uma contingência dramática, da gravidade do que está em jogo, ou da emulação do jogo que o tempo urge; é na urgência do movimento lógico que o sujeito precipita simultaneamente seu juízo e sua saída (...) dando a modulação em que a tensão do tempo inverte-se na tendência ao ato que evidencia aos outros o sujeito que concluiu.”(Lacan,1945[1998],p.206)

Desta forma, a certeza do sujeito é dissociada da verdade do que ele é (branco). O fato do sujeito ter firmado um juízo sobre si, primeiro na certeza

(Lacan,1945[1998],p.206), não assegura que ela coincida com a verdade, mais precisamente, se ele é ou não de fato branco. De toda sorte, Lacan vai adentrar nesta asserção lógica, a fim de resgatar nos passos lógicos a logicidade que, afinal, leva o *eu* a firmar um juízo sobre o que ele é. Pois, vale dizer o sujeito esteve a todo instante do tempo lógico num processo de hesitação na tentativa de alcançar no plano formal a verdade sobre si. Isto é, a construção proposicional do primeiro instante e o segundo tempo obedecem, respectivamente, à estrutura de apódose⁵⁵ e hipótese⁵⁶ (ibid.p.207); e que, em cada um desses momentos o sujeito assume uma forma *outra* que não a pessoal (eu). Na primeira trata-se do sujeito *impessoal* e no segundo do sujeito *indefinidorecíproco*, que introduz o outro para reconhecimento (ibid.). Vale dizer, até que o sujeito fizesse o ato e firmasse uma asserção sobre si, no momento de concluir, ele estava esvanecido por meio do recurso lógico gramatical da *apódose*, e indefinido na dedução hipotética (ibid.p.207) – que se correspondem, respectivamente, a forma de sujeito *impessoal* e sujeito *indefinido*. (ibid.)

“ o juízo que conclui o sofisma só pode ser portado pelo sujeito que formou a asserção sobre si, e não pode ser-lhe imputado sem reservas por nenhum outro – ao contrário das relações do sujeito *impessoal* e do sujeito *indefinidorecíproco* dos dois primeiros momentos, que são essencialmente transitivos, já que o sujeito pessoal do movimento lógico os assume em cada um desses movimentos.”
(Lacan,1945[1998],p.207,grifo do autor)

⁵⁵ Lacan refere-se à apódose ao situar a forma lógica gramatical a base do movimento, instante de olhar: “*Estando diante de dois pretos: sabe-se que se é branco*”. (Lacan,1945[1998],p.204,grifo autor). Vale dizer, a apódose é condicionada (implica) à prótese (*Estando diante de dois pretos*), e sendo esta verdadeira, aquela é necessariamente verdadeira. Esta fórmula da lógica gramatical terá um tratamento específico quando for colocada a questão “ se é lícito inscrever nos significantes um ‘verdadeiro’ e um ‘falso’ manipuláveis logicamente através de tabelas-verdade”(Nassif apud Lacan, 1967-68,s/d,lição 28/02/1968). Mais precisamente, esta questão alude a problemática da alienação do sujeito, ou seja, dos efeitos de tentar encarnar o sujeito no ser, no pensamento, tal como o Penso, logo existo. Consequentemente, o ser escrito logicamente produz, tal como veremos à frente, o estado de desaparecimento do sujeito, ocupando o lugar impessoal gramatical; ou seja, um ser sem sentido.

⁵⁶ Lacan refere-se à hipótese ao situar a forma lógica proposicional da intuição, ou seja, o tempo de compreender em que o sujeito vai além dos dados de verdade/falsidade extraídos da apódose: “*Se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como sendo brancos*”(Lacan,1945[1998],p.205,grifo autor)

Lacan afirma, portanto, que a asserção lógica é uma *asserção subjetiva* (Lacan, 1945[1998], p.207), uma vez que “o sujeito lógico não é outro senão a forma *pessoal* do sujeito do conhecimento, aquele que só pode ser exprimido por [eu]” (ibid.). Com esta afirmação Lacan compara o nascimento da asserção lógica à emergência do eu psicológico. Isto é, o sujeito precisa passar por um momento especular, necessariamente alienante, para em seguida firmar, a partir da indeterminação de ser (*ou não se é branco ou não se é preto*) o *eu*. Vale dizer, entendemos a *gênese* da asserção lógica, do juízo, que só pode ser firmado pelo *eu*, como um passo que envolve, em última instância, a dimensão de escolha tal qual imposta pela lógica da alienação, expressa por Lacan em 1964, no Seminário 11. Pois, muito embora, a lógica da alienação e a separação não houvesse sido formalizada nestes termos até então, uma vez que Lacan está se referindo em 1945 ao nascimento do *eu* psicológico, entendemos que o ato de concluir está em concordância com a noção que envolve a segunda operação do movimento circular, marcada pelo ato de separação do sujeito ao Outro - tal como expusemos anteriormente, do acento dado por Lacan a palavra *engendrar*. Abordaremos melhor este ponto mais à frente, introduzindo, por ora, a passagem em que Lacan estabelece a cadência do tempo lógico com o processo de formação do eu psicológico:

“O [eu], sujeito da asserção conclusiva, isola-se por uma *cadência de tempo* lógico do outro, isto é, da relação de reciprocidade. Esse movimento de gênese lógica do [eu] por uma decantação de seu tempo lógico próprio é bem paralelo a seu nascimento psicológico. Da mesma forma que, para efetivamente recordá-lo, o [eu] psicológico destaca-se de um transitivismo especular indeterminado, pela contribuição de uma tendência despertada pelo ciúme, o [eu] de que se trata aqui define-se pela subjetivação de uma *concorrência* com o outro na função do tempo lógico” (Lacan, 1964[1998], p.208, grifo autor)

Dito isso, Lacan ressalta que o passo que firmou o juízo assertivo é um ato; e, mais ainda, que “todo juízo é essencialmente um ato” (Lacan, 1945[2008], p.208). O que nos leva a conceber a presença de uma interrupção ao limite do processo dedutivo quando se trata de firmar uma certeza, ou seja, um juízo sobre si. Isto é, não se trata

em alcançar no conhecimento a certeza da verdade, para em seguida firmar-se algo. Pelo contrário, conforme veremos mais afrente, não é possível extrair do significante a sua verdade de ser, de modo que a certeza, tal como Lacan a concebe, é precipitada em ato.

Como vimos anteriormente, a certeza do *cogito*, enquanto certeza fundada pela fala, não foi fundada a partir de uma elucidação, mas da certeza na qual sobreveio o juízo de colocar todo o saber em dúvida. Isto é, “se a dúvida desde Descartes, está integrada no valor do juízo aqui estudada, esse valor prende-se menos à dúvida que a suspende do que à certeza antecipada que a introduz.”(Lacan,1945[1998],p.209). Desta forma, a certeza da dúvida expressa a insuficiência (impossibilidade) do saber em firmar algo do alcance da verdade, por meio do qual pudesse firmar uma certeza. A certeza que introduz a dúvida, podemos dizer, assume uma função de corte no saber (Lacan,1964[2008],p.219), ou seja, Descartes a tinha, mas, no mesmo momento, lhe era evanescente o lugar da onde esta certeza emergia; vale dizer, não tinha meios para sustentá-la pelo que *é*, somente pelo que *não é*, ou *é* de modo *impreciso*, no campo do conhecimento. Mais precisamente, a certeza emerge firmando no pensamento um juízo de dúvida, ao mesmo tempo em que coloca o sujeito na sua divisão em relação a origem desta certeza⁵⁷.

Neste sentido, o juízo é precipitado em ato junto à certeza, independente de sua validade ou verdade. De modo que não há, nesta precipitação uma sustentação ou garantia que extrapole a própria dimensão de inconsistência do significante. Pois, justamente, só há certeza porque houve esta dimensão de corte na estrutura - pelo ato de concluir, e não na busca pela verdade do conhecimento, ou no valor lógico da asserção. Todo o valor do percurso subjetivo lógico para concluir-se branco, ou preto, está na modulação do tempo pressionado à concluir o mais rápido possível; a asserção final tampouco extrai o seu estatuto de certeza desta processo, e muito menos a segurança em estar certo. Vale dizer, a certeza será confirmada ou não somente após firmada enquanto juízo, pelo *sujeitopessoal*.

⁵⁷ Conforme articularemos melhor mais à frente, Lacan retoma a certeza cartesiana imprimindo-a ao momento de separação da relação do sujeito ao Outro. Nas suas palavras: “A certeza não é, para Descartes, um momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. (...) É, propriamente falando, a instauração de algo de separado”(Lacan,1964[2008],p.219)

Assim, se a certeza é certeza em ato, no que ela funda o juízo, dissociada da verdade, ou da validade lógica, nos perguntamos o que está colocado para o sujeito antes do ato, isto é, no momento em que ele fica na indeterminação, na hesitação da dúvida e da objeção? Pois, é de se indagar, todavia, que o juízo, para o pensamento moderno, tenha esse caráter de corte, e seja um ato. Isto é, advir enquanto *sujeito pessoal* não é dado, uma vez que é preciso que algo motive este ato, de modo que sem esta motivação, Lacan parece sinalizar que a tendência é o sujeito permanecer no estado anterior ao ato – o da imprecisão, da dúvida.

Desta forma, pretendemos articular este movimento lógico a partir do movimento circular dialético do sujeito no campo do Outro, uma vez que o movimento lógico do sujeito do conhecimento, em direção ao ato (asserção sobre si) é simultâneo ao de emergência do sujeito. Isto é, na medida em que o sujeito é convocado a firmar uma asserção sobre si, as diferentes modalidades assumidas gramaticalmente (impessoal, indefinido, pessoal), mostram, na simultaneidade da falta de certeza do que *é*, a sua emergência. Mas, este movimento lógico não é gradual, e até que ele assumia a forma pessoal *eu*, há neste percurso uma perda – perda de ser -, desde a sua impessoalidade de sujeito (mas onde havia a certeza de não ser preto, pelo plano formal) até a sua indefinição. Da indefinição para à firmiação do *eu sou*, há uma ruptura, uma vez que a assertiva não é extraída de uma lógica, tal qual como a prótese/apódose. Esta ruptura mostra, tal como vimos acima, que a certeza do que *é*, não vem antes nem depois do ato de concluir; ela é o ato que firma o juízo (Lacan,1945[1998],p.208)

3.1. O Movimento Circular

No Seminário 11, após retomar o conceito de inconsciente pela noção de hiância, Lacan propõe uma “topologia cuja finalidade é dar conta da constituição do sujeito”(1964[2008],p.199). Mais precisamente, ele articula uma lógica topológica do movimento de emergência do sujeito, para dar conta do fato desta emergência impor “uma escolha forçada e forçosamente perdedora” (Lacan,1967-68,s/d, lição 10/01/1967). *Escolha forçada* no sentido de que só há emergência do sujeito

necessariamente no campo do Outro, “ o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito”(Lacan,1964[2008],p.200); e, *forçosamenteperdedora*, pois independente da parte escolhida, há a perda da outra parte implicada, ou seja, “a escolha ai é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso.”(ibid.p.206).Entretanto, é importante colocar a seguinte distinção: Lacan afirma que a perda da condição de *ser* ao entrar na linguagem é uma falta secundária que recobre o que ele vai chamar de falta real (Lacan,1964[2008],p.201). Que, *grossomodo*, seria a falta própria da condição de ser vivo sexuado, que precisa passar pelo ciclo de reprodução sexuada, isto é, precisa do outro para se reproduzir. Nas suas palavras:

“Duas faltas aqui se recobrem. Uma delas é da alçada do defeito central em trono do qual gira a dialética do advento do sujeito ao seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, que dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual.”(Lacan,1964[2008],p.201)

A dimensão de perda implicada na relação do sujeito no campo do Outro é irrecuperável, por, justamente, à falta de ser vir a recobrir uma falta do vivo. Primeiro, pelo fato de que uma vez advindo no campo do Outro, o sujeito é desprovido de autonomia em relação à determinação do significante, implicando, inclusive, como perda a função do significante em não ir além da representação do sujeito. Isto é, Muito embora, o significante que introduz o sujeito no campo do Outro não pode representar a si mesmo, necessitando de um outro significante que o signifique. Isto é, “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas, por este fato mesmo, isto –que antes não era nada senão sujeito por vir –se coagula em significante”. Desta forma, o sujeito para advir paga o preço de estar sujeitado ao significante por meio do qual ele é introduzido, que irá, por meio de outro

significante, representá-lo. Com isso, o sujeito é impossibilitado de escolher o significante que o represente, e mais ainda, há a insuficiência do significante em representar integralmente o significante que lhe deu lugar no campo do Outro. Mais precisamente, o significante não celebra, nem funda, o a parte de ser do sujeito, incidindo apenas na qualidade de sentido. De modo que ao situar-se no campo do Outro o sujeito advém como perda do que teria sido a sua parte de *ser*, ente vivo, muito embora sem sentido algum.

O segundo aspecto desta dimensão de perda, é o que Lacan afirmou ser a falta real (1964[2008],p.201). Isto é, o Outro como uma lâmina⁵⁸, cuja parte “cortada”, que fica de fora do campo do significante, é a dimensão de vivo sexuado, isto é, dividido no que diz respeito à necessidade do outro para ser reproduzir. No entanto, não pretendemos adentrar nesta ceara pela qual Lacan vai articular à pulsão⁵⁹, como, justamente, uma força constante introduzida por esta perda, do que seria a linearidade de ação/reação da reprodução instintiva; força essa que se articula como “montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância do inconsciente”(Lacan,1964[2008],p.173). Conformidade à hiância que entendemos tratar justamente desta dimensão de falta, perda da condição do vivo, que Lacan articula ao efeito de lâmina do Outro. Uma vez que, conforme vimos anteriormente, um significante não funda o ser pela representação, apenas a sua dimensão de sentido.

No entanto, para objetivar a questão do presente trabalho, nos limitaremos a articular a questão da falta como perda de ser para que o sujeito emerja, ou seja, condição necessária e irrevogável da emergência do sujeito pelo significante introduzido pelo Outro. Para ser mais preciso, não é o Outro que introduz o significante simplesmente, mas o desejo que se serve (pois não há outra maneira se exercer) e investe o

⁵⁸ “A relação ao Outro é justamente o que, para nós, faz surgir o que representa a lâmina – não a polaridade sexuada, a relação do masculino com o feminino, mas a relação do sujeito vivo com aquilo que ele perde por ter que passar, para sua reprodução, pelo ciclo sexual.”(Lacan,1964[2008],p.194)

⁵⁹ “Daí vocês compreendem que – pela mesma razão que faz com que seja pelo logro que o vivo sexuado seja induzido à sua realização sexual – a pulsão, pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte, e representa em si mesma a parte de morte no vivo sexuado.”(Lacan,1964[2008],p.201)

significante para introduz o vivo na linguagem – desejo que vem, portanto, para o sujeito, do Outro. Ainda assim, esta operação primordial de perda de ser, de vivo, para emergir como sujeito na linguagem, não é uma operação intuitiva e de fácil apreensão. Mas que Lacan, ao introduzi em seu ensino a experiência de Pavlov no Seminário do Ato psicanalítico (1967-68, lição 15/11/1967) mostra a subversão do efeito do significante quando incidente no vivo, e dali a emergência de algo que não se recobre, isto é, de uma falta que não se pode saciar. Isto é, a experiência de Pavlov mostra “ a função do significante e sua relação com o sujeito”(Lacan,1967-68,s/d, lição 15/11/1967). Que é, em última instância, o efeito de corte da ciência ao operar com a produção e incidência do significante despreocupada com as consequências desta cisão, que recairão na conta do sujeito.

O que Pavlov faz? Ele introduz um significante no lugar do objeto de ativação de uma função orgânica. Isto é, ele deturpa a condição de vivo do animal ao submetê-lo à sucessivos estímulos, até que alcance como efeito do som de trompete a apetite do animal, desviando-a do estímulo original, o pedaço de carne. Com isso, Pavlov mostra que é possível alterar o automatismo da ação-reação, subvertendo o estímulo fisiológico do vivo, desviando, conseqüentemente, o automatismo instintivo para o uma resposta fisiológica condicionada mediante um estímulo que não ter nada com ordem das necessidades. Mostrando que possíveis respostas fisiológicas, mediante situações que não corresponderiam, nem justificariam, o estímulo provocado, estão fundamentadas materialmente. Com isso, Lacan visa, ao retomar esta experiência, desmistificar uma possível alusão espiritual ou milagrosa à tais fenômenos (Lacan,1967-67,s/d,lição 15/11/1967), e ao mesmo tempo desconstrói a suposição do pensamento livre, volátil, desprovido de determinação significante, “como representando algo que se motiva, que se justifica por sua relação com a ação”(Lacan,1967-68,s/d,lição 15/11/1967).

A experiência: Pavlov dispõe de um pedaço de carne, um animal e uma trompete – e alguém que a assopre. Cada vez que ele apresenta a carne para o animal, ele responde com salivção e secreção gástrica. Isso é um estímulo. A experiência procede sucessivos estímulos com o pedaço de carne, incluindo, a cada vez, a buzina do trompete. Com isso, o animal salivava com a carne, ao mesmo tempo em que era submetido ao som da trompete. Após sucessivos estímulos, foi retirada a carne,

permanecendo apenas a buzina do trompete. Sucedeu que o animal respondeu ao estímulo do som do trompete com salivação e secreção gástrica, tal como ocorria antes com o pedaço de carne.

Dito isso, a experiência mostra que uma ação instintiva pode ser desviada do objeto de sua descarga original a partir de um elemento que não está inserido na dinâmica das necessidades (Lacan,1967-68,s/d lição 15/11/1967). De modo que uma ação estritamente instintiva passa a “se ordenar a partir da tomada do signo sobre uma função.”(ibid.). Isto é, o objeto que antes ocupava a posição de saciedade da necessidade foi deslocado para o barulho de trompete, ao passo que a cada ruído a ativação gástrica era ativada desviando-se da necessidade e independente da percepção (ver e sentir o cheiro da carne).

“signo da secreção gástrica, que só toma o seu valor precisamente pelo fato de que ele não é produzido pelo objeto que se espera que o produza, que ele é um efeito de engano, que a necessidade em questão é adulterada e que o que se produz no nível da fístula estomacal, instala-se na dimensão de que, nesta ocasião, o organismo é enganado.” (Lacan,1967-68,s/d, 15/11/1967)

Logo, a experiência mostra que a possibilidade de um *signo*⁶⁰ ocupar um lugar determinante “sobre a organização viva”(ibidp.13), não tem nenhuma implicação com a necessidade que ele ativa. Tampouco a incidência deste estímulo depende da percepção ou sentido do animal, “por não se conotar no campo da percepção senão por estar verdadeiramente destacada de todo o objeto de fruição eventual”(ibid.). É, portanto, por este signo independer do sentido ou percepção, e muito menos ter correlação com o objeto de fruição, atuando, ao mesmo tempo, de maneira determinada, que “Pavlov se revela (...) estruturalista de início.(...) o que ele de alguma forma pressupõe como implicado é, muito precisamente, o que o significante

⁶⁰ Lacan se utiliza a palavra signo: “ a ideologia pavloviana (...) se ordena a partir da tomada do signo sobre uma função, esta ordenada ao redor de uma necessidade”(Lacan,1967-68,s/d,1967 lição 15/11/1967).

faz, ou seja, que o significante é o que representa um sujeito para um outro significante”(ibid.).

Neste sentido, Lacan vai afirmar que o ruído da trompete representa o sujeito da ciência. Que entendemos tratar de trazer à cena a implicação daquele que sopra o trompete. Pois, sem que alguém a assopre, não há esta dimensão de corte entre o estímulo e a resposta instintiva. Lacan enfatiza o interesse que perpassa o significante, que leva alguém, o cientista, a assoprar o trompete e cindir a necessidade do animal com um signo (Lacan,1967-68[2008],p.14). O que significa dizer, grosso modo, que há um sujeito implicado nesta operação, muito embora não haja a preocupação e recolher as consequências acarretadas neste ato. Isto é, se agora a fome é ativada mediante um estímulo inadequado à “necessidade implicada”(Lacan,1967-68,p.13), de que maneira esta *apetite* será saciada? Isto é, o trompete não pode saciá-lo, uma vez que ele é o elemento outro, que substituiu a ativação do objeto de sua necessidade primordial. Desta forma, como apaziguar esta apetite despertada sem que haja o objeto de sua saciedade, este objeto, que no caso, já não existe mais. De modo que, por mais que ele seja reintroduzido, após a ativação gástrica do som do trompete, ele, neste caso, já perdeu o seu caráter originário, retornando como objeto substituto, secundário, em outro momento, ou seja, sem ativar imediatamente a salivação gástrica pela necessidade .

Logo, Lacan compara a experiência de Pavlov com a incidência da estrutura no campo do sujeito, que atribuímos ao efeito de lâmina do significante, tal como mencionado anteriormente. Nestes termos, a perda de *ser* que se propaga como falta pelo significante - assume esta função não encobridora, ou seja, de não saciedade entre o sentido, produzido pelo significante, e o ser que não pode ser fundado pela linguagem. É este hiato entre a *apetite* e o *objeto* de sua necessidade que, grosso modo, o sujeito se articula no campo do Outro, numa articulação específica que não é simplesmente de *acaso*, nem de *milagre*⁶¹, mas de corte. Neste sentido,

⁶¹Lacan problematiza a responsabilização do ato do cientista, que encontra-se alheio as consequências deste ato uma vez que ele encontra-se submetido à crença “na esperança do conhecimento, na ideologia do progresso, [de] que as possibilidades que a experimentação (...) demonstra, são consideradas como já estando lá, no cérebro”(Lacan,1967-68,s/d, lição 15/11/1967). Isto é, o acento da responsabilidade do ato não está no fato de que “fomos nós que introduzimos esta complicação. Mas o que está implicado é precisamente é precisamente (...) se as coisas que revelamos já estavam anteriormente lá”(ibid.).

retomaremos a questão da falta, pela perda, a partir da dialética do sujeito, que não é outro senão a da dimensão de perda de *ser* do sujeito ao emergir como efeito do significante no campo do Outro - para se representar alguma coisa. Mais precisamente, esta questão trata da “classificação do sujeito em sua dependência significante ao lugar do Outro”(Lacan,1964[2008],p.202) Pois, pela via da dialética do sujeito que tentaremos localizar estruturalmente a dimensão do ato, ou seja, o efeito de corte simultâneo à certeza, da onde o sujeito extrai uma asserção sobre si. Isto é, tentaremos articular por meio deste encaminhamento a descontinuidade que Lacan mostrou haver entre o *sujeitopessoal*, o *indeterminadorecípoco* em relação ao outro, e o *impessoal* - sendo o primeiro o único que o sujeito advém como *eu*.

“Se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, *ininitio*, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante”
(Lacan,1964[2008],p.193)

Dito isso, adentremos na constituição dialética do “advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro”(Lacan,1964[2008],p.201). O que de antemão já nos atenta para a indicação de que a questão do *ser* do sujeito não firma com o Outro uma relação causal, isto é, a suposição de que o Outro causaria o *ser* do sujeito, no sentido de selar no sujeito um ser, ou seja, firmar aquilo que ele é. Desta forma, a condição dialética nos remete a uma lógica específica, por meio da qual o sujeito necessariamente perpassa para advir na condição de ser. Trata-se de um movimento circular (Lacan,1964[2008],203) do sujeito em relação o Outro, que tem como ponto de partida o significante que o introduziu, que só ganhou sentido ao ser representado por outro. Este movimento circular, Lacan o subdivide em duas operações lógicas, tal como veremos mais à frente, de alienação e separação.

Desta forma, conforme vimos anteriormente, é justamente na dimensão própria do ser que orbita a indeterminação do sujeito. E, o que esta indeterminação impõe é a condição de efeito de significação, na qual o sujeito encontra-se impossibilitado de apreender o significante que o causa. Ele se depara, grosso modo, com a hiância, ou

seja, como ruptura no lugar de S1. Vale dizer, essa dimensão de corte do significante primário marca o fato, portanto, de que “tudo surge da estrutura do significante” (ibid.p.202).

Lacan formulou a função de corte da estrutura do significante (1964[2008],p.202) por meio da noção de hiância, que, conforme vimos, é a função própria do inconsciente. Isto é, a marca da ruptura do significante que causou a significação, mediante outro significante, na qual o sujeito emergiu como efeito. Essa função do corte que se coloca ao sujeito como anterioridade causal de sua emergência, tal como vimos, por exemplo, com os sonhos, por meio dos quais o sujeito emerge dissociado do reconhecimento do eu, isto é, como estranho. Grosso modo, o sujeito emerge independente da volição do eu, numa relação de anterioridade que impõe, mas de modo indeterminado, o reconhecimento retroativo de sua emergência.

Esta função do corte, portanto, Lacan vai articulá-la como “função topológica da borda”(Lacan,1964[2008],p.202). Mais especificamente, é nesta função de borda exercida pelo corte na sincronia da estrutura, que interrompe a cadeia num dado ponto, que Lacan vai situar a lógica que opera o movimento dialético do sujeito. Isto é, essa marca de corte, que só pode ser feita pelo significante, coloca para o sujeito a sua alienação em relação ao significante que o introduziu (ibid.p.205). Ele encontra-se alienado pelo fato de não dispor - haja vista a sua condição de efeito - de outro meio para ser representar, senão mediante outro significante. Pois, conforme vimos, um significante não se representa a si mesmo (ibid.p.205). De modo que é por esta remissão, que remete ao vazio, à ausência significante, que Lacan define “a relação do sujeito ao Outro se engendra por inteiro num processo de hiância”(ibid.p.202).

“O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, com o sujeito.”(Lacan,1964[2008],p.203)

A relação do sujeito no campo do Outro obedece, então, uma dinâmica dialética circular (Lacan,1964[2008],p203). Pois, a circularidade é a dinâmica que denuncia a

condição do sujeito como efeito de significação atravessada pela hiância. Mais precisamente, o sujeito emerge no momento da significação, que é, conforme articulamos anteriormente, produzida na *hiância* entre os significantes – uma vez que se não houvesse esse desnível, de modo a delimitar a borda de significante, ou seja, sua materialidade, não haveria sentido, nem fala, mas o signo da unidade que não diria nada de nada, ao passo que é justamente nesta falta que encerraria o sujeito no ser que localizamos a sua relação dialética com o Outro.

Desta forma, o sujeito nasce da significação que o significante produz no campo do Outro. Isto é, há algo do campo do Outro que atua de modo insistente por meio do significante de modo à introduzir um ser vivo na linguagem. Isso só pode vir pelo significante, uma vez que, articulado por outro significante, produz um efeito mediante o qual cai o sujeito – ou seja, não produz o ser, mas justamente, produz o sujeito a partir do negativo disso que concluiria o ser em sua plenitude.

Lacan ressalta, entretanto, que o fato do sujeito estar num lugar indeterminado, “sob o significante que desenvolve as suas redes, suas cadeias e sua história”(1964[2008],p.204), não significa que o sujeito, uma vez emergido, seja livre. Ele coloca estes termos ao falar, por exemplo, da interpretação dos sonhos. Os sonhos não se prestam à indeterminados sentidos (ibid), ao passo que “ele só designa uma única série de significantes”(ibid.). Desta forma, o corte do significante desencadeia na estrutura uma sincronia, que produz, conseqüentemente, um sentido específico desta cadeia. Isto é, a interpretação, neste caso, “só designa uma única série de significantes”(ibid.). O que não coincide com o fato do sujeito, como efeito, emergir determinado de modo vetorial, ou seja, ter uma direção e um sentido. Pelo contrário, diz Lacan, “o sujeito pode com efeito ocupar diversos lugares, conforme se ponha sob um ou outro desses significantes”(ibid.). Isto é, trata-se do retorno do sujeito, como efeito, ao campo do Outro na condição de ser indeterminado; especificamente, de advir ou não lá onde isso estava.

É neste sentido, portanto, que o sujeito está inteiramente engendrado com o Outro no *numprocessodehiância*. Processo esse que causa o efeito de indeterminação no sujeito, mas marca, ao mesmo tempo, a sua *petrificação* neste significante que assume efeito de corte, e que o colocou no mundo. De modo que, o fato de ser indeterminado

não coincide com o de ser livre, isto é, uma vez efeito da linguagem ele estaria desvinculado do significante que o introduziu. O que seria a liberdade do *eu* do conhecimento, uma vez que não haveria hiância, ou seja, o eu estaria plenamente onde pensa ser – pleno a cada instante. Grosso modo, neste caso o movimento do sujeito seria linear, e não circular, tal como Lacan afirma ser.

“ os processos devem, certamente, ser articulados como circulares entre o sujeito e o Outro – do sujeito chamado ao Outro, ao sujeito pelo qual ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que lá retorna. Este processo é circular, mas, por sua natureza, sem reciprocidade. Por ser circular, é dissimétrico.”
(Lacan,1964[2008],p.203)

O que caracteriza o movimento circular do sujeito é, portanto, essa petrificação do sujeito no significante (S1) pelo qual ele emergiu no campo do Outro. Mais especificamente, para a sua condição de efeito, subjugado ao Outro, encontra-se perdido para o sujeito o alcance deste S1, uma vez que, como vimos anteriormente, um significante só se representa por outro significante, não representando-se a si mesmo. Isto é, há uma dissimetria entre o campo do Outro e o sujeito, ao passo que ao sujeito é inapreensível, no momento de retorno, que coloca o movimento na circularidade, o instante no qual ele emergiu. Neste ponto o sujeito cai na hiância, o que coincide com a “partida do inconsciente como tal – o fechamento”(Lacan,1964[2008],p.203).

Este movimento circular inscreve-se, portanto, na “pulsão temporal”(ibid) do inconsciente, caracterizado pelo modo evanescente que opera a sua abertura e fechamento. O que de longe coloca a radicalidade do sujeito estar fadado a só *ser* mediante significante – que, por sua vez, como vimos se reduz ao nível da produção de sentido, sem nenhum tipo de ancoragem que firme um significado pleno. Isto é, o sujeito só é sob a representação do significante, mesmo na condição de ser incompleto, ou seja, de modo parcial. Neste sentido, não há outra alternativa, uma vez que se não for pela via do significante, da incompletude que lhe é estrutural, o sujeito não é nada.

“Com o sujeito, portanto, não se fala. *Isso* fala dele, e é aí que ele se apreende, e tão forçosamente quanto, *antes* de – pelo simples fato de isso se dirigir a ele - *desaparecer com o sujeito sob o significante* em que se transforma, ele *não é absolutamente nada*. Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora pelo apelo, feito no Outro, ao segundo significante.”(Lacan,1960[1998],p.849, grifo nosso)

Este *desaparecimento* do sujeito, que é a posição contrária à significação, ao sentido (Lacan,1964[2008],p.13), ou seja, contrária a condição de incompletude do sujeito no movimento remissivo do significante, Lacan a retoma pelo termo de *afânise*(1964[2008],p.203). Este termo, que significa desaparecimento, foi introduzido por Ernest Jones ao teorizar sobre o desaparecimento do desejo (ibid.), que terá um desenvolvimento específico na sua obra, mas que Lacan a tomará de maneira mais radical. Lacan vai dar a *afânise* o caráter de desaparecimento total do sujeito no momento em que ele aparece representado pelo significante binário (ibid.p.213). Isto é, a afânise é o *fading*, o declínio do sujeito no momento em que ele está fixado ao significante binário, S2, *aquele que o transforma*. Não obstante, este *fading*, declínio, é o momento em que nada se produz na significação, é a hiância no lugar deste significante unário que não pode representar o sujeito por ele mesmo, somente mediante o segundo significante. Isto é, o significante binário não pode, grosso modo, representá-lo integralmente, uma vez que a sua condição binária não recobre por inteiro o significante unário, aquele que introduziu o sujeito na cadeia, mas que, ao mesmo tempo, pela sua condição de significante não pode representar nada por ele mesmo, senão mediante outro significante. É com esta condição de impossibilidade de se auto representar pelo significante, ou seja, ser fundamentado enquanto ser pelo significante, que o sujeito declina do efeito de significação, para o ser, mas que, ao mesmo tempo, não o completa – pelo contrário, o anula. Nas palavras de Lacan,

“nesse primeiro acasalamento significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual outro significante tem por efeito a *afânise* do sujeito.”(Lacan,1964[2008],p.213,grifo autor)

No artigo Posição do Inconsciente (1960) Lacan vai falar do movimento de *fading* como declínio, subtração do sujeito no momento em que ocorre a sua identificação⁶² (1960[1998],p.849). Mais precisamente, aqui o sujeito não é idêntico⁶³ à representação que o representa, a saber, S2. Na afânise o sujeito fixa-se na representação, pelo ser, de um lado, e evanesce como sujeito de outro. Desta forma, a emergência do sujeito na linguagem, marcada por essa perda de ser, a partir do primeiro movimento – aquele em que o sujeito emerge –, a saber, o de significação, cujo significante binário representará, dará sentido, ao significante que o introduziu (S1). Este sentido que se produz, no qual o sujeito emerge, ao cair na representação, o sujeito some, uma vez que esta representação enquanto ser, não encarna o sujeito – pelo contrário, o anula como tal, representando unicamente um *ser* que não é, não inclui, o sujeito. Por exemplo, o sujeito advém e diz: *sou branco*⁶⁴ (ele é branco e nada mais - não está no sentido atributivo, nem anulado na essência de *ser* branco). Vale dizer, é pelo fato desta representação, justamente, não encarnar o sujeito no ser (é), no que esta inadequação do significante estala, que o sujeito poderá se *separar*⁶⁵ deste significante binário, e emergir novamente no sentido.

Deste modo, a dimensão própria do sujeito é o de divisão, ou seja, decepado de fundamento de ser, uma vez que esta é a condição de significante – limitada à significação, ao sentido. Muito embora, a anulação do sujeito no ser não é plena, uma vez que, retornando a condição do sujeito como efeito do significante, lhe é impossível, justamente, um ser que o constitua, e conseqüentemente o substancialize

⁶² “ por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significativa nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua *identificação*. Esse é o primeiro movimento”(Lacan,1960[1998],p.849,grifo nosso). Vale mencionar, a identificação do sujeito nesse lugar de *fading*, afânise, não se confunde com a posição do sujeito no ato, quando Lacan afirma que “ o sujeito no ato é idêntico a seu significante”(Lacan,1967-68,lição 28/02/1968). Vale dizer, não pretendemos adentrar nesta distinção pela identificação, mas atentar para o fato de que no ato há um corte que não se confunde com a posição do sujeito no registro do sentido e na do ser. Em outras palavras, no ato como corte pontual o sujeito é *idêntico* ao significante, mas que não se confunde com a *identificação* ao significante, que desloca o sujeito para o lugar de afânise, ou seja, o desaparecimento. Grosso modo, no primeiro o sujeito *é*, no segundo o sujeito está anulado no *ser*. tal como iremos articular melhor mais à frente.

⁶³ Remissão a nota anterior.

⁶⁴ Menção à assertiva de si do artigo “Tempo Lógico e Asserção da certeza Antecipada” (Lacan,1956[1998]).

⁶⁵ Articularemos melhor esta noção mais à frente, ao retomar a afânise pela separação, quando Lacan diz “ que o sujeito tem que se libertar é do efeito afanísico do significante binário.”(Lacan,1964[2008],p.214)

absolutamente. É com esta condição de não-todo, grosso modo, que o sujeito emerge dividido no campo do Outro: ou ele se fixa no ser, e é apagado (enquanto sentido), ou ele permanece no sentido, mas como devir à ser, ou seja, no *não é*.

Sendo assim, a divisão do sujeito é inscrita logicamente numa topologia específica, na qual Lacan articula esta dimensão de *escolha forçada e forçosamente perdedora*. De modo que esta dimensão de perda será o ponto em que ser e sentido se interceptam, uma vez que há tanto na emergência do sujeito no sentido, e o seu desaparecimento no ser pela representação um elemento em comum: a falta (fala de um no outro, e vice versa). Vale dizer, quando o sujeito emerge, no sentido produzido entre significantes, está decepado nesta operação a parte de ser –do que, por ventura, determinaria o sujeito, representando-o inteiramente. Em compensação, ao persistir na representação, fixando-se como ser, o sujeito desaparece – um ser sem plenitude – uma vez que lhe falta, justamente, a sua condição de sentido. Desta forma, esta dimensão de escolha implica necessariamente em *perda* – de *ser* ou de *sujeito*. Não obstante, Lacan vai articular *ou*, que impõe uma escolha com perda, a partir do *vel da alienação*, que “condena o sujeito a só aparecer nessa divisão (...) de um lado como sentido, produzido pelo significante, de outro ele aparece como *afânise*.” (ibid.p.206)

3.1.1) O *vel* da Alienação:

Lacan adentra no movimento circular da dialética do sujeito imprimindo-o numa lógica específica. Há duas operações que definem esta circularidade: a alienação e a separação. A primeira operação refere-se à alienação, que implica necessariamente uma escolha entre duas maneiras do sujeito se articular no campo do Outro: o de desaparecimento do sujeito no ser (*afânise*), ou a sua emergência pela significação (*sentido*) (Lacan,1964[2008],p206). Lacan inscreve os dois movimentos da primeira operação, a saber o sentido e o ser, numa topologia lógica, tal qual a da teoria dos conjuntos, podendo ser apreendido pela união (*ou*) e pela interseção dos termos.

A alienação implica uma escolha marcada pela disjunção (V). Este V é o símbolo representa o *vel*, disjuntor da lógica proposicional que se aproxima do conectivo *ou*

(Imaguire&Barroso,2006,p.92). O *vel* marca a “primeira operação essencial em que se funda o sujeito”(Lacan,1964[2008],p.205). Desta forma, esta primeira operação de emergência do sujeito no campo do Outro é fundada por uma escolha, representada pelo juntor *vel* (*ou*). Mas, uma escolha que é recoberta pela *alienação* do sujeito em relação ao que lhe *causou* no campo do Outro, ou seja, por estar sujeitado, emergindo como efeito de significação, a dimensão pela qual se dá a sua emergência lhe escapa.

A disjunção pode assumir duas possibilidades em relação à validade das premissas na reunião, podendo ser exclusiva ou inclusiva (Eichler,2011). No *vel* exclusivo há duas possibilidades ocorrendo concomitantemente, e é preciso escolher uma ou outra, de modo que ao escolher uma, a outra é invalidada, e vice-versa. Isto é, *ou* se é preto *ou* branco - “ eu vou *ou* para lá *ou* para cá – se vou para lá, não vou para cá, tenho que escolher” (Lacan,1964[2008],p.206,grifo autor). Já na disjunção inclusiva, é possível escolher entre uma ou outra possibilidade, sem que a opção escolhida invalide a não escolhida. Por exemplo, *ou* ele almoça *ou* toma café da manhã. No caso do *vel* inclusivo, não há a invalidade da segunda alternativa mediante a escolha da primeira, ao passo que ambas podem ocorrer (Imaguire&Barroso,2006,p.93)

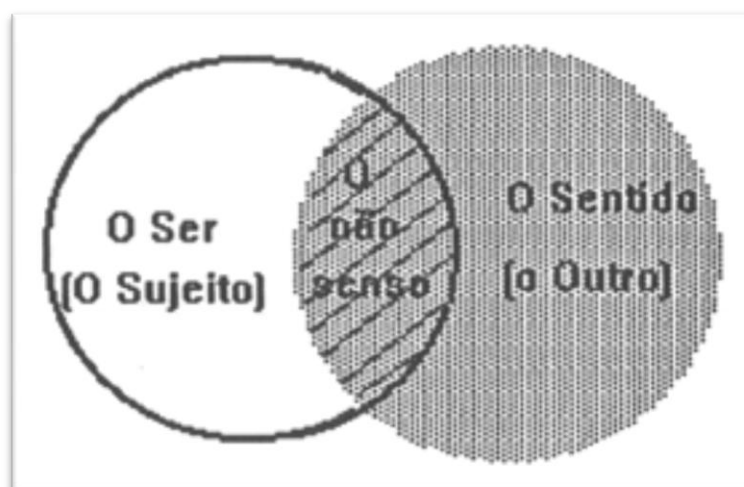
O *vel* implicado na relação do sujeito com o Outro, o alienante, nesta primeira operação trata da escolha entre o *ser* ou o *sentido*, tal como vimos anteriormente. A princípio, este *vel* se assemelha à função disjuntiva exclusiva (Eichler,2011), por se tratar de uma escolha que exclui a possibilidade de ocorrência concomitante com a outra. No entanto, não se trata de um *vel* com valor de *e*, uma vez que os termos estão interceptados⁶⁶, e o vazio desta interseção conta como falta, ausência na reunião de cada termo. Neste sentido, *vel* da alienação assume, na reunião entre os termos, a forma *nemum, nemoutro* (1964[2008],p.206). Ainda assim,

“ não se trata de *nem um nem outro* por escolher o *não escolher*; trata-se de uma escolha na qual a escolha por um dos termos provoca a perda do outro – como na disjunção exclusiva – mas que, além disso, enceta a perda do próprio termo escolhido” (Eichler,2011,grifo autor)

⁶⁶ Vale dizer, quando dois conjuntos disjuntos são interceptados, a interseção entre eles é o conjunto vazio (Imaguire&Barroso,2006,p.53).

De maneira que ao reunir os termos implicados nesta primeira operação, *ser* e *sentido*, não é possível que eles ocorram de modo integralmente excludente. A interseção entre eles, o conjunto vazio, é representado pelo *não-senso* que conta como ausência, falta, de *um* na escolha pelo *outro*, e vice versa. Em outras palavras, é a representação lógica de que não há sentido sem a parte decepada de ser, nem um ser pleno que realize, inclua o sujeito. Neste caso, “a escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso”(ibid.).

Desta forma, ser e sentido assumem a forma de dois conjuntos disjuntos, interceptados pelo conjunto vazio – que vem a ser a ausência, a falta, perda, que nos referimos acima ao falar da perda de vivo pela linguagem. Logo, na reunião entre eles, o *vel* não assume a função inclusiva, nem exclusiva, mas de *nem um nem outro*. Que se impõe ao sujeito a escolha de só ser decepado de sentido, ou seja, não há o acoplamento entre ser e sujeito; em contrapartida, na reunião do sentido, há a dimensão de falta de ser própria da função do significante, que limita o sujeito ao sentido, somente como significação, não consistindo em ser. Em outras palavras: “escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso, escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso, que é o que constitui na realização do sujeito o inconsciente.”(Lacan,1964[2008],p.206).



(fig.1)

O conjunto vazio é, portanto, o produto dos termos quando interceptados. Mais especificamente, a “interseção de dois conjuntos é constituída pelos elementos que pertencem aos dois conjuntos”(Lacan,1964[2008],p.209). Este elemento, Lacan o denomina de não-senso, que é, grosso modo, o elemento que constitui a falta de ser no sentido, e falta de sentido no ser. Trata-se da hiância, da marca, pela qual o sujeito emergiu na linguagem, ou seja, representa a divisão por meio do qual o sujeito emerge cindido no campo do Outro. Vale dizer, Lacan (1964[2008],p.207) extrai essa dimensão de escolha forçada e de perda, imposta pelo *vel* alienante (*nem um, nem outro*) ,por meio do exemplo paradigmático *Abolsaouavida*. Neste exemplo, a dimensão *nemum, nemoutro* é colocada pela escolha da bolsa, ou seja, se é escolhida a bolsa, o sujeito perde a vida, e conseqüentemente a bolsa, ficando sem as duas opções; se ele escolhe a vida, terá que conviver com a falta da bolsa, ou seja, uma vida decepada de uma parte, de um não-todo nesta reunião.

De maneira análoga, a escolha imposta ao sujeito, tal como Lacan a representa (fig.1) pode ser colocada nos seguintes termos: *ou* se escolhe o ser, e com esta escolha o sujeito declina, esvanece no não-senso (ibid.p.2016). Em contrapartida, se a escolha for pelo sentido, nela o sujeito só pode emergir como não-todo, como significação, que inclui a falta *deser*. E é com este não-todo que o sujeito emerge, na condição de falta-ser que o define, o determine, portanto.

Logo, o *vel* alienante, que marca a primeira operação do sujeito no campo do Outro, implica em perda de *ser* para que o sujeito emerja. Na reunião do sentido o sujeito é representado pelo Outro, incluindo, para isso, a falta de ser, a ausência de consistência, - o que, grosso modo, é caracterizado pela função persistente do significante, mas que não consiste em plenitude do significado (fig.1).Isto é, “é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser introduzido pela função mesma do significante.” (Lacan, 1964[2008],p.206). Em contrapartida, a opção pelo ser, é este *nem um nem outro*, uma vez que a questão do ser só pode ser colocada pelo o sujeito, ao passo que o vivo não problematiza o ser, ele simplesmente é. e se não há sujeito.

A segunda operação, que consiste no ponto de chegada do movimento circular, é introduzido pelo termo da *separação* (Lacan, 1964[2008], p.209). Isto é, “enquanto o primeiro tempo está fundado na subestrutura da reunião, o segundo está fundado na subestrutura que chamamos interseção ou produto. Ela vem justamente situar-se nessa lúnula onde vocês encontrarão a forma da hiância, borda” (Lacan, 1964[2008], p.209). Logo, enquanto na primeira operação é imposta a dimensão de escolha colocada pelo *vel* alienante, de modo a reunir cada termo numa lógica disjuntiva *nemum, nemoutro*. Na segunda operação, o acento recai sobre a operação de interseção (ibid.), cujo conector é normalmente associado à conjunção *e*. Vale dizer, à luz da interseção o *vel* é articulado da seguinte maneira: “não há algo...sem outra coisa.” (Lacan, 1964[2008], p.212), ao passo que podemos dizer, por exemplo, não há *bolsa* sem a *vida*; nem *ser* sem sujeito.

Mais precisamente, Lacan ressalta o momento de separação como “a via de retorno do *vel* da alienação” (Lacan, 1964[2008], p.213), de modo que na primeira operação trata da emergência do sujeito pelo significante unário no campo do Outro (ibid.), e, a partir daí, este significante ao representar o sujeito para outro significante – o binário-, evidencia, com esta representação, a “divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento.” (ibid. grifo autor). Em outros termos, Lacan firma que há uma questão de vida e de morte implicada, respectivamente, entre o significante unário e a representação do sujeito pelo binário. De modo que, no mesmo passo que o sujeito emerge como sentido, como efeito entre significante, ele desaparece de outro, ao aderir ao *representante* do significante unário. Isto é, não há sentido sem que algum lugar o sujeito desapareça no ser. Em outras palavras, “ não há sujeito sem, em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamenta;, que se institui a dialética do sujeito.” (ibid. p.216)

3.1.2: A Separação

A primeira operação do movimento circular do sujeito, tal como exposto acima, é marcada pela imposição de uma escolha, na qual o sujeito encontra-se alienado em relação ao *vel* da disjunção, de modo que qualquer uma que seja a escolha, na reunião dos termos, está implicado um *nenum, nemoutro*. Isto é, “ quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading* como desaparecimento.”(Lacan,1964[2008],p.213).A segunda operação do sujeito em relação ao Outro é a separação. Ela é referida, principalmente, na afânise do sujeito em relação ao significante que o representa (Lacan,1964[2008],p.213). Mais precisamente, a separação é o movimento pelo qual o sujeito não se fixaria no significante que o representa, ao se deparar nesta representação o “ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no que ela é essencialmente alienante”(ibid.). Este ponto fraco, por sua vez, se constitui neste *entre* significantes que motivam, e impulsionam a significação (ibid.). É o ponto que Lacan situa o desejo que vem balizar o “sujeito na experiência do discurso do Outro”(ibid.).

“Aquilo pelo qual o sujeito encontra a via de retorno do *vel* da alienação é essa operação que chamei, outro dia, separação. Pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no que ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro.”(Lacan,1964[2008],p.213)

É justamente, diz Lacan, por haver algo que motiva este *entre*, ou seja, em não consistir numa representação, que o sujeito retoma pela separação a “via de retorno do *vel* da alienação”(Lacan,1964[2008],p.213). Retornando, conseqüentemente, ao ponto de pura inconsistência de ser pelo sentido. Desta forma, Lacan situa este *entre* como a via do desejo, como o ponto de alienação por excelência. Alienação, pois o desejo não é domesticável pelo significante, ou seja, o desejo perpassa pelo significante, mas não consiste, que ele incide como falta, ou seja, como desconhecimento do sujeito (ibid.). De modo que é pelo fato do desejo não consistir no significante, escapando do

que poderia ser a sua realização, que o sujeito não adere ao representante, por essa inadequação, retornando, conseqüentemente, ao ponto inicial, da falta *deser*.

Lacan retoma, mais uma vez o *cogito* cartesiano pelo movimento circular da lógica da alienação e separação. Ao afirmar que Descartes não visava um saber, mas sim ter certeza da verdade, ele implica neste encaminhamento a via do desejo, ou seja, de não fixar a certeza no saber, portanto no ser, e com isso encerrar o sujeito (Lacan,1964[2008],p.217). Em outras palavras, ao expressar o desejo⁶⁷ de distinguir o falso do verdadeiro para poder agir com segurança, após ter acessado uma diversidade de saberes, Descartes parte em caminho próprio a fim de alcançar a verdade (Lacan,1964[2008],p.217). Grosso modo, Descartes não coincidiu a certeza ao saber – no primeiro momento-, ao mesmo tempo que não visou refutar os saberes que *incertos* (ibid.). Tampouco, tal como tratamos anteriormente, não caiu no ceticismo. Descartes, achou uma saída – *separação* - ao ceticismo, na medida em que o ceticismo, nas suas palavras, é “o movimento vivo de afânise do sujeito.” (Lacan,1964[2008],p.218). Isto é, ele fixou a sua certeza na impossibilidade de alcançar a verdade, nem em um saber qualquer. Ele persistiu, “justamente talvez em razão dessa passagem achada por Descartes e que conduz a procura do caminho da certeza a esse ponto mesmo do *vel* da alienação, para o qual só há uma saída – a via do desejo”(ibid.)

Ele persistiu pela via do desejo. Muito embora, a inconsistência do significante na produção de sentido, isto é, em não consistir em ser, coloque ao norte a impossibilidade de extrair uma certeza seja do sentido, seja do ser. De modo que a certeza de que ele pensa, e só pensa na condição de que exista, não adveio nem do ser, nem do sentido – uma vez que, conforme vimos, a interseção de ambos os termos impossibilita a dimensão de certeza do sujeito, seja pela falta de sentido de ser, ou pela falta de ser do sentido. Desta forma, a certeza no cogito emergiu atravessada, como corte, e não “como um momento que se possa ter por assentado”(Lacan,1964[2008],p.219) – ou seja, assentado em saber, pelo ser, ou em sentido. Isto é, Descartes não alcançou a certeza, mas foi atravessado por ela.

⁶⁷ “eu tinha um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida. (Descartes,1987[2011],p.19)

É neste sentido que Lacan reescreve a asserção *penso, logo existo* por *penso: 'logo existo* (Lacan, 1965[1998], p.879), ressaltando a dimensão de corte, e efeito. O corte, no qual Descartes afirmou que existe, e em seguida fundou a sua certeza, as consequências do seu ato, no saber (*penso*); este corte obedece a mesma estrutura do *soubranco*. Ainda assim, podemos dizer, a certeza assume um caráter evanescente, principalmente depois que Descartes a ancorou no saber, uma vez que ela não persiste encarnada, assumindo o caráter pontual do ato, ou seja, ela emerge, evanesce tal como o sujeito. Isto é, ela não consiste numa representação. Não é, portanto, materializada, fundada, em analogia, portanto, com a relação de divisão do sujeito em relação ao ser. Em outras palavras:

“Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no *eupenso* da cogitação, marcada por esse ponto de não-saída que há entre a niilificação do saber e o ceticismo (...) poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de desvanecimento.”(Lacan, 1964[2008], p.219, grifo autor)

Assim, a diferença entre o “Penso, logo existo”, fundado por Descartes, e o tratamento conferido por Lacan no “penso: *logo existo*”, é de que o primeiro encarna a certeza no pensamento, transformando-a em saber; em contrapartida, o tratamento dado por Lacan resalta a dimensão de corte, certeza, que lança o *eu existo*, para em seguida, retroagir e condicionar esta asserção de si ao eu penso. Em outras palavras, o *eu existo* tem o valor assertivo de sujeito pessoal, tal como *sou branco*. Ainda que esta asserção não tenha valor de verdade, muito menos seja tributária da convergência entre verdade e a lógica proposicional, tal como o caso da prótese e apódose⁶⁸. Para Lacan, no fim das contas, o *penso* é o ponto que evanesce tal como o sujeito, no momento em que o *eu* firma a sua existência.

⁶⁸Mencionamos anteriormente a aproximação entre a verdade e a lógica proposicional no caso da apódese e prótese verdadeira, no discurso de Nassif no seminário do ato, lição 28/02/1968. Isto é, quando o termo condicionante é verdadeiro, o condicionado é necessariamente verdadeiro – embora, a mesma regra não seja válida para o condicionante falso, que pode condicionar um termo verdadeiro.

Desta forma, quando Descartes sai da via do desejo e encarna a sua certeza, o seu ato, transformando-a em saber, ele cai, como sujeito, na *afânise*. Igualando, no final das contas, a sua certeza aos demais saberes, que antes ele duvidava e resistia, pelo desejo, à aderência, ou seja, anulação de sujeito (Lacan,1964[2008],p.219). Ainda assim, em algum momento ele pode firmar uma asserção sobre si, mas não uma asserção, justamente, pelo alcance de seu suposto ser, muito menos pelo sentido. O que, no final das contas, podemos comprar que a sua asserção de si, se aproxima da noção de certeza antecipada tal como a conduzimos anteriormente. É neste sentido, que Lacan aproxima a certeza ao ato⁶⁹ (1945[1998],p.208), e não no campo dos saberes - tal como mostrou, em seguida, o *cogito*.

3.2. Certeza em Ato

A certeza, tal como expusemos acima, é antecipada em ato. Mais especificamente, ela antecipada ao ato de concluir (Lacan,1945[1998],p.208). Isto é, a certeza não é passível de ser positivada. Ela é própria à função de corte que o ato opera na estrutura, de modo que se há uma dimensão na qual a certeza está concernida, esta se aproximaria a da *precipitação* – tal como colocado incidência da pressão do tempo no sofisma dos três prisioneiros –tal como Lacan localiza “sua certeza se confirma numa precipitação lógica que determina a descarga dessa tensão”(ibid.p.209). Ainda assim, falar da certeza pelo ato não nos parece suficientemente claro. Pois, não há, até o presente momento deste trabalho, uma indicação direta do que é a certeza em ato, apenas termos que não coincidem com a sua dimensão. Isto é, tal como o exposto acima, a certeza do sujeito não é adquirível, nem alcançada pelo sentido, pela perpetuação do deslizamento metonímico do significante, tampouco poderia ser extraída de uma perspectiva essencialista, uma vez que nesta posição o sujeito está alojado no lugar de *afânise*. Logo, a certeza não se encarna, ou seja, não pode ser positivada por nenhuma das operações do movimento circular do sujeito. Ainda que não haja um movimento outro, no qual o sujeito se relacione ao Outro – que não o dialético- onde o ato e a certeza irrompam. Desta forma, só é a partir destas duas

⁶⁹ “ O juízo assertivo manifesta-se aqui por um ato”(Lacan,1945[1998],p.208)

operações, alienação e separação, que uma terceira via se abre para o sujeito – que não a da afânise, nem o da divisão pelo sentido, ao mesmo tempo que não é sem essa condição.

Retomemos o sofisma dos três prisioneiros do tempo lógico. Entre o tempo de compreender e o momento de concluir há um corte. Pois, no tempo de compreender, tal como articulado anteriormente, o sujeito encontra-se na indefinição sob a articulação da hipótese a partir do que ele intui do outro (e o outro fez assim, é porque sou assado..). Esta suspensão do momento hipotético não tem um limite lógico que o encerre, de modo que o sujeito poderá permanecer infinitamente indefinido pelo *se* ao supor-se a partir do outro. No entanto, quando Lacan fala em precipitação lógica na passagem deste tempo de compreender para o momento de concluir, ele inclui aí o tempo que atíça a pressão no sujeito romper o segundo momento e firmar uma asserção sobre si. Vale recordar, o tempo no início do jogo não foi limitado, pelo contrário, os prisioneiros deveriam ficar “à vontade”(Lacan,1945[1998],p.197). No entanto, a condição de que o primeiro a concluir o sofisma seria o ganhador da liberdade, impôs a escolha, cuja dimensão é, de certo modo, de vida ou morte – tal como a bolsa ou a vida. Pois, vale dizer, ou o sujeito rompe a indefinição, ou seja, sai da condição de espera na qual supõe alcançar uma certeza de si pelo sentido atribuído ao outro, ou o sujeito correrá o risco de permanecer preso, sem a liberdade.

Não por acaso, Lacan fala em liberdade do sujeito ao tratar da segunda operação do movimento circular, a saber, o de separação. Ele diz: “o que o sujeito tem que se libertar é do efeito afanísico do significante binário, e se olharmos de perto, veremos que não se trata de outra coisa na função da liberdade.” (Lacan,1964[2008],p.215) Apesar de estar se referindo à posição do escravo e do senhor, entendemos que a separação implica num libertar-se, ou seja, o sujeito se libertar desse ser que o anula. Ainda assim, no caso da hipótese, o movimento infinito e consecutivo do *se* está no nível atributivo do outro hipotético, que nem anula o sujeito no ser, ao mesmo tempo que não extrai daí nenhum sentido de sujeito. Não obstante, não trata-se do caso de precisar se na hipótese o sujeito estava na *afânise* ou no *sentido*, uma vez que esta definição não solucionaria a passagem para momento de concluir. O importante é ressaltar que o momento de concluir o sujeito não coincide com nenhuma destas duas situações da primeira operação. Pelo contrário, o sujeito ao declarar-se *soubranco*,

ele rompe com o *sentido*, uma vez que ele não afirmou ser branco pelo sentido que ele inferiu e chegou na *qualidade* de disco branco - até porque branco não é uma qualidade, neste caso; e também rompe com o *ser*, já que o *sou branco* não coincide com uma possível essência de ser branca. No primeiro caso, o sujeito não firmaria o *sou*, uma vez que permaneceria na eterna remissão de sentido sem firmar nenhuma asserção sobre si, em contrapartida, nos segundo caso há um ser sem sentido, ou seja, sem um sujeito encarnado – uma vez que o *ser* do sujeito não é a mesma coisa o *sou*. É o *ser* do sujeito do conhecimento, no qual ele é onde não pensa ser.

Logo, é válido indagar o que está em jogo neste *sou branco*. Vimos que a tensão temporal é um fator que pressiona o sujeito a firmar uma asserção sobre si mesmo com a imprecisão do sentido, ou seja, em sua divisão de sujeito. Mesmo com todo o tempo disponível, a finitude do tempo impõe um limite que *precipita* o sujeito ao ato. Vale dizer, a palavra precipitar possui um sentido de ato, ou seja, em *pressa irrefletida*⁷⁰, em ato de cair de cabeça para baixo (tal como associado à precipitação das chuvas). Desta forma, a dimensão de precipitação da certeza implica o efeito de lançamento de *cabeça* – isto é, um não hesitar -, em irreflexão. O que coincide, grosso modo, com a noção de ato, de algo que rompe o pensamento, e se lança. Isto é, no lançamento que irrompe para o sujeito, algo, que não é *sentido* nem *ser*, mas que emerge para o sujeito do conhecimento como *eu sou*. É, grosso modo, a encarnação do sujeito no eu: eu sou *branco*. O que não implica outro sentido que o trágico, uma vez que o sujeito advém, em ato, pelo significante que o açoitou, ou seja, que veio do Outro, no qual não há nenhum sentido implicado, apenas o desejo do Outro. Muito embora, o fato do sujeito ser, grosso modo, submetido ao desejo do Outro que o introduziu pelo disco branco, não coincide com a validade da asserção de si que o sujeito firmará em ato – que poderia ser a asserção de que era verde, ou amarelo, e de longe isso não coincide com o fato do Outro ter-lhe submetido ao disco branco.

No seminário XV, do Ato Psicanalítico, lição de vinte e oito de fevereiro de mil novecentos e sessenta e oito, Nassif apresenta o seu escrito, cujo tema a Alienação e o

⁷⁰ FERREIRA, Aurélio B. de Hollanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.p.1379.

Ato, no qual ele afirma que “o sujeito no ato é idêntico a seu significante” (s/d), de modo que o ato “é o único lugar onde o significante tem a aparência, ou mesmo a função de significar a si mesmo”(s/d). Longe de esgotarmos todas as dificuldades implicadas nesta passagem, mesmo pelo fato dela está em relação direta com a repetição – via pela qual não acentuamos no presente trabalho –, ressaltamos aqui a dimensão de corte em relação à alienação onde o sujeito é *idêntico* a seu significante – aquele por meio do qual ele faz o ato, e firma a asserção sobre si.

Introduzimos brevemente⁷¹ a distinção entre o fato do sujeito, em ato, ser *idêntico* a seu significante, que não se confunde com a *identificação* do sujeito na representação, que o aloca no lugar de *fading*, *afânise*. No primeiro, o sujeito está acoplado ao seu significante, de modo que o *é* – sem sentido, ou um ser que o substancialize. No segundo, há uma disjunção implicada entre o sujeito e o ser, de modo que se ele está no registro do ser, identificado a representação, ele não *é*, ele se vale de um ser que o representa, e isso não firma o que ele *é*, enquanto sujeito. Vale dizer, quando o prisioneiro firma em ato: *soubranco*. Nesta certeza precipitada em ato ele *é* o disco branco, ou seja, o significante pelo qual ele se lançou. Muito embora, esse significante no qual ele *é* idêntico em ato, conforme mencionamos anteriormente, não é passível de ser alcançado logicamente – de modo que, neste sentido, não importa se ele *é* verde ou amarelo. Mas, justamente, *é* pelo fato de no ato está implicada a repetição, o traço unário, que o significante no qual ele advém em ato está relacionado com aquele pelo qual ele foi introduzido no campo do Outro – “nesse ato *é* representado como efeito da divisão entre o repetidor e o repetido, que são entretanto idênticos”(ibid.). Neste sentido, não há liberdade em relação ao significante pelo qual o sujeito será idêntico em ato.

Desta forma, a dimensão de certeza que se precipita em ato não se assegura nem pode ser garantida, seja pelo saber, seja pelo Outro. Vimos que a tentativa de positivar a certeza no saber *é* uma contradição, uma vez que ao encarná-la, por exemplo, no pensamento, este não será uma certeza, mas uma crença de saber – não por acaso precisará do Outro para assegurá-la. De toda sorte que a fórmula lógica “ou eu não penso ou eu não sou”(Nassif apud Lacan, 1967-68, s/d,25/02/1968) implica a

⁷¹ nota de rodapé, p.20.

dimensão de alienação que há entre o momento em que o sujeito é, e onde ele pensa ser. O que, não por acaso, quando o pensamento visa positivar este efeito de corte, no momento seguinte, ele se perde, evanesce.

Logo, a certeza não é um afeto, um sentido, muito menos um saber. Ela não está, grosso modo, no nível do pensamento. A certeza é precipitada junto ao sujeito em ato, ela advém nesse momento no qual sujeito, pressionado pela finitude do tempo, se lança junto no seu significante, sendo, neste momento, portanto, idênticos. Se isso que o sujeito, em ato, é, será ou não validado posteriormente, já é [outra] coisa; sendo que esta validação não se articula no nível do saber, no nível lógico do verdadeiro e do falso, mas no das conseqüências que se produzem a partir do ato, e às quais é preciso o sujeito, para que o ato incida como tal, dê lugar. Neste momento seguinte, portanto, a certeza depende única e exclusivamente que o sujeito a sustente, retroativamente, à sua emergência, uma vez que, assim como o ato, só se tem notícias do seu efeito de corte. E deste efeito, portanto, não se extrai garantia nem mesmo nada que a assegure, nem pelo sentido, nem pelo ser. De modo que se for possível implicar na certeza uma causa, assim como o ato, a sua precipitação deve-se a pressão do tempo que incide sobre o sujeito; ou seja, a sua finitude.

CONCLUSÃO

Este trabalho se dedicou à investigar como a *certeza* emerge para o sujeito. Esta questão partiu da problematização de seu fundamento, a partir da noção de verdade, pela ciência moderna. Vale dizer, não se trata de uma problemática na qual a ciência moderna se debruçou; pelo contrário, esta problemática emerge como consequência da sua incidência no campo do conhecimento, limitando matematicamente o seu alcance, a partir de critérios de cientificidade. Desta forma, tudo o que não era passível de ser inscrito pelas leis matemáticas, não era incluído como objeto de conhecimento válido, portanto científico. Desta rebarba, emergiu um movimento filosófico que se ocupou desta problematização do alcance da verdade pelo conhecimento. O *cogito* cartesiano foi, deste contexto, a bandeira pela qual foi introduzida a crença em se alcançar, a partir dos parâmetros de cientificidade, a *verdade*. Vale dizer, o cogito fundou no pensamento, não extensivo ao corpo, a certeza da existência. E isso, aparentemente, para a ciência, teve um efeito de corte em relação ao pensamento intuitivo. Grosso modo, imprimiram ao *penso, logoexisto* um estatuto lógico, de modo que não haveria vestígios de sujeito – ou seja, nada que fosse propriamente enunciação. Desta forma, entre a posição estagnada do sujeito no ceticismo generalizado, e a tentativa de reduzir a verdade pelo empirismo, Descartes não se conformou nem em um, nem em outro. Pelo contrário, a sua dúvida (*dúvida-ação*) não se confundia com a dúvida do cético (*dúvida-estado*), ela estava investida de um impulso tal que não o conformava à nenhum saber, mas que tampouco essa *não* conformação o fazia cair no ceticismo negligente em relação à verdade. Foi com esta dúvida se saciava enquanto certeza no saber, ele deu um passo e firmou a sua primeira: certeza da dúvida. Era a sua única certeza, até sobrevir a idéia de que ele *é*, única e restritamente somente enquanto pensamento.

Não obstante, Lacan retoma o sujeito cartesiano, que não é outro senão aquele que a ciência faz irromper na cultura, no laço social, e afirma que este sujeito é o da psicanálise. De modo que não há sujeitos, mas apenas um. De tal maneira que ele vai aproximar a certeza a dúvida cartesiana com a certeza da dúvida de Freud. Isto é, ambos partem do mesmo ponto, muito embora tomem caminhos opostos. Enquanto Descartes faça todo um esforço em manter o sujeito na *afânise*, ou seja, apagado no

ser por meio da certeza ancorada no pensamento, Freud vai valorizar, justamente, a dúvida, como o ponto de ruptura desta certeza de *eupenso*.

Tal como vimos ao longo do trabalho, Freud mostra que há no relato dos sonhos um estranhamento entre o eu do relato e aquele que foi relatado no sonho. Muito embora esta defasagem tenha sido fortemente combatida pelos seus opositores, Freud em nenhum momento minimizou este fato como uma disfunção do ciclo circadiano de sono/vigília. Pois, mesmo tendo teorizado sobre os sonhos após o despertar, passado algumas horas, esta teorização tendia ao esquecimento. Desta forma, o nó da questão não era a memória ou uma alteração de sonos/vigília, tratava-se de uma triagem específica da consciência, que incluía como semelhante aquilo que lhe era compatível, e excluía, rechaçava o incompatível.

Esta triagem articulada à luz do princípio de prazer e desprazer, que fornece ao inconsciente uma dinâmica específica, terá um tratamento diferente com Lacan. Na tentativa de reestruturar o inconsciente como conceito, Lacan vai introduzir uma função e um estatuto. Um estatuto de estrutura de linguagem, que retoma da linguística a ordenação simbólica de significantes, por meio da qual interceptaria a dinâmica instintiva entre vivo e meio, introduzindo-os estrutura determinada pela disposição dos significantes em série. Vale dizer, este é o corte que subtrai do vivo o seu instinto de vivo, ao introduzir no lugar deste instinto um sentido outro. Vale dizer, o significante recobre o vivo, de modo que a sua relação com o mundo é de sentido produzido entre significantes na ordem simbólica. Por exemplo, uma cadeira se define pelo sentido dado ao significante cadeira – sua função, sentar, subir, descansar, etc... Isto é, o significante não se representa por ele mesmo, necessitando de outro significante que o represente.

Todavia, conforme vimos anteriormente, o significante se relaciona com o objeto única e exclusivamente pelo sentido, pela significação atributiva. De modo que não lhe concerne o objeto pela sua dimensão de coisa – o que se assemelha pelo ser do objeto, não no sentido essencialista, mas no sentido de sua materialidade, de sua condição de coisa. Grosso modo, o significante implica uma impossibilidade em relação ao ser, à materialidade de coisa do objeto, do *animalesco* do vivo. Esta impossibilidade vai estar colocada para o sujeito, como efeito da linguagem.

Como vimos anteriormente, o sujeito emerge como efeito de significação. O que se coloca como uma operação enigmática pela apreensão do pensamento. Lacan fala que a incidência da linguagem no vivo tem um efeito de lâmina, de corte, que, justamente, associamos a parte cortada à perda do animalesco do vivo pelo significante que o introduz. Esta perda, não obstante, estará colocada pela impossibilidade da função do significante em não alcançar nada que não seja sentido. Desta forma, o vivo é introduzido na linguagem pelo Outro, mais precisamente, pelo desejo que incide sobre ele revestido de significante – afinal, nada está fora da dimensão simbólica da linguagem. Ele emerge como sujeito no mundo, muito embora amputado da condição de coisa, de estar idêntico ao ser, a sua condição de vivo.

Este efeito de corte do significante, nos o apresentamos por meio da experiência de Pavlov que Lacan introduziu no Seminário do Ato Psicanalítico. Nesta experiência ele mostrou a capacidade do significante em se servir de algo, substituir um lugar, para representar algo completamente desprendido com a fisiologia, anatomia ou possível instinto do vivo. É o que mostrou a experiência do som da trompeta que substituiu o estímulo do pedaço de carne, de modo a provocar os mesmos efeitos fisiológicos, de secreção gástrica, mediante o som do trompeta. Isto é, um significante que não está no nível das necessidades agora passou a operar sobre o vivo como estímulo de apetite. Dentre as consequências desta experiência, que inclui até a maneira como saciar um estímulo gástrico ativado pelo som de trompeta, até a dimensão de incidência da operação da ciência e suas consequências para o sujeito.

Grosso modo, o sujeito é esta condição de insuficiência, de incompletude de ser, operada pela função do significante. De modo que a impossibilidade de se auto-representar abre uma defasagem entre o significante por meio do qual ele emerge no campo do Outro, muito embora, ele emerge, pontualmente, do sentido conferido pelo significante binário ao unário. Este primeiro, o significante que o representa, ele só tem notícias como efeito de significação por outro significante qualquer, da cadeia.

Logo, no lugar deste significante que lhe causou, o sujeito se depara com a sua função de hiância, ou seja de corte, de ruptura pela qual ele emergiu no campo do Outro. Esta função, é a função que Lacan coincidirá como função do inconsciente. Isto é, o que

impulsiona a emergência do sujeito, mas que uma vez emergido, isso da onde ele advém evanesce, lhe escapa, cai na hiância, como falta, vazio.

Desta forma, vimos que a hiância exerce uma função fundamental ao implicar uma dimensão de escolha alienada na relação do sujeito ao Outro . Esta relação obedece a estrutura dialética de movimento circular, que inclui duas operações: a alienação e a separação. Vimos que a alienação corresponde à operação primordial do sujeito, quando este emerge pela primeira vez ao ser representado pelo significante unário no campo do Outro. Vale dizer, ele emerge neste entre significante unário e binário, uma vez que é nesta hiância, que o sentido se produz. Muito embora, quando este sentido fixa-se a representação o sujeito declina, desaparece – é o que vimos pela *afânise*, fadig do sujeito. Deste modo, tal como vimos anteriormente, esta primeira operação é marcada por uma *escolha forçada e forçosamente perdedora*; uma escolha entre duas posições, em que uma implica necessariamente em perda de parte da outra. É o que está imposto pelo *vel* da alienação.

Sem que nos prolongar neste ponto já visto anteriormente, é importante sublinhar que esta dimensão de escolha implica dois termos: o ser e o sentido. Isto é, ambos os termos implicados neste movimento de emergência do sujeito, no momento entre significantes, no sentido, e a fixação deste sentido na representação que o significante binário produz. Vale dizer, em ambas as posições implica em perda para o sujeito. No sentido, pelo fato dele emergir dividido, decepado de seu parte de ser, de sua falta naquilo que o encarna no vivo; e, no ser, é a escolha por excelência que impõe a disjunção *nem um, nem outro*. Pois, tal como vimos, nesta condição de ser o sujeito está na posição de *afânise*, ou seja, desaparecido; anulado pela identificação na representação. De modo que há um ser desencarnado, um ser sem sentido, que mantém o sujeito no vazio, estagnado.

Esta posição de anulação do sujeito pelo ser é compatível com o cogito cartesiano, não no momento da sua busca pela certeza, mas no instante que ele a encarnou no pensamento. Nestes termos, o que Lacan introduz a despeito desta operação, é mostrar que no começo Descartes estava na via do desejo, ou seja, no movimento remissivo de insistência, mas que não consiste na representação. Grosso modo, inferimos tratar desta posição dividida do sujeito no sentido, neste entre. Deste entre,

houve uma interrupção pela qual ele firmou a sua existência, para em seguida ancorá-la no pensamento. Lacan reescreve o cogito Penso: “*logo existo*”, evidenciando, justamente, o caráter de corte entre o penso e a existência, ancorando, retroativamente, a certeza que sobreveio junto ao ato de corte, no pensamento.

Desta forma, a primeira operação do movimento circular não circunscreve na dimensão de escolha o feito de corte. Mas, quando Lacan fala da segunda operação, a de separação, ele indica que essa assume a função de liberdade do sujeito – liberdade em relação a sua afânise junto ao ser. Logo, a separação tem como função reintroduzir o sujeito neste entre, na sua divisão, retirando-o do lugar letal, mortificante, de *fading* na identificação da representação. Neste sentido, é da condição do sujeito não consistir inteiramente na representação, se deparando nela, este ponto de não inclusão de sentido no ser.

A dimensão alienante do sujeito e o ato nos é apreensível pelo sofisma dos três prisioneiros, que introduzimos no terceiro capítulo deste trabalho. Nos cabe aqui destacar que Lacan ao subdividir o momento inicial até o de conclusão em três movimentos lógicos, indicou, grosso modo, o movimento circular do sujeito até que ele pudesse, pela pressão exercida pelo tempo, se precipitar e firmar uma asserção sobre si. Correlacionamos os dois primeiros movimentos lógicos com o movimento circular do sujeito. No primeiro instante o sujeito se incluía sob a forma gramatical de sujeito impessoal. Neste primeiro tempo, o sujeito está anulado ao que ele ajuíza como evidencia lógica, pela estrutura condicionante da prótese e apódese. Isto é, a prótese é verdadeira, logo a apódese também será. Não há intuição. Digamos, que se aproxima, neste momento, a logicidade que a ciência imprimiu ao cogito cartesiano.

Nos segundo tempo, foi diferente. Sem que pudesse extrair um ser da sua condição de sujeito, da primeira operação, descartando a possibilidade evidente, os prisioneiros foram além dos dados objetivos. Eles começaram a intuir hipóteses em relação ao outro, na pretensão de extrair da posição hipotética inferida, a certeza de si. Neste momento a o tempo impõe a sua finitude, pressionando os prisioneiros a firmarem rapidamente uma asserção sobre si. Vale dizer, esta asserção não sobreveio do sujeito indeterminado pela hipótese – uma vez que o se hipotético se multiplica a cada

possibilidade infinitamente, ou seja, ele não se encerra na asserção, muito menos na certeza.

Desta forma, o que ocorre é que neste momento hipotético, o sujeito se precipita, antecipa a sua certeza em ato. Não no sentido de que ele pode alcançá-la. Mas é no momento em que ele sai da indeterminação, ou seja, encerra o a sua posição de *se*, que ele pode firmar em ato um juízo de si. Ainda assim, atribuir a emergência pelo ato não nos parece estar justificado suficientemente. Muito embora, quando Nassif apresenta que no ato o sujeito é idêntico ao seu significante, isso abre para uma dimensão que não se confunde nem com a de *afânise* no ser, nem com a de sentido. Neste instante, o sujeito só pode se investir pelo *eu*⁷², necessariamente saindo da posição de impessoalidade e indeterminação. Neste instante que o sujeito se lança em ato, portanto é “o único lugar em que o significante tem a aparência, ou função, de significar a si mesmo” (Nassif,1967-68,lição 28/11/1968). O que de longe não é, no nível do significante, uma implicação de fácil acesso, uma vez que vimos ser a sua função marcada pela impossibilidade de consistir algo que *é*.

Logo, a maneira pela qual é possível ao significante significar a si mesmo no ato ainda permanece uma noção nebulosa, mas que indica o caminho pelo qual certeza e ato se conjugam. Tal como a maneira como o ato se articula no movimento circular do sujeito não nos foi suficientemente esclarecido, sendo um tema que merece ser desenvolvido posteriormente. Muito embora estas questões permaneçam e não estejam suficientemente abordadas, em relação ao ponto em que chegamos é possível indicar o seguinte: para o sujeito advir, é preciso que *algo* o pressione. – e que não seja a injunção moral do *supereu*. Neste caso, o tempo exerce a função desse irreduzível que pressiona o sujeito a sair da zona de imprecisão, ou até mesmo afânise, e se precipite em ato. Vale dizer, Lacan indica que esta pressão provocada pelo finitude do tempo “parece aflorar a forma ontológica da angústia”(Lacan,1945[1998],p.207). Isto é, sem que adentremos neste ponto ao término do trabalho, é importante sublinhar a angústia como isso que pressiona, impulsiona o sujeito a se lançar no ato. Muito embora, sem que possamos tirar mais

⁷² Vale dizer, o *je* da enunciação, não se confunde com o *moi* imaginário.

consequências desta indicação, notamos que a pressão que açoita o sujeito não é um sentimento, ou simples mal-estar, é algo avassalador que convoca o sujeito responder com aquilo que ele é em ato. Muito embora, vale indicar, para Freud e Lacan a angústia é considerada o *afeto* por excelência.

Logo, é somente em ato que o sujeito consegue firmar algo sobre si. Isto é, que ele se distingue da divisão imposta pelo sentido, e da afânise provocada pela aderência à representação. É o instante em que ele é integralmente investido pelo seu significante. Significante este que ele não escolhe, mas que lhe é imposto, e do qual ele não pode fugir sem cair na indeterminação. Desta forma, não há meios de ter certeza senão pelo ato, no instante em que o sujeito *é* o seu significante. Muito embora, a certeza não é algo que o sujeito *tem*, como positividade de saber, por exemplo. Neste sentido, a certeza se constitui tal como o ato, assumindo a temporalidade evanescente e pontual. Isto é, não há nada, nem ninguém, que vá assegurar ou garantir para o sujeito o seu significante, ao passo que se ele firmou em ato este acoplamento, mas, no momento seguinte, esta certeza perde a sua força de ato, e passa a ser um significante que precisa de um sujeito que o sustenta.

É neste sentido, portanto, que “o destino ou a causalidade não é nada que se possa definir em função da existência.” (Lacan, 1955[1998],p.247). Isto é, existir não é predicado do destino, do ser, ou da causalidade. Existir tem a ver com o ato de *ser* (é). Grosso modo, se o sujeito vai sustentar ou não a existência em divisão, ou seja, sem o pensamento que justifique, e ancore a sua certeza de ser, trata-se de uma questão que retroage ao campo ético, como indeterminação. Uma ordem de indeterminação, porventura, trágica, uma vez que *ser* ou *não ser* não dependem da engenharia imaginária do *eu sou*, tampouco não se resolve pelo pensamento.

BIBLIOGRAFIA:

DESCARTES,R. Discurso do Método. São Paulo: Ed.Martins Fontes,2011.

FEBVRE, L.*Le probleme de l'incroyance au XVI siecle: La religion de Rabelais.* In: Koyré, A. Estudos de História do Pensamento Filosófico. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 1991,p.277)

EICHLER,M. Sujeito e Estrutura: uma articulação ética. 2011/ 291f.Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em teoria Psicanalítica.2011

FERREIRA, Aurélio B. de Hollanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.p.1379.

FREUD,S.(1913-1914) “Totem e Tabu”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, vol.XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____ (1900) “A Interpretação dos Sonhos (Parte II)”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* , V. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____ (1925) “A negativa”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* , XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____ (1933/1932) “A questão de uma Weltanschauung”In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, vol.XXII. Rio de Janeiro: Imago,2006.

KOYRÉ,A. Considerações sobre Descartes. Lisboa: Ed.Presença,1987.

_____ Estudos de História do Pensamento Filosófico. São Paulo: Ed.Forense Universitária, 1991.

_____ Études d`Histoire de la Pensée Scientifique.Paris:Gallimard,2010.

LACAN, J. O Seminário Livro 7: A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008.

_____ O Seminário Livro 11: Os quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008.

_____ (1945) “Tempo Logico e Assercao da Certeza Antecipada: Novo Sofisma”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____ (1953) “Função e Campo da Fala e da linguagem em Psicanálise”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

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

_____ (1960/64) “Posição do Inconsciente”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____ (1967-1968) Seminário Livro 15: O ato psicanalítico. Edição não-comercial, s/d.

_____ (1965/66) “A Ciência e a Verdade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

LAPLANTINE, François. (1987) Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.

NEWMAN, J. & NAGEL, E. A Prova de Godel. Sao Paulo: Perspectiva, 2001.

POPPER, K. Conjecturas e Refutações. Brasília: Ed. UNB, 1994.