

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

**DO *ATO DO COGITO* AO ATO PSICANALÍTICO:
o advento do sujeito em psicanálise**

Vinícius Marques Figale

Rio de Janeiro
2021

**DO ATO DO COGITO AO ATO PSICANALÍTICO:
o advento do sujeito em psicanálise**

Vinícius Marques Figale

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Teoria Psicanalítica do Instituto de
Psicologia da Universidade Federal do Rio de
Janeiro como parte dos requisitos necessários à
obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fernanda Costa-Moura

Rio de Janeiro
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F471	<p>Figale, Vinicius Marques. Do ato do cogito ao ato psicanalítico: o advento do sujeito em psicanálise / Vinicius Marques Figale. Rio de Janeiro, 2021. 270 f.</p> <p>Orientadora: Fernanda Theophilo da Costa-Moura.</p> <p>Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2021.</p> <p>1. Psicanálise. 2. Sujeito (Psicanálise). 3. Constituição do sujeito. 4. Inconsciente. I. Costa-Moura, Fernanda, orient. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.</p> <p style="text-align: right;">CDD: 150.195</p>
------	--

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

**DO ATO DO COGITO AO ATO PSICANALÍTICO:
o advento do sujeito em psicanálise**

VINÍCIUS MARQUES FIGALE

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Data da defesa: ___ / ___ / _____

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Francisco Leonel de Figueiredo Fernandes
(Universidade Federal Fluminense)

Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco Clementino
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Amandio de Jesus Gomes
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

AGRADECIMENTOS

A Fernanda Costa-Moura, pela orientação decidida, o apoio e as convocações que marcaram um percurso, além da elaboração de uma tese.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica e ao Instituto de Psicologia da UFRJ, pelos lugares institucionais que acolheram e caucionaram um trabalho de pesquisa e também de ensino, durante a trajetória na pós-graduação.

Aos Profs. Anna Carolina Lo Bianco e Francisco Leonel Fernandes, pelos apontamentos generosos no exame de qualificação e a disposição para o reencontro.

Ao Profs. Amandio Gomes e Marcos Eichler, pelos ensinamentos e o incentivo em etapas cruciais do processo, que remontam à graduação e ao mestrado.

Ao Prof. Gilson Iannini, pelo aceite em integrar a banca examinadora desta tese.

À minha mãe, pelo afeto, a prontidão e as palavras. Ao meu pai, pelos cortes e costuras em que a presença se reedita.

A Juliana Figale, pela parceria fraterna que se ancora no indizível, acompanha uma vida e é imune às distâncias. A Franziska Tröger, pelo carinho constante, o humor, e a consultoria de alemão aqui e ali.

A Tomé e Samuel, pelo novo amor que despertaram, a alegria que trouxeram e as que ainda trarão.

A Fabrício, pela partilha e descobertas que atravessam todas as instâncias do tempo, alcançando o momento.

A Sonia, pela causa.

Aos amigos e colegas de percurso que se fizeram presentes de variadas maneiras ao longo do trajeto, das incidências formadoras ao suporte mais terno, passando pelas trocas e contribuições bibliográficas: Fernanda Pastuk, Felipe Hautequestt, Isabella Barros, Andréa Lewkovitch, Deborah Tenenbaum, Lívia Carvalho, Nina Lessa, Marina Cardoso, Rafael Fischer, Juliana Siqueira, Júlia Lanzarini, Claraluz Kaiser, Fernanda Pougy, Pedro Sobral.

Aos alunos do Instituto de Psicologia no período em que estive como professor substituto na UFRJ, pelos questionamentos e leituras compartilhadas, que se fizeram motor.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

FIGALE, Vinícius Marques. **Do ato do cogito ao ato psicanalítico: o advento do sujeito em psicanálise**. Rio de Janeiro, 2021. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica)–Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ.

Esta tese tem como propósito investigar e avaliar o alcance e os impasses da articulação entre *ato* e *sujeito* em psicanálise, no eixo do trabalho realizado por Jacques Lacan com o *cogito* cartesiano em seu ensino. Primeiramente, estabelecemos que o instrumento com que ele passa a operar não é mais o *cogito* tal como inserido no sistema filosófico de Descartes ou comentado na tradição, e sim o que cumpre designarmos como o *ato do cogito*. Nessa expressão, reconhecemos o produto de um ato teórico de Lacan que, distinguindo entre o instante do ato e seus desdobramentos, localiza o momento inaugural do sujeito em sua *divisão*. Isso implica que o extenso tratamento que ele dispensa ao *cogito* equivale a uma elaboração da articulação entre *ato* e *sujeito* exigida pela práxis fundada por Sigmund Freud. Interrogamos, então, como o *ato do cogito* relaciona-se ao *advento do sujeito* evocado no imperativo ético da psicanálise (*Wo es war, soll Ich werden*), relido por Lacan a partir da obra freudiana, e que descreve o efeito de uma operação. A fim de dispormos os alicerces para o encaminhamento da questão, procedemos ao recorte de três momentos conceituais da articulação *ato–sujeito* no ensino de Lacan. (1º) A definição da asserção de certeza antecipada no sofisma do tempo lógico, em cujo processo discernimos duas variações do momento de concluir. (2º) A decantação de um conceito de *ato* no contexto da distinção entre *acting out* e *passagem ao ato*, donde recolhemos a incidência diferencial do objeto *a* que condiciona sua especificidade. (3º) A circunscrição da estrutura significativa do ato, que recebe o fundamento topológico da função do corte capaz de transformar a superfície. Munidos de tais subsídios, debruçamo-nos sobre a conceituação do ato psicanalítico, percorrendo a construção do esquema do quadrângulo, que atravessa o período de 1966 a 1968 e cujo ponto de partida é uma nova escrita do *cogito*. Conclui-se que o *ato psicanalítico* é a operação capaz de promover a repetição em um só traço do *ato do cogito*, obtendo como efeito a imissão da diferença no seio do mesmo. Trata-se da passagem, *em ato*, da constituição ao advento de um *sujeito*, novo em sua divisão. Propõe-se também que, por relação ao *cogito* de Descartes, a leitura empreendida por Lacan funciona como tradução – ou seja, ela não o subverte, mas o verte: produz a *versão* que constitui o fundamento e restitui a chance da *subversão* na posição do sujeito, a se inscrever no real com o ato psicanalítico.

Palavras-chave: psicanálise; ato; sujeito; *cogito* cartesiano; ato psicanalítico.

RÉSUMÉ

FIGALE, Vinicius Marques. **De l'acte du cogito à l'acte psychanalytique : l'avènement du sujet en psychanalyse**. Rio de Janeiro, 2021. Thèse (Doctorat en Théorie Psychanalytique)– Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro/UFRJ.

Cette thèse se propose d'investiguer et d'évaluer la portée et les impasses de l'articulation entre *acte* et *sujet* en psychanalyse, dans l'axe du travail réalisé par Jacques Lacan avec le *cogito* cartésien dans son enseignement. Premièrement, on établit que l'instrument avec lequel il opère n'est plus le *cogito* tel qu'inséré dans le système philosophique de Descartes ou tel que commenté dans la tradition, mais ce qu'il nous faut alors désigner comme l'*acte du cogito*. Dans cette expression, on reconnaît le produit d'un acte théorique de Lacan qui, en distinguant l'instant de l'acte de ses suites, localise le moment inaugural du sujet dans sa *division*. Ceci implique que le long traitement qu'il dispense au *cogito* équivaut à une élaboration de l'articulation entre *acte* et *sujet* telle qu'exigée par la praxis fondée par Sigmund Freud. On interroge alors de quelle manière l'*acte du cogito* se rapporte à l'*avènement du sujet* évoqué dans l'impératif éthique de la psychanalyse (*Wo es war, soll Ich werden*), relu par Lacan à partir de l'œuvre freudienne, et qui décrit l'effet d'une opération. Afin d'établir les bases pour l'exploration de la question, on procède au recoupement de trois moments conceptuels de l'articulation *acte-sujet* dans l'enseignement de Lacan. (1°) La définition de l'assertion de certitude anticipée dans le sophisme du temps logique, dans le procès duquel on discerne deux variations du moment de conclure. (2°) La décantation d'un concept de l'*acte* dans le contexte de la distinction entre *acting out* et *passage à l'acte*, à partir duquel on recueille l'incidence différentielle de l'objet *a* qui conditionne sa spécificité. (3°) La circonscription de la structure signifiante de l'acte, qui reçoit le fondement topologique de la fonction de la coupure, capable de transformer la surface. Muni de telles assises, on se penche sur la conceptualisation de l'acte psychanalytique, en parcourant la construction du schème du quadrangle, qui traverse la période de 1966 à 1968 et dont le point de départ est une nouvelle écriture du *cogito*. On conclut que l'*acte psychanalytique* est l'opération capable de promouvoir la répétition en un seul trait de l'*acte du cogito*, obtenant comme effet l'immixtion de la différence au sein du même. Il s'agit du passage, *en acte*, de la constitution à l'avènement d'un *sujet*, nouveau dans sa division. On propose aussi que, par rapport au *cogito* de Descartes, la lecture entreprise par Lacan fonctionne comme traduction – c'est-à-dire, elle ne le subvertit pas, elle le « vertit » : elle produit la *version* qui constitue le fondement et restitue la chance de la *subversion* dans la position du sujet, à s'inscrire dans le réel avec l'acte psychanalytique.

Mots-clés : psychanalyse; acte; sujet; *cogito* cartésien; acte psychanalytique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
------------------	---

— PARTE I —

PASSAGEM INAUGURAL

CAPÍTULO 1: DO *COGITO* DE DESCARTES AO ATO DO *COGITO* EM LACAN ... 21

1.1. O sujeito cartesiano como sujeito da ciência	22
1.2. Primeira inflexão: o <i>cogito</i> da evidência à opacidade	26
1.2.1. <i>O desconhecimento sobre o eu</i>	27
1.2.2. <i>A desvinculação entre o eu e a consciência</i>	31
1.2.3. <i>Um “sujeito sem qualidades” pode não ser o sujeito da psicanálise</i>	36
1.3. Segunda inflexão: o <i>cogito</i> no momento da divisão	39
1.4. Terceira inflexão: o <i>cogito</i> como ato inaugural	48
1.5. <i>Ato do cogito</i> , certeza e ação analítica	55

— PARTE II —

CONCEITO DO ATO E ADVENTO DO SUJEITO

CAPÍTULO 2: A CERTEZA NO MOMENTO DE CONCLUIR: REFRAÇÃO DO ATO POR DUAS MOÇÕES SUSPENSAS..... 65

2.1. O sofisma lacaniano e a “solução perfeita”	67
2.2. O processo lógico: lugar e efeitos das duas moções suspensas	71
2.3. A modulação do tempo e as variações do momento de concluir	78
2.4. <i>Cogito</i> , ato e sujeito na estrutura do tempo lógico	89

CAPÍTULO 3: NO INTERVALO DO ATO: ENTRE *ACTING OUT* E PASSAGEM AO ATO 93

3.1. O enquadre formal: sujeito e objeto na fantasia (S \diamond a)	95
3.2. Agir é arrancar da angústia sua certeza	105
3.3. Segurado pela mão: S e a no <i>acting out</i>	112
3.4. Identificação absoluta: S e a na passagem ao ato	121
3.5. Cessão e inscrição do intervalo: S e a no ato	130
3.6. A conceituação do ato e o <i>cogito</i>	137

CAPÍTULO 4: DEPOIS, E ANTES:

A ESTRUTURA SIGNIFICANTE DO ATO COMO CORTE 140

- 4.1. Correlato de significante: função do *ato falho* entre a *ação* e o *ato* 143
- 4.2. Ponta significante: passagem *do* ato ao novo começo 152
- 4.3. Dupla volta de significante: a repetição em um só traço 160
- 4.4. Inscrição em (re)corte: constituição e advento do sujeito 171

— PARTE III —

ATO DO COGITO E ATO PSICANALÍTICO

CAPÍTULO 5: O QUADRÂNGULO DO ATO PSICANALÍTICO:

(DE)COMPONDO A OPERAÇÃO 182

- 5.1. A produção do quadrângulo: lógica inédita 185
- 5.2. Divisão primeira: “*ou eu não penso ou eu não sou*” 191
- 5.3. Operação ALIENAÇÃO: “*eu não penso*” 199
- 5.4. Operação VERDADE: “*eu não sou*” 208
- 5.5. Operação TRANSFERÊNCIA: (*a // -φ*) 217

CAPÍTULO 6: EFEITO DE RETORNO DA REPETIÇÃO:

VERSÃO E SUBVERSÃO 229

- 6.1. Em um só traço: do *ato do cogito* ao ato psicanalítico 230
- 6.2. No momento de concluir: uma distinção antecipada no sofisma 237
- 6.3. *Cogito* e subversão: o intervalo da diferença 242
- 6.4. De uma *versão* como chance da *subversão* 246

CONCLUSÃO 254

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 260

INTRODUÇÃO

Ato e sujeito. A conjunção a ser explorada neste trabalho colocou-se no caminho de uma interrogação sobre o sentido do recurso ao *cogito* cartesiano no ensino de Lacan. Nesta tese, desenvolveremos uma perspectiva segundo a qual o resgate e o exame da experiência cartesiana funcionam como elaboração da articulação entre ato e sujeito em psicanálise, em sua centralidade, seu alcance e seus impasses. Mais especificamente, buscaremos explicitar como a articulação entre os dois conceitos mobiliza uma leitura do *cogito*, original e própria a Lacan, que assimila o passo cartesiano à estrutura da experiência a ser promovida na clínica psicanalítica. Trataremos, então, de averiguar as consequências dessa leitura, reconhecendo e circunscrevendo sua função para a concepção do *ato psicanalítico*. O propósito assim descrito pressupõe o trajeto de uma pesquisa de mestrado, que é aqui transformada em um novo ponto de partida. Sendo assim, esta introdução remonta a um percurso traçado e expõe as questões dele derivadas, que moveram a continuidade de uma investigação.

Em meados da década de quarenta, por ocasião de uma crítica ao organodinamismo de Henri Ey, Lacan pronunciava que “a palavra de ordem de um retorno a Descartes não seria inútil” (1950[1946]/1998, p. 163). Vinte anos depois, preparando a introdução do conceito de ato psicanalítico, ele começa a construir um esquema que formaliza sua operação: seu ponto de partida é uma nova escrita do *cogito*. As duas décadas que separam esses dois momentos são marcadas por insistentes remissões ao filósofo. Ao longo desse período, Descartes e o *cogito* são ao menos mencionados, senão longamente retrabalhados, em praticamente todos os seminários proferidos por Lacan.

De partida, podemos interrogar: por que o *cogito*? Como a especificidade da psicanálise – de sua experiência, de sua prática e de sua teoria – ainda o concerne? O que justifica que, ao lermos Lacan, sejamos invariavelmente levados a reencontrar o nome de Descartes? Entendemos que, por elementares que possam parecer, a colocação de tais questões exige certo atravessamento de barreiras. Sua dificuldade não deriva de uma absoluta ausência de respostas, mas justamente da propensão que temos em encontrar alguma, podendo fechar apressadamente a margem de surpresa e desconcerto suscitada pela centralidade que Lacan confere à experiência cartesiana para a psicanálise.

O cruzamento entre o *cogito* e a práxis fundada por Freud, como é sabido, tem em seu cerne o conceito de sujeito. São conhecidas algumas das proposições de Lacan que escrevem

essa relação, e às quais amiúde retornamos. Por exemplo, “o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano” (1964/1996, p. 49). Ou ainda, “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1966[1965]/1998, p. 873). Em suas palavras, o nascimento da ciência moderna teria como correlato essencial um *momento do sujeito*, inaugurado por Descartes e chamado *cogito*.

O caráter contraintuitivo da aproximação afirmada entre o sujeito que emerge em tal momento e o sujeito da psicanálise é patente – Lacan já sinalizava seu aparente paradoxo. A tradição reconhece em Descartes a introdução da categoria de sujeito na história do pensamento, ali onde se fundava o projeto científico da modernidade em bases metafísicas que se pretendiam seguras e inabaláveis. No *Discurso do método* (1637/1973), encontra-se o célebre “penso, logo sou” [*cogito ergo sum*], posto como primeira certeza alcançada no ápice do exercício de uma dúvida metódica aplicada sobre todo o suposto conhecimento vigente. Nas *Meditações metafísicas* (1641/1973), o conhecimento da existência do *eu* é seguido pelo conhecimento de sua substância [*res cogitans*], então designada como “um espírito, um entendimento ou uma razão” (p. 102). À primeira vista, nada mais distante do sujeito conceituado por Lacan a partir da descoberta do inconsciente por Freud: sujeito constituído em sua divisão, como efeito do significante, pontual e evanescente, desprovido de substância e, quanto mais, de um conhecimento seguro sobre si.

Uma relação de condicionamento, no entanto, é firmemente estabelecida. Como conceber essa condição, e qual seria sua relevância? Poderíamos supor: se o sujeito do inconsciente difere daquele do filósofo, seria esta referência necessária na medida em que a psicanálise encontra nela mesma a matéria de sua subversão? Seria essa filiação a Descartes uma precisão quanto ao estatuto epistemológico próprio ao campo da psicanálise? Não seria cartesiana a condição de subjetividade – a de um sujeito pretendente a uma mestria de si – que a psicanálise recebe em sua clínica, e sobre a qual realiza sua operação? Tais formulações podem introduzir algum sentido ao cruzamento proposto por Lacan. Ao mesmo tempo, é possível escutar ou mesmo incutir, nelas, uma certa margem em que se preserva a distância entre duas concepções de sujeito, evitando uma equivalência que resultaria paradoxal. No entanto, Lacan não afirma que há em sua proposição um paradoxo: “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência *talvez passe* por um paradoxo” (1964/1996, p. 49, grifo nosso).

O teor das afirmações de Lacan nos convida a começar, portanto, de outro modo, ainda mais elementar. Qual seria o alcance dessa aproximação? Restaria, então, alguma diferença entre sujeito cartesiano e sujeito do inconsciente? Em outros termos: estaria Lacan aproximando

duas noções de sujeito, como seria espontâneo supor? A questão se justifica e aprofunda a partir da seguinte constatação: não existe, propriamente, um consenso sobre o que seria um sujeito originado do *cogito* cartesiano. Descartes nunca conceituou um *sujeito* – esse termo é praticamente ausente de suas obras. E, se raramente comparece (seja no latim *subjectum*, ou em francês *sujet*), não é empregado no sentido que a tradição lhe atribuiu.

Esse fato não é livre de implicações: por mais habituados que estejamos em ler ou escutar sobre um “sujeito cartesiano”, o que temos aí não é um dado, e sim *alguma leitura* de Descartes. Apesar de ter se tornado pedra angular da modernidade e capítulo central na história do pensamento ocidental, esse dito sujeito não é pacificamente reconhecido entre aqueles que se dedicaram à obra do filósofo. Uma breve aproximação ao tema na filosofia basta para revelar a vastidão dos debates, seja sobre o próprio *cogito* (GUÉROULT, 1968; 1968b; ALQUIÉ, 1950; 1956/1986; 1956; BEYSSADE, 1979; 2008; HINTIKKA, 1965; PARIENTE, 1999; KOYRÉ, 1937/2004), seja especificamente sobre o que poderia vir a ser reconhecido na filosofia de Descartes a título de “sujeito” (BEYSSADE, 1988; GUÉRY, 2001; ONG-VAN-CUNG, 1999; LANDIM, 1997).

Nesse momento, recorreremos a apenas uma de tais referências, por ter colocado o problema com certa simplicidade, junto a uma curiosa menção a Lacan. Convidado por psicanalistas para uma exposição sobre o “sujeito cartesiano”, em 1988, Jean-Marie Beyssade acaba oferecendo uma entrada à complexidade da problemática. Não se trata de um psicanalista, mas de um consagrado expoente na história dos estudos cartesianos. Ele inicia sua fala avisando a seus ouvintes que desconhece o que se entende por “sujeito” em psicanálise. Sequer tivera com Lacan uma interlocução direta, ao contrário de alguns de seus mestres, como Ferdinand Alquié e Louis Althusser. No entanto, ele também declara: retroativamente, considera que o trabalho de Lacan teria lhe ajudado – mesmo que de forma indireta, e desde a década de cinquenta – a tomar sua distância por relação a certa “paródia do sujeito cartesiano” (1988, p. 5).

Segundo Beyssade, existe o “esquema clássico de um sujeito cartesiano”, mestre de si mesmo e detentor da verdade, do qual já nos sugere a impropriedade. Um exame atento do *cogito* no fio da trajetória de Descartes, e do interior do movimento que extrai da dúvida uma certeza, “muda muitas coisas” (idem, p. 8). Segue-se a isso uma apresentação de características do passo cartesiano, que – estivesse Beyssade advertido disso ou não – guardam afinidade com aspectos ressaltados, em diferentes ocasiões, por Lacan. Se a referida exposição do filósofo é de interesse para uma pesquisa em psicanálise, isso se deve a este traço que se encontra tanto

em Beyssade quanto em Lacan: a escuta e o relevo dispensados às questões postas pelo *cogito*, a despeito de toda aparente evidência.

No decorrer de seus seminários, Lacan chamava atenção para as dispersões que gravitam em torno do fundamento. Em uma de suas diversas voltas, ele assinalava: “o *cogito* cartesiano (...) não é simples, já que dentre aqueles que dedicam à obra de Descartes – ou dedicaram – sua existência, restam, sobre o modo como convém interpretá-lo e comentá-lo, enormes divergências” (1966-67, p. 47)¹. A observação não acompanha algum recuo cauteloso: na sequência, o que ele acentua é seu próprio direito de se imiscuir nesse mérito e conduzir suas interrogações, ainda que pareça estar adentrando um terreno reservado a especialistas. E remontando à enunciação cartesiana, ainda nos lembra: “o *Discurso do Método* ou as *Meditações* são a mim, tanto quanto a todo o mundo, endereçados”.

Essa ligeira alusão a uma opacidade que teria restado do *cogito* vale aqui unicamente como forma de abrir uma perspectiva. Se Lacan não trabalhou com um esquema clássico do sujeito cartesiano; se ele conhecia as profundas controvérsias entre seus intérpretes; e se ele passou ao menos vinte anos insistindo em discorrer a seu respeito; presumimos: sua concepção de um “sujeito cartesiano” não foi tomada de empréstimo. Em seu ensino, há um trabalho próprio, original, que nos dá a ver, no lugar do chamado *cogito*, algo distinto do que viu a tradição, ou qualquer outro.

Suspender a significação de termos tão estabelecidos, a nosso ver, contribui para que possamos acompanhar Lacan. Suas proposições não sugerem que o sujeito cartesiano seja um sujeito da consciência ou do conhecimento, mestre de si ou detentor da verdade, que teria sido destronado pela descoberta do inconsciente por Sigmund Freud. Ao contrário, ele se refere ao *cogito* como o momento inaugural de um sujeito, que teria sido rechaçado desde a sua emergência, e recebido seu primeiro *chamado* “de volta para casa” após mais de dois séculos, por Freud. Ou seja, ele não encontra no *cogito* um sujeito que a psicanálise contraria, mas o sujeito que ela resgata.

¹ Na fonte consultada (lição de 14 de dezembro de 1966): “*Le cogito cartésien, dans le sens où vous le savez, ce n'est pas tout simple, puisque parmi les gens qui consacrent à l'œuvre de Descartes - ou qui ont consacré - leur existence, il reste sur ce qu'il en est de la façon dont il convient de l'interpréter et le commenter, de très larges divergences*”.

Ao longo deste trabalho, foi preciso recorrer a diferentes fontes dos seminários de Lacan. No caso daqueles não publicados, utilizamos predominantemente a versão disponível no site *Staferla*, traduzindo livremente as citações. Sendo assim, indicaremos a lição do seminário e reproduziremos o original em nota, sempre que fizermos citações mais extensas, quando houver observações a fazer quanto à tradução, e/ou quando considerarmos a passagem substancial para o desenvolvimento.

Essa posição começa a ser afirmada, de maneira mais explícita e enfática, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Em suas primeiras lições, Lacan passa a designar o sujeito cartesiano como o **sujeito da certeza**. E, no resumo escrito desse seminário, especifica: dessa forma, ele vem a ser revalorizado pelo inconsciente e distinto de um “sujeito do conhecimento”. Entendemos que há, já nesse momento, um primeiro ponto de chegada a examinar. Ele pressupõe um trajeto percorrido desde o início do ensino, no qual o *cogito* já sofrera uma série de inflexões que o retiravam da zona de evidência a que fora historicamente relegado. Em seu conjunto, o trabalho de Lacan exige o discernimento entre dois tempos: aquele do instante da certeza atual do *cogito*; e aquele de sua sequência, em que Descartes afirma o conhecimento sobre o ser (ou a substância) do eu, condicionando sua estabilidade à garantia fornecida por um Deus veraz.

O momento inaugural do sujeito de que falava Lacan concerne, portanto, o instante de uma enunciação. E esta última nos remete ao ponto de introdução do *cogito* no quarto parágrafo da *Meditação Segunda*, em que podemos ler: “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira *todas as vezes que a enuncio ou que a concebo* em meu espírito” (1641/1973, p. 100, grifo nosso). A sentença deu ensejo a um dos problemas destacados e comentados diversamente pelos intérpretes de Descartes. Nesse momento, a certeza (e, portanto, o ser), não possui qualquer estabilidade, afundando-se novamente na dúvida tão logo se deixa o instante de sua afirmação (GUÉROULT, 1968, p. 157).

Lacan recolhe o momento dessa enunciação quando escreve *A instância da letra* (1957/1998) e imprime ao enunciado cartesiano a decisiva inversão: “*penso onde não sou, logo sou onde não penso*” (p. 521). Com ela, entendemos que Lacan vem acentuar, no próprio passo cartesiano, um descompasso. O *cogito* não representa, em sua escuta, um triunfo da razão ou uma garantia do ser. Ele instaura a divisão descrita nos termos daquela inversão. Ou, como viria especificar adiante: ele inscreve a “*divisão primeira*” (1967-68, p. 43). Nessa passagem à certeza, que não cessou de intrigar aqueles que a olharam de perto, Lacan reconhece: “**o sujeito como ato inaugural**” (1961-62, p. 14) – em sua divisão constitutiva.

A essa altura, já encontramos em seu ensino um tratamento do *cogito* sem equivalente, específico à psicanálise. Aqui, o sujeito cartesiano não constitui apenas uma base filosófica a partir da qual se pôde introduzir a concepção subversiva de um sujeito do inconsciente. Lacan o faz convergir com o sujeito do inconsciente freudiano, a ponto de participar propriamente de sua definição: um *fundamento*, ele coloca. Uma vez assimilado à psicanálise, temos um *cogito* cuja qualificação de “cartesiano” poderia mesmo suscitar questão, pois a operação ali realizada não é mais aquela que propunha intencionalmente o filósofo René Descartes. Para Lacan, o

sujeito – e não há dois – foi o que ali emergiu em um átimo, e permaneceu esquecido, desde que se acreditou encontrar em sua certeza um saber.

Nesse sentido, as referências de Lacan ao *cogito* não colocariam uma condição de possibilidade estabelecida *a priori*, de cunho estritamente epistemológico, para o surgimento da psicanálise. O passo cartesiano se reporta, nesse campo, a uma operação a se realizar na experiência, como uma origem que a fundamenta e retorna em sua atualidade. Na ocasião em que se volta sobre conceitos fundamentais, Lacan vem restituir, com o *cogito*, um momento inaugural que a psicanálise pode promover. A experiência psicanalítica se especifica por oferecer as condições para que esse sujeito rechaçado seja chamado de sua origem, e possa advir: emergir, de novo.

Sob esse prisma, podemos reler um trecho do início do escrito *A ciência e a verdade*, que, à primeira vista, agravaria o aparente paradoxo:

um certo **momento do sujeito** que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente **passível de repetição na experiência**: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* (1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

O condicionamento assim revelado, da psicanálise ao *cogito*, não concerne menos a *operação* que a constitui, bem como seu *efeito*: efeito de sujeito. A leitura de Lacan se dirige, com um *cogito* passado em seu crivo, à operação evocada no imperativo ético da psicanálise tal como retomado e traduzido de Freud: *Wo Es war, soll Ich werden* – “Lá onde isso estava, como sujeito, devo [eu] *advir*” (1966[1965]/1998, p. 878). A saber, se encontramos no *cogito* o sujeito como ato inaugural, e se a psicanálise promove o movimento descrito como um advento do sujeito, então o “momento do sujeito” é isto cuja repetição, na experiência, se põe à prova. Esse sujeito, e não há outro, é o que a psicanálise pode inaugurar, a cada caso. Um advento em ato, que (re)fundamenta o sujeito em sua divisão.

O *cogito* tomado como condição concentra, dessa feita, traços da constituição do sujeito: se há algum ser que lhe cabe, este só se realiza em perda, porquanto se esvai junto à certeza, tão logo alcançada. A consistência da diferença que se inscreve, em ato, com o sujeito, não está em qualquer garantia, subsistência ou estabilidade. Ela reside na operação de um corte, capaz de instaurar um novo começo: antes e depois. Tal como a marca que, na história, sem que haja consenso sobre como foi possível ou sobre o que exatamente vem a ser, ainda se reconhece como: o *cogito* cartesiano.

As formulações presentes no seminário de 1964 e em *A ciência e a verdade*, que ora se colocavam em nosso horizonte, são apenas uma parte da trajetória que o *cogito* descreve ao longo do ensino de Lacan. A bem dizer, elas preparam e fundamentam sua culminação, que não tardaria. Nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68), ele inicia a construção de um esquema que formaliza a lógica da experiência psicanalítica, e em cujo ponto de partida inflige uma nova operação sobre o enunciado cartesiano. Dessa vez: “*ou eu não penso, ou eu não sou*”. Aqui, o *cogito* relido será conclusivamente inserido na operação que constitui uma psicanálise, e no esforço de definição de seu efeito.

Até esse ponto, já admitimos que a articulação entre ato e sujeito determina o valor da experiência cartesiana para a psicanálise. Ocorre que, neste par de seminários, é a própria concepção de ato que será estendida e reconsiderada. E, nesse ínterim, novas tensões se colocam para o que tecemos até então. Por exemplo, supúnhamos que o *cogito* interessara a Lacan, em primeira instância, devido ao instante de sua enunciação: localiza-se aí o sujeito como ato, inaugural, a ser repetido. Entretanto, no seminário *A lógica da fantasia* (1966-67), quando começa a construir seu esquema, ele afirma e desenvolve: “o importante não está tanto na definição do ato, quanto em seus desdobramentos” (p. 100). Como isso incidiria sobre o lugar até então conferido ao *cogito* como fundamento para a psicanálise?

Os desdobramentos do ato inaugural são verificados a cada uma das *Meditações*, que também já compareciam no trabalho de Lacan: o conhecimento da natureza do eu ou de sua substância (*res cogitans*); a prova da existência de Deus como garante da verdade e da estabilidade do ser; a rejeição do corpo na extensão; a identificação entre extensão e matéria; esta, passível de matematização; o caminho aberto a uma ciência que pode acumular seu saber. Ou seja, em Descartes, o instante da certeza é seguido da restauração de uma unidade imaginária do *eu*, de sua ancoragem em um Outro supostamente consistente, da obliteração da divisão posta em ato, da possibilidade de uma ciência que se desvencilha da verdade. Das proposições de Lacan, recolhe-se que o *cogito* é exemplar, também, de uma espécie de recuo inadvertido por relação ao passo ali consumado e da elisão de sua incidência como corte. Em suma, se o instante do *cogito* diria respeito a um momento do sujeito a ser repetido – na aposta de seu advento com a operação analítica –, o que dizer de seus desdobramentos?

A trajetória que assume a conceituação do ato, no ensino de Lacan, leva-nos então a manter aberta a questão sobre o que será feito da relação entre o *ato do cogito* e o advento do sujeito em psicanálise. Quando ele insere uma reescrita do *cogito* no primeiro vértice do quadrângulo, estaria levando às últimas consequências a ideia de que a psicanálise opera sua repetição? Ou haveria, mais propriamente, uma retificação dessa proposta? Com tais

interrogações, colocamos em nosso horizonte o trabalho realizado nesses dois seminários, que perfazem a introdução do *ato psicanalítico*. Acreditamos que haverá, neles, um novo ponto de chegada sobre a articulação entre ato e sujeito – e, conseqüentemente, sobre a assimilação do passo cartesiano à experiência psicanalítica. Com isso, apostamos que o trabalho de Lacan com o *cogito* é uma via de acesso privilegiada para o esquema do quadrângulo e, portanto, para o conceito que vem definir a operação de uma psicanálise.

Na direção que ora descrevemos, ordenamos o trajeto de nosso trabalho em seis capítulos, divididos em três partes. A **primeira parte** corresponde à fundamentação do nosso ponto de partida, no primeiro capítulo. Entendemos que a função do recurso ao *cogito* no ensino de Lacan depende fundamentalmente do reconhecimento de um ato, ali onde a tradição encontra o que se convencionou denominar: “o *cogito* cartesiano”. Essa posição precisa ser justificada, uma vez que a presença do *cogito* no ensino é amplamente comentada na literatura psicanalítica, e de maneiras diversas. Dispostos, portanto, o que identificamos como as principais inflexões realizadas por Lacan em seu tratamento do *cogito*, até o momento em que evoca sua repetição na experiência. Retracemos, assim, as coordenadas do encaminhamento que lhe permitiu identificar no passo cartesiano um ato inaugural.

Visando estabelecer o resultado dessa primeira parte, optamos por destacar e centralizar uma expressão que viria a ser empregada por Lacan, tomando-a como um nome para o produto de seu trabalho: “o *ato do cogito*” (1967-68, p. 43). Neste genitivo, não lemos apenas um atributo do *cogito*, mas: o ato que define o *cogito*; o *cogito* como um ato, sem equivalente em sua espécie. Este é, a nosso ver, fruto de um ato teórico de Lacan, que delimita o escopo de nossa investigação e interesse. Adotar essa expressão é também uma maneira de condensar, em vez de reiterar a cada passo, a passagem contida nesta advertência: quando nos referirmos ao *cogito* em Lacan, não estamos mais falando do *cogito* tal como entendia Descartes, do *cogito* da tradição do pensamento ocidental, do *cogito* de algum intérprete deste filósofo – em suma, de um *cogito* filosófico. Trata-se aqui do *ato do cogito*: uma concepção de Lacan, que reúne ato e sujeito tal como por ele conceituados. Concepção que é, portanto, própria ao campo da psicanálise.

Na **segunda parte**, trataremos então de especificar o que significa dizer que o passo cartesiano é um ato. Em outros termos, se tal afirmação diz respeito à razão da persistente remissão ao *cogito* no ensino, faz-se necessário indagar, do modo mais simples: o que vem a ser *ato* em psicanálise? Esse conceito acompanha a trajetória de Lacan, sendo abordável por muitas entradas, até sua culminação com a introdução do ato psicanalítico, na década de

sessenta. Sendo assim, realizamos um recorte de *três momentos conceituais* do ato em sua elaboração – que corresponderão, respectivamente, ao segundo, ao terceiro e ao quarto capítulos.

Com esse encaminhamento, estaremos, a um só tempo: (a) examinando a articulação entre *ato e sujeito* em psicanálise; (b) especificando o que é isso que Lacan encontra no *cogito*; (c) percorrendo os alicerces da conceituação do ato psicanalítico. Na pavimentação desse caminho, deparamo-nos com algumas questões, que será preciso atravessar. Por exemplo, como se insere o sujeito no tempo do ato: em seu instante ou só depois? Que modificação o ato poderia engendrar no nível de um sujeito definido como efeito, pontual e evanescente? Haveria diferença entre a constituição e o advento do sujeito em ato, no que diz respeito a sua divisão?

Iniciaremos essa parte, no segundo capítulo, adentrando o sofisma dos três prisioneiros apresentado no escrito *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* (1945/1998). Neste, encontramos as bases, incontornáveis, para a concepção de ato em Lacan. Ela é extraída da análise da estrutura temporal de um processo lógico, cuja conclusão requer a antecipação de uma certeza mediante o ato de sua asserção. Veremos como Lacan desenvolve esse processo, integrando a uma “solução perfeita” as moções suspensas que compõem o movimento lógico de um prisioneiro, até que venha a consumir sua saída. Visamos nessa incursão aprofundar a noção de *momento de concluir*, como uma primeira formulação para o ato no ensino de Lacan, da qual extraímos uma questão sobre suas variações possíveis. Atentaremos também para uma menção a Descartes nesse escrito – que já antecipava o tratamento que o *cogito* viria receber muito adiante: *momento, do sujeito, da certeza*.

No terceiro capítulo, passaremos ao período em que os contornos de um conceito de ato são delimitados dentro do domínio mais amplo do agir – matéria de controvérsias partir da obra de Freud. Através do seminário *A angústia* (1962-63), visualizaremos a decantação de um conceito de *ato* mediante o pareamento introduzido por Lacan entre *passagem ao ato* e *acting out*. A circunscrição dessa tríade é possibilitada pela invenção do objeto *a*. Seus diferentes modos de inserção entre sujeito e Outro permitem a diferenciação entre formas do *agir*, sendo este definido como a operação de uma transferência de angústia. A articulação entre ato e sujeito requer, portanto, um modo de incidência específico do objeto causa de desejo – o que, por sua vez, retornará sobre a operação realizada no *cogito* no tocante ao *saber*. Nota-se: na sequência do trabalho consumado ao final desse seminário, pôde então ser formulada, em 1964, a relação entre o campo freudiano e o sujeito cartesiano.

No quarto capítulo, avançaremos ao momento de relançamento e redefinição do ato nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68). Nesse ponto, nosso

enfoque ainda não será diretamente o ato psicanalítico, mas o que Lacan desenvolve nesse ínterim como a *estrutura significativa do ato* – ou seja, de todo ato. Perscrutaremos a articulação entre ato e significativo sob diferentes níveis de análise: seu descobrimento por relação à *ação*; seu caráter instaurador de um novo começo; sua relação intrínseca com a repetição; e sua implicação na inscrição do traço unário. No cerne dessa elaboração, o ato recebe o fundamento topológico da função do corte capaz de engendrar uma transformação na superfície – assim, ele funda o sujeito. Em vias de encerramento dessa segunda parte da tese, teremos encontrado alguns encaminhamentos para questões postas no caminho, acerca da articulação entre ato e sujeito.

A partir de tais alicerces, na **terceira parte**, debruçamo-nos sobre a culminação do trabalho de Lacan com o *cogito*, acompanhando a conceituação do ato psicanalítico. O relançamento da questão sobre o que *faz* uma psicanálise mobiliza a construção do esquema do quadrângulo, a que nos referimos, que atravessa os dois seminários supracitados. A inserção de uma nova escrita do *cogito* em seu ponto de partida nos permitirá especificar, enfim, as relações entre o *ato do cogito*, o ato que estaria no resultado de uma psicanálise e, também, o ato psicanalítico.

Para tanto, no quinto capítulo, percorreremos atentamente a construção do quadrângulo, inspirado na estrutura algébrica do grupo de Klein. Em seu primeiro vértice, é situado o enunciado: “*ou eu não penso ou eu não sou*”. Para explicitar como essa nova operação sobre o enunciado cartesiano configura um aprofundamento sobre o *ato do cogito* na leitura de Lacan, discerniremos as etapas de sua produção, comparando-a com a declinação de 1957 (“*penso onde não sou, logo sou onde não penso*”). Em seguida, examinaremos os três outros vértices do quadrângulo, conjuntamente às três operações que o compõem: alienação, verdade e transferência. Averiguamos, assim, de que forma a leitura lacaniana do *cogito* articula o seu instante (momento do sujeito como ato inaugural) aos seus desdobramentos (em termos de alienação). Essa relação entre o momento de um corte e seu efeito de retorno a uma alienação, posta na origem cartesiana, é o que virá definir todo ato, além de abrir a margem para novas distinções.

No sexto e último capítulo, poderemos então olhar em perspectiva para a inserção do *ato do cogito* na estrutura da experiência psicanalítica. Como formular a relação entre as duas extremidades do quadrângulo: o *cogito* tal como lido por Lacan e o efeito de uma psicanálise? Como descrever o parentesco e a diferença entre o *ato do cogito*, o ato no término da tarefa psicanalisante, e o ato psicanalítico? Ao cabo deste trajeto, e munidos do que recolhemos neste percurso, questionaremos por fim o estatuto do ato teórico que Lacan realizou sobre o *cogito*

de Descartes. Afinal, teria ele subvertido o *cogito* cartesiano? Como conceber e situar, nesse ponto de chegada, a *subversão do sujeito* que seu ensino atribui à psicanálise?

— PARTE I —

PASSAGEM INAUGURAL

CAPÍTULO 1

DO *COGITO* DE DESCARTES AO *ATO DO COGITO* EM LACAN

O constante movimento de Lacan em explorar questões e problemas extraídos da história do pensamento filosófico alimenta debates acerca da tensa relação entre os campos da psicanálise e da filosofia. Com a passagem descrita no título deste capítulo, tencionamos marcar que o propósito deste trabalho não é, diretamente, um exame *dessa relação* – ainda que o recurso a Descartes possa representar nesse escopo um caso privilegiado. Aqui, interessa-nos assinalar que o trabalho com o *cogito* no ensino de Lacan, além de não constituir um comentário filosófico, tampouco se reduz a um exame do condicionamento epistemológico da psicanálise. Buscaremos sustentar que seu peculiar e minucioso tratamento do *cogito* equivale a uma elaboração da estrutura da experiência psicanalítica: ele atribui a essa experiência uma condição, mas também concerne a operação que a define, bem como seu efeito. Em primeira instância, e nessa medida, o resgate da experiência cartesiana funciona como restituição da práxis inaugurada por Freud – o que não se reduz a uma oposição ou objeção.

Isso requer considerarmos que o *cogito* passado à leitura de Lacan já não equivale ao “*cogito* de Descartes”. Com essa expressão, queremos dizer: o *cogito* tal como entendido por René Descartes, na significação que possui dentro de um sistema filosófico. Essa passagem é movida por uma abordagem de Lacan que prioriza, do passo cartesiano, seus *impasses* – e termina por extrair, deles, algo de novo. Foi o que encontramos em uma primeira etapa de nossa pesquisa (FIGALE, 2016), em que partíamos da questão sobre o que faria do *cogito* o fundamento do sujeito do inconsciente. O ponto de chegada de nossa incursão inicial: Lacan reconhece no *cogito* um ato – a saber, um ato tal como conceituado *em psicanálise*. O presente capítulo se dedica a reelaborar esse trajeto, transformando-o em um novo ponto de partida.

Para tanto, iniciaremos situando o contexto em que Lacan começa a empregar com frequência a expressão “sujeito cartesiano”. Em seguida, desenvolveremos o que discernimos como três inflexões que já acompanhavam sua leitura do *cogito* até esse momento, tendo permitido sua designação como momento inaugural do sujeito da psicanálise. E, por fim, abordaremos a articulação que já se antecipava, previamente à conceituação do ato psicanalítico, entre a certeza cartesiana e a “ação analítica”.

1.1. O sujeito cartesiano como sujeito da ciência

Ainda que Descartes e o *cogito* fossem mencionados com certa dilação por Lacan desde antes do que considerou como início de seu ensino, é apenas em 1964 que ele passa a nos falar de um *sujeito* cartesiano. Essa distância já aponta que a localização de um sujeito em Descartes não esteve, para ele, admitida de antemão, já devendo pressupor o resultado de um trabalho. No seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, ele asseverava:

ousou enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão um certo tempo depois da emergência do **sujeito cartesiano**, nisso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural. É desse passo que depende que possamos chamar o sujeito a voltar para casa no inconsciente – pois **importa**, de todo modo, **saber quem nós chamamos** (1964/1973, p. 47, grifo nosso).²

A ocasião sucedia a exclusão de Lacan do rol de analistas didatas da Sociedade Psicanalítica de Paris – que ocasionou sua saída da instituição ligada à IPA e a mudança do local de seus seminários, do Hospital de Sainte-Anne para a École Normale Supérieure. Nesse contexto, e vendo-se diante de uma audiência menos restrita a psicanalistas, Lacan inicia seu seminário relançando as perguntas: “*o que é uma psicanálise?*” ou “*o que são os fundamentos da psicanálise?*”. Ali, ganha novo ímpeto a questão de sua relação para com a ciência. O sujeito cartesiano aparece, nesse quadro, como um sujeito determinado pelas condições postas pela ciência moderna, e constitui o eixo da articulação entre os dois campos.

Pouco adiante, esse cruzamento ganharia contornos mais precisos. Na primeira lição do seminário *O objeto da psicanálise* (1965-66), publicada em seus *Escritos* sob o título *A ciência e a verdade*, ele explicita: “Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência” (1966[1965]/1998, p. 878). Em seguida, ele define esse sujeito como sendo aquele que emergiu do *cogito* cartesiano.

É, portanto, a título de sujeito *da ciência* que o “sujeito cartesiano” vem a primeiro plano nesses anos do ensino de Lacan. A concepção de ciência em que suas proposições se ancoram, como é sabido, encontra-se no trabalho de Alexandre Koyré (1943/2011; 1957/2006). O

² Na fonte consultada (Seuil): “*J’ose énoncer comme une vérité que le champ freudien n’était pas possible sinon un certain temps après l’émergence du sujet cartésien, en ceci que la science moderne ne commence qu’après que Descartes a fait son pas inaugural. C’est de ce pas que dépend que l’on puisse appeler le sujet à rentrer chez soi dans l’inconscient – car il importe quand même de savoir qui on appelle*”.

historiador, contrariando a epistemologia empirista e positivista, sustentava que a mutação engendrada pela revolução científica do século XVII não se devia à observação e à experiência, mas tinha em seu cerne a escolha de uma linguagem, que precede toda interrogação ou experimentação. A *matematização*, tanto da natureza quanto da própria ciência, foi o que definiu a atitude intelectual dos artífices dessa revolução – como Galileu, Newton e Descartes –, tendo promovido uma alteração radical do pensamento, cujas repercussões atravessaram todos os âmbitos da atividade humana. Em um universo aberto e infinito, unificado e regido pelas mesmas leis matemáticas, não há lugar para o significado e a finalidade que cada ser possuía dentro de uma hierarquia ontológica, sob o desígnio divino. Por conseguinte, os pilares do conhecimento e os referenciais do homem medieval sofrem um abalo sem precedentes, a começar pela posição que este acreditava ocupar no cosmo.

A recuperação de tais bases, de cunho epistemológico, deve acompanhar aqui uma observação importante. Mesmo se Lacan aponta Koyré como seu guia nessa matéria, a hipótese de um *sujeito da ciência* não pertence ao historiador. E sua obra tampouco nos aproxima do que seria, para Lacan, o *sujeito cartesiano*³. A tese segundo a qual há um sujeito da ciência, e de que este é o sujeito que emerge do *cogito*, possui um sentido próprio em Lacan, heterogêneo a qualquer filosofia das ciências ou aos estudos cartesianos⁴.

Com Koyré (1937/2004) – e mais propriamente com Alquié (1956/1986) –, o que podemos entender é, sobretudo: a relação indissociável entre a certeza do *cogito* e o projeto da ciência moderna. Essa relação se dá em via de mão dupla. De um lado, é no desígnio de expandir o método matemático para todo o conhecimento, e assim fundamentar uma ciência universal, que Descartes exercita a dúvida da qual extrai sua certeza. De outro, a certeza encontrada passa a ser o ponto arquimediano a partir do qual se encadeiam dedutivamente as ideias claras e distintas, conferindo a toda a ciência sua sustentação. Como expunha Descartes na segunda de suas *Regras para a direção do espírito*:

A conclusão a tirar de tudo o que precede é que não se deve aprender apenas a Aritmética e a Geometria, mas somente que, na procura do reto caminho da verdade, não há que ocupar-se de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria (1928/1989, p. 17).

³ Veremos, mais adiante neste capítulo, o ponto específico do comentário de Koyré sobre o *cogito* que viria a ser aproveitado por Lacan. Se ele se apoia no historiador no que concerne a concepção de ciência moderna, este não é o caso de sua leitura do *cogito*.

⁴ Uma concepção de “sujeito da ciência” se encontra, por exemplo, em Kojève (1932/1990). Ela não é, em absoluto, sinônima da concepção de Lacan. Aproveitaremos a referência no próximo item, em favor dessa distinção.

Tais articulações não poderiam responder, portanto, pela originalidade de Lacan. Se sua concepção de um sujeito da ciência (e cartesiano) derivasse diretamente do que acaba de ser descrito, este não seria um correlato “*antinômico*” da ciência (1966[1965]/1998, p. 875), mas antes seu sujeito ideal, requerido no princípio de sua operação. Para Lacan, embora engendrado no advento da ciência moderna, esse sujeito só é dito “da ciência” por ser seu resíduo. O sujeito é mantido do lado de fora do campo da ciência, que passa a ser definida pelo esforço de suturá-lo. Esforço condizente com um movimento de formalização do saber que se pretende integral, por exemplo ao transformar a linguagem desde seu interior em uma axiomática purificada, livre de ambiguidades ou efeitos de significação. No nível do discurso, configura-se uma ideologia na qual toda a parcialidade da ciência é tomada como impotência apenas provisória. Remete-se todo impasse à própria operação que o encontra e mesmo produz, dispensando o apelo a um sujeito para o seu encaminhamento – “o que não é ainda recoberto pela ciência comparece como um limite a ser superado, com o avanço da precisão, da sofisticação da pesquisa e da tecnologia” (GOMES, 2011, p. 145).

Entretanto, algo escapa irremediavelmente ao *modus operandi* científico, e persiste em retornar como um resto irreduzível, heterogêneo e ineliminável (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009). É desse resto da operação da ciência, do que não funciona e resiste a entrar no cálculo, que se ocupa a psicanálise. Sendo assim, antes de avançar qualquer resposta sobre uma cientificidade da psicanálise, Lacan vem acentuar que o campo da psicanálise guarda com a ciência uma relação que não é apenas próxima ou íntima, mas intrínseca e constitutiva. Não houvesse ciência, não haveria psicanálise, pois o resto da operação da primeira é o *sujeito* de que a segunda se ocupa. E não há mais do que um: “o sujeito sobre o que *operamos* em psicanálise não pode ser senão o sujeito da ciência” (1966[1965]/1966, p. 858).

Dessa feita, a investigação das determinações da ciência e de suas estratégias formais lança luz sobre o esforço de sutura do sujeito e, conseqüentemente, sobre as condições de seu recolhimento pela psicanálise. Ainda assim, nas palavras de Lacan em *A ciência e a verdade*, é o sujeito cartesiano quem define o sujeito da ciência, e não o inverso. Portanto, acreditamos que o aprofundamento do que ele encontrou no momento inaugural do *cogito* esclarece, por sua vez, o sujeito da perspectiva de sua *emergência*. Esse é o caminho, e não especificamente o das manobras significantes que operacionalizam os avanços da ciência moderna, que seguiremos.

Quanto a isso, para além do contexto institucional da psicanálise e da precisão de sua posição por relação à ciência, importa assinalar: o cruzamento exposto em 1964 entre *cogito*, *sujeito* e *ciência* também se insere dentro de uma trajetória de leitura do passo cartesiano – sem a qual, parece-nos, não teria sido possível reconhecer aí o *sujeito* da psicanálise.

Desenvolveremos neste capítulo um recorte do que consideramos três inflexões principais que já compunham a leitura do *cogito* por Lacan, até então. Não as identificamos como três momentos estanques do ensino, mas como três linhas de força que atuam conjuntamente.

Nesse sentido, nos itens a seguir, a sequência cronológica poderá ceder lugar às afinidades lógicas encontradas entre passagens de diferentes períodos. São elas: (a) o deslocamento do *eu* – este que se afirma no *cogito* – de um lugar de evidência; (b) a escuta do *cogito* como momento de uma divisão; (c) o reconhecimento de um ato na passagem à certeza. Em tal disposição, as três inflexões descrevem, nessa ordem, uma sucessiva especificação da leitura de Lacan. Veremos como a conjunção entre elas supõe a consideração do *cogito* no instante de sua enunciação. Ou seja, requer-se uma distinção entre, de um lado, o momento preciso da introdução do *cogito* e, de outro, seus desdobramentos ao longo das *Meditações*.

Nesse encaminhamento, precisaremos recorrer em diversos pontos a intérpretes de Descartes, na medida em que eles nos dão a ver as aberturas que serão valorizadas por Lacan⁵. Ele mostra, a todo momento, estar advertido dos debates a respeito do *cogito*, e seu trabalho encontra nisso mesmo um material fecundo. Dito de outro modo, ainda que a leitura de Lacan não se alinhe em absoluto a qualquer filósofo, neles encontramos vias de acesso aos problemas a partir dos quais será extraído o valor da experiência cartesiana. Nesse esforço, fica claro que Lacan não pretende refutar, objetar ou restituir a coerência de um sistema de pensamento. Ele não *se dirige* à filosofia, mas recolhe as implicações *para a psicanálise* de uma experiência oriunda da filosofia.

Se é preciso o trabalho de visitar um campo discursivamente distinto, portanto, isso se deve a um propósito que, no seminário *A identificação*, Lacan explicita de modo bastante claro. Destacamos a passagem, pois ela reverbera e se exemplifica a cada vez que investigamos seu recurso às elaborações de algum filósofo:

É evidente que não é em absoluto questão de pretender superar Descartes, mas, sobretudo, de **extrair o máximo de efeitos da utilização dos impasses** cujo fundo ele conota para nós. Se me seguem, portanto, em uma crítica, de modo algum comentário de texto, que façam o favor de se lembrar o que eu pretendo daí tirar pelo bem de meu próprio discurso (1961-62, p. 7, grifo nosso).⁶

⁵ Neste trabalho, retomaremos apenas pontualmente a fonte do texto de Descartes, em função da leitura de Lacan. A recomposição dessa leitura supõe um acompanhamento da trajetória constituída pelas sucessivas etapas da experiência da dúvida e a introdução do argumento do *cogito* nas *Meditações metafísicas* (1941/1973).

⁶ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1961): “*Il est bien clair qu'il n'est absolument pas question de prétendre dépasser Descartes, mais bien plutôt de tirer le maximum d'effets de l'utilisation des impasses dont il nous connote le fond. Si l'on me suit donc dans une critique pas du tout « commentaire de texte », qu'on veuille bien se rappeler ce que j'entends en tirer pour le bien de mon propre discours.*”

1.2. Primeira inflexão: o *cogito* da evidência à opacidade

Uma moeda apagada que se passa de mão em mão em silêncio. A metáfora de Mallarmé é algumas vezes recuperada por Lacan para designar o uso comum linguagem, ou o discurso que se esvazia de sua função de palavra (1960/1998, p. 815) – a ser restituída de acordo com o sentido da descoberta freudiana. É com a mesma metáfora que ele também descreve (1961-62, p. 7), precisamente, o estatuto que recobrou o enunciado: “*penso, logo sou*”. Peça usada e desgastada, reduzida a seu “valor de tésseira” (1956[1953]/1998, p. 253) – como uma senha, cuja pronúncia estabeleceria um suposto reconhecimento entre as partes, em detrimento da questão de sua significação.

Os primeiros passos da retomada do *cogito* no ensino de Lacan são marcados pela afirmação de sua complexidade. Se o sentido da proposição cartesiana ficou esgotado, para muitos, em caráter de evidência, seu movimento será o de restabelecer, da opacidade estéril da obviedade, a opacidade fecunda de um enigma. Ele nos lembra que, ironicamente, foram os leitores mais fiéis a Descartes aqueles que enxergaram, naquilo que se introduziu como indubitável, problemas que se mantiveram vivos. “É curioso que baste olhar um pouco mais de perto para ver que, entre aqueles que interpretaram o pensamento cartesiano, ninguém esteja de acordo. O mistério permanece inteiro” (LACAN, 1954-55, p. 6)⁷.

Com essa menção, Lacan abre o seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* criticando aqueles que acreditaram encontrar no *cogito* o fiador de uma ordem do mundo e de um conhecimento seguro sobre o *eu*. Nessa direção, desvirtuava-se o próprio movimento psicanalítico, na tendência a obliterar e reabsorver a descoberta freudiana em uma psicologia geral, calcada na ilusão comum do homem que cultiva seu “si mesmo”. No alvo de suas críticas estava sobretudo, mas não exclusivamente, a *Ego Psychology* norte-americana.

Os debates a respeito do *cogito* na filosofia lhe servirão, desde esse momento, como instrumento para o relançamento de questões. A essa época, Lacan ainda não enraizava explicitamente o sujeito da psicanálise no *cogito*. Ele tampouco iniciava esse seminário opondo diretamente um novo conceito de sujeito às convicções dos analistas pós-freudianos. Antes disso, ele resgata o fundamento, mostrando que o *cogito* cartesiano não poderia caucionar uma concepção psicologizante do *eu*.

⁷ Na fonte consultada (lição de 17 de novembro de 1954): “*C’est curieux qu’il suffise de regarder en effet d’un petit peu plus près pour voir que, parmi ceux qui ont interprété la pensée cartésienne, personne ne soit d’accord. Le mystère reste entier*”. A passagem não consta na edição do seminário, mas acompanha a primeira menção a Descartes em sua abertura (1954-55/1985, p. 13).

O que destacamos como uma primeira inflexão de Lacan em sua leitura do *cogito* consiste, portanto, em uma espécie de limpeza de campo. Ela ainda não contém o fulcro de sua originalidade, mas prepara o terreno em que esta poderá ser afirmada – na medida em que retira o *eu* que ali emerge do lugar-comum de uma evidência. Discernimos, nesse primeiro gesto, dois aspectos: a ênfase no desconhecimento sobre o *eu* que surge no *cogito*, e a desvinculação entre esse *eu* e a *consciência*. Eles estão intimamente articulados, sendo introduzidos no início do seminário de 1954-55 e reevocados algumas vezes ao longo do ensino.

1.2.1. *O desconhecimento sobre o eu*

A apreensão de um objeto pela consciência não lhe fornece da mesma feita suas propriedades. Ocorre o mesmo com o [eu]. Mesmo que este [eu] nos seja efetivamente entregue, no ato de reflexão, como uma espécie de dado imediato em que a consciência se apreende transparente a si própria, nada indica, no entanto, que a totalidade desta realidade – e dizer que se vai chegar a um julgamento de existência já é muito – fique de todo esgotada. (1954-55/1985, p. 13)⁸

No ponto de partida do referido seminário, Lacan ainda não explora a questão da consciência. Como lemos na citação, extraída de sua abertura, ele admite provisoriamente seu lugar, na descrição da operação realizada no *cogito*. Ressalta, no entanto: mesmo se aceitamos que o *eu* (“*Je pense, donc je suis*”), nos é entregue aí por um ato reflexivo da consciência, isso não nos forneceria qualquer conhecimento sobre as propriedades desse *eu* que pensa. E nem mesmo o tipo de juízo de existência que se poderia fazer desse *eu* (“sou”) configura um ponto pacífico. Logo em seguida, dentre suas referências, menciona Kant, lembrando-nos: a tradição filosófica opôs cada vez mais, ao sistema cartesiano, uma noção puramente formal do *eu*.

Um breve olhar sobre o que este filósofo introduz, a título de sujeito, será útil em nosso trajeto neste capítulo. Com isso, poderemos averiguar o alcance de sua menção nesse seminário, ou seja, qual seria sua função nessa retomada do *cogito* por Lacan. E, nesse ínterim, lidamos com a constatação: se Descartes não inseriu um conceito de sujeito na tradição da modernidade, Kant o fez. Por que então Lacan privilegia de tal forma o primeiro sobre o segundo? Ao aprofundarmos, nos próximos itens, o que ele enxergou na experiência cartesiana (e não em qualquer outra), essa questão também se encaminhará.

⁸ Na edição citada (Jorge Zahar), o [eu] entre colchetes traduz as ocorrências de *je*, para diferenciá-lo do *moi*.

Encontramos na *Crítica da razão pura* (1781/2015) uma denúncia quanto ao modo de existência que os filósofos racionalistas atribuíram ao *eu*, a partir do *cogito*. Kant não contesta que a proposição “eu penso” ocupe o lugar de um fundamento. Tampouco nega que ela possa conter, implicitamente, um “eu sou”. Entretanto, ele diverge de Descartes quanto à função da primeira proposição e, conseqüentemente, quanto ao que se poderá afirmar sobre esse *eu*, que pensa. Nas *Meditações*, acompanhamos a passagem do “*penso, logo sou*” [*cogito ergo sum*] à afirmação: “*sou uma coisa que pensa*” [*sum res cogitans*]. E esta última, por sua vez, receberá o estatuto de uma substância que tem por essência o pensamento, cuja existência é mais fácil de conhecer do que o corpo.

Como precisa Longuenesse (2008), a objeção de Kant não atinge especificamente o emprego da expressão *res cogitans*. Se há pensamento, admite-se uma “coisa que pensa”. O salto ilegítimo residiria, porém, em se atribuir a essa “coisa” o estatuto de uma substância. O *eu* posto nesse lugar seria apenas um termo ao qual todo pensamento *pode* – de direito, pois nem sempre é de fato – ser referido. Desse termo, é possível determinar certas características, tais como a simplicidade e a unidade. No entanto, estas possuem caráter puramente formal. O *eu* cumpre, em Kant, a função de uma condição de possibilidade lógica, e não a de um ente real. A esse *eu*, não cabe atribuir qualquer conteúdo:

No fundamento da mesma [de uma ciência da razão pura], no entanto, só podemos colocar a representação simples, e por si mesma inteiramente vazia de conteúdo, do *eu*, do qual não se pode sequer dizer que seja um conceito, mas apenas uma mera consciência que acompanha todo conceito. Através desse eu, ou ele, ou isso (a coisa) que pensa, não se representa nada mais do que um sujeito transcendental do pensamento = x, que só é conhecido através dos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não poderíamos ter jamais o mínimo conceito (KANT, 1781/2015, p. 304-5).

Nessa perspectiva, o erro dos racionalistas teria sido o de derivar, das propriedades formais de um sujeito transcendental (um puro “x” vazio de conteúdo), propriedades reais aplicáveis a um substrato metafísico. A passagem do “eu penso” ao juízo de existência de uma substância pensante é considerada, por Kant, um paralogismo da razão. Se o *eu* puramente formal se insere na categoria lógica de sujeito, disso não decorre que um sujeito exista como substância pensante. Se ele possui características como a simplicidade e a unidade, isso não quer dizer que exista um ente real simples e uno, distinto do corpo. Identificando as marcas do psicologismo nos rumos da psicanálise, Lacan provoca: “Não é de se admirar que, por um

extraordinário passe de malabarismo da história [...], se tenha voltado para aquém desta crítica filosófica, que não é de ontem?” (1954-55/1985, p. 14).

A lembrança de Lacan não nos sugere, de modo algum, uma aproximação entre o sujeito em psicanálise e o sujeito transcendental kantiano. As características do *eu* acima mencionadas, mesmo em seu estatuto lógico e não metafísico, bastam para atestar essa distância – o sujeito transcendental não poderia ser um sujeito *dividido*. Sua menção por Lacan teria como função, basicamente: ressaltar a impropriedade de uma concepção substancializada ou psicologizante do *eu* que se pretenda fundada no *cogito*. A referência lhe serve, nesse ponto, como questionamento da atribuição de um conteúdo ao *eu*, no nível de sua essência ou natureza.

Cumpramos observar que um tal esvaziamento do *eu* não requer a crítica kantiana, em toda a sua carga e consequências. A bem dizer, essa consideração não é estranha ao próprio encaminhamento de Descartes, desde que nos atenhamos ao momento preciso de introdução do *cogito*. Em seus comentários, Kant não leva em conta o tempo da meditação cartesiana, no qual a afirmação “eu sou, eu existo” não acompanha qualquer conhecimento sobre sua substância. No quarto parágrafo da *Meditação Segunda*, em que se localiza o argumento, nada está sendo afirmado sobre o *eu* que *é*. Nenhum saber é dado em termos de sua essência ou atributos. Em sua sequência mais imediata, Descartes claramente constatava: “Mas não conheço ainda bastante claramente *o que* sou, eu que estou certo de *que* sou” (1641/1973, p. 100, grifo nosso).

Nesse ponto da trajetória, a dúvida gerada pela hipótese do Deus Enganador, desde a meditação anterior, permanece válida. Sendo assim, nenhum conhecimento prévio, que pudesse dotar o “*eu sou*” de algum conteúdo, poderia ser convocado. Excluídas ficam, por exemplo, definições oriundas da tradição aristotélica: “Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas” (idem, p. 100).

Dessa feita, podemos considerar que a aproximação de Lacan ao *cogito* não exige propriamente a crítica kantiana, mas requer a consideração do tempo da meditação – cuja importância era, aliás, bastante enfatizada pelo próprio Descartes. Esse traço de sua leitura se esboça desde o seminário de 1954-55, e se aprofunda a partir de então, como veremos nos próximos itens. Seu olhar se dirige sobretudo ao *eu* que emerge como radical opacidade, no instante da certeza do *cogito*. E para tanto, é preciso suspender os desdobramentos que a ele se seguem ao longo das *Meditações*: o conhecimento de sua natureza e de seus modos, a prova da existência de um Deus veraz, a distinção entre corpo e alma e, enfim, a união real entre ambas.

A reconstituição dessa sequência, disposta segundo uma ordem das razões, remonta à consagrada análise do sistema cartesiano estabelecida por Martial Guérault (1968; 1968b). Segundo este, é necessário diferenciar as duas primeiras verdades na cadeia das razões: a primeira é o conhecimento da *existência* do eu; a segunda é o conhecimento da *natureza* do eu. A distinção é tradicionalmente marcada pelos dois pronomes latinos empregados por Descartes, na citação que fizemos há pouco. O primeiro conhecimento, o da existência, corresponde à certeza de **que** [*quod*] sou; e o segundo conhecimento, o da natureza, corresponde à certeza sobre **o que** [*quid*] sou (GUÉROULT, 1968, p. 53 e segs.). Ou seja, no ponto preciso da certeza da existência do eu, mantém-se em aberto a questão de seu *quid*: sou, mas o que sou?

É bastante razoável supor que Lacan conhecia a eminente obra de Guérault, ainda que não a mencionasse⁹. Sua leitura é solidária de uma *distinção* entre os elos de uma cadeia de certezas, de modo que se possa destacar e examinar o primeiro (o *cogito*), antes de considerar seus desdobramentos. No entanto, é claro, Lacan não acompanha Guérault em sua apreensão do que se passa no próprio instante do *cogito*. O filósofo afirma, por exemplo, que há um conhecimento do eu *como* substância desde a primeira certeza, mesmo que nesse ínterim ainda não se saiba *do que* ela é feita.

Sendo assim, sobre esse ponto, convém uma menção a Jean-Marie Beyssade – cuja leitura, a nosso ver, torna mais clara a profundidade do impasse, que não escapou a Lacan. À diferença de Guérault, Beyssade (2008) enfatiza a ausência da categoria de substância no momento de introdução do *cogito*. Respeitando o tempo e a literalidade das *Meditações*, ele sublinha: Descartes ainda não apela à categoria de substância sequer ao nomear uma *res cogitans*. Uma “coisa que pensa” – mesmo apresentada como um espírito, um entendimento ou uma razão – não poderia reivindicar o significado que tais termos possuíam na tradição, se afinal toda esta caiu sob o golpe da dúvida.

Beyssade (1988) entende que tais termos cumprem, no momento de sua introdução, a função de *nomes próprios*, cuja significação só poderia ser produzida pela operação que os encontrou. A afirmação do eu como substância apenas ocorrerá de fato na *Meditação Terceira* – e só terá sua verdadeira e única essência (o pensamento) assegurada na *Meditação Sexta*. A análise deste intérprete ainda localiza, ao longo do desenvolvimento da *Meditação Segunda*, três passos em direção ao reconhecimento do eu como substância – que sugerem, respectivamente, sua perseidade, sua identidade e sua permanência (BEYSSADE, 2008). O que

⁹ Para Jean-Claude Milner, “o comentário de Lacan depende largamente da interpretação instantaneísta de Guérault, mas não inteiramente” (1995, p. 71). Abordaremos a leitura proposta por este autor, mais adiante.

podemos constatar, em vista disso, não é pouco: todas essas características só poderão ser referidas ao *cogito* a posteriori, estando ausentes do momento de sua introdução.

Através dessa passagem por Kant, Guérault e Beyssade, o relevante a se destacar é: no estrito ponto de introdução do *cogito*, nada se pode afirmar *sobre* o *eu* que ali aparece. No momento da primeira certeza, emerge um *eu* radicalmente esvaziado – não há natureza ou propriedades que lhe possam ser atribuídas, e permanece em aberto o estatuto de seu *ser*. Ainda não se encontram ali quaisquer das características supracitadas: sua consideração a título de substância, sua essência, sua existência independente do corpo, sua identidade entre as atividades do pensamento, sua permanência no tempo. Se o *cogito* é retomado, a princípio, como instrumento de uma crítica da concepção psicologizante do *eu*, o movimento de Lacan, com isso, não será o de colocar a experiência cartesiana de lado. Pelo contrário, tratar-se-á de averiguar, a partir de então, o que é isso que ali emerge, e como.

1.2.2. *A desvinculação entre o eu e a consciência*

No curso de seu seminário, Lacan dará ainda mais um passo quanto à opacidade do *eu* que emerge do *cogito*. Para além das características que mencionamos, resta ainda um aspecto historicamente identificado ao *cogito* na filosofia, ao qual também será conferido um tratamento particular. Lacan aponta que, apesar da variedade de suas descrições possíveis, algo permaneceu como um “dato incontestável” (1954-55/1985, p. 64) sobre a experiência cartesiana: a função da *consciência*. Advertido da presença de filósofos em sua audiência, e generalizando, ele aponta:

Estou certo de que não há aqui entre nós um só que não esteja, no final das contas, persuadido de que, por mais parcial que seja a apreensão da consciência, portanto, do eu, é aí, no entanto, que nossa existência é dada. Pensamos que, no fato da consciência, a unidade do *eu* é, senão explorada, pelo menos apreendida (idem, p. 63).

Cabe observarmos, de partida: em nenhum momento, Lacan tenciona negar ou demolir a concepção do fenômeno da consciência, nem mesmo os caracteres que lhe são comumente atribuídos, tais como a transparência ou a reflexividade. Essa pretensão é por ele explicitamente negada, e não seria de modo algum necessária. No entanto, sua proposta – nisso, avessa à tradição filosófica – será, sim, a de dissociar o problema da emergência de um *eu* da *necessidade* do critério da consciência.

A ideia que servirá como ponto de partida dessa elaboração estava colocada desde a abertura: “Mesmo que efetivamente seja verdade que a consciência é transparente a si própria e que é apreendida como tal, fica patente que, nem por isso o [eu] lhe é transparente. Ele não lhe é dado de modo diferente do de um objeto” (idem, p. 13). Lacan não nomeia nesse seminário uma referência, mas faz menção ao existencialismo, bem como a uma questão colocada por “filósofos”: se algum Eu [*Je*] seria imediatamente apreendido na consciência. Poucos anos adiante, em nova volta sobre o *cogito* (1958-59), ele recomendaria o artigo de Sartre intitulado *A transcendência do ego* (1936/1966) – em que se encontra um tratamento minucioso daquela questão que havia evocado. Novamente, um breve olhar sobre o que o filósofo ali introduz é o que nos permitirá discernir as coordenadas de seu aproveitamento por Lacan. Também dessa vez, ele não acompanhará a extensão da tese do filósofo, mas consegue extrair dela uma serventia pontual para os seus propósitos – ali onde identifica os contornos de um problema.

No referido artigo, Sartre parte da problemática kantiana sobre a presença do “eu penso” na consciência, acompanhando a crítica da substancialização do Eu. No entanto, e para além do escopo dessa crítica, propõe-se a tratar da questão sobre a existência *de fato* do Eu no fenômeno da consciência. Seu artigo visa sustentar que o Ego não está *na* consciência, seja material ou mesmo formalmente. Defendendo um retorno às raízes de Husserl contra as conclusões mais recentes desse mesmo filósofo, Sartre argumenta que não existe um “Eu transcendental” que esteja por trás de toda consciência.

Sartre pretende, assim, preservar as consequências do conceito de intencionalidade, pedra angular da definição da consciência na fenomenologia. Esta é, em primeiro lugar, sempre e por definição, consciência *de* um objeto. Em seu primeiro grau, a consciência não realiza qualquer reflexão – é uma consciência *irrefletida*. Nos termos manejados pelo filósofo, ela é tética (posicional) de um objeto e não-tética (não-posicional) de si. A consciência seria, em sua estrutura, impessoal (ou pré-pessoal), ou seja, desprovida de qualquer Eu. Ou seja, ao Eu não se pode atribuir uma existência – material ou mesmo formal – imanente ou condicionante do fenômeno da consciência.

No entanto, prossegue o filósofo, a consciência também possui a possibilidade de posicionar, nesse lugar de seu objeto, uma consciência. É o caso, por exemplo, quando pensamos (temos a consciência, seja como lembrança) em algum estado de consciência do passado. Nesse caso, uma consciência antes *irrefletida* torna-se *refletida*. Para Sartre, é na ocasião de um ato reflexivo da consciência, e apenas nessa ocasião, que surge o Eu. Mais precisamente, nesse ato de reflexão, “um objeto novo aparece” (1936/1966, p. 37), e este objeto – que não está dentro nem atrás da consciência, mas transcende a ela – é o Eu. Dessa feita, a

apreensão do Eu não difere daquela de qualquer objeto: “todos os resultados da fenomenologia ficam ameaçados de ruína se o Eu não é, a mesmo título que o mundo, um existente relativo, ou seja, um objeto *para* a consciência” (idem, p. 26). Para Sartre, o *cogito* cartesiano consiste, portanto, em um ato reflexivo da consciência – o que exige a consideração de seu primeiro plano, pré-reflexivo ou irrefletido.

Duas formulações que remontam a Sartre parecem despertar especial atenção de Lacan. Primeiro: a consciência, por definição e em primeiro grau, não requer qualquer *eu*. E, segundo: se algum *eu* é apreendido no ato de reflexão da consciência, em segundo grau, este só se apresenta como um *objeto*. No entanto, Lacan aproveita essas proposições de base para tomar uma direção diametralmente oposta à do filósofo. Se Sartre admite a referência a esse Ego como *sujeito*, a posição de Lacan poderia ser assim descrita: ali onde esse *eu* emerge como *objeto*, justamente, isso *não pode ser o sujeito*. Ou seja, não se trata de identificar o *sujeito* a esse eu-objeto. No entanto, nem por isso se trata de negar um *sujeito* ao *cogito*. O que ocorre é um giro em que se desvincula o *eu* (como *sujeito*) da consciência. Em suma: ao nos referirmos a um *sujeito* no *cogito*, não podemos nos restringir a esse *eu* que se apreende no ato reflexivo da consciência – pois afinal isso seria, no máximo, um *objeto*.

Aqui intervém o trabalho de Lacan com a distinção recolhida na língua francesa entre os dois pronomes de primeira pessoa: o *je* e o *moi*. Com essa oposição, ele acentuava o sentido de descentramento instaurado pela descoberta freudiana do inconsciente. A saber, algo escapa ao registro em que o homem acredita se reconhecer, na função imaginária do *eu* [*moi*]. Mais precisamente, é de fora desse registro que algo vem à tona e se manifesta à sua revelia como *eu* [*Je*] – este é o *eu* que fala através das formações do inconsciente. Nos termos de Lacan: o *je* é estranho ao *moi*; o sujeito é descentrado por relação ao indivíduo (1954-55/1995). Poderíamos, então, nos perguntar: estaria Lacan definindo o *moi* como esse *eu* próprio à reflexividade da consciência, para assim diferenciá-lo do *Je* como sujeito do inconsciente?

Entendemos que a proposta de Lacan não se reduz a uma tal correspondência. Ele não estabelece essa simetria, passível de gerar confusões. Em vez disso, avança propondo uma maneira de deixarmos de lado o problema da consciência. Para tanto, ele irá separar a presença do *eu* tanto da consciência, quanto até mesmo da reflexão – já estamos, é claro, longe de Sartre. Primeiro, ele evoca o exemplo da percepção de uma imagem no espelho: uma reflexão, cuja percepção é um legítimo fenômeno de consciência. O que se observa no espelho não é sequer uma imagem real, não é o próprio objeto, mas um objeto situado em um espaço imaginário. Até certo ponto de sua elaboração (1954/55/1995), pode-se ter a impressão de que uma correspondência será estabelecida entre o *eu* [*moi*] e uma consciência reflexiva.

No entanto, na sequência, Lacan muda os termos e apresenta o que nomeia como um apólogo. Se todos os homens e seres vivos desaparecessem da Terra, ainda assim, não deixaria de haver reflexão. A imagem que ele evoca é a do reflexo de uma montanha na superfície de um lago, em um mundo inabitado. E prossegue: se fosse deixada uma câmera filmando esse fenômeno físico de reflexão, e os homens fossem postos de volta no mundo após um intervalo – supondo-se o ato de um Deus de Malebranche –, eles poderiam através desse filme verificar que a montanha continuara a se refletir no lago, durante sua ausência.

Essa é a maneira provisória com que Lacan sugere circunscrever o fenômeno da consciência. Sua reflexividade não exige uma experiência egoica; não seria necessária a presença de qualquer *eu* na situação – sequer como objeto. A introdução da câmera tem ainda a vantagem de sinalizar que a apreensão possível dessa reflexão, com a presença de algum *eu*, fica condicionada ao funcionamento de um aparato, uma máquina – que remete ao funcionamento da linguagem. Ele introduz, assim, o que designa como uma “definição materialista” para a consciência, qual um fenômeno físico:

Rogo-lhes que considerem – durante algum tempo, durante esta introdução – que a consciência, isso, se produz toda vez que é dada – e isto se produz nos lugares mais inesperados e distantes uns dos outros – uma superfície tal que possa produzir o que se denomina uma imagem (LACAN, 1954-55/1995, p. 68).

Convém assinalar que, com esse procedimento, não se introduz uma definição doutrinária para a consciência, e sequer uma hipótese – Lacan lhe forja uma imagem provisória com o intuito de suspender sua necessidade, separando-a da questão do *eu*. Ele fornece, em seus termos, um modo de abandonar o problema da consciência sem tê-lo resolvido. A saber: consciência pode haver, mas isso se produz em níveis extremamente diversos e de modo altamente irregular nas manifestações do sujeito. Lacan admite que não é por essa via que poderemos avançar, e o faz na esteira de Freud. Apesar de seus esforços em incluir a consciência como sistema no aparelho psíquico, até o fim de sua obra, Freud chamava atenção para a provisoriedade dessa concepção. E desde a *Interpretação dos sonhos*, ele já afirmava: “é privilégio da atividade consciente, da qual muito se abusa, poder nos ocultar todo o demais, sempre que ela participa” (1900b/2008, p. 601).

Sendo assim, a nosso ver, Lacan tampouco *identifica* a consciência ao *eu* [*moi*], opondo-a ao sujeito [*Je*]. O sujeito do inconsciente não é o negativo da consciência – não seria possível defini-lo simetricamente por relação a um fenômeno que sequer pôde ser circunscrito. A conclusão, a nosso ver, poderia ser colocada nos seguintes termos: o registro da consciência

não *define* o *eu*, em quaisquer de suas acepções (*moi* ou *Je*). Ela pode participar de alguma apreensão do *eu* na experiência – nada o impede. No entanto, só é possível apreendê-lo enquanto objeto, tratando-se nesse caso do eu [*moi*], em seu poder de atração como ilusão de totalidade. Em outras palavras: o *eu* que pode aparecer na reflexão é no máximo sua função imaginária, que ainda assim não *depende* dessa apreensão para desempenhar sua função – como evidenciou Freud ao circunscrever o fato clínico da resistência.

Para além das questões que o apólogo supracitado poderia suscitar, o que se desenha como pano de fundo dessa elaboração de Lacan é uma crítica do destino conferido ao *cogito*, na filosofia e na psicologia, que caminharia na contramão das exigências impostas pela ciência moderna. Tais lições de seu seminário sugerem que o privilégio conferido à consciência deriva de um esforço de recuperação do lugar do humano, cujo ser é posto em xeque por uma ciência que matematiza o universo e o esvazia de todo sentido ou finalidade. Segundo essa concepção, o homem seria a única criatura dotada deste atributo privilegiado da consciência de si, como uma espécie de acabamento ideal no ápice de uma hierarquia. Uma divinização do homem mediante a consciência seria sua resposta à vertigem na qual foi lançado no universo da ciência moderna. Para Lacan, a reserva do cientificismo contra o recurso a um Ser supremo, suposto ateísmo, seria a contraparte de uma concepção religiosa da consciência:

O ateísmo puramente sentimental, deveras inocente, do cientismo, o impele, por contragolpe, a fazer da consciência o cume dos fenômenos. Tenta, tanto quanto possível, – assim como de um rei por demais absoluto faz-se um rei constitucional – fazer passar esta consciência por obra-prima das obras-primas, a razão de tudo, a perfeição (LACAN, 1954-55/1995, p. 66).

Nota-se que, desde então, diversas referências ao *cogito* ao longo do ensino de Lacan serão acompanhadas de uma crítica da primazia da consciência. Não se trata de deduzir apressadamente, daí, que o *cogito* esteja subsumido nessa crítica e contraposto ao sujeito do inconsciente. A operação de Lacan é justamente a de afastar a habitual identificação entre o *cogito* e a consciência, marcando que seu interesse pelo primeiro não requer a segunda. Nesse sentido, no escrito *Subversão do sujeito*, ele designa a promoção da consciência como uma “**sequela** histórica do *cogito*” (1960/1966, p. 809)¹⁰. E em *Posição do inconsciente*, assim descreve o “erro central da psicologia”:

¹⁰ Na fonte consultada (Seuil): “*séquelle historique du cogito*”. Na edição brasileira, no lugar de “sequela”, lê-se “consequência” (1960b/1998, p. 809). A diferença parece-nos relevante, uma vez que a primeira não comporta a nota de necessidade contida na segunda. A nosso ver, Lacan introduz, com a referida expressão, e para além da conotação nociva de uma sequela, a margem de uma contingência.

Esse erro repousa na indevida transferência, para esses fenômenos [da consciência], do mérito de uma experiência de pensamento que os utiliza como exemplos. O *cogito* cartesiano é a maior façanha dessa experiência, façanha talvez terminal, por atingir uma certeza de saber. Mas só faz denunciar melhor o que há de privilegiado no momento em que ele se apoia, e quão fraudulento é estender esse privilégio, para deles dar um status, aos fenômenos providos de consciência. (1966[1964]/1998, p. 845)

A passagem condensa o que desenvolvemos nessa incursão sobre a relação entre *cogito* e consciência, ao ver de Lacan. A saber, há um mérito na experiência cartesiana, para a psicanálise. E é fraudulento transferir esse mérito aos fenômenos providos de consciência. Ou seja: o sujeito que se encontra no momento privilegiado do *cogito*, no ensino de Lacan, não é um sujeito da consciência. Logo, sua crítica do lugar conferido à consciência na modernidade não é uma crítica ao *cogito*, mas uma crítica àquilo que dele se fez. E vale observar: nem por isso ele precisa negar ou extirpar o fenômeno da consciência ao *cogito*. Ainda que o fenômeno ocorra, ou que a filosofia dele se ocupe, Lacan insiste: consciência pode haver, mas não é esse o nosso ponto. O fenômeno da consciência, em si, não explica e nem atenta contra o valor da experiência cartesiana *em psicanálise*.

1.2.3. Um “sujeito sem qualidades” pode não ser o sujeito da psicanálise

A essa altura de nosso encaminhamento, já encontramos em Lacan uma tomada do *cogito* muito distinta das perspectivas filosóficas mencionadas, esvaziada dos caracteres que este carrega na tradição. No entanto, igualmente importante aqui é sustentar: isso ainda não circunscreve o valor da experiência cartesiana em psicanálise. Sobre a leitura do *cogito* por Lacan, apenas negativamos uma tradição, mas se trata afinal de positivar seu interesse para a psicanálise. Mais especificamente: a primeira inflexão que ora desenvolvemos faz parte do trabalho de Lacan com o *cogito*, mas de forma alguma esgota a sua leitura – apenas prepara o seu terreno. Ainda não dispomos de material para responder por que Lacan afirma que o *cogito* seria o momento inaugural do sujeito em psicanálise.

Evocamos, nesse ínterim, o trabalho de Jean-Claude Milner (1995), cuja proposta é bastante referenciada na literatura psicanalítica quanto à relação entre psicanálise e ciência, carregando consigo o recurso ao *cogito* por Lacan. A colocação de problemas a partir de sua leitura serviu-nos de impulso em dado momento de nosso trajeto. O desenvolvimento do autor é bastante sintético e alinha-se, em parte, ao que desenvolvemos até aqui. Contudo, a referência

nos ajudará a justificar *por que* ressaltamos que o esvaziamento do eu, recolhido até esse ponto, *não* poderia esgotar a função do *cogito* para o conceito de sujeito em psicanálise.

Em *A obra clara*, Milner propõe-se a elucidar o motivo pelo qual Lacan estabelece uma “equação dos sujeitos”, entre *sujeito da psicanálise* e *sujeito da ciência*. Uma vez reconhecendo no *sujeito cartesiano* o elo entre ambos, o tratamento da questão exige buscar o que haveria de comum entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente. O autor estabelece então que o interesse de Lacan se dirige unicamente à “ponta extrema do *Cogito*” (MILNER, 1995, p. 40) – ou seja, o instante de sua enunciação. Eis aqui uma precisão importante para o acompanhamento da leitura lacaniana do *cogito*, como já vimos. O problema com que nos deparamos diz respeito ao que, em seguida, o autor reconhece como interseção entre o sujeito que emerge do *cogito* e o sujeito da psicanálise – de modo a justificar a dita equação.

Podemos dividir sua argumentação acerca do sujeito que emerge do *cogito* em dois pontos fundamentais: (a) o esvaziamento das marcas qualitativas de uma individualidade empírica ou de uma alma; e (b) o pensamento sem qualidades. A saber, do instante do *cogito*, emerge um sujeito que poderia ser descrito como um “*correlato sem qualidades suposto a um pensamento sem qualidades*” (idem, p. 40) – o que, na literatura, é por vezes abreviado como um “sujeito sem qualidades”. O que já desenvolvemos no presente capítulo é o bastante para apreendermos essa descrição. Vimos que, no momento preciso de introdução do *cogito*, o *eu* que se afirma é radicalmente esvaziado de quaisquer propriedades que se lhe costuma atribuir.

Entretanto, cumpre notar, em primeiro lugar, que o critério (a) de depuração das marcas qualitativas do indivíduo ou de uma alma é abrangente o bastante para abrigar outros candidatos a sujeito “da ciência”. Passamos por um deles: o sujeito transcendental kantiano, definido precisamente como um puro “x” vazio de conteúdo. Caberia aqui também a concepção que Kojève introduz a título de “sujeito da ciência”, em seu trabalho *A ideia do determinismo na física clássica e na física moderna* (1932/1990). Ao tratar da física clássica – que corresponde à ciência moderna na terminologia de Koyré – o filósofo explicita o tipo de sujeito que esta requer: um sujeito gnosiológico idealizado, distinto de um sujeito psicológico individual. Este seria o experimentador ideal da ciência moderna, capaz de alcançar um conhecimento adequado da realidade objetiva, livre da interferência de quaisquer idiosincrasias. Trata-se, em seus termos, de um “sujeito matemático”, como um puro sistema de coordenadas. Sua familiaridade com o sujeito transcendental não é casual – Kojève situa seu fundamento na noção neokantiana de *Bewusstsein überhaupt*, ali traduzida por “consciência em geral”.

Também encontramos ressonâncias desse sujeito depurado de marcas qualitativas em um trabalho de François Regnault (1985), que resgata um opúsculo inacabado de Galileu

intitulado *As operações astronômicas*. O autor chama atenção para um procedimento que o cientista ali propunha, recomendado a todos os astrônomos. Através dele, seria possível reduzir o olhar humano à perfeita pontualidade da pupila, visando afastar os inconvenientes anatômicos da visão para a observação científica. Vemos em tal procedimento um esforço de “suprimir a diferença entre o homem que olha e, digamos, o sujeito geométrico” (REGNAULT, 1985, p. 147). Estamos, certamente, na trilha do que poderia ser considerado um (ideal científico de) “sujeito sem qualidades”. Distantes, porém, do sujeito do inconsciente freudiano.

Tal consideração já nos sugere que o conceito de sujeito em psicanálise e a concepção de um sujeito dito apenas “sem qualidades” não se sobrepõem. E, justamente, cabe assinalar que a proposta de Milner não se reduz a isso. Trata-se, mais precisamente, de um sujeito sem qualidades (b) *suposto a um pensamento sem qualidades*. O autor explicita que um tal pensamento dispensa até mesmo as propriedades formais que se lhe costuma reputar, tais como: Si, reflexividade e consciência. Ele se define por ser um pensamento estritamente qualquer, “o mínimo comum a todo pensamento possível” (MILNER, 1995, p. 40).

Dessas precisões, de acordo com o desenvolvimento do autor, poderíamos extrair então um silogismo, do tipo: (i) “*Penso, logo sou*”, tomado em sua ponta extrema, permite-nos deduzir um sujeito a partir de um pensamento, seja ele mínimo a tal ponto. (ii) Ora, Freud revelou haver *pensamento* no sonho – pensamento sem Si, reflexividade ou consciência. (iii) Temos, nesse cruzamento entre Descartes e Freud, as duas premissas suficientes para o resultado expresso por Lacan: há um *sujeito do inconsciente*. Sujeito sem qualidades suposto a um pensamento sem qualidades.

O que nos parece legítimo interrogar, nesse ponto, é: seria a condição posta pelo *cogito*, assim definida, específica ao sujeito da psicanálise? Em nota de rodapé, Milner inclui mais uma evidência de como a concepção de um pensamento inconsciente responde estritamente aos requisitos da ciência: Hermann von Helmholtz já havia, desde 1855, levantado a questão de um pensamento sem consciência de si. Esse fato apontaria para uma correspondência histórica entre ciência moderna e inconsciente. Entretanto, isso nos permite especificar a questão. Com esse exemplo, não seria preciso admitir que o pensamento inconsciente em Helmholtz é tão legítimo quanto o inconsciente freudiano para fundar um conceito de sujeito? Se a relação de condicionamento pelo *cogito* é a mesma, seguindo o silogismo, bastaria trocar o nome de Freud pelo de Helmholtz, substituir os pensamentos oníricos latentes pela teoria das inferências inconscientes, e assim obteríamos que “há um sujeito do inconsciente de Helmholtz”. Em suma, mesmo se admitirmos que o sujeito do inconsciente freudiano é necessariamente um “sujeito sem qualidades suposto a um pensamento sem qualidades”, a recíproca não é verdadeira.

Com o referido silogismo, estaria explicado por que o *cogito* seria um **pressuposto (epistemo)lógico** que torna válida a concepção de um sujeito do inconsciente. “Ora, o pensamento sem qualidades não é somente apropriado à ciência moderna. Lacan demonstra que ele é também necessário para fundar o sujeito do inconsciente freudiano” (MILNER, 1995, p. 40). E, dessa forma, já entenderíamos que o sujeito da psicanálise, de fato, não contraria, e sim depende do passo cartesiano. No entanto, é preciso reconhecer: Lacan é mais específico do que isso ao afirmar o *cogito* como **momento inaugural** do sujeito que Freud resgata. Isso implica que, para Lacan, ele não é o momento inaugural do sujeito de um inconsciente *qualquer*.

Além disso, se concedemos ao autor que “todo pensamento, *qualquer que ele seja*, pode me dar ocasião de concluir que eu sou” (idem, p. 40), isso não seria justamente deixar a ponta extrema do *cogito*, que sustentava todo o raciocínio? Se Lacan se vale unicamente da enunciação estrita, trata-se do momento em que Descartes sublinhava (§4): “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira *todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito*” (1641/1973, p. 100, grifo nosso). Ou seja, nesse ponto, só alcanço a certeza quando enuncio ou concebo *esta* proposição, e não qualquer que seja. É verdade que, mais adiante na *Meditação Segunda*, Descartes dirá que existo “por todo o tempo em que eu penso” (1641/1937, p. 102) – ou seja, quando tenho *qualquer* pensamento. Pois bem, essa possibilidade é franqueada exatamente quando ele *deixa* a “ponta extrema”, introduzindo a *res cogitans* (§7).

Sendo assim, o critério de esvaziamento das qualidades (seja de um indivíduo, de uma alma, ou mesmo do pensamento), a nosso ver, não poderia dar conta da maneira eletiva e enfática com que Lacan escreve a relação entre o sujeito em psicanálise e o *cogito* cartesiano. Se ele o designa como momento inaugural do sujeito, o valor da experiência cartesiana não deve se reduzir à posição de um pressuposto epistemológico. Concordamos com o apontamento de que a leitura de Lacan privilegia a enunciação estrita do *cogito*. E isso nos convoca a interrogar então, mais detidamente, o que ele pôde encontrar, nesse instante específico em que se operou a inusitada e debatida passagem entre *cogito* e *sum*.

1.3. Segunda inflexão: o *cogito* no momento da divisão

A atenção dirigida por Lacan ao instante de enunciação do *cogito* coloca-se de maneira mais explícita a partir do escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998). No mesmo momento em que enuncia a tese do inconsciente estruturado como uma linguagem, ele imprime à proposição do *cogito* uma inversão, que marcará todos os

retornos a este, no ensino, a partir de então. Para alcançá-la, retomemos o ponto de inserção do *cogito* nesse escrito. A passagem remete a alguns termos que já abordamos, a partir do seminário sobre o *eu*:

Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e portanto, nada além de fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou – de modo absoluto. Sem dúvida, os filósofos introduziram aí importantes correções, nominalmente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*) nunca faço senão constituir-me como objeto (*cogitatum*). O fato é que, através dessa extrema depuração do sujeito transcendental, minha ligação existencial com seu projeto parece irrefutável, pelo menos **sob a forma de sua atualidade**, e que

“cogito ergo sum” ubi cogito, ibi sum
supera a objeção (idem, p. 520, grifo nosso).

Nesse trecho, Lacan insere o enunciado do *cogito* numa sentença em latim, sem lhe oferecer uma tradução¹¹. Reproduziremos a que foi proposta por le Gaufey (2012), que nos permite notar a função dos advérbios latinos acrescentados: “**ali** onde penso ‘*penso logo sou*’, **ali** eu sou” (p. 169, grifo nosso). Com esse adendo à proposição original, Lacan sublinha a irrefutabilidade de uma “afirmação existencial” no *cogito*, que o preservaria de certas objeções. Ainda que o *eu* apareça aí como objeto, e mesmo que não se o possa substancializar, nem por isso está excluída uma ligação existencial do *eu* [*je*], como sujeito, ao *cogito*. Para tanto, é preciso tomá-lo sob a forma de sua *atualidade*. Ou seja: tomá-lo no instante de sua afirmação – ou, nos termos de Lacan, de sua enunciação.

Essa ênfase declarada sobre a atualidade do *cogito* abrirá uma nova perspectiva em sua leitura por Lacan, e dará lugar à segunda inflexão que destacamos. Esse aspecto não está apartado de suas incursões anteriores, como vimos. Ainda assim, localizamos aqui a passagem a um grau maior de especificidade: não se tratará apenas de ressaltar o *desconhecimento* ou *esvaziamento* do *eu* que emerge no *cogito*. O que está em relevo agora é a condição ou estatuto do sujeito no nível do *ser*, que se afirma em sua certeza. Ou seja, não teremos apenas um *eu* cuja natureza é desconhecida ou indeterminada, mas um *eu* cujo *ser* fica apenso ao instante de uma asserção. Nesse patamar, começamos a tocar mais diretamente a razão pela qual Lacan pode fazer convergirem o *cogito* e o sujeito do inconsciente. Leia-se: convergirem positivamente, e não apenas através de uma negatização das características reconhecidas no primeiro pela tradição.

¹¹ Sobre a formação da sentença em latim, Pellion (2014, p. 66) observa que ela reproduz uma escrita ao estilo de Cícero, e que Lacan poderia ter conhecimento do gosto de Descartes pelo filósofo romano.

Na raiz dessa segunda inflexão, reside a sentença em latim proposta por Lacan. Ela não é extraída do texto de Descartes, mas nos remete inequivocamente à maneira como o *cogito* é introduzido nas *Meditações* – que já citamos: “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira **todas as vezes em que a enuncio** ou que a concebo em meu espírito” (1641/1973, p. 100, grifo nosso). Tal como expressa a sentença escrita por Lacan, é ali onde enuncio “penso logo sou”, que sou – e não a qualquer momento ou por obra de qualquer pensamento. Isso implica que a certeza (e, portanto, o ser) não se estabiliza em uma continuidade temporal. Ela se restringe ao instante de uma enunciação, que só pode ser alcançada ao cabo de todo o processo do exercício da dúvida. Novamente, os debates em torno desse caráter instável da certeza nos ajudarão a averiguar a profundidade do problema, que não escapou a Lacan.

A instabilidade da certeza se enraíza na última razão para duvidar introduzida por Descartes: a hipótese do Deus Enganador. Dissemos que, durante toda a *Meditação Segunda*, essa hipótese permanece válida. Ou seja, mesmo se a certeza do *cogito* escapou à dúvida (“não posso duvidar de que sou, se ele me engana”), nem por isso ele é capaz de derrogar a possibilidade do permanente engano. Tal como expõe Guérout, o que disso resulta é a “precariedade da intuição atual do *cogito*” (1968, p. 387). A proposição cartesiana constitui uma certeza de fato, mas o engano continua podendo se abater sobre ela: “produz-se, conseqüentemente, uma oscilação entre o fato e o direito, entre a certeza do fato de que eu sou quando eu penso e a dúvida absoluta que mantém, de direito, a hipótese do Deus Enganador. Essa oscilação torna precária e vacilante a certeza do Cogito” (GUÉROULT, 1968, p. 155).

Dessa feita, a certeza que acompanha a proposição (“penso, logo sou”) só se produz sob a condição contingente de que se a pense em um determinado instante do tempo. Ela fica, assim, restrita a instantes de intuição atual, separados entre si, e que não se sustentam por si próprios. Ou seja, tão logo se cesse de pensar atualmente o *cogito* – na passagem a qualquer ideia –, sua certeza se desvanece. O fato de já ter sido alcançada uma vez não a torna segura e constante, pois a lembrança de uma intuição passada carece da força de uma intuição *atual*, da qual a certeza depende. “Tão logo meu espírito cesse de se fixar sobre o Cogito para se colocar alhures, esse ponto de apoio se dissipa na noite da dúvida universal, carregando com ele toda a cadeia de razões” (GUÉROULT, 1968, p. 157).

Essa dificuldade ocupou, de diferentes maneiras, cada um daqueles que se dedicaram ao estudo de Descartes. E os impasses derivados desse ponto atestam o que Lacan sublinhava: ninguém está de acordo; resta o enigma. Seja como for, é interessante notar que a descontinuidade da certeza do *cogito* é amplamente reconhecida, mesmo que em termos

distintos. Para Jean Wahl, que se debruça sobre a tese do tempo descontínuo em Descartes, é apenas “por um ato instantâneo do pensamento que o espírito poderá se livrar de sua dúvida” (1953, p. 1). Beyssade, por sua vez, discorda da tese do tempo descontínuo, mas é ainda mais enfático quanto ao caráter instável do *cogito* durante toda a *Meditação Segunda*: este “é o momento em que Descartes não se dá, no exterior dele próprio, absolutamente nada que, de alguma maneira, garanta, codifique, estabilize o ego do ‘*eu sou, eu existo*’” (BEYSSADE, 1998, p. 13).

A fecundidade encontrada no *cogito* por Lacan, a nosso ver, repousa em larga medida sobre esse aspecto. A certeza alcançada no ápice do exercício da dúvida carece de qualquer garantia, sendo perdida tão logo se deixa o instante de sua enunciação. O ser do *eu* que ali se afirma não está imune à colocação em questão, ou à suspensão do juízo que caracteriza o método. No seminário *A identificação*, ele retoma e desenvolve:

Fica claro que esse *eu [je]* fica em estado problemático, e que até o passo seguinte de Descartes, e veremos qual, não há nenhuma razão para que ele seja preservado do questionamento total que Descartes faz de todo o processo, pelo perfilamento dos fundamentos desse processo, da função do Deus Enganador. [...] Não se vê de nenhuma maneira como essa dúvida poupou esse *eu [je]*, e o deixa, portanto, propriamente falando, em uma **vacilação fundamental** (1961-62, p. 12-13, grifo nosso).¹²

O estatuto problemático do *eu* no *cogito* é valorizado por Lacan: uma certeza afirma o seu ser, mas nisso mesmo, lança-o em uma vacilação fundamental. Ao mencionar o “passo seguinte” de Descartes, ele evoca a introdução da prova da existência de um Deus veraz – único capaz de eliminar enfim a hipótese do Deus Enganador, estabilizando a certeza e, portanto, o ser de um *eu*. Lacan demonstra acompanhar, quanto a isso, um aspecto fundamental e compartilhado entre diferentes intérpretes (GUÉROULT, 1968; BEYSSADE, 1979; ALQUIÉ, 1950/1966): a certeza do *cogito*, embora dotada de clareza e distinção, só encontrará a garantia de sua verdade *a posteriori*, na *Meditação Terceira*. Antes desse passo, nada impede que estejamos sendo enganados até mesmo naquilo que nos aparece como claro e distinto. O recurso a um Deus veraz é, portanto, só o que nos permite dispensar a necessidade de uma enunciação

¹² Na fonte consultada (lição de 22 de novembro de 1961): “*Il est bien clair que ce « je » reste à l'état problématique et que jusqu'à la suivante démarche de Descartes, et nous allons voir laquelle, il n'y a aucune raison qu'il soit préservé de la remise en question totale que fait Descartes de tout le procès, par la mise en profil, pour les fondements de ce procès, de la fonction du Dieu trompeur. (...) On ne voit aucunement comment ce doute a épargné ce « je » et le laisse donc, à proprement parler, dans une vacillation fondamentale, ce sur quoi je veux attirer votre attention.*”

do *cogito* a cada vez. Uma vez posta essa prova, já não será preciso repetir o processo em cuja culminação se pode alcançar uma certeza.

O curioso sobre esse ponto, contudo, é que a solução erigida por Descartes, apesar de ter sua função reconhecida entre seus leitores, configura a porta de entrada para outro impasse. Se aceitamos que a relação assim estabelecida entre o *cogito* e a prova da existência de Deus poderia enfim garantir sustentação ao conhecimento, isso termina por substituir a precariedade da certeza por um problema interno ao sistema – um dos mais debatidos entre seus estudiosos. Ele foi apresentado ao próprio Descartes por seus objetores contemporâneos, e ficou conhecido (a partir do termo empregado por um deles, Antoine Arnauld) como o *círculo cartesiano*.

Para visualizarmos o problema, lembremos de como se estrutura a ordem das razões, fundamental na construção do sistema que vemos ser paulatinamente erigido a cada uma das *Meditações*. A cadeia de certezas deve respeitar estritamente a ordem que Descartes define, por exemplo, em suas *Respostas às Segundas Objeções*:

A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem (DESCARTES, 1641a/1973, p. 176).

Vejamos. O filósofo encontra, a partir da dúvida, uma primeira ideia clara e distinta: a que se conhece como o *cogito*. Logo, todas as outras certezas deverão necessariamente, segundo a ordem, seguir-se a esta em uma cadeia. No entanto, como vimos, o valor de verdade dessa ideia permanece em aberto até a prova da existência de Deus, desenvolvida na *Meditação Terceira*. Configura-se então o problema: como pode a verdade da ideia clara e distinta do *cogito* depender da garantia de Deus, se o conhecimento da existência de Deus, por sua vez, dependeu da certeza primeira do *cogito*? Se o *cogito* precede a prova da existência de Deus e esta última sustenta a certeza do *cogito*, estamos diante de uma dependência mútua entre dois princípios que, na condição de primeiros, não deveriam depender de nenhum outro (GUÉROULT, 1968).

Nos termos de Beyssade, há em Descartes uma prioridade ambígua entre uma regra geral – “tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro” – e a veracidade divina. Esta última se refere ao conhecimento de que existe um Deus, infinito e perfeito, que criou a mim, bem como todas as verdades, e não poderia querer me enganar. Para me assegurar da regra geral, devo antes conhecer a veracidade divina, e vice-versa: uma relação viciosa. Sem uma resolução para esse impasse: “não poderemos jamais estar seguros da veracidade divina nem

nos fiar em nossas ideias claras e distintas e nas inclinações que nos levam a aderir a elas” (BEYSSADE, 1997, p. 15). A consequência é clara e contundente: enquanto vigora o problema, não há garantia da veracidade do *cogito*, e quanto menos qualquer ciência.¹³

Essa breve passagem pelos debates mobilizados pelo *cogito* nos permite perceber que o movimento de Lacan não é o de lhe enxertar problemas, de fora, como se apenas lhe aplicasse suas próprias teses. Ao contrário, ele reconhece os impasses internos e deles extrai consequências – como sinalizou – em favor de outro discurso. Como vemos, a atualidade da certeza e a consequente vacilação do *eu* não são absolutamente alheias aos estudos cartesianos, mas tomarão aqui uma direção inteiramente distinta.

Lacan não visa resolver o problema: ele define *com o problema* o estatuto do sujeito que emerge do *cogito*. A saber, não se trata apenas de um sujeito esvaziado das qualidades que se poderia atribuir a um indivíduo ou uma alma. Tampouco se trata apenas de um *eu* indeterminado e desconhecido. Afinal, um sujeito que atende a essa descrição ainda poderia ser estável, contínuo, substancializado – mesmo que permanecesse velado em sua natureza. À diferença disso, o que ele encontra no *cogito* é um sujeito que só emerge em descontinuidade, pois está apenas à certeza do instante de uma enunciação, que não encontra assento ou garantia.

A partir disso, Lacan virá sublinhar, à sua maneira, o descompasso entre o instante da *certeza de ser* e todo *pensamento*. Fora daquele instante, a certeza (e com ela, o ser) se perdem. Eis o que, a nosso ver, se estabelece na conhecida inversão que ele inflige à proposição cartesiana em seu escrito de 1957, nos seguintes termos:

. “Penso onde **não** sou, logo sou onde **não** penso” (1957/1998, p. 521, grifo nosso).

Separando os dois fragmentos mediante uma espacialização – com a inserção do advérbio “onde” para estabelecer dois lugares distintos – Lacan afirma uma disjunção entre o ser e o pensamento, desde o *cogito*. Na sequência, ele desenvolve: “o que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou brinquedo de meu pensamento; penso no que sou ali onde não penso pensar” (idem, p. 521). Mesmo que conste aí o fragmento “penso no que sou”, na leitura de Lacan, o “sou” [*sum*] do *cogito* não configura propriamente um *pensamento* entre outros, e sim a enunciação de uma certeza. Não é por “pensar que penso”, que posso atingir a certeza. Ali onde

¹³ Dispensa dizer, portanto, que a resposta ao problema oferecida pelo próprio Descartes não satisfaz seus contemporâneos ou sucessores. O problema recebe diferentes formulações e diversas propostas de solução por seus intérpretes – o que só atesta sua complexidade. Para uma aproximação ao debate sobre o círculo, cf. por exemplo Guérault (1968, p. 237 e segs.), Beyssade (1997) e Alquié (1950/1966, p. 246 e segs.).

penso pensar, não sou. E ali onde enuncio a certeza, não *penso*. Justamente, enquanto me detenho no pensamento, não posso passar à certeza.

Essa inversão passa a constituir um eixo central da leitura do *cogito* por Lacan. De um lado, ela se coloca em ruptura para com as críticas ou interpretações filosóficas de Descartes já evocadas. De outro, ela estará pressuposta em todos os retornos ao *cogito* no ensino a partir deste momento. Veremos que ele será reescrito de outras formas, que não contrariam a primeira inversão. Este é o início de um trajeto, ao cabo do qual as duas sentenças (*penso onde não sou / sou onde não penso*) culminarão na formalização dos movimentos lógicos que estruturam a experiência psicanalítica.¹⁴

Ressaltemos então o que nos parece central para acompanharmos Lacan nessa trajetória: não há, nessa operação sobre o enunciado cartesiano, uma superação ou ultrapassagem do *cogito* pela psicanálise. Ela não vem descrever o sujeito do inconsciente freudiano *contra* o *cogito*. Trata-se de **uma nova escrita do *cogito***. Essa escrita revela a maneira como Lacan pôde escutar, *nele*, o sujeito do inconsciente freudiano. Em seus termos, em última instância, é isso – e não outra coisa – que o *cogito* funda. Dito de outro modo: com essa escrita, não se opera um afastamento da psicanálise por relação ao *cogito*; estabelece-se uma leitura do *cogito* em psicanálise.

Para Lacan, com a passagem operada entre “eu penso” e “logo sou”, o que se instaura é uma condição descrita nestes termos: penso onde não sou, logo sou onde não penso. O *cogito* não estaria de um lado ou de outro dessa asserção. Ele é, para Lacan, em seu instante, o momento inaugural *dessa divisão*. Nesse sentido, recuperamos uma formulação de Iannini (2013, p. 73), quando afirma que há, em Lacan, uma “reinterpretação nada convencional do *cogito*, como lugar em que a disjunção entre pensamento e ser se mostra com mais clareza”. Nesse ponto de nosso encaminhamento, poderíamos dizer: o *cogito* é o momento inaugural do sujeito em psicanálise por ser o momento em que se instaura o impasse que lhe é constitutivo, posto nos termos da referida disjunção.

Nessa perspectiva, em *A instância da letra*, o *cogito* não comparece como marco de oposição por relação à concepção do sujeito de um inconsciente estruturado como uma linguagem. Ele aparece a Lacan como instrumento preciso para a introdução de sua tese. O primeiro termo do *cogito* figura como o ponto de convergência mais evidente: o pensamento – termo com o qual Freud já designava o material do trabalho do sonho. Estruturado nas

¹⁴ É o que examinaremos detidamente no quinto capítulo desta tese, com o trabalho de Lacan nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68), em que uma outra escrita do *cogito* será o ponto de partida da construção do esquema do quadrângulo.

condições da fala e da linguagem, esse pensamento não é propriedade do sujeito: “isso pensa” (1959[1958]/1998, p. 554) ou “isso fala” (1958/1998, p. 696), no Outro, e é daí que um sujeito pode vir a tomar algum lugar:

Com o sujeito, portanto, não se fala. *Isso fala dele*, e é aí que ele se apreende, e tão mais forçosamente quanto, antes de [...] desaparecer como sujeito sob o significante em que se transforma, ele não é absolutamente nada. *Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora no apelo, feito no Outro, ao segundo significante* (LACAN, 1960/1998, p. 849, grifo nosso).

Um sujeito dividido é um sujeito que só pode advir a partir de onde *isso fala* (ou *isso pensa*), mas cujo ser não se assenta sobre nenhum significante (ou pensamento), sob o qual ele desaparece. Um “nada”, que porém se sustenta em seu apelo a um segundo significante. A esse propósito, Lacan se refere a um *advento*. A expressão remete ao que ele resgata e traduz como imperativo ético da psicanálise, desde Freud: “lá onde isso estava, como sujeito, devo [eu] **advir**” (1966[1965]/1998, p. 878, grifo nosso). Advento que convoca e assimila o segundo termo do *cogito*, que está disjunto do pensamento: o ser. Que lugar para o sujeito do inconsciente, nesse registro? Da certeza de ser alcançada no *cogito* – que já vimos ser descontínua, instável – emerge um sujeito cujo ser se perde. Tal advento acolhe, precisamente, a definição: pontual e evanescente.

É inegável que, mesmo recusando toda e qualquer substancialização ao sujeito, Lacan não recua do recurso ao termo do *ser*, no esforço de elaborar seu estatuto. Nisso, ele não apenas cede a um inconveniente ou constrangimento da língua – ele se apropria desse verbo, imprimindo-lhe torções que visam circunscrever a condição do sujeito em sua divisão. O *ser*, em Lacan, já não corresponde a suas acepções filosóficas. Nesse sentido, é na “falta-a-ser do sujeito” [*manque-à-être*] (1961[1958]/1998, p. 619) que reside o cerne da experiência analítica e o padecimento neurótico. Ou ainda, é como um “ser de não-ente” ou um “ser de não-sendo” [*être de non-étant*] (1960/1998, p. 816) que o eu [*je*] pode advir como sujeito.

Um exemplo privilegiado desse manejo é o recurso de Lacan ao tempo verbal do *imparfait*, no francês. Ancorado no linguista Gustave Guillaume (1973), ele explora a divisão implicada nesse tempo verbal, entre uma parte retrospectiva (denotando uma ação realizada) e uma parte perspectiva (denotando uma ação não realizada). “Um instante a mais e a bomba explodia”: um tempo verbal que por definição denota o pretérito pode exprimir uma ação que esteve a ponto de se realizar, mas ficou em suspenso, podendo ter sido interceptada, desarmada. Em sua relação constitutiva ao significante, o sujeito não *é*, mas *era* ou *lá estava*. Um “ser cujo

advento só é apreendido ao não ser mais” (LACAN, 1961[1960]/1998, p. 685). Outro de seus recursos é o tempo verbal do *futuro anterior*, que descreve o surgimento da significação na célula elementar do grafo do desejo. O sujeito não é passível de apreensão no presente: ele não *é* ou *está*, mas *terá sido*.

Logo após apresentar a inversão sobre a proposição de Descartes, Lacan virá a mostrar, com os termos do *cogito*, o que se passa no nível do sujeito, quando se tenta apreender o seu ser. Ele assim evidencia o tênue, porém decisivo descompasso entre o lugar do sujeito no ato de sua afirmação e o lugar em que crê se reconhecer em seu pensamento:

(...) se, voltando-se contra a nostalgia a que ela serve, a arma da metonímia, eu me recuso a buscar qualquer sentido para-além da tautologia, e se, em nome de “guerra é guerra” e de “um vintém é um vintém”, decido-me a ser tão-somente aquilo que sou, como desvincular-me, aqui, da evidência de que *sou nesse ato mesmo?* (1957/1998, p. 521, grifo nosso).

Uma vez passado à conceituação de Lacan a partir do signo saussuriano (SAUSSURE, 1916/2006), o significante não mais admite a tautologia. Se me decido a “ser aquilo que sou”, o que se produz nesse redobramento não é a revelação de um significado do ser do sujeito. O lugar do sujeito que enuncia não coincide com o *ser* afirmado no enunciado. O sujeito está alhures: ali onde, no ato mesmo dessa afirmação, *decido* “ser o que sou”, seja isso o que for. Em outro caso, igualmente: “ao me deslocar para o pólo oposto, metafórico, da busca significante, e ao me dedicar a tornar-me o que sou, a vir a sê-lo, não posso duvidar de que, mesmo ao me perder nisso, é aí que estou [sou]” (LACAN, 1957/1998, p. 521). Também aqui, se o sujeito se devota a “tornar-se aquilo que é”, seu lugar não coincide com isso que acredita vir a ser. Ele se insinua do ato mesmo dessa decisão – e se ele precisa se dedicar a fazê-lo, escuta-se afinal que o ser já se perdeu no caminho.

Recorrendo aos efeitos da metonímia e da metáfora sobre a significação, Lacan evidencia que o lugar do sujeito (ou seu *ser*) não está subsumido no enunciado que o afirma. Em vez disso, é no ato mesmo da enunciação que o sujeito está implicado – ali onde, via de regra, ele não se apreende. Assim se especifica o que seria, para Lacan, tomar o *cogito* em sua atualidade. Requer-se a distinção, que remonta ao trabalho do linguista Émile Benveniste (1958/1976; 1970/1986), e da qual Lacan faz um uso particular ao definir o estatuto do sujeito, por relação à incidência do significante. O sujeito do inconsciente não pode ser localizado em nenhum *enunciado*; ele está referido ao lugar da *enunciação*. Desse lugar, só podemos ter

notícia a partir de enunciados, mas ele é radicalmente heterogêneo e irreduzível a qualquer enunciado em particular.

A abertura desse descompasso é o que escutamos na transição entre a sentença em latim, com a qual Lacan introduzira o *cogito* no escrito, e a inversão de sua proposição, na sequência. Ali onde penso “*penso logo sou*”, ali eu sou (como sujeito). Mas, nesse instante mesmo, meu ser já não coincide com o lugar onde o penso. Penso onde não sou, logo sou onde não penso.

1.4. Terceira inflexão: o *cogito* como ato inaugural

Como apontado anteriormente, as inflexões que discernimos na leitura do *cogito* por Lacan não são estanques ou apartadas entre si. Ao abordarmos o passo cartesiano como momento de uma divisão, na disjunção entre ser e pensamento que dele resulta, já recolhemos traços do que será um ponto de chegada: o reconhecimento do *cogito* como ato. A menção a uma *atualidade* e a consideração da *enunciação* nos aparecem, só depois, como indícios do que viria ser encontrado adiante. De todo modo, há um terceiro passo a ser dado: se até então abordávamos o estatuto do sujeito que resulta da certeza do *cogito*, agora passará ao primeiro plano a questão sobre o movimento que deu lugar a essa certeza – ou seja, a operação que teria consumado a debatida passagem entre *cogito* e *sum*.

Uma vez que o valor do *cogito* se apaga, tal como a moeda que passa de mão em mão, faz-se necessário renovar a pergunta: o que haveria de controverso nessa passagem? Por que tamanha ênfase sobre um *passo* e uma *experiência* realizados por Descartes? No presente item, tencionamos dar corpo ao problema, sem o qual não poderíamos apreender o porte da novidade introduzida por Lacan. Veremos de que maneira a circunscrição do estatuto do *cogito* requer a diferenciação entre enunciado e enunciação – o que exige, por certo, especificar o alcance dessa diferença em psicanálise, que não se reduz a uma *distinção* entre os dois planos.

Lacan inicia o seminário *A identificação* (1961-62) referindo-se a um impasse lógico, um impossível ou mesmo um impensável, no interior da proposição cartesiana. Nessa direção, proporá uma aproximação entre a primeira oração do *cogito* (“*eu penso*”) e a proposição “*eu minto*” – derivada do clássico paradoxo de Epimênides: “*todos os cretenses são mentirosos, disse Epimênides o cretense*”. O paradoxo em questão se revela quando, ao tomarmos a proposição como verdadeira, entendemos que Epimênides mente ao afirmar que mente. Porém, se mente quando diz que mente, então diz a verdade. Se o faz, de fato mente – e notamos o redobramento passível de replicação ao infinito. A configuração de um paradoxo nesse caso,

insiste Lacan, só se coloca se não pudermos distinguir o enunciado da enunciação. Aplica-se, ao confundi-las, a segunda sobre o primeiro, fadando a proposição a um círculo vicioso.

“O *eu penso*, tomado sob essa forma abreviada, não é mais sustentável logicamente, mais suportável, do que o *eu minto*” (LACAN, 1961-62, p. 7). Vislumbramos o problema no escopo da proposição cartesiana, se adotamos o mesmo expediente descrito acima. Se não distinguimos enunciado e enunciação, podemos entender que é necessário “pensar que penso” para então alcançar o “*logo sou*”. No entanto, se esse é o caso, instaura-se o impasse, pois quando penso (ou enuncio) que sou, já não mais penso que penso, deixando de cumprir a referida condição. Ou seja, confundindo enunciado e enunciação, não haveria como sair de um “eu penso pensar”, apto a se redobrar indefinidamente (penso que penso que penso...). O que se poderia articular daí, portanto, seria um: “*eu penso e eu não sou*” (1961-62, p. 13). E isso implica que, “no fim das contas, é por cessar de pensar que eu posso entrever que eu seja” (idem, p. 13).

É nítida nesse ponto a retomada da disjunção entre ser e pensamento introduzida em *A instância da letra*. No entanto, dessa vez ela oferece os contornos de um obstáculo que teria sido atravessado na passagem operada entre o “*eu penso*” e o “*logo sou*”. A saber, para além da descrição de uma condição que resultou do *cogito*, ela permitirá discernir uma operação da qual resultou o *cogito*. Há um franqueamento, para fora do pensamento, ali onde se alcança a certeza – e que se tratará de precisar conceitualmente. Descartes justamente não se deteve na reflexividade do pensamento. O resultado poderia ter sido: “logo penso pensar”; “logo o pensamento é”; “logo a consciência é”. No entanto, passa a um “*logo (eu) sou*” – o que não cessou de suscitar críticas a respeito de um salto injustificável.

A implicação do registro da enunciação no *cogito* seria reafirmada por Lacan sob a forma de outra escrita de sua proposição, diferente da que já vimos. Em *A ciência e a verdade*, ele apresentaria: “Penso: ‘logo sou’” [*Je pense: “donc je suis”*] (1966[1965]/1998, p. 879) – com os dois pontos entre as duas orações e as aspas em torno da segunda. Uma vez inscrita essa escansão, o “eu penso” figura como puro índice do lugar da enunciação. Ou seja, “eu penso” marca o lugar de onde se profere “logo sou”, afastando a possibilidade de se o tomar como enunciado a ser pensado. Uma escrita que, a nosso ver, desenvolve sua leitura do *cogito*, pressupondo e especificando a primeira (“penso onde não sou, logo sou onde não penso”).

Para apreendermos o alcance dessa declinação, contudo, é preciso sublinhar que o procedimento de Lacan ao ler o *cogito* (e conceituar o sujeito) não é apenas o de *distinguir* enunciado e enunciação. Essa descrição ainda pode deixar sua especificidade em aberto, abrindo margem a aproximações indevidas. Isso se verifica quando observamos que a distinção

entre o plano das circunstâncias de enunciação e o plano do que é efetivamente enunciado foi uma via adotada mais recentemente nas análises do *cogito* na filosofia. Trata-se de um expediente em voga no debate atual, através do qual se busca responder, justamente, à questão sobre o que legitimaria a passagem entre *cogito* e *sum*. Entendemos que, diferente de uma aproximação, esse rumo tomado pelo debate filosófico permite um afinamento do que distingue o trabalho de Lacan.

Jaakko Hintikka (1965), lógico finlandês, abriu tal perspectiva ao propor uma leitura do *cogito* como ato *performativo*, de acordo com a noção originalmente introduzida por John Austin (1990/1962) em sua teoria dos atos de fala¹⁵. A proposta oferece uma justificação possível à posição de Descartes, que sempre negou a presença de uma inferência ou de uma relação entre premissa e conclusão no *cogito* – relação que poderia ser sugerida pela conjunção latina “*ergo*” (Descartes emprega “*donc*” em francês, tendo sido traduzido por “logo”, em português). Segundo Hintikka, a sentença “eu sou, eu existo” não poderia ser tida como verdadeira em si mesma. Seu valor de verdade depende das condições lógicas em que ela é proferida – mais precisamente, ela só se torna verdadeira na medida em que é *efetivamente enunciada* por alguém. Em seus termos, a proposição “eu existo” é auto-verificável: o que se afirma no enunciado é confirmado pelas condições do ato performativo da enunciação. “A função da palavra *cogito* no dictum de Descartes é referir-se ao ato de pensamento através do qual a auto-verificabilidade existencial do ‘eu existo’ se manifesta” (HINTIKKA, 1965, p. 61)

Mais recentemente, Jean-Claude Pariente (1999) estendeu a análise do *cogito* com base nessa distinção entre o ato de produção da proposição e seu conteúdo. Ele vai além de Hintikka ao demonstrar que a auto-verificabilidade da proposição não bastaria, por si só, para tornar o *cogito* indubitável. Mesmo sendo efetivamente proferida, a proposição ainda estaria sob o alcance do Gênio Maligno caso fosse formulada em terceira pessoa. Em seu minucioso desenvolvimento, o autor circunscreve a razão lógica pela qual as condições presentes no *cogito* não seriam cumpridas se o próprio Descartes proferisse, por exemplo, “Descartes existe”. Sustenta-se, ali, a tese de que a indubitabilidade do *cogito* repousa sobre a condição de que sua asserção, além de ser auto-verificante, seja feita na primeira pessoa.

Essa breve menção aos dois filósofos interessa por revelar que a distinção entre dois planos, que remetem ao enunciado e à enunciação na terminologia cunhada por Benveniste, não

¹⁵ Um performativo, para Austin, é uma sentença ou proferimento que nada descreve, constata ou relata, mas que comporta *em si mesma* a realização de um ato (por exemplo, “aposto cem cruzados como vai chover amanhã”, ou ainda “lego a meu irmão este relógio”, em um testamento). O nome performativo deriva do inglês *to perform*, verbo que Austin indica ser correlato do substantivo ação (AUSTIN, 1990/1962, p. 25).

esgota a leitura de Lacan. É mediante essa distinção que se dão os esforços de assegurar a validade e da indubitabilidade do *cogito* na filosofia analítica. Entretanto, o que salta aos olhos é que tais propriedades só são garantidas na medida em que a distinção entre os dois planos serve ao estabelecimento de uma *identidade*. Para Hintikka, a constatação da auto-verificabilidade depende de que o ouvinte “saiba quem é aquele que faz a declaração, isto é, que ele *identifique o falante como o mesmo homem sobre quem a sentença é proferida*” (1965, p. 59, grifo nosso). Já para Pariente, o pronome em primeira pessoa é o que satisfaz plenamente à condição de indubitabilidade, pois: “ele reenvia a predicação que uma proposição contém sobre o produtor dessa proposição ou, se preferirmos, porque ele *faz entrar na proposição o produtor da proposição*” (1999, p. 41, grifo nosso). Ou seja, não se vê aqui diferença, duplicidade ou redobramento, mas apenas a pura identidade entre o *eu* no plano do enunciado e o produtor da proposição no plano da enunciação.

Sendo assim, e apesar de podermos ser surpreendidos pela similaridade entre termos, não caberia afirmar que Lacan lê o *cogito* como um “ato de fala”, quando essa expressão está comprometida com uma filosofia dos atos de fala. Sua apropriação da diferença entre enunciado e enunciação não os estabelece como dois registros para identificação de um *mesmo* (eu). Ele sustenta claramente o descompasso ao demarcar: 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**” (1957/1998, p. 520, grifo nosso). Conceituar um sujeito constitutivamente dividido pela incidência do significante – descrito com a disjunção entre ser e pensamento a partir do *cogito* – é promover a abertura dessa questão. Nesse sentido, retomamos uma observação de Bernard Baas: “o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação não são os mesmos, de modo que é rigorosamente necessário reconhecer que o sujeito é apenas aquele que pensa: ‘logo sou’” (1996, p. 28).

Dessa feita, quando Lacan convoca a distinção entre enunciado e enunciação ao reler o *cogito*, seu movimento é o de acentuar um impasse gerado pela radical heterogeneidade entre esses dois planos, através da qual o *cogito* perfaria um atravessamento. Por esse motivo, acreditamos que seu interesse nos debates acerca do *cogito* se dirigia especialmente àqueles que atentavam para uma descontinuidade irreduzível (ou mesmo injustificável) na passagem à certeza. Por certo, Lacan também conhecia intérpretes que, de alguma maneira, valorizaram a singularidade da operação cartesiana, sugerindo a insuficiência de qualquer lógica estrita para dar conta de sua realização. Como seria possível alcançar uma certeza justamente do ápice de uma colocação em questão de todo o saber?

Essa orientação de escuta, a nosso ver, é o que leva Lacan (1964/1996, p. 210) a resgatar um ponto do comentário sobre Descartes realizado por Koyré (1937/2004). O filósofo, sem entrar propriamente em debates mais meticulosos acerca do *cogito*, destacava um trecho do *Discurso do método*, revelador de um direcionamento que movera Descartes da dúvida à certeza. Trata-se do momento em que, após testemunhar de sua desconfiança diante do ensino que recebera e mencionar as viagens em que se lançou quando saiu da sujeição de seus preceptores, ele declarava: “E eu sempre tive um imenso *desejo* de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas *ações* e caminhar com segurança nesta vida” (DESCARTES, 1637/1973, p. 41, grifo nosso).

Na visão de Koyré, a grandeza de Descartes não se restringe a qualquer qualidade intelectual, pois repousa sobre sua resolução de agir, que o move a recusar todas as crenças recebidas e traçar um caminho inédito. A seu ver, a dúvida cartesiana se especifica por ser uma “*dúvida-ação*” – distinta, desde o princípio, de uma dúvida cética ao estilo de Montaigne. O autor aponta que o *cogito* não teria sido possível sem uma certa atitude, um radicalismo levado às últimas consequências: sua “decisão de não se deixar deter no caminho, mas de prosseguir sua via custe o que custar, apesar dos obstáculos, apesar dos absurdos aparentes” (KOYRÉ, 1937/2004, p. 182).

Lançando mão do comentário de Koyré, Lacan poderá apontar para a incidência decisiva do *desejo* no encaminhamento de Descartes e seu direcionamento à *ação* – traços que participarão de sua leitura, como veremos. Cumpre notarmos, no entanto, que seu aproveitamento do comentário deste filósofo é bem limitado, pois não poderia acompanhar a ênfase posta em uma mestria exercida por Descartes sobre a dúvida, ou no triunfo que estabeleceu uma “soberania absoluta” e mesmo uma “autocracia” da razão (KOYRÉ, 1937/2004, p. 194). A esse respeito, lembramos da leitura de Beyssade (1988), que critica diretamente essa mestria habitualmente reputada a Descartes em seu encaminhamento. A seu ver, costuma-se negligenciar a solidariedade fundamental entre a certeza e a suspensão do juízo, bem como a temporalidade de um processo. Quando damos a tais condições o peso que Descartes lhes dera, entendemos que as regras do jogo não foram criadas visando uma garantia do próprio êxito. Por esse ângulo, o *cogito* seria menos uma conquista do que um efeito do exercício da dúvida. A passagem à certeza poderia muito bem não ter se dado, até porque “a hipótese de que isso fracasse é tomada desde o início” (BEYSSADE, 1988, p. 20).

Uma última referência de relevância se coloca quanto a esse propósito. Ferdinand Alquié, um dos mestres de Beyssade e interlocutor de Lacan, opunha-se frontalmente às interpretações sistemáticas da obra de Descartes, que privilegiavam a coerência interna de suas

ideias em detrimento da constituição histórica de seu pensamento. Ele defendia que a ordem do sistema cartesiano é inseparável do registro da experiência, a partir da qual Descartes rompe com sua tradição e “se solta da ordem de sua história” (ALQUIÉ, 1956/1986, p. 12). Sua posição é manifestada de modo particularmente contumaz no artigo intitulado *Notas sobre a interpretação de Descartes pela ordem das razões* (1956), em que desenvolve uma crítica à obra de Martial Guérault – que também mencionamos acima, e cuja centralidade nos estudos cartesianos é incontestável.

No referido artigo, a leitura de Guérault nos é apresentada por Alquié como uma rejeição metódica da história em prol da atemporalidade do sistema. Reconhecendo que aquele logra resolver uma série de dificuldades, Alquié mostra como, nesse mesmo movimento, novas lacunas são criadas a cada brecha costurada. Para ele, há sempre pontos do sistema que não se fecham, e são tais aberturas que apontam para as incidências da experiência na construção do sistema, das quais Descartes dá constante testemunho: desde a frustração com a formação que recebera, passando por seus sonhos, até um sentimento diante da morte. E especificamente sobre o *cogito*, pedra basilar em torno da qual toda a trama se enreda, Alquié tece um comentário que admite ser incômodo, difícil de inserir numa ordem conceitual: “Matematicamente falando, a afirmação: eu sou, e eu [je] sou eu [moi], não tem nenhum sentido, e remete a uma *experiência sem equivalente*, a uma espécie de certeza vivida” (1956, p. 413, grifo nosso).

O trabalho de Lacan não se insere em uma linha de continuidade com nenhum de tais filósofos: se não é o caso quanto ao triunfo absoluto da razão, tampouco o é quanto ao “vivido” de uma experiência. Ainda assim, suas colocações sugerem que ele tinha conhecimento e pôde tirar proveito da contenda entre interpretações do *cogito* que destacam aspectos de uma experiência singular, e outras, que tentam restituir a coerência interna do sistema mediante estratégias lógicas. Mesmo se nenhuma delas fundamenta a perspectiva de Lacan, isso não o impede de ter escutado *aberturas* desde um campo conceitual distinto, assimilando traços do *cogito* para os quais outros leitores foram sensíveis, tais como: um direcionamento à “ação”; a incidência de um desejo; a temporalidade de uma experiência; a ausência de mestria sobre um processo; a contingência de seu resultado; uma certeza que não constitui a conclusão necessária de um raciocínio, sendo de difícil inserção em uma cadeia dedutiva.

Por esse prisma, não surpreende que, mais adiante no seminário *A identificação*, Lacan tenha tecido a aproximação entre o *cogito* e uma noção por ele introduzida havia cerca de quinze anos: a *asserção de certeza antecipada*. Nesse escrito em que desenvolvia o sofisma dos três prisioneiros (1945/1998), ele introduzia a concepção de uma certeza que só pode concluir um

processo em caráter de *precipitação* lógica, e cuja asserção não é garantida pelo trajeto de um raciocínio. Mais especificamente, uma certeza que depende da incursão por um processo lógico, mas que só pode consumir sua conclusão se precipita um movimento heterogêneo à cadeia dedutiva, como um salto para além da cogitação.¹⁶

Quando Lacan inscreve o registro da enunciação no *cogito*, seu propósito é o de acentuar, entre o pensamento e a certeza, uma descontinuidade, uma ruptura, uma passagem de nível, que fica condicionada a um movimento contingente. E se a distinção entre enunciado e enunciação, em seu ensino, carrega a marca de uma divisão constitutiva, então haveria aqui um *movimento* a se dar no seio dessa mesma divisão. A saber, sua leitura do *cogito* não faz apenas um diagnóstico ou uma descrição da condição constitutiva do sujeito que lhe foi resultante. Ela reconhece, no ápice do exercício da dúvida, os traços de uma *assunção* do lugar da enunciação. Mais adiante, formularia conclusivamente: “é por **tomar seu lugar** no nível da enunciação que o *cogito* tem sua certeza” (1964/1996, p. 134, grifo nosso).

Importa ressaltar que, nesse movimento, a passagem à certeza não constitui um passo para além ou para fora da disjunção entre o ser e o pensamento – como se fosse possível atingir uma saída ou resolução para essa condição. Tal como entendemos, Lacan nos dá a ver com o *cogito* um salto para fora da reflexividade sempre possível, e uma passagem que *accede* à disjunção entre ser e pensamento. Em outros termos: um salto em direção à enunciação, que só se opera em *corte* por relação ao pensamento, ou àquilo que o *eu* pensa que pensa. Ou seja, é assumindo o lugar da própria divisão – pois não há escapatória, para o sujeito, de sua própria constituição – que se atinge a certeza.

Os elementos que dispusemos ao longo desse item convergem para o estatuto conceitual específico que Lacan viria conferir à operação realizada no *cogito* cartesiano. Situamos esse passo na segunda lição do seminário *A identificação* (1961-62), quando ele precisa:

Não é de se reconhecer nisso de que o espírito é capaz que se trata para nós, é **o sujeito ele mesmo como ato inaugural** que está em questão. É, acredito, o que faz o prestígio, o que faz o valor de fascinação, o que faz o efeito de virada que teve efetivamente na história essa *démarche* insensata de Descartes, é que ela tem todos os caracteres do que chamamos em nosso vocabulário uma *passagem ao ato* (1961-62, p. 14, grifo nosso).¹⁷

¹⁶ Trataremos detidamente, no próximo capítulo, dessa concepção introduzida por Lacan, bem como de sua função para a conceituação do ato, percorrendo o escrito *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* (1945/1998).

¹⁷ Na fonte consultada (lição de 22 de novembro de 1961): “*Ce n'est pas de se reconnaître dans ce dont l'esprit est capable qu'il s'agit pour nous, c'est du sujet lui-même comme acte inaugural qu'il est question. C'est, je crois, ce qui fait le prestige, ce qui fait la valeur de fascination, ce qui fait l'effet de tournant qu'a eu effectivement dans l'histoire cette démarche insensée de Descartes, c'est qu'elle a tous les caractères de ce que nous appelons dans notre vocabulaire un « passage à l'acte ».*”

Reconhecemos, nesse ponto, um marco no tratamento que Lacan dispensa ao *cogito* e, concomitantemente, ao conceito de sujeito. Isso porque, na brevidade desse trecho, são afirmadas a um só tempo: a elevação, pela primeira vez, do *cogito* à categoria de ato; o caráter inaugural desse ato em particular para o que chamamos de *sujeito*; e, mais do que isso, a descrição do sujeito *como* um ato inaugural. Essa última formulação nos chama atenção em particular, pois suscita uma relação intrínseca entre ato e sujeito, que será preciso examinar.

Observa-se que, logo em seguida, Lacan também o coloca em termos de uma *passagem ao ato* – cuja aparente indistinção para com o *ato*, nesse trecho, suscita ainda outra questão¹⁸. Seja como for, o estatuto de *ato* não apenas se estabiliza nas retomadas do *cogito* por Lacan a partir de então, como será reafirmada com cada vez maior ênfase. No momento em que sustenta a origem cartesiana do sujeito, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, sua posição quanto ao *cogito* é decidida: “é **em ato**, e por essa via em que ele encontra sua certeza, que sua liberdade própria se passa” (1964/1996, p. 215, grifo nosso).

1.5. *Ato do cogito, certeza e ação analítica*

Recolhemos, ao longo deste capítulo, elementos que estariam na base das formulações de Lacan sobre o sujeito a partir de 1964. Como apontamos de partida, a localização do *cogito* como seu *momento inaugural* vem à tona no contexto em que se trata da relação entre psicanálise e a ciência, mas também se coloca ao cabo de um trabalho de leitura, que retira a certeza cartesiana de uma zona de evidência e restitui seu caráter fecundo para a psicanálise. Ao longo desse percurso, vimos o sujeito (cartesiano) se afastar decisivamente daquilo que foi reconhecido no *cogito* pela tradição filosófica. Um sujeito radicalmente esvaziado de propriedades ou atributos, e desprovido de substância; um sujeito restrito à atualidade da enunciação que instaura a disjunção entre ser e pensamento; um sujeito que emerge em ato. A essa altura, o sujeito *cartesiano* – tal como se apresenta no discurso de Lacan – já não se distancia do estatuto do sujeito do inconsciente. O tratamento pelo qual ele faz passar o *cogito* nos dá a ver precisamente, em suas palavras: a “**experiência cartesiana como tal do sujeito evanescente**” (1961-62, p. 14)

Em cada uma das três inflexões que destacamos, buscamos mostrar que Lacan não é alheio aos problemas suscitados pelo *cogito* na história. A remissão a diferentes intérpretes de

¹⁸ Voltaremos ao ponto no terceiro capítulo, quando trataremos do pareamento distintivo entre *passagem ao ato* e *acting out*, no seminário *A angústia* (1962-63), como um momento da conceituação do *ato* por Lacan.

Descartes teve aqui o propósito de evidenciar que, mesmo se a posição de Lacan é heterogênea a qualquer perspectiva filosófica, seu trabalho realiza um aproveitamento de impasses que foram testemunhados, de maneiras diversas, por outros leitores. Nisso, entendemos que seu procedimento não é tanto o de criticar o *cogito*, nem mesmo o de propor uma espécie de *aplicação* dos conceitos da psicanálise *sobre* o *cogito*. A leitura de Lacan poderia ser definida, a nosso ver, pelo esforço de *fazer o cogito falar à psicanálise* – que se expressava por sua insistência em convidar sua audiência, os psicanalistas, a escutá-lo.

Uma vez tendo discernido o gesto que constitui essa leitura, notamos que ele não é uma prerrogativa do trabalho de Lacan com o *cogito*. A bem dizer, a posição por ele adotada em relação a Descartes parece repetir uma operação que edificou, a cada passo, a teoria psicanalítica desde a sua origem. Recuperamos, a esse respeito, uma perspectiva desenvolvida por Jacques Nassif, em seu artigo *Freud e a ciência* (1968). Contrapondo-se a um procedimento corrente entre os historiadores da psicanálise, e dispensando a noção de “corte epistemológico”, o autor chama atenção para o caráter de *repetição de corte* que caracteriza os avanços de Freud em seu percurso. Nassif nos lembra como a teoria psicanalítica foi construída, a partir da assimilação de conceitos oriundos de outros campos – da termodinâmica, da psiquiatria clássica, da neurologia, da psicologia herbartiana –, cada um deles tendo sofrido uma torção tal que os integrou a um discurso absolutamente heterogêneo às concepções originais. O mencionado artigo, com feições de início de um programa de pesquisa, demonstra essa passagem, no que concerne à assimilação por Freud da concepção de neurose a partir de Charcot.

Sobre esse proceder de Freud, intrínseco à constituição da psicanálise, Nassif propõe uma metáfora que nos parece bastante afim ao que acompanhamos ao longo dos últimos itens. Ele considera que a psicanálise teria apenas uma “peneira”, por cujo crivo Freud fazia passar elementos da ciência de sua época, infletindo-os em direção a uma prática nova. Diríamos, na esteira dessa metáfora, que o trabalho de Lacan consiste em cernir o *cogito* de Descartes – separando-o de sua significação dentro da filosofia cartesiana, bem como de seus desdobramentos na tradição. Na passagem por essa peneira, deixa-se cair, por exemplo, a *res cogitans*, o sujeito do conhecimento, a consciência, um sistema filosófico. E o que se recolhe, depurado e de valor para a psicanálise é o ato que constitui o fundamento do sujeito do inconsciente: um sujeito cartesiano definido como “**sujeito da certeza**” (LACAN, 1964/1996, p. 38). Em outras palavras, e remetendo-nos ao título deste capítulo, poderíamos formular que o *cogito*, uma vez passado pelo crivo de Lacan, não é mais o *cogito* de Descartes: ele é o que resta de irreduzível no *cogito* após uma série de descartes.

É por relação a esta [a ciência] que temos de situar a psicanálise. Nós não podemos fazê-lo senão pela articulação desse encaminhamento primeiro, o encaminhamento cartesiano nisso que ele *funda o sujeito*. E é **no lugar do sujeito cartesiano que temos a ver com esse fenômeno descoberto do inconsciente**, que não pode se articular senão pela *revisão que fizemos do fundamento do sujeito cartesiano*, e disso que ele comporta de fecundo. (1964, p. 127, grifo nosso).¹⁹

A fim de circunscrever o resultado dessa “revisão” mencionada por Lacan, optamos por destacar e centralizar, em nosso trabalho, uma expressão que seria por ele empregada mais adiante: o “*ato do cogito*” (1967-68, p. 43). Ao lançarmos mão desse sintagma, estaremos nos referindo ao produto da leitura do *cogito* por Lacan. No genitivo que une os dois termos, não reconhecemos o apontamento de um aspecto, uma propriedade ou um atributo do *cogito*, como se entre tantas outras características ele contivesse, também, um ato. Vemos aqui, mais radicalmente, o estabelecimento do estatuto do *cogito* em psicanálise, ou seja: o *cogito como ato*. Isso quer dizer que este já não é mais um *cogito* filosófico, em quaisquer de suas diversas versões e interpretações. Demarca-se, assim, os limites de um exame da experiência cartesiana que concerne específica e, mesmo, constitutivamente à psicanálise.

Trataremos, portanto, o *ato do cogito* como uma noção introduzida por Lacan – fruto de um ato teórico mediante o qual ele se autoriza em sua leitura. Por *ato teórico*, a partir de Lo Bianco e Costa-Moura (2013), entendemos um ato mediante o qual uma decisão conceitual é tomada a partir de uma posição ética – a exemplo das conceituações realizadas por Freud e Lacan, que fundaram (ou refundaram) o campo psicanalítico.

Cumpramos ressaltarmos então que o caráter *teórico* desse ato não implica, de modo algum, que o móbil de uma decisão conceitual e o campo que ela (re)inaugura se esgotem no âmbito da teoria. Pelo contrário, o recurso de Lacan ao *cogito* se origina e se dirige, eminentemente, a uma práxis. À altura do seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964), o *ato do cogito* já comparece em seu trabalho dizendo respeito, diretamente, à experiência psicanalítica. De acordo com o que vimos, ele não configura apenas um pressuposto epistemológico, mas concerne um passo ético a se produzir como efeito de uma psicanálise: um ato que funda o sujeito. Por esse prisma, a ênfase de Lacan quanto a uma repetição da certeza inaugural não nos aparece como uma precisão sobre o método cartesiano; ela diz respeito à experiência do inconsciente, tal como trabalhada nesse seminário: “a certeza não é, para Descartes, um

¹⁹ Na fonte consultada (lição de 10 de junho de 1964): “*C’est par rapport à celle-là que nous avons à situer la psychanalyse. Nous ne le pouvons faire que par l’articulation de cette démarche première, la démarche cartésienne en tant qu’elle fonde le sujet. Et c’est à la place du sujet cartésien que nous avons affaire à ce phénomène découvert, de l’inconscient, qui ne peut s’articuler que par la révision que nous avons faite du fondement du sujet cartésien et de ce qu’il comporte de fécond*”.

momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, a cada vez, por cada um, repetido” (1964/1996, p. 212).

Aproximamo-nos, assim, do que estaria em causa no interesse de Lacan pela certeza e o ato implicados na passagem contingente e antecipada entre *cogito* e *sum*. Nesse período em que resgata os fundamentos da psicanálise, ele vem restituir, com o *cogito* e em sua revisão do sujeito cartesiano, o advento do sujeito como efeito de uma operação a se realizar a cada psicanálise. O *ato do cogito* restabelece, assim, a certeza antecipada pela qual um sujeito pode tomar lugar em sua enunciação. Esse ato não é outro senão aquele mediante o qual um sujeito pode advir como corte, respondendo pelo que o determina, seja isso a cada caso uma repetição sintomática, estruturada nas condições da fantasia. Nesse sentido, a psicanálise aposta e oferece condições para que o sujeito advenha, (de) *novo*, desde a origem cartesiana tal como relida por Lacan. Nesse sentido, o “momento do sujeito” de que ele nos falava é o que estaria por ser, novamente e a cada vez, inaugurado:

um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente **passível de repetição na experiência**: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* (1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

A familiaridade assim esboçada entre o *ato do cogito* e uma operação por se dar na clínica psicanalítica abre-nos, por certo, algumas questões. Admitimos que o momento inaugural do sujeito é um ato – que a psicanálise pode, de alguma forma, repetir. Por conseguinte, a origem (cartesiana) do sujeito, em Lacan, não se reduz a um dado histórico *a priori*, mas a uma operação que concerne a atualidade da psicanálise. Tal como entendemos, essa repetição, na condição de aposta atual, corresponde ao efeito descrito como o “advento” do sujeito, presente na tradução proposta por Lacan para o que designa como o imperativo ético da psicanálise, desde Freud: *Lá onde isso estava, como sujeito, devo eu advir*.

O problema que se instaura a partir daí poderia se colocar nos seguintes termos: o ato, visto por esse prisma, não constituiria exatamente um acontecimento entre outros, que se daria em um campo mais amplo do sujeito. Fundamentalmente, o ato parece aí coincidir com o sujeito, se afinal é um ato que o funda. Aponta nessa direção a expressão que vimos ser empregada por Lacan ao tratar do *cogito*: “o sujeito *como* ato inaugural”. Poderíamos, assim, formular da maneira mais simples, a questão: seria o que chamamos de *sujeito*, em psicanálise, necessariamente e em última instância, um ato?

Uma resposta positiva seria cabível, se reconhecemos que o sujeito, em psicanálise, advém em ato. No entanto, nesse caso, desdobra-se outra pergunta: poderíamos então afirmar que há *sujeito* ali onde não há, propriamente, *ato*? E uma resposta negativa a tal questão carregaria a seguinte implicação: se não há ato, simplesmente *não há sujeito*. Por um lado, essa conclusão nos parece acentuar de maneira própria e contundente a radicalidade do conceito de sujeito em psicanálise: afasta-o definitivamente da concepção de um ente, de uma substância, do “fundo de uma totalidade” anterior a toda descontinuidade (1964/1996, p. 30) – para mencionar justamente a noção psicologizante criticada por Lacan. Por outro lado, uma tensão se coloca: isso não seria ausentar o sujeito de tudo aquilo que *não* constitui, propriamente, o corte de um *ato*? Poderíamos, quanto a isso, evocar a tríade freudiana: inibição, sintoma e angústia, por exemplo, e à primeira vista, diferem conceitualmente de *ato*. E, no entanto, clinicamente, com Lacan, tomamos cada uma delas como vicissitudes próprias a um campo do *sujeito*.

Entendemos que, para seguirmos na trilha dessas questões, faz-se necessário um exame mais detido dessa conjunção que se encontra em seu cerne: *ato* e *sujeito*. Até aqui, na primeira parte de nosso trabalho, apenas partimos do que Lacan localiza como momento do sujeito – o *cogito* – e deparamo-nos por fim com seu estatuto de ato. É o que nos instiga a retrair agora a conceituação do *ato* no ensino de Lacan, sob o ângulo das interrogações levantadas. Esta é a via que prosseguiremos na segunda parte desta tese, nos próximos três capítulos. Nesse ínterim, estaremos também colocando à prova o que acabamos de encontrar: o que significa dizer que o momento inaugural do sujeito é um ato? Como a circunscrição do *ato do cogito* viria lançar luz sobre o efeito de uma psicanálise, e sobre a operação que a especifica como práxis? Em outros termos, pretendemos, nessa direção, delimitar as relações entre o *ato do cogito*, o advento do sujeito em psicanálise, e a estrutura da operação que tem nesse advento sua aposta ética.

Com a escolha desse encaminhamento através do conceito de ato, pretendemos avançar até a introdução, por Lacan, do *ato psicanalítico*. Nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1968-69), é novamente com o *cogito* que ele avança, centralizando de modo inédito a problemática do ato em seu ensino. Acreditamos que o conceito do ato psicanalítico formalizará conclusivamente a inserção do psicanalista no seio da conjunção a que nos referimos (ato e sujeito) – devendo possibilitar o tratamento das questões com que nos deparamos.

O movimento de implicar o psicanalista entre ato e sujeito, ainda que atinja sua culminação em 1968, não aguardaria o conceito do ato psicanalítico para se afirmar. Seus

contornos já se delineiam no momento em que Lacan passa a falar de um sujeito *cartesiano*, e do qual partimos neste capítulo. Nas primeiras lições do seminário de 1964, esse cruzamento começa a ser traçado quando se propõe uma analogia entre a *démarche* cartesiana e a freudiana: “o encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do **fundamento do sujeito da certeza**” (1964/1996, p. 38, grifo nosso). À guisa de encerramento dessa parte de nosso trabalho, vejamos como, nesse momento de seu ensino, já era gestada a articulação o *cogito*, o advento do sujeito e o psicanalista.

Ali, Lacan nos mostra que Freud, assim como Descartes, perfizera um movimento que partia da dúvida e atingia uma certeza. Para explicitá-lo, remete-nos à posição de Freud diante do relato dos sonhos de seus pacientes. No capítulo dedicado ao esquecimento dos sonhos, em sua obra inaugural (1900b/2008), Freud chamava atenção para o surgimento da *dúvida* no relato de um sonho, ali onde um elemento do conteúdo manifesto se percebia como incerto, parecendo borrado para o próprio sonhador. Identificando nessa perda de nitidez mais um artifício da censura no trabalho do sonho, ele asseverava: há, aí mesmo, o derivado mais direto do pensamento inconsciente. "Por isso, na análise de um sonho, exijo que se abandone toda a escala de apreciações de segurança, e à mais ínfima possibilidade de que algo tenha ocorrido no sonho de tal ou qual maneira, trato-a como uma **certeza** [*Gewissheit*] plena" (1900b/2008, p. 511, grifo nosso).

A dúvida no relato do sonho como índice do pensamento onírico latente participa, nesse ponto, da reelaboração do inconsciente como conceito fundamental, por Lacan. Ao longo de tais lições, o estatuto do inconsciente é definido a partir de seu modo evasivo de manifestação: um pensamento que se revela como ausente. Sua presença se insinua nos tropeços, nas rupturas, ali onde uma falha se interpõe à continuidade das associações. Tal como no chiste ou no ato falho, é próprio da incidência do inconsciente seu caráter de surpresa, de emergência do inesperado, em que o falante é ultrapassado por seu próprio dito ou feito. Por essa via, Lacan atribui ao inconsciente a estrutura de uma fenda, dotada de um movimento de pulsação – uma hiância que se abre e se fecha. Mais precisamente, sua abertura estaria destinada ao fechamento, pois aquilo que vem à luz, de modo inesperado e fugaz, se perde.

É justamente no intervalo de abertura dessa hiância, que Lacan fará incidir a *certeza*. A saber, isso que ele extraía de fecundo na passagem do “*eu penso*” ao “*logo sou*”, como a tomada de um lugar na enunciação, em ato, será aqui dirigido ao inconsciente. E mais interessante é notar que, nesse ínterim, a certeza que vinha definir o sujeito passa a ser aquela de Freud. Ali mesmo onde isso tropeça, falha, e uma lacuna se abre: “a certeza, *é Freud quem a tem*” (1964/1996, p. 49). Dessa feita, a própria formulação de um *sujeito da certeza* já parece

concernir, junto ao advento do sujeito, também a certeza do psicanalista na abertura da hiância do inconsciente. “Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer – a menos que, este é o salto, *alguém* pense em seu lugar” (1964/1996, p. 39, grifo nosso). A sustentação do campo do sujeito estaria condicionada, portanto, a um ato, e isso já não se restringe ao efeito da experiência do lado do psicanalisante.

No resumo escrito do seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, ao retomar e sintetizar o resultado de seu trabalho com o *cogito* naquele ano, Lacan o articula diretamente a sua função para o psicanalista, da seguinte forma:

Marcamos mais uma vez a preempção do sujeito cartesiano, na medida em que ele se distingue do sujeito do conhecimento como *sujeito da certeza* – e como, revalorizado pelo inconsciente, ele passa à categoria de **precondição [préalable] da ação analítica** (1965/2003, p. 196, grifo nosso).

O sujeito da certeza – sujeito que emerge do *ato do cogito* – é posto como uma precondição da ação analítica, nesse momento em que Lacan ainda não dispunha do conceito do ato psicanalítico. Como podemos apreender essa condição? À primeira vista, entendemos que o *ato do cogito* funda o sujeito em sua divisão, e é sobre este que a psicanálise opera. No entanto, esse sujeito não estaria dado de antemão, pois depende da certeza freudiana em sua “ação”, que inaugura o campo da psicanálise. É o que nos leva a entender essa condição não como uma condição suficiente *a priori*, mas uma condição necessária e constitutiva da própria ação analítica.

Junto a isso, também recolhemos da elaboração de Lacan que a certeza freudiana só pôde se converter em ação analítica por ter se originado de uma experiência. A dúvida de onde partira o encaminhamento de Freud era, em última análise, a sua própria: “pois enfim são seus sonhos, e é ele que, de começo, duvida” (1964/1996, p. 39). Foi, em primeiro lugar, de seus sonhos que Freud nos falou em sua obra inaugural. Dessa feita, o sujeito da certeza como “precondição” aponta igualmente para uma experiência requerida do psicanalista em sua operação. No caso específico de Freud, “ele não teria podido ir avante com essa aposta de certeza se não tivesse sido guiado, como os textos nos atestam, por sua auto-análise” (1964/1996, p. 50).

O cruzamento tecido por Lacan entre os encaminhamentos de Descartes e Freud parece, assim, ampliar seu alcance, após termos acompanhado as coordenadas de sua leitura do *cogito*. Essa aproximação, a nosso ver, seria muito reduzida se não reconhecêssemos, na certeza cartesiana, o momento inaugural do sujeito da psicanálise, e não de qualquer outro. Este é o

sujeito que Freud pôde chamar "*de volta para casa no inconsciente*" (1964/1996, p. 49, grifo nosso). Dito de outro modo: o sujeito que Lacan afirma emergir no *cogito* não é outro, pois só há um – o sujeito do inconsciente. No entanto, ele permanecera esquecido e mesmo rechaçado, desde seu momento inaugural, tendo esperado Freud para receber seu primeiro *chamado*: "face à sua certeza, há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí **esperando desde Descartes**" (1964/1996, p. 49, grifo nosso).

Aprofundando a aproximação, portanto, encontramos ao mesmo tempo uma diferença fundamental entre os encaminhamentos de Descartes e Freud. Ela reside no nível do destino que foi conferido a esse sujeito. Acentuando o contraste entre seu esquecimento e seu chamado, Lacan salienta, do interior da referida analogia, uma *dissimetria*. Isso porque, no instante seguinte de seu ato, o que Descartes acreditou encontrar já não se assemelha ao que Freud fez de sua certeza. "Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza [...] 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" (1964/1996, p. 212, grifo nosso).

Reencontramo-nos, aqui, com a observação que acompanhou nosso trajeto ao longo deste capítulo: o interesse de Lacan pelo *cogito* se dirige em primeiro lugar – ainda que não exclusivamente – ao instante de sua enunciação. Sua leitura destaca o momento do sujeito em sua atualidade, quando nos dá a ver o *ato do cogito*. Ainda assim, essa atenção ao instante não é exclusiva, pois Lacan também considera e relê a sequência do *cogito*. Ela é, a nosso ver, o que justifica a afirmada *dissimetria* para com Freud. Vimos que, em Descartes, o que se extrai do *cogito* é o conhecimento da natureza da alma como *res cogitans*, a apreensão do pensamento como sua substância, indissociável da garantia atribuída a um Deus veraz. Ou seja, ele deixa cair todo o saber, rompe com sua tradição, instaura em ato um novo começo, mas em seguida *acredita* – sublinha Lacan – se assegurar de um saber sobre o ser. E, assim, a dimensão de ato em sua certeza pontual e contingente se fecha no momento seguinte, ancorando-se na veracidade divina.

A referida dissimetria inscreve, portanto, uma diferença incontornável entre o *ato do cogito* e a "ação analítica" que desponta da certeza freudiana. Se seus encaminhamentos se assemelham por partir da dúvida e atingir uma certeza, suas direções divergem decisivamente, no nível de suas consequências. Resta entre ambos, ainda assim, o que chamamos de um *advento* do sujeito – movimento descrito no imperativo ético da psicanálise. Por um lado, e como instante de um ato, ele remonta ao *ato do cogito*, se repete de algum modo o momento inaugural do sujeito, a emergir do corte de uma certeza. De outro, ele depende da certeza do psicanalista, que possa levar a cabo uma operação que favoreça esse advento, na experiência.

Poderíamos então colocar a pergunta: se o advento do sujeito comporta uma repetição do *ato do cogito*, estaria ele destinado a reproduzir os traços de sua sequência? Qual seria o alcance dessa repetição do momento inaugural, que Lacan apontava em *A ciência e a verdade*? A questão ganha ainda mais relevo se antecipamos um fragmento do trabalho de Lacan sobre o ato, no seminário *A lógica da fantasia*. Neste, ele viria observar: “o importante não está tanto na definição do ato, quanto em seus desdobramentos” (1966-67, p. 100).

Com tais questionamentos, prosseguiremos na investigação dessa passagem à certeza, inaugurada por Descartes, resgatada por Freud e circunscrita por Lacan. Estaremos aprofundando, assim, a maneira pela qual Lacan pôde encontrar no *cogito*, a partir de um corte que se quis fechar, o rastro da abertura pela qual se realiza o chamado do sujeito. Uma fresta que se esboça na continuação do mesmo trecho que viemos abordando:

Mas foi possível notar que tomei como fio condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*. Esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição, devendo este termo ser tomado no sentido de **porta estreita** (1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

— PARTE II —

CONCEITO DO ATO E ADVENTO DO SUJEITO

CAPÍTULO 2

A CERTEZA NO MOMENTO DE CONCLUIR: REFRAÇÃO DO ATO POR DUAS MOÇÕES SUSPENSAS

O aprofundamento sobre o recurso a Descartes presente no ensino de Lacan, e mais especificamente sobre o seu trabalho com o *cogito*, constituiu em nossa trajetória a convocação e a porta de entrada para a investigação da temática do ato em psicanálise. Como desenvolvido no primeiro capítulo, a localização do momento inaugural do sujeito por Lacan é acompanhada do reconhecimento do estatuto de ato próprio ao *cogito* – o que não apenas atesta a intimidade entre ato e sujeito em psicanálise, mas sugere a presença, entre ambos, de uma espécie de correspondência, clínica e conceitual, a ser examinada.

É possível, por exemplo, levantar o problema: estaria toda referência ao sujeito em psicanálise ancorada no registro do ato? Se, como supusemos ao cabo do primeiro capítulo, o advento do sujeito se realiza em ato, como repetição de seu momento inaugural, como situar a diversidade das ocorrências desse conceito e a variabilidade de seu manejo – não apenas no discurso corrente ou na literatura psicanalítica, mas sobretudo – pelo próprio Lacan? Manejo este que situa o sujeito não apenas como efeito de uma operação, no momento de seu advento, na passagem à certeza, na descontinuidade que instaura um antes e um depois, mas até mesmo no instante da fantasia, na persistência do sintoma, no mutismo da inibição, em suma, no seio dos impasses referidos a um “campo do sujeito” (LACAN, 1954-55/1985, p. 276; 1959-60/2008, p. 127; 1964, p. 194; 1966-67, p. 127; 1967-68, p. 95) – e não apenas em seus franqueamentos. A título de exemplo, podemos observar que, no mesmo contexto em que afirma o ato próprio ao *cogito*, como fundamento do sujeito, aproximando-o de uma operação de separação, Lacan também define que “a *alienação* reside na divisão do sujeito” (1966[1964]/1998, p. 855, grifo nosso).

Sendo assim, consideramos lícito colocar em nosso horizonte diferentes modos de inserção do sujeito por relação à divisão que o constitui, dentre os quais se destaca o ato, cuja especificidade será preciso discernir. Se entendemos que o *cogito* como momento inaugural do sujeito não fundou qualquer espécie de saída para a divisão constitutiva, mas justamente um encontro contingente com essa mesma divisão, em um instante de descontinuidade – como situar o sujeito ali onde os efeitos desse encontro não são recolhidos, onde não há o salto de uma certeza, sem, no entanto, recair na armadilha de concebê-lo como o “fundo de uma

totalidade” anterior à descontinuidade (1964/1966, p. 30)?

Munidos de tais questões, prosseguimos, na segunda parte desta tese, no escopo das relações entre ato e sujeito tais como elaboradas ao longo do ensino de Lacan. Essa visada exige que tracemos agora um percurso no sentido inverso àquele do primeiro capítulo – em que a investigação sobre o sujeito no *cogito* nos conduziu ao estatuto do ato –, e buscarmos através do desenvolvimento desse último conceito sua vinculação ao sujeito. Dito de outro modo, poderemos agora nos guiar pelos rumos da conceituação do ato em Lacan, a fim de recolher o que esta pode iluminar sobre o estatuto do sujeito no *ato do cogito* e em seu advento na experiência.

Sabemos que a temática do ato será elevada a novo patamar e terá sua centralidade explicitada na ocasião do seminário dedicado ao ato psicanalítico, nos anos de 1967-68. No entanto, muitos são os balizamentos anteriores que, de alguma forma, pavimentam o caminho a partir do qual essa temática recobrará um valor privilegiado. Nota-se que, para além das ocorrências do termo “ato” no ensino, certas bases indispensáveis para a abordagem de sua problemática já estavam em vias de elaboração sob o emprego do termo mais abrangente da “ação”, ou mesmo do “agir” – enquanto estes ainda não se diferenciavam claramente de um conceito definido de ato.

Soma-se a isso a peculiaridade e mesmo a controvérsia quanto ao lugar reputado aos atos no campo da psicanálise e notadamente no discurso dos psicanalistas, antes ou mesmo depois de seu relançamento por Lacan a propósito do ato psicanalítico. Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958), já se chamava atenção para o fato de que alguns traços da “ação do homem” ainda não haviam sido esclarecidos pela análise. E após referir-se pontualmente à passagem ao ato e ao *acting out*, Lacan salienta: “tudo isso, na melhor das hipóteses, o analista o rebaixa a uma recaída do sujeito e, na pior, a uma falha do terapeuta” (1958/1998, p. 645). Ele manifestava-se dessa maneira contra uma *doxa* já estabelecida no campo da psicanálise, uma opinião corrente dos analistas, que tendia a conferir aos atos uma conotação pejorativa. Tratava-se, nesse momento, de denunciar um recuo dos psicanalistas, ao qual Lacan se refere como um “falso pudor” (1958/1998, p. 645) diante da ação.

Atentos à advertência de Lacan, ao longo dessa segunda parte de nosso trabalho, exploraremos três vias de articulação entre ato e sujeito em seu ensino. Elas constituem antecedentes prioritários do ponto de chegada de seu trabalho com o *cogito*, no contexto de conceituação do ato psicanalítico. Neste capítulo, iremos nos debruçar especificamente sobre o desenvolvimento do sofisma dos três prisioneiros no escrito *O tempo lógico e a asserção de*

certeza antecipada (1945/1998). No próximo capítulo, o terceiro, percorreremos a definição distintiva do ato entre a passagem ao ato e o *acting out*, no seminário *A angústia* (1962-63). Nesse caminho, teremos a chance de reencontrar e reavaliar alguns elementos que já vimos participar do trabalho de Lacan com o *cogito* – por exemplo: sua definição em 1965 como *momento* do sujeito, e sua curiosa aproximação, em 1962, a uma *passagem ao ato*.

Em seguida, no quarto capítulo, avançaremos então à retomada e redefinição do conceito de ato empreendida por Lacan na segunda metade da década de sessenta. Primeiramente, perpassaremos as primeiras lições do seminário *O ato psicanalítico* (1967-68), em que Lacan dispõe alguns marcos teórico-conceituais a respeito do ato, destacando-o da noção de “ação”. Trata-se de um movimento de exortação dos analistas em direção a essa problemática, em que Lacan apresenta algumas vias de entrada para a abordagem do ato, que buscaremos demarcar. E por fim, retornaremos sobre uma sequência específica de lições do seminário *A lógica da fantasia* (1966-67), em que Lacan nos introduz à *estrutura significante do ato*, circunscrevendo-lhe a função do corte, em sua relação intrínseca com a repetição.

Aprofundaremos, assim, o que selecionamos como três *momentos conceituais* da articulação entre ato e sujeito, que poderão nos oferecer ferramentas para, a um só tempo, especificar o que vem a ser isso que Lacan encontrou no *cogito*, e deslindar a relação entre este e o advento do sujeito na experiência analítica, como efeito de sua operação. Assim, preparamos o campo para atravessar a conceituação do ato psicanalítico e a construção do esquema do quadrângulo que formaliza sua lógica, sobre os quais avançaremos na terceira parte desta tese.

2.1. O sofisma lacaniano e a “solução perfeita”

Como vimos no primeiro capítulo, é no mesmo contexto em que lê o *cogito* sob o prisma de uma passagem ao ato que Lacan vem afirmar a familiaridade entre o que se passa no movimento de Descartes e o que introduzira havia mais de quinze anos, sob o nome de *asserção de certeza antecipada* (1945/1998). Seguiremos assim a pista apontada por Lacan, uma vez que podemos reconhecer nesse artigo de 1945 os primeiros alicerces do que viria a ser o conceito de ato, ainda que ele anteceda uma abordagem mais explícita e anunciada dessa temática – antecedendo inclusive, em quase uma década, o início do que designou como “seu ensino”.

O escrito em questão, *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma*, veio a público pela primeira vez em 1945 na revista *Cahiers d’Art*, após um período de ausência de publicações no contexto da Segunda Guerra. Tratava-se de um número especial

que trazia na capa os números 1940-1944, em referência à lacuna temporal deixada pela revista. No entanto, apenas em 1966 o artigo ganharia maior notoriedade, uma vez que Lacan escolhe inseri-lo na edição de seus Escritos – com uma série de alterações realizadas sobre o texto original de 1945. Na epígrafe que vemos ali acrescentada, ele ressalta, sobre a inclusão deste artigo: “Possa ele ressoar de uma nota justa entre o antes e o depois em que o situamos aqui, mesmo que demonstre que o depois se fazia de antecâmara para que o antes pudesse tomar seu lugar” (1945/1998, p. 197).

A observação de Lacan evoca sem dúvida o intervalo transcorrido entre a primeira publicação do escrito em 1945 e sua reedição para integrar a compilação de escritos em uma única obra em 1966. A referência ao intervalo entre as publicações (um antes e um depois), porém, já prenuncia o que Lacan virá desenvolver nesse escrito a respeito da função do tempo. E notamos também uma ressonância com o que se passa entre os diferentes momentos de seu ensino, em que as elaborações posteriores invariavelmente lançam nova luz sobre o que havia sido afirmado antes, conferindo-lhe um novo lugar. É o que supomos encontrar ao revisitarmos esse escrito de 1945, atentos ao que sua releitura a partir do trajeto aqui realizado (sobre o trabalho de Lacan com o *cogito* na perspectiva do ato) possa nos trazer de novo sobre o próprio texto.

Ao retomarmos esse escrito, buscaremos apreender o alcance da aproximação tecida em 1961 entre o movimento de Descartes no *cogito* e a chamada asserção de certeza antecipada – discernindo o que esta última noção introduzida por Lacan pode ensinar sobre o ato na psicanálise, e conseqüentemente sua relação com o sujeito. Para tanto, será preciso acompanhar de perto o desenvolvimento de Lacan ao longo do escrito, em que ele apresenta e perscruta o processo lógico instaurado pelo que ficou conhecido como o sofisma dos três prisioneiros. “Um apólogo (...) de minha autoria” (1954-55/1995, p. 359) – é como ele o reapresenta em 15 de junho de 1955, quando proferia seu seminário sobre o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Passemos então ao escrito, que percorreremos atentamente no intuito de, ao final, precisarmos o que ele nos traz como material para avançar respeito das relações entre o *cogito*, o ato e o sujeito.

Lacan abre seu escrito apresentando-nos um “problema de lógica”. O diretor de um presídio escolhe três prisioneiros e lhes comunica que deve libertar um deles. Para decidir qual deles receberá a liberdade, estes devem passar por uma prova, se assim o quiserem. O diretor lhes comunica que possui cinco discos que só diferem por sua cor: três brancos e dois pretos. Cada um dos três participantes terá um desses discos preso às suas costas, de modo que poderá

ver apenas a cor dos discos dos outros dois prisioneiros, e não a cor do seu próprio. Sem que nenhum possa compartilhar com o outro o que está vendo – o que seria evidentemente desvantajoso para si próprio –, o primeiro que puder deduzir sua própria cor será o libertado. Aquele que se julgar pronto para tal, precisará então transpor a porta da sala, e ainda fundamentar a conclusão a que chegou em motivos de lógica (e não de mera estatística), para então ser julgado por sua resposta. Em seguida à comunicação de tais regras aos prisioneiros, cada um dos três recebe em suas costas um disco branco – não sendo utilizados os discos pretos, portanto.

Na sequência de seu texto, Lacan expõe o que seria a “solução perfeita” para o sofisma. Nesta, os três prisioneiros observam-se por um certo tempo até começarem a dar alguns passos e cruzarem simultaneamente a porta, seguros das mesmas razões para sua conclusão. Os termos em que esta conclusão comum é colocada dispõem um material para todo o prosseguimento do escrito, de modo que cumpre reproduzirmos tal como ali a encontramos:

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 saído juntos, convencidos de serem brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta a fora, para dar a conhecer minha conclusão. (1945/1998, p. 198)

Vemos assim que a chamada solução perfeita do sofisma dependerá de que cada prisioneiro (designa-se um deles: *A*) faça a hipótese de ser preto ele mesmo, e a partir disso suponha uma determinada cogitação aos outros dois prisioneiros. Nessa cogitação suposta, um outro prisioneiro (*B*) também lança a hipótese de ser preto. Nesse caso, *B* pensa que, se sua hipótese estiver correta, o terceiro prisioneiro (*C*) estará diante de dois pretos, alcançando diretamente a conclusão de que ele mesmo é branco. Nesse caso, *C* já deveria estar saindo e atravessando a porta para dar a conhecer sua resposta. Se ele não o faz, deduz o prisioneiro *B*: não pode ser que eu seja preto. E sendo assim, *B* começaria a sair nesse exato momento para se afirmar branco. Como essa meditação suposta ao outro por *A* é aplicável a qualquer um dos dois outros prisioneiros, isso quer dizer que ambos (*B* e *C*) se perceberiam brancos ao mesmo tempo, podendo então sair imediatamente para declarar sua própria cor.

Na meditação de *A*, tudo se passaria dessa exata maneira, lembremos, no caso de sua hipótese inicial ser verdadeira – ou seja, se ele mesmo fosse preto. Mas eis que os outros não estão fazendo qualquer movimento de saída e, nesse caso, só pode ser que aquela hipótese inicial seja falsa. Logo: “só posso ser branco” – conclui *A*. É então que *A* já pode atravessar a

porta para comunicar sua conclusão, assim o fazendo. Acompanhando até esse desfecho a meditação de *A*, resta-nos lembrar que todos os prisioneiros estão de fato, e desde o início, na mesma condição que ele – vendo dois brancos à sua frente. Ou seja, toda a dedução exposta até aqui seria realizada pelos três, de modo que por fim todos sairiam simultaneamente, diz Lacan, seguros das mesmas razões de concluir.

No entanto, o que acompanharemos na sequência do escrito é a demonstração do caráter sofisticado dessa solução. “Todo sofisma se apresenta, de início, como um erro lógico, e a objeção a este encontra facilmente seu primeiro argumento” (1945/1998, p. 199) – precisa Lacan. Trata-se de que, na cogitação suposta por *A* ao prisioneiro *B*, o primeiro conclui que este último deveria iniciar seu movimento de saída diante do fato de que *C* não sai. Nos termos de Lacan, “a convicção de *B*, dirão, fundamenta-se na expectativa de *C*” (p. 199) – ou seja, o que sustenta a segurança do movimento de saída de *B* é precisamente o fato de que *o outro não está saindo*. E isso é justamente o que sustenta também a convicção de *A* diante dos outros dois prisioneiros, no desfecho da solução perfeita. No entanto, se o movimento de saída dos três prisioneiros se justifica pela expectativa (imobilidade) do outro – eis aqui a objeção: cada um deles perderá a segurança de sua conclusão, no momento em que vir os outros começando a sair.

Esse problema encontrado na solução perfeita é o que leva Lacan a incluir na análise lógica do sofisma as *hesitações* que poderão ocorrer a partir daí no movimento dos prisioneiros. Isso porque, se eles começam a sair a partir daquela dedução e, nesse momento mesmo, veem-se uns aos outros saindo, eles deverão colocar em dúvida a conclusão a que haviam chegado, detendo-se em seu movimento. A fim de acompanhar o encadeamento que inclui tais hesitações, será preciso seguirmos cuidadosamente cada etapa do processo descrito por Lacan. Nesse caminho, examinaremos a importância do que ele designará como *moções suspensas* – a saber, não apenas os movimentos de saída iniciados pelos prisioneiros, como também suas suspensões (ou paradas), e o que estas vêm acrescentar ao processo lógico.

Lacan sustenta haver duas moções suspensas constituintes do processo, cuja descrição no escrito é bastante sintética e deixa margem a discussão em diferentes pontos. Será preciso aqui reconstituir o processo, tal como nos foi possível depreender do texto, a fim de extrair ao final suas consequências para a conceituação do ato, em sua articulação com o sujeito. A leitura que apresentaremos não corresponde integralmente aos comentários que encontramos sobre o tema na literatura secundária. Em verdade, se o sofisma do tempo lógico é muito frequentemente mencionado, mais raras são exposições detalhadas do processo lógico que Lacan ali desenvolve em sua extensão. Para além do escrito em questão, recorreremos somente

à breve retomada do sofisma por Lacan no seminário de 1954-55 sobre o eu, e a fragmentos de comentários que se alinham em algum ponto a nosso desenvolvimento.

2.2. O processo lógico: lugar e efeitos das duas moções suspensas

Se tomamos como marco inicial o desfecho já exposto da “solução perfeita”, teremos então a partir daqui:

. *Um primeiro movimento de saída:*

Como visto, *A* chega a sua conclusão baseado na “expectativa” de *B* e *C* – fato de que estes não saíram, mas esperam –, e então começa a sair. E assim fazem os três prisioneiros.

. *Uma primeira parada (primeira hesitação):*

Quando *A* vê que os outros também estão saindo, ele deve colocar em dúvida sua conclusão sobre ser branco, uma vez que essa conclusão estava apoiada na expectativa daqueles. Nesse momento, tendo sua segurança abalada, *A* deve se perguntar se não estaria enganado, e se não poderia ser de fato preto – afinal, os outros já estão saindo, possivelmente por terem-no visto preto. “Então pode ser que eu seja preto” – é o que *A* deverá pensar nesse momento, detendo-se.

No entanto, se lembramos que todos estão na mesma situação que *A*, isso significa que os três prisioneiros, que haviam começado a sair, realizarão essa mesma parada, simultaneamente, pela mesma razão. Aqui reconhecemos o que Lacan designa como a *primeira moção suspensa* do processo lógico. Cada um dos três prisioneiros suspende seu movimento recém-lançado, uma vez constatando que os outros dois também iniciaram seu movimento de saída. O movimento observado no outro cumpre aqui a função de **objeção lógica** à conclusão antes alcançada, e produz **um obstáculo**: a dúvida do prisioneiro sobre a cor do disco que carrega em suas costas.

Diante dessa parada comum, o raciocínio de *A* prosseguirá, dessa vez incluindo, é claro, a intercorrência observada – o que ocasionará algum avanço em seu movimento lógico. Isso porque ele não apenas é atingido pela dúvida, detendo-se em seu movimento, quando vê os outros começarem a sair. Agora, ele vê e inclui em sua meditação o fato de que *B* e *C também se detiveram*. E então deve se perguntar: “por que pararam?”. Nesse momento, entendemos que

há duas possibilidades, que comparecem de maneira bastante sutil no texto de Lacan. Primeiro: *A* pode tomar a parada dos outros como evidência de que sua hipótese inicial (“se eu for preto”) era falsa – já que os outros não saíram de uma só vez – e assim recuperar desde já sua conclusão sobre ser branco. Nesse caso, nos termos de Lacan, *A* pensaria: (se eu fosse preto) “*B* e *C* deveriam ter *proseguido*” (1945/1998, p. 201) – e assim já faria aqui sua saída, afirmando ser branco. Estando os três na mesma condição, todos o fariam: um desfecho.

Essa primeira possibilidade, contudo, e tal como entendemos, **abrevia a extensão do processo lógico que está sendo exposto por Lacan**. Seu desenvolvimento completo apoia-se sobre uma segunda possibilidade: *A* ainda pode encontrar uma resposta plausível para a detenção de *B* e *C* e admitir que eles tenham tido razões para hesitar, *mesmo que ele fosse preto*. Afinal, em sua própria meditação, *A* entendera que o movimento de *B* fundamentava-se na expectativa de *C*. E eles podem ser atingidos pela dúvida, portanto, uma vez que viram um ao outro saindo. Mas disso *ainda não decorre* que *A* abandone, necessária, definitiva e imediatamente, a hipótese de ser preto e já precipite sua saída. Vejamos por quê.

Após essa primeira parada, *A* poderá não apenas ler o movimento de saída dos outros prisioneiros (*B* e *C*) e experimentar a dúvida, mas também considerar o efeito *para esses outros* de terem-se visto um ao outro detendo-se. E *A* percebe que isso vai acrescentar *a eles* mais algum dado. *A* poderá pensar agora: “se eu for preto, *B* e *C* dessa vez já podem ter a certeza de que sou o único preto – eles já sabem sem sombra de dúvida que não pode haver dois pretos, pois fosse esse o caso, ao menos um de nós não teria tido qualquer motivo para hesitação”²⁰. Ou seja, mesmo se *A* fosse preto, *B* e *C* encontrariam *só agora*, após a hesitação da primeira moção suspensa, diz Lacan: “seu alcance exato para eles concluírem que são brancos” (1945/1998, p. 201).

Cumprido observar que, nesse ponto, o passo realizado por *B* e *C* (na perspectiva de *A*) é a exclusão da possibilidade de combinação “dois pretos–um branco” [●●○]. É evidente que o próprio *A* já sabia de partida que não havia dois pretos, se desde o início dois brancos estavam dados a seu campo de visão. Porém, o que importa aqui é a cogitação suposta *ao outro* – e ele não sabia o que *B* e *C* tinham desde o início em *seus* campos de visão. *A* podia saber apenas que *B* e *C* viam um branco [○ ? ?], afinal ele nunca soube qual cor esses outros viam em suas costas (nas de *A*), além não poderem saber a cor de seus respectivos discos. Nessa situação, *A* iniciara seu processo lançando a hipótese de que *B* estivesse vendo um preto e um branco [●

²⁰ Nesse ponto, seria possível contra-argumentar: ora, mas esse dado já devia estar posto de partida, já que ninguém saiu até esse momento. Sim, a nosso ver, isso é o que Lacan nomeia e afasta como uma “concepção *especializada*” do processo, sendo o propósito do escrito justamente o de revelar a estrutura *temporal* de um processo lógico.

○ ?], que seriam respectivamente o próprio *A*, e *C*. Daí (continuamos na perspectiva de *A*), *B* teria feito a hipótese de ser preto ele mesmo – ou seja, considerado a possibilidade “dois pretos-um branco” [●●○]. Como *C* não saía, *B* afastou essa possibilidade e concluiu ser branco ele mesmo – acreditando na combinação “um preto–dois brancos” [●○○]. Até que, observando que *C* começa a sair, a possibilidade “dois pretos-um branco” [●●○] deve ser, para *B*, reconsiderada (recuperada como possível, mesmo que fugaz e instantaneamente). Mas eis que *C* se detém, e só então *B* pode afastar *definitivamente* essa possibilidade. Em resumo: só agora, após a primeira *parada*, *A* passa a saber que *B* e *C* já excluíram definitivamente a possibilidade da combinação “dois pretos–um branco” [●●○] – o que, nesse ponto, é mais importante do que ter visto dois brancos desde o início da prova.

Prosseguimos. Sempre na perspectiva de *A*, restam agora para *B* e *C* duas combinações possíveis: “um preto–dois brancos” [●○○] e “três brancos” [○○○]. Sendo assim, *A* pode relançar sua hipótese e pensar algo como: “se eu for preto, eles já podem sair novamente e com segurança: pois, nesse caso, agora já sabem que resta apenas a combinação ‘um preto–dois brancos’ [●○○] e que, logo, são brancos”. Ocorre, porém, que *B* e *C* não estão saindo – ao contrário, eles permanecem na expectativa após a primeira moção suspensa. Eles permanecem imóveis, mesmo sabendo que não há dois pretos. E, ora, se a hipótese aqui relançada por *A* (novamente, “se eu for preto”), fosse a correta: “no mínimo eles [*B* e *C*] deveriam *tornar a andar antes dele*” (1994/1998, p. 201). Eis o que *A* constata nesse momento.

A captação desse “antes” do lado do outro, após a experiência da primeira moção suspensa, realça um fator que vem a ser decisivo no movimento lógico de *A*. É que a sua tensão se eleva, a partir do seguinte: se for mesmo verdade que *A* é preto, isso significa que *B* e *C* têm uma vantagem sobre ele. Isso porque, enquanto lançava a hipótese de ser preto, os outros já o viam preto e não precisaram perfazer a mesma dedução de *A* em toda a sua extensão. Ou seja, *A* deve pensar: “se desde o início *B* e *C* viam a combinação [●○ ?], então eles têm uma dianteira sobre mim” (e, portanto, todas as chances de sair primeiro). *A* experimenta aqui um *tempo de atraso*²¹ por relação aos outros, que se lhe apresenta sob o modo de uma urgência em concluir.

²¹ A expressão empregada por Lacan é *temps de retard* (LACAN, 1945/1966, p. 208), que optamos por traduzir aqui dessa forma, em vez de “tempo de demora” – alternativa adotada na edição brasileira dos Escritos (LACAN, 1945/1998, p. 208).

Vimos então: *B* e *C* teriam motivos para tornar a andar e sair antes de *A*, se este fosse preto. Caso isso acontecesse, *A* veria endossada sua hipótese de ser preto, sem nunca a poder verificar de fato. Mas eis que eles não saem. E isso é o que permite a *A* rever sua hipótese, eliminando enfim sua dúvida: “Ora, se os outros não começaram a sair novamente, e isso apesar do que uma hesitação comum já lhes acrescentou, então não há como eu ser preto: sou branco”. *A* pode relançar, assim, seu movimento de saída. E essa partida será diferente da primeira, pois agora *A* já teve uma experiência de dúvida, bem como de sua eliminação a partir do acirramento de uma tensão temporal que o apressou em concluir²². E se, lembremos, todos estão desde o início na mesma situação de *A*, o que temos é:

. *Um segundo movimento de saída:*

Todos os prisioneiros iniciam um movimento de saída pela segunda vez. Essa segunda partida comparece de forma clara no desenvolvimento do sofisma por Lacan: “É em vista de, por verem-no de fato branco, eles não fazerem nada, que ele mesmo toma a iniciativa de fazê-lo, isto é, que todos recomeçam a andar juntos, para declarar que são brancos” (1945/1998, p. 201). Trata-se, agora, de discernir o que se passa quando cada um dos prisioneiros vê *novamente* que os outros estão saindo, pela segunda vez. O resultado da primeira moção suspensa havia sido o de eliminar a dúvida de *A* – e de cada um dos prisioneiros – sobre a cor de seu disco. Mas se, a partir do que *A* pôde deduzir até aqui, ele vê *novamente* os outros prisioneiros começando a sair – poderá isso ter, *mais essa vez*, ainda, alguma incidência sobre *A*? Mesmo após já ter havido uma primeira hesitação, bem como sua resolução? A resposta de Lacan é *positiva*. Observando o segundo movimento de partida, os prisioneiros ainda poderão se deter uma segunda vez – e isso é parte integrante do processo lógico do sofisma. Ainda que possa ser menos evidente do que a primeira moção suspensa no próprio texto, Lacan inclui no processo:

. *Uma segunda parada (segunda hesitação):*

A parada que constitui a *segunda moção suspensa* descrita por Lacan é introduzida no escrito na seguinte passagem: “mas, ainda podem objetar-nos que, ao eliminar assim o obstáculo, nem por isso refutamos a objeção lógica, e que ela se *reapresentará* idêntica com a

²² Observa-se, assim, que o tempo de atraso *desponta* de uma hipótese falsa (“se eu fosse preto, eles deveriam tornar a andar antes de mim”), e é também o que propicia o afastamento dessa mesma hipótese (já que, afinal, *B* e *C* não tornaram a andar antes de *A*). No entanto, ainda que essa hipótese seja afastada (e o caráter de “atraso” possa assim ser posto em questão), o acirramento da tensão temporal *permanece* sob a forma da *pressa*, uma vez que o tempo de atraso já se transformou em *urgência* em concluir – que, por sua vez, é tanto mais premente sob a hipótese de que *A* seja branco.

reiteração do movimento, e *reproduzirá* em cada um dos sujeitos a mesma dúvida e a mesma parada” (1945/1998, p. 201, grifo nosso). Vimos: a primeira moção suspensa havia eliminado um **obstáculo** – a dúvida de *A* quanto à possibilidade de ser preto. Ainda assim, a **objeção lógica** permaneceu válida, podendo perfeitamente reincidir. Em outros termos: a observação de um movimento de saída no outro (nos termos de Lacan: a “suspensão da expectativa” do outro) ainda pode colocar em questão a conclusão de *A* e fazer renascer a dúvida, como obstáculo. E isso porque o fundamento de sua saída segue sendo, até o momento, o mesmo: a expectativa dos outros, o fato de que os outros não saem. Novamente: ainda que a primeira moção suspensa tenha trazido de volta a conclusão de *A* sobre ser branco, o fundamento dessa conclusão não mudou. E enquanto esse fundamento permanece inalterado, basta que um outro comece a sair para que sua segurança seja novamente abalada, revogando sua conclusão.

Sendo assim, os três prisioneiros hesitam pela segunda vez. E o que importa agora é reconhecer qual diferença isso fará no movimento lógico do prisioneiro. Na reconstituição do processo proposta por Porge (1998), que acompanhamos quanto a isso, surgiriam nesse momento uma série de perguntas da perspectiva de *A*, que só têm ocasião de serem colocadas após a segunda moção suspensa:

A se pergunta: será isso igual à última vez? Será a mesma coisa que recomeça? Quanto tempo isso vai durar?

Será que realmente posso fundar minha certeza na expectativa de *B* já que, a cada vez, esta é suspensa? A suspensão da expectativa de *B* é a objeção lógica à minha conclusão: essa objeção é logicamente refutada? Mas que certeza lógica vai fundar minha afirmação, se não a expectativa de *B* e *C*? (PORGE, 1998, p. 25-26).

O progresso do movimento lógico, nesse ponto, reside no fato de que *A* se dá conta de que não, isso não é igual à última vez. A situação se repete, sim, mas não é a mesma coisa que recomeça. Não se trata aqui da reincidência de uma hesitação que poderia se repetir indefinidamente, ao modo de uma dúvida obsessiva²³ – como dissemos, trata-se de uma **etapa integrante do processo lógico** a ser percorrido no sofisma, de acordo com o desenvolvimento de Lacan. Algo será agregado ao processo lógico com essa segunda parada comum. E entendemos isso ao lembrarmos que, logo após a primeira moção suspensa – tal como descrita acima –, *A* ainda podia admitir a hesitação de *B* e *C* caso ele fosse preto. Não foi a própria

²³ Esta seria, por certo, uma forma – senão a forma privilegiada, uma vez revelada pela psicanálise – não apenas de hesitação, mas de *detenção* reiterada do prisioneiro em detrimento de um *movimento* lógico. O que marcamos, nesse ponto, é apenas que a hesitação correspondente à segunda moção suspensa não se reduz a tal. Nesta, trata-se de uma hesitação inscrita no movimento lógico, que ocasionará um progresso e permitirá a devida conclusão do processo, nos termos de Lacan.

parada de **B** e **C** que levou à recuperação de sua conclusão sobre ser branco – mas sim o fato de que eles *ainda não haviam tornado a andar* (novamente, a expectativa do outro). Uma primeira parada podia ser justificada dentro da hipótese de que **A** fosse preto, mas uma *segunda parada* não poderá. Agora, **A** pode pensar que, se fosse preto, não haveria mais qualquer motivo plausível para que **B** e **C** parassem, dessa segunda vez. E assim poderá alcançar novamente, mas de outra maneira, sua conclusão sobre ser branco.

O parágrafo em que Lacan expõe o progresso lógico ocasionado pela segunda moção suspensa não deixa de comportar certa ambiguidade, mas é claro quanto a sua diferença por relação à primeira:

Seguramente, mas é preciso que tenha havido algum progresso lógico realizado, em razão de que, desta vez, **A** só pode tirar da parada comum uma conclusão inequívoca. Trata-se de que, se ele fosse preto, **B** e **C** não *deveriam ter parado, em absoluto*. Pois, no ponto presente, é impossível que eles possam hesitar uma segunda vez em concluir que são brancos: uma única hesitação, de fato, é suficiente para eles demonstrarem um ao outro que, certamente, nem um nem outro são pretos. Assim, se **B** e **C** param, **A** só pode ser branco. Ou seja, os três prisioneiros, desta vez, são confirmados numa certeza que não permite que renasça nem a objeção nem a dúvida. (1945/1998, p. 201).

Vale notar: quando Lacan afirma que “é impossível que eles possam hesitar uma segunda vez”, isso se refere ao campo de possibilidades inerente à hipótese de que **A seja preto**. Essa impossibilidade não está sendo afirmada sobre o processo lógico do sofisma em si, pois o que estamos vendo é que: uma segunda hesitação por todos os prisioneiros é não apenas possível, como é parte integrante do processo. Segunda hesitação que introduz, ao menos, uma diferença. É que da primeira vez (após a primeira moção suspensa), ainda era possível ver renascer a objeção e, com ela, a dúvida. E dessa vez, afirma Lacan, não deve mais ressurgir objeção ou dúvida. Ou seja, na perspectiva de **A**: a suspensão da expectativa do outro não mais poderá interferir em minha conclusão – ou ainda, minha conclusão não mais será abalada pelos sinais que observo no outro. A **eliminação da objeção lógica** é o que ocorre de inédito nesse ponto do processo, efetuando-se apenas na sequência da *segunda moção suspensa*.

Interessa-nos ressaltar que a chamada eliminação da objeção lógica tem como efeito, nesse ponto, uma alteração no valor dos sinais do outro, para o prisioneiro. Isso porque, quando um sinal do outro (no caso, a suspensão da expectativa: o início de um movimento de saída) perde o estatuto de objeção à conclusão de **A**, o que se desvela – por acréscimo, como contraparte – é que o sinal inverso (qual seja, a expectativa do outro: a imobilidade ou espera) tampouco constitui um fundamento absoluto ou suficiente para a sua saída. Uma conclusão, agora, não poderá mais assumir como único motivo esse sinal do outro, que afinal já se provou

insuficiente e fugidio como determinante²⁴. Pela primeira vez, não será apenas “*porque os outros não saem*” que *A* poderá enfim se dizer branco. E sim porque, agora – o que é inédito nesse ponto –, *A* se dá conta de que os sinais do outro *não lhe fornecem dados capazes de determinar inteiramente sua decisão*. E, como eles também podem sair a qualquer momento, a única chance que lhe resta é a de sair o quanto antes. Mais precisamente: *A* encontra-se em uma condição na qual não apenas há uma urgência em concluir do seu lado, mas na qual será libertado aquele que – munido de sua dedução, mas também já **tendo encontrado o limite que essa dedução comporta** (o que ele acaba de fazer) – primeiro for **movido pela pressa a atravessar esse limite**²⁵. Dito de outro modo, sua saída não mais se funda exclusivamente no fato de que o outro se mantém hesitante, mas se efetua sobretudo em função da pressa em concluir: se ele não sair, será antecedido nesse movimento, perdendo a chance de sua liberdade. Esse é, de acordo com nossa leitura, o passo de que se trata na conclusão do sofisma e no ato de saída do prisioneiro, e que apenas se revela em seu devido alcance quando integramos no processo, seguindo Lacan, a segunda hesitação (segunda moção suspensa).

Por fim, evidencia-se que, para o prisioneiro, não basta percorrer todo esse trajeto descrito em sua meditação. É que nenhuma dedução será capaz de resolver por si própria esse “problema de lógica”: é preciso agora uma espécie de salto *a partir* (e também *para além*) da cadeia dedutiva, para que haja conclusão. As etapas do raciocínio de *A* são acompanhadas pelo acirramento crescente de uma tensão temporal que só pode se concluir com *o próprio movimento de saída*, e não por qualquer outro argumento. Ou seja, no ápice da cadeia dedutiva, agora um ato é necessário para que a prova chegue a termo e valide o percurso lógico realizado até aqui. Ou ainda, “é o ato do sujeito que funciona como argumento na cadeia dedutiva (um argumento que não pode ser traduzido em um dito que assegurasse que este argumento se somaria como parcela do saber)” (COSTA-MOURA, 2006, p. 89). Um instante a mais, e ele nunca mais poderá ter afirmado ser branco. E o que será de sua certeza, se ele não sai? Será possível falar em certeza, se ele não sai?

Tal como lemos, e apesar de alguma margem de discussão que o escrito possa suscitar sobre esse ponto, a certeza não passa a ser inteiramente determinada – e nem a comportar

²⁴ Como veremos adiante, Lacan designa a função das escansões produzidas nas moções suspensas como *significantes*. Quanto ao prisioneiro no sofisma, estamos diante de um momento em que a questão sobre a significação de um sinal do outro (“o que isso quer dizer?”) – só depois das duas hesitações que ocasiona – cede lugar à radical opacidade desse mesmo sinal.

²⁵ Grifamos de modo a destacar dois caracteres distintos (embora articulados) que participam da definição do ato desde este escrito. Eles serão especificados conceitualmente adiante e nos acompanharão nos próximos capítulos.

garantia de seu resultado – após a segunda moção suspensa, mesmo se Lacan afirma que tanto a dúvida quanto a objeção lógica já foram eliminadas. Vimos que, após a segunda hesitação, *A* pensará que, se ele fosse preto, *B* e *C* “não deveriam ter parado, em absoluto”. Mas eles pararam. E, de acordo com o processo lógico, isso deve produzir em *A*: (a) a retomada da conclusão de que é branco; (b) a constatação de que *B* e *C* também viram dois brancos desde o início; (c) a consequente evidência de que, após duas hesitações, eles também já se sabem brancos, e a única chance que lhe resta é conseguir sair primeiro. Mas nada disso pode *garantir* a *A*, de modo absoluto, que sua dedução procede, ou que não haja qualquer margem de engano em toda essa leitura dos sinais do outro. Ele ainda não o pôde verificar. E se se deixar preceder pelo outro, efetivamente nunca o poderá fazer.

Visualizamos então com maior clareza, ao cabo desse processo, a noção apresentada por Lacan desde o título do artigo sob o nome de *asserção de certeza antecipada*. Nesse ponto, apreendemos: não basta afirmar que o sofisma se conclui com o alcance de uma certeza pelo prisioneiro. É que só há incidência de certeza na medida em que um ato de concluir venha antecipá-la mediante sua asserção. Essa certeza não está contida na cadeia dedutiva que a precede, pois permanece pendente de um ato. A rigor, não haveria certeza senão esta que se afirma em caráter de precipitação pelo ato – e que não se torna menos “antecipada” em virtude das duas escansões do processo lógico. Prosseguiremos, nesse item, no sentido de aprofundar e sustentar esse ponto, especificando o passo que se opera no desdobramento da segunda moção suspensa, bem como as consequências de sua consideração.

2.3. A modulação do tempo e as variações do momento de concluir

Para nos aprofundarmos sobre o estatuto do ato que manifesta a conclusão do prisioneiro no sofisma, é preciso agora olharmos em perspectiva sobre o propósito do artigo de Lacan, que não se reduz à exposição de uma solução para o sofisma que acabara de introduzir. A chave do que se desenvolve nesse escrito reside na função das duas moções suspensas em revelar a *estrutura temporal* do processo lógico em jogo. A própria menção de Lacan a uma “estrutura temporal” (1945/1966, p. 203) já anuncia o estabelecimento de uma articulação indissociável entre estrutura e tempo, que é de amplas consequências para essas duas noções. A saber, a consideração da cadeia significativa tal como conceituada por Lacan implica e exige uma concepção específica do tempo e, inversamente, o tempo que interessa à psicanálise é um tempo que só se condiciona e realiza a partir do encadeamento significativo. Trata-se então, em última

análise, de uma elaboração sobre o modo como se estrutura a temporalidade em psicanálise ou ainda, mais precisamente, na experiência psicanalítica.

Lacan é enfático ao afirmar que as duas moções suspensas não são um dado externo que se obteria através de uma realização de um experimento da prova proposta aos prisioneiros. Elas não são elementos exteriores que se pode agregar à solução perfeita, mas estão *integradas* no processo lógico. E especifica: integradas sob a função de *significantes*. Se as concebêssemos como dados externos, recairíamos na tentativa de resolver o sofisma distribuindo seus dados numa concepção especializada, do tipo:

1º) são possíveis três combinações: [●●○] [●○○][○○○], mas a primeira está excluída de partida pela observação de todos, restando apenas as últimas duas: [●○○][○○○];

2º) até que as duas moções suspensas sinalizam para cada prisioneiro aquilo que não podiam comunicar intencionalmente uns aos outros, resolvendo a questão: [○○○].

O que Lacan vem ressaltar, contra essa concepção espacializada característica do campo da lógica *stricto sensu*, é que, no interior processo lógico que nos interessa, essas três combinações são transformadas em três “tempos de possibilidade” (1945/1998, p. 203), ou ainda três “momentos de evidência” (1945/1998, p. 204). E esses três momentos de evidência incidem no processo do sofisma como *instâncias do tempo*, que se apresentam de *modos* diferentes. O movimento lógico a ser percorrido por um prisioneiro é, portanto, constituído por essa modulação do tempo – mais especificamente, pelos três diferentes modos da instância do tempo. Ainda que haja entre eles uma ordem e uma hierarquia, o que importa não é sua sucessão cronológica – a partir da qual se tenderia a espacializá-los linearmente. Entre eles, não há uniformidade, mas uma absorção do modo anterior pelo seguinte, que deixa subsistir apenas o último. Essa modulação do tempo será dissecada por Lacan mediante a designação dos três modos pelos quais a instância do tempo se apresenta. Quais sejam:

. *O instante do olhar:*

O primeiro momento de evidência corresponde a uma exclusão lógica a ser formulada nos termos: “*Estando diante de dois pretos, sabe-se que se é branco*”. Trata-se assim do tempo de possibilidade da combinação “dois pretos–um branco” [●●○], excluindo-se a possibilidade uma combinação de três pretos, de acordo com os dados do problema. Lacan observa que podemos reconhecer um valor instantâneo nessa evidência, exprimindo-a sob a forma “*dois pretos :: um branco*” (com o dois-pontos duplo), cujo tempo de fulguração seria

igual a zero. Ainda assim, sua subjetivação depende de uma modulação do tempo, pois comporta a abertura de um intervalo – e que pode ser evidenciado na formulação: “estando diante de dois pretos, *só então* sabe-se que se é branco”. A referência feita por Lacan a uma subjetivação, nesse ponto, merece nossa atenção. Com efeito, cada um dos modos de instância do tempo será associado a uma determinada forma do sujeito, a ser assumida por aquele que atravessa o movimento lógico. Neste momento de evidência, trata-se de um *sujeito impessoal*, exprimido no “*se*” da formulação “sabe-*se* que...” – uma “forma geral do sujeito noético: ele pode ser igualmente deus, mesa ou bacia” (1945/1998, p. 207).

Essa primeira instância do tempo, denominada *instante do olhar*, está na base do movimento lógico e tornará possível a colocação de uma hipótese concernente à cor do disco que o prisioneiro carrega em suas próprias costas. O que vem a ser realizado na modulação do tempo que se segue.

. *O tempo para compreender:*

O segundo momento de evidência é definido por Lacan como uma intuição, a ser formulada nos seguintes termos: “*Se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como sendo brancos*”. Essa intuição supõe a duração de um tempo de meditação que o prisioneiro *A* atribui aos dois outros prisioneiros (*B* ou *C*, que estariam pensando: “se eu fosse preto, ele teria saído sem esperar um instante. Se ele continua meditando, é porque sou branco”). Trata-se então do tempo de possibilidade da combinação “um preto–dois brancos” [●○○].

A esse segundo modo de instância do tempo corresponde uma forma do sujeito distinta da primeira, aqui denominada *sujeito indefinido recíproco*. Este se caracteriza pela instauração de uma relação de reciprocidade, na qual cada um só pode se reconhecer no outro e através do outro. Relação que, em sua manutenção, assemelha-se ao transitivismo especular, destacado por Lacan desde sua proposta sobre a formação do *eu* no estágio do espelho (1949/1998). Como vimos, o tempo da meditação de *A* se define pelo tempo de meditação suposto por ele aos outros (*B* e *C*), e é apenas reconhecendo tais outros que poderá ser aberta a via para uma nova fase do movimento lógico, com a modulação subsequente.

. *O momento de concluir:*

O terceiro momento de evidência marca a saída do tempo para compreender através de uma *asserção sobre si*. Introduzindo o momento de concluir, Lacan formula essa asserção como tal: “*Apresso-me a me afirmar como branco, para que esses brancos, assim considerados por*

mim, não me precedam, reconhecendo-se pelo que são”. Trata-se enfim do tempo de possibilidade da combinação “três brancos” [○○○]. É aqui que o prisioneiro precipita sua saída na decisão de um juízo assertivo manifestado em ato. Como vimos no desenrolar do movimento lógico realizado pelo prisioneiro, o momento de concluir não é determinado apenas pelo avanço de uma dedução, mas pela culminação de uma tensão temporal que cresce ao longo da prova. Essa tensão do tempo inverte-se em uma tendência ao ato, sem o qual o prisioneiro não alcançaria sua conclusão e não haveria solução para o sofisma. Como já vimos, a certeza do prisioneiro não sobrevém meramente como termo de um raciocínio. Ela depende do juízo assertivo que acompanha o ato de saída e possui um caráter de precipitação. “O que constitui a singularidade do ato de concluir, na asserção subjetiva demonstrada pelo sofisma, é que ele **antecipa a sua certeza**, em razão da tensão temporal de que é subjetivamente carregado” (1945/1998, p. 209, grifo nosso)²⁶.

A concepção de uma certeza que é *antecipada* pelo ato vem afirmar a heterogeneidade e mesmo a descontinuidade do momento de concluir por relação às instâncias do tempo que o precedem. Diante do sintagma introduzido por Lacan, é legítimo que nos perguntemos a quê, afinal, essa certeza se *antecipa*. De um lado, consideramos que ela é sempre antecipada da perspectiva de seus antecedentes, pois todo o trajeto dedutivo que a precede não basta para determinar o momento de sua asserção em ato, que não é passível de cálculo ou programação. De outro lado, não é menos verdade que a certeza também se antecipa a um saber que garanta os resultados ou conseqüências do ato de sua asserção. Em suma, seja do ponto de vista de seus antecedentes ou de seus desdobramentos, um ato nunca pode ser inserido, sem resto, numa cadeia de determinações. Conseqüentemente, também seus efeitos são sempre heterogêneos a toda e qualquer dedução prévia. Como precisa Fernandes (2015): “Mesmo que o ato pareça ratificar esse saber inicial, nos casos em que tudo vai bem e tudo corre em acordo com o que foi antecipado, mesmo aí, o efeito não é uma mera dedução do saber inicial”.

Isso não quer dizer, de forma alguma, que o trajeto dedutivo antecedente ao ato seja dispensável ao processo, já que esse terceiro modo de instância do tempo (o momento de

²⁶ Aqui, optamos por traduzir o original de modo diferente do que consta na edição consultada. Na versão francesa, lê-se: “*Ce qui fait la singularité de l’acte de conclure dans l’assertion subjective démontrée par le sophisme, c’est qu’il anticipe sur sa certitude (...)*” (LACAN, 1945/1966, p. 209). Na edição brasileira dos Escritos, lê-se “é que ele [o ato] se antecipa à sua certeza”. Acreditamos, com base nas consultas realizadas (LITTRÉ, 1873; CNRTL, 2020; PORTO EDITORA, 2011), que como tradução para a locução francesa “*anticiper sur*” seria preferível aqui “antecipar”, e não “antecipar-se a”. Isso porque é o ato que antecipa a certeza, e não o que se antecipa a ela. A nosso ver, formular que **a certeza é antecipada pelo ato** é mais acorde ao que Lacan apresenta, do que afirmar que o ato é antecipado por relação à certeza. Caso contrário, pode-se sugerir que o ato antecede ou até mesmo prescinde da certeza. Nossa escolha também considera a expressão cunhada por Lacan, na qual é a certeza, e não o ato nem a asserção, que recebe a qualificação de “antecipada” (1945/1966. p. 209).

concluir) depende necessariamente dos anteriores – ele é, afinal, a conclusão *de um tempo para compreender*. Mas quer dizer, sim, que toda a dedução realizada no tempo para compreender só poderá se tornar válida ou ter qualquer incidência a partir e a depender de um ato em sua conclusão. Ato que, se antecipa uma certeza, é, ele próprio, inantecipável.

A esse momento de evidência, Lacan corresponde uma nova forma do sujeito, diferente daquela das instâncias anteriores. O sujeito da asserção conclusiva não é mais o sujeito impessoal do instante do olhar ou o sujeito recíproco do tempo para compreender. Aqui, o sujeito assume a forma pessoal, só podendo ser expresso em primeira pessoa. “Em outras palavras, 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” (1945/1998, p. 207). O *eu* da asserção conclusiva só pode emergir isolando-se do outro a que se mantinha atado na relação de reciprocidade inerente ao tempo para compreender – tal como a função do *eu* [*Je*] só pode surgir destacando-se do transitivismo especular.

A saber, se o momento de concluir só é alcançável ao se atravessar a experiência do processo lógico (dependente, portanto, de um tempo para compreender), ele tampouco é alcançado enquanto não houver um salto para fora da reciprocidade indefinida que caracterizava esse último. Enquanto o prisioneiro se detém na especularidade e não decide se adiantar aos outros, não lhe é possível afirmar ser branco e receber a liberdade. A saber, é preciso passar pelo outro, mas não é possível atingir a conclusão do sofisma sem que esse [*eu*] se destaque do outro. “É também que se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (1945/1998, p. 212).

Vemos então que o movimento de saída do prisioneiro depende da realização de um movimento lógico, composto pelos três momentos de evidência descritos, e que só se conclui na antecipação da certeza pelo ato da asserção subjetiva. No entanto, nessa análise do sofisma, **um problema poderia ser colocado**: ao acompanharmos o desenvolvimento do processo por Lacan, encontramos não apenas uma ocorrência possível para o movimento de saída, mas três – sendo os dois primeiros passíveis de revogação pela dúvida suscitada pela suspensão da expectativa do outro. O que nos levou a questionar: teria isso alguma consequência para o que se pode extrair desse escrito? Qual a relação entre o momento de concluir e as duas moções suspensas integradas no processo? Haveria então, no sofisma, três momentos de concluir? O que as referidas hesitações vêm acrescentar a essa última modulação do tempo? Acompanhemos:

Longe de ser um dado de experiência externo no processo lógico, as *moções suspensas* são tão necessárias nele que somente a experiência pode fazer com que o sincronismo que elas implicam deixe de se produzir num sujeito de pura lógica, e fazer com que fracasse a função delas no processo de verificação (1945/1998, p. 203).

A integração das moções suspensas no processo não sugere então que a realização efetiva dessa prova comportaria, invariavelmente, na experiência, todas as etapas descritas. A “solução perfeita” não é propriamente invalidada pela introdução das duas moções suspensas. Ainda assim, é apenas com a inclusão dessas duas escansões que se torna possível visualizar a estrutura mais fina de todo o processo, sobretudo do momento de concluir e, por fim, de uma “saída salutar”, distinta das anteriores (BOUSSEYROUX, 2003, p. 132)²⁷. Na experiência, a prova poderia se concluir tal como na “solução perfeita”, bem como poderia ser concluída após uma hesitação (encerrando-se ao cabo da primeira moção suspensa), ou após duas hesitações (ao cabo da segunda moção suspensa). Porém, a nosso ver, o que Lacan pretende mostrar é que a incidência sincrônica das duas moções suspensas no processo é o que permite iluminar a natureza da modulação do tempo, e particularmente aquela do momento de concluir.

A saber, a conclusão do sofisma via “solução perfeita” fornece a matriz da qual serão decompostas a subjetivação de um instante do olhar, de um tempo para compreender e de um momento de concluir em ato antecipatório da certeza. Junto a essa decomposição, são incluídas duas moções suspensas, que suscitam uma reiteração das três instâncias do tempo no seio do movimento lógico. Com isso, a integração das duas moções suspensas produz uma espécie de refração do processo, proporcionando uma análise mais acurada do movimento lógico e uma precisão última sobre o estatuto desse ato capaz pôr termo à prova. Tanto é que, em seu seminário de 1954-55, Lacan se refere às *duas* (e não mais, nem menos)²⁸ escansões, como *possibilidades*, a partir das quais a situação não será exatamente a mesma, pois algo mais *estará dito*:

²⁷ A expressão “saída salutar” seria empregada pelo próprio Lacan, em breve comentário do sofisma no seminário *Mais, ainda* (1972-73/1985, p. 67). Mencionamos o referido autor por ter reconhecido nessa expressão, mesmo sem entrar em detalhes, a saída que é realizada ao cabo das duas moções suspensas, à diferença da saída prevista na solução perfeita – o que vem ao encontro do que desenvolvemos.

²⁸ Ressaltamos o ponto por termos nos deparado com a dificuldade na interlocução sobre o escrito: quando Lacan afirma que há **duas** moções suspensas, poder-se-ia entender que a primeira se refere ao lapso de tempo que transcorre *antes* do primeiro movimento de saída – e, assim, o que consideramos aqui como primeira moção suspensa seria tomada como segunda (e, logo, não haveria esta que ora tratamos como a segunda). A ambiguidade talvez seja suscitada pelo termo “*hesitação*”. Aquele intervalo inicial bem poderia ser descrito como tal. Porém, em nosso entender, enquanto não há um primeiro *movimento* de saída, não há *moção* a ser *suspensa*. É interessante que Lacan chegue a afirmar, por um momento, que o processo se encerra após “*três oscilações hesitantes*” (1961-62, p. 49) – o que só termina por corroborar que há, afinal, mais duas (ou seja: as duas moções suspensas). A notar, então: em nosso texto, quando falamos em “hesitações”, estamos nos referindo especificamente às duas últimas.

Se o senhor quiser reintroduzir um ponto de hesitação infinitesimal, em que cada um pensaria consigo próprio *mas será que os outros não estariam saindo justamente porque eles acabam de dar-se conta de que sou preto*, o que será que vai ocorrer? Uma parada. Mas não acreditem que a situação depois da parada vai ser a mesma. Quando partirem, um progresso terá sido efetuado. Poupe-lhes os detalhes da análise – deixo-os entregue as si próprios, vão ver como isso se estrutura – mas saibam que eles poderão parar uma segunda vez, mas não uma terceira vez. Em outros termos, em duas escansões tudo estará dito. (1954-55/1995, p. 362-363).

Recapitulemos então, sucintamente: ainda que o primeiro movimento de saída já dependa de que o prisioneiro tenha realizado um trajeto dedutivo, cada uma das duas hesitações permite que o processo se repita de forma diferente, obtendo-se algum “progresso”. O progresso efetuado após a primeira moção suspensa é o que Lacan nomeia como **eliminação do obstáculo**. Nesse ponto, *A* constata que os outros já afastaram definitivamente a combinação “dois pretos-um branco” e percebe um tempo de atraso – pois aqueles já deveriam ter saído novamente, se ele fosse preto. Isso leva *A* a experimentar o acirramento da tensão do tempo sob o modo da urgência e a recuperar o momento de concluir que fora atingido pela dúvida – mas essa conclusão, como já vimos, ainda permanece suscetível de objeção lógica, suspensa àquilo que se observa no outro.

Já o progresso efetuado após a segunda moção suspensa consiste no que Lacan nomeia como **eliminação da objeção lógica**. Trata-se do momento em que o prisioneiro *A* constata que os outros já afastaram a combinação “um preto-dois brancos” e já podem afirmar a combinação “três brancos”, estando na mesma situação que ele. Deixa, assim, de encontrar no movimento do outro uma objeção a sua conclusão – e, junto a isso, de reconhecer na expectativa do outro um determinante absoluto para sua decisão. Mais especificamente: a dedução baseada no movimento do outro lhe aparece como fundamento **necessário, porém não suficiente**, de modo que **a pressa em concluir se decanta da dedução como legítimo e efetivo motor lógico para a sua partida**²⁹.

Ao retomar o efeito da segunda hesitação para o prisioneiro, já em vias de encerramento do artigo, Lacan salienta: “aqui, o tempo subjetivo do *momento de concluir objetiva-se* enfim” (1945/1998, p. 210, grifo nosso). Donde deduzimos: após a primeira hesitação, o ato que leva o prisioneiro à saída comporta a evidência *subjetiva* do momento de concluir, sem atingir sua *objetivação*. Enquanto essa evidência é apenas subjetiva, antes da segunda hesitação, o

²⁹ Sabemos que, mais tardiamente, Lacan viria também localizar na *função da pressa* o objeto *a* (LACAN, 1972-73). Começaremos a abordar mais detidamente as relações entre tais termos no próximo capítulo, em que discerniremos as relações e distinções entre ato propriamente dito, passagem ao ato e *acting out*. Com isso, adiantamos apenas que a incidência do fator pressa não basta para definir *ato* – o modo de inserção desse fator admite certas distinções no seio do que Lacan evoca a título de *precipitação*.

momento de concluir – e, portanto, o ato – permanece, de direito, suscetível à dúvida, podendo ser revogado. Com a segunda moção suspensa, evidencia-se um ato cuja decisão não está suspensa ao movimento ou detenção do outro. Acompanhamos Porge (1998) nesse ponto, quando ressalta: “embora isso nem sempre fique muito claro em Lacan, é, pois, nesse momento, na saída da segunda escansão e não da primeira, que situamos logicamente a objetivação da pressa de concluir” (p. 26). Novamente: mesmo que a pressa possa ser experimentada, em diferentes níveis, em cada uma das ocorrências possíveis do movimento de saída, o que Lacan vem mostrar é que apenas a última delas é movida por sua objetivação.

Entendemos, portanto, que ficam sugeridas no desenvolvimento de Lacan, diferentes modos de inserção do momento de concluir – correspondentes aos diferentes momentos do sofisma em que o prisioneiro pode realizar seu movimento de saída. Não se trata de afirmar, com isso, que o prisioneiro que perfaz todo o movimento lógico descrito alcança mais de uma vez o momento de concluir – afinal, esse momento inclui em sua definição o juízo assertivo que se manifesta em ato. Enquanto o prisioneiro não leva a cabo sua saída, não se consuma, propriamente, um momento de concluir – ou seja, a conclusão só pode ocorrer uma única vez. Ainda assim, Lacan nos leva a considerar diferentes *variações* para esse momento em que o prisioneiro atravessa a porta para asserir a cor de seu disco. Cada uma delas, quando realizada, recebe legitimamente o estatuto de momento de concluir, mas as incidências das duas escansões prévias à consumação desse momento permitem (em dois graus) **um sucessivo aprofundamento** do estatuto desse ato que efetua uma asserção de certeza antecipada.

A distinção das variações que ora afirmamos se expressa inclusive nas diferentes formulações que encontramos no escrito para a *justificativa* que o prisioneiro apresentará ao diretor do presídio em sua conclusão. Partimos da “solução perfeita” (primeira saída possível), que tem a *aparência* de se fundar integralmente sobre um raciocínio – vide sua exposição no início do artigo: “*Sou branco e eis como sei disso...*” (1945/1998, p. 198). Após a primeira moção suspensa (segunda saída possível), a incidência do momento de concluir produz uma modulação daquele raciocínio, recapitulando-o agora com a inclusão da urgência experimentada pelo prisioneiro e, portanto, do fator da pressa no testemunho. Vimos a formulação que Lacan propõe mais adiante, ao nomear a instância do momento de concluir: “*Apresso-me a afirmar como branco, para que esses brancos, assim considerados por mim, não me precedam, reconhecendo-se pelo que são*” (idem, p. 206). Por fim, outra incidência do momento de concluir (terceira saída possível) inclui a advertência pelo próprio prisioneiro de que, na ausência de um ato, não haveria conclusão possível do seu lado, mas um erro do qual

nenhum outro é imputável. É o que se expressa na formulação final para a justificativa do prisioneiro, em vias de encerramento do artigo: “*Apressei-me a concluir que eu era branco porque, de outro modo, eles se antecipariam a mim, reconhecendo-se reciprocamente como brancos (e porque, se eu lhes tivesse dado tempo, eles me haveriam, pelo que teria sido obra minha mesmo, mergulhado no erro)*” (idem, p. 210).

Não responderia essa variabilidade (desvelada pela refração do momento de concluir através das duas moções suspensas) a uma diversidade recolhida e implicada na clínica psicanalítica, no tocante ao campo dos atos? Uma vez lançado, o ato bem costuma ser, só depois, em seu testemunho, inserido em uma suposta continuidade, seja com uma argumentação que o prepara ou com os resultados visados – permanecendo assim elidido em sua estrutura. Ou seja, o ato pode recobrar, para aquele que o assume, a vestimenta imaginária de ser consequência de uma ponderação, de decorrer diretamente de seu raciocínio, como elo entre outros em uma cadeia – tal como é apresentado na “solução perfeita”. No entanto, seu legítimo estatuto, como ato, é sempre de precipitação lógica – o que só estará explícito nas outras duas ocorrências possíveis do movimento de saída, e ainda, de dois modos diferentes.

Poderíamos afirmar, então, que há três variações possíveis do momento de concluir? Ainda que apontemos as três saídas possíveis para o prisioneiro, interpolamos aqui uma circunscrição adicional: é que os atos em questão para a psicanálise são justamente aqueles postos à prova de uma experiência. A saber, atos que não são redutíveis à “solução perfeita”, mas que são lançados no curso de um movimento lógico que se inscreve em um processo, incluindo aí suas hesitações. Dito de outro modo: o ato propriamente dito só é abordável em psicanálise na medida em que acompanha o que Lacan designa nesse escrito como um movimento de *verificação*. E isso requer, ao menos, uma hesitação – em que se verifica *impasse* no campo do sujeito. Isso nos parece justificar o fato de que, no escrito, a introdução do **momento de concluir** não deriva diretamente da solução perfeita, dado que sua descrição já **pressupõe (ao menos) uma hesitação**³⁰.

Na versão em que não se verificava hesitação, já havia momento de concluir, ou mesmo ato? A pergunta bem pode ser colocada, mas a rigor: de que nos interessa falar em momento de concluir, ou mesmo de ato, ali onde não se verifica as escansões constituintes de um movimento

³⁰ Lacan assim o descreve, na primeira menção ao momento de concluir no corpo do texto do artigo: “O próprio retorno do movimento de compreender, *sob o qual vacilou a instância do tempo* que o sustenta objetivamente, prossegue no sujeito como uma reflexão, no qual *essa instância ressurg*e para ele sob o modo subjetivo de um tempo de atraso em relação aos outros nesse movimento, e se apresenta logicamente como a urgência do *momento de concluir*” (idem, p. 206, grifo nosso). Tal como lemos, a instância do tempo para compreender é esta que ressurg

lógico? Nesse sentido, só caberia falar em momento de concluir ali onde se dá testemunho de um *processo lógico* – o que não é o caso da solução perfeita. Tal como lemos na seguinte passagem do escrito, que nos parece decisiva sobre a questão:

O sofisma preserva, portanto, à prova de discussão, todo o rigor coercitivo de um processo lógico, sob a condição de que integremos nele o valor das duas escansões suspensivas, que essa prova mostra verificar³¹ no próprio ato em que cada um dos sujeitos evidencia que chegou à sua conclusão (idem, p. 201)

Em suma, trata-se dos limites resultantes do recorte de um campo da experiência. É apenas no seio da experiência analítica, esta em que se testemunha dos impasses – processo lógico que comporta suas suspensões – que se pode verificar *ato*.³²

Restam, ainda assim, pelo menos duas variações do momento de concluir no processo lógico. E a segunda, aquela que se dá após uma segunda hesitação (segunda moção suspensa), fornece o maior grau de especificidade quanto ao estatuto do ato para Lacan. Nesta, o prisioneiro atravessa a porta advertido de que apenas o próprio ato poderá validar ou não o seu raciocínio. Pela primeira vez, o ato não pode ser suspenso e não sofre objeção pelos sinais do outro. Se o outro hesita, *A* poderia pensar, por exemplo: ou bem ele o faz indevidamente, se sou preto; ou bem ele está na mesma condição que eu, tendo hesitado da mesma forma, se sou branco. E a conjunção de tais possibilidades não admite qualquer conclusão acerca do outro – por exemplo, se ele esteve equivocado –, mas apenas a de que, em última análise: não é possível e sequer seria eficaz, da perspectiva do ato, ter acesso a um saber sobre a cogitação do outro. Agora, para *A*: sua saída não pode depender do outro, e nem a saída do outro pode depender da sua – não haverá saída, enquanto o transitivismo se mantiver. De dentro dessa condição, há uma única chance: que se saia, sem todo o saber. Poderíamos dizer também que, nesse momento, evidencia-se, sobre o ato, o seu estatuto de *aposta*. Leia-se: o movimento de saída não podia ser, em nenhuma de suas variações, movido apenas por um cálculo – mas apenas a última comporta em si a advertência quanto ao real alcance do incalculável no ato.

Nota-se, com isso, que o movimento lógico do prisioneiro, na modulação do tempo que atravessa, acompanha outra espécie de modulação – constituinte da primeira: aquela de sua

³¹ Da edição brasileira dos *Escritos*, alteramos apenas este termo, em que na edição original, consta: “*vérifier*”. Na tradução, consta “confirmar”.

³² O que evidentemente não impede Lacan de extrair as coordenadas do ato, por exemplo, do *cogito* cartesiano ou de experiências recolhidas da literatura. Estas não deixam de ser postas, por ele, sob uma análise tal que as dirige à experiência psicanalítica.

relação com o lugar do Outro (representado aqui na figura dos outros prisioneiros). Observamos que *A* só pode prosseguir, no caminho aberto pela pergunta sobre a cor do disco em suas costas (“quem sou...”), lançando uma hipótese sobre qual cor os outros estariam vendo em suas costas (“... para o Outro?”). No entanto, é apenas destacando-se da reciprocidade própria ao tempo para compreender que a antecipação da certeza pode se efetuar no momento de concluir. Nesse ínterim, o que o processo lógico completo revela é que a partida do prisioneiro ainda pode permanecer suspensa ao movimento alheio (reeditando a questão sobre seu ser para o Outro), enquanto esperar daquele um sinal que possa responder sobre a cor de seu disco. Há então um “progresso”, nos termos de Lacan, a se realizar com a integração das moções suspensas. É que após a segunda delas, a saída do prisioneiro é sustentada pela objetivação do momento de concluir, em que um movimento se lança advertido de sua heterogeneidade e descontinuidade por relação a toda cadeia dedutiva calcada nos sinais do Outro. Com efeito, os outros prisioneiros podem se deter, podem hesitar, podem se equivocar, assim como podem sair a qualquer momento, e nada disso configura dado suficiente para garantir a resposta que lhe proporcionará o acesso à liberdade, restando unicamente a chance de uma asserção de certeza antecipada.

Esse último “progresso” obtido com as duas moções suspensas nos remete ao que Lacan descreveria mais de década adiante em seu ensino ao elaborar o segundo andar do grafo do desejo – desenvolvido no seminário de 1958-59 e apresentado no escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998). Sob esse prisma, o encontro do prisioneiro com a ausência de saber sobre a cogitação do outro, e com o fato de o sinal do outro não lhe oferecer a chave de sua decisão – o que emerge na objetivação do momento de concluir, no desfecho do movimento lógico do prisioneiro – seria passível de releitura a partir da introdução do *significante de uma falta no Outro*: $S(\bar{A})$. Notação com a qual Lacan vem formalizar uma positivação da falta no campo do Outro, índice de sua inconsistência, marcando sobre este uma barra. Desde o sofisma do tempo lógico, em 1945, ali onde o prisioneiro se depara com a falta no Outro no nível de uma resposta à questão de seu ser, **o que pode sobrevir no lugar dessa (não-) resposta é o ato.**

Admitimos assim, desde esse ponto, que o caráter de resposta ao encontro com a falta no Outro pertenceria à estrutura de todo ato propriamente dito. Precisamos: não uma resposta sobre o ser, mas resposta em ato a um encontro com a falta (de uma resposta no nível do ser). O que nos parece pertinente, ainda assim, é manter uma abertura para a questão sobre *como* o ato responde, supondo que possa haver nesse nível diferenças a recolher. Isso porque o desenvolvimento do sofisma nos mostrou que o momento de concluir pode ter incidências

distintas. Estaríamos diante, desde o escrito do tempo lógico, do despontar de uma distinção entre diferentes variações de ato, que correspondem a diferentes modos de relação à falta no Outro $S(\mathbb{A})$? Ainda que possa estar sempre em causa no momento de um ato, essa falta pode permanecer inteiramente *elidida* (como na saída da solução perfeita), pode recobrar estatuto de *evidência subjetiva* (tal como na saída após a primeira moção suspensa), ou pode ser passível de uma *objetivação* (como na saída após a segunda moção suspensa). Nesse ponto de nosso trajeto, guardaremos a distinção aqui esboçada para reencontrá-la mais adiante³³. Por hora, faremos o balanço do que essa incursão pelo escrito do tempo lógico agrega às questões expostas na abertura deste capítulo.

2.4. *Cogito*, ato e sujeito na estrutura do tempo lógico

Retornemos então ao nosso propósito inicial: de que maneira a incursão pelo escrito do tempo lógico nos permite avançar sobre o trabalho de Lacan com o *cogito*? E nisso, o que ele nos fornece como elementos para especificar a articulação – ou os modos de articulação – entre ato e sujeito?

Partamos da primeira pergunta. Claro fica, de partida, o paralelismo presente, em uma série de pontos, entre o processo do prisioneiro que busca a verdade sobre si (representada na cor de seu disco) e o desígnio de Descartes em buscar a verdade nas ciências: caminhos nos quais (i) um trajeto através da dúvida (ii) culmina na emergência de uma certeza em ato, que (iii) se manifesta em uma asserção (iv) quanto ao ser, (v) em primeira pessoa: “sou” (branco).

Junto a isso, salta aos olhos que em todo o texto do artigo do tempo lógico seja mencionado um nome próprio (e apenas um, se excetuamos o de Freud em nota de rodapé): o de Descartes – como uma espécie de uma antecipação da leitura que seria desenvolvida sobre o valor de ato no *cogito*, tantos anos adiante.

Seguramente, se a dúvida, desde Descartes, está integrada no valor do juízo, convém observar que, no tocante à forma de asserção aqui estudada, esse valor prende-se menos à dúvida que a suspende do que à *certeza antecipada* que a introduziu (1945/1998, p. 209).

³³ Essa distinção será recuperada ao final deste trabalho, quando teremos acompanhado Lacan até o ponto de um rearranjo conceitual do campo dos atos em torno do *ato psicanalítico*.

A saber, o valor do juízo prende-se menos à dúvida que suspende a asserção subjetiva, do que à *certeza antecipada* que a introduziu. Ora, se a referência a Descartes nesse ponto preciso não é anódina, isso que Lacan está em vias de afirmar a respeito da asserção do prisioneiro que atravessa a porta no sofisma incide igualmente sobre o juízo de que se trata em Descartes, no *cogito*: “eu sou”. Por certo, há uma dose de ambiguidade na citação destacada. Quando Lacan especifica: “no tocante à forma de asserção aqui estudada”, isso pode sugerir à primeira vista uma distinção entre a certeza do prisioneiro no momento de concluir e o procedimento cartesiano.

No entanto, a própria escolha da referência a Descartes sobre esse ponto nos leva a escutar mais fortemente, desse trecho, um efeito de retorno da “forma de asserção aqui estudada” sobre a passagem da dúvida à certeza no *cogito*. Lacan parece assim ressaltar que: (i) desde Descartes, sabemos que a dúvida pode estar integrada no valor de um juízo; (ii) o sofisma que ora estudamos nos permite apreender que o valor de um *juízo* (em psicanálise) está menos na dúvida do que na *certeza antecipada* que introduz sua asserção; (iii) isso também se aplica, justamente, ao juízo de que se trata no *cogito*: “eu sou”. Em suma: o estudo do tempo lógico permite-nos reconhecer o valor de asserção de certeza antecipada no *cogito*.

A partir do que já desenvolvemos no primeiro capítulo a respeito do *cogito* tal como tratado por Lacan, tornam-se visíveis mais algumas de suas correlações com o exposto sobre a asserção de certeza antecipada. Em primeiro lugar, vimos que a passagem do pensamento ao ser só pode ali ter se dado em ruptura para com o pensamento, em caráter de descontinuidade, num salto inesperado para fora da especularidade sempre possível da cogitação – caso contrário poderia permanecer detida na prisão do pensamento reflexivo, indefinidamente (“penso que penso...”).

Em segundo lugar, Lacan salienta que a asserção conclusiva consiste em uma *asserção subjetiva* – a saber, o sujeito lógico assume a forma pessoal da primeira pessoa (“eu”). E isso distingue o momento de concluir do instante de ver o do tempo para compreender, uma vez que, nestes, o sujeito lógico tomava as formas do sujeito impessoal e do sujeito indefinido recíproco. De igual maneira, e como dissemos, é a enunciação que permite a Lacan aquilatar, em 1961, o valor do *cogito* – e sabemos que a função da primeira pessoa neste não é uma circunstância, mas condicionante da experiência cartesiana.

Em terceiro lugar, a própria designação persistente por Lacan do *cogito* como “momento” – e mais fundamentalmente como “momento do sujeito” – não deixa de comportar remissão à concepção de um *momento de concluir* introduzida em 1945, como modo da instância do tempo em que o sujeito advém mediante uma asserção sobre si. Isso se coaduna

com a designação do sujeito cartesiano por Lacan em 1964 como *sujeito da certeza* – a ser distinguido de um “sujeito do conhecimento”, conforme ressalta no resumo daquele seminário. Donde se pode depreender: *esse sujeito cartesiano*, o de Lacan, só pode ser o sujeito da asserção de certeza antecipada, nisso que cumpre designarmos como o *ato do cogito*.

No que concerne o conceito de sujeito e sua articulação ao ato, podemos identificar algumas balizas dispostas bastante cedo (ou mesmo, de modo bastante antecipado) no ensino de Lacan a partir deste escrito. A título de síntese final dessa incursão sobre o artigo do tempo lógico, destacaremos os pontos em que ele enriquece ou especifica as questões abertas no início deste capítulo acerca das tensões em torno do conceito de sujeito.

Desde pelo menos 1945, o que Lacan vem designar como *sujeito* não se confunde com o indivíduo – ou, nos termos do artigo, não se reduz à figura do prisioneiro. O que vemos, em contrapartida, é o aparecimento de diferentes “formas” do sujeito implicadas em um movimento lógico, e relativas às três instâncias do tempo descritas. Como vimos, a situação se inicia a partir de um Outro que determina as regras do jogo, e em cuja combinatória o sujeito sofre mutações em seu estatuto até que possa realizar uma saída: sujeito impessoal no instante de ver; sujeito indefinido recíproco no tempo para compreender; sujeito pessoal da asserção no momento de concluir. Mesmo considerando sua reedição em 1966 quando da publicação dos escritos, Lacan mantém ali o emprego do termo *sujeito* para designar as diferentes “formas” disso que vem a se constituir no movimento lógico do prisioneiro, e que está condicionado ao tempo e à estrutura.

Nesse movimento de constituição lógica, evidencia-se que o sujeito só se define em função de sua relação ao Outro. As três diferentes formas do sujeito descritas são, em última instância, três formas da relação do sujeito ao Outro. E mais do que um recenseamento dos modos dessa relação, Lacan demonstra como ela se temporaliza segundo uma estrutura. Ou seja, a relação entre sujeito e Outro em psicanálise, conceitual e portanto clinicamente, exige a consideração de uma estrutura sujeita ao tempo – ou, ainda, de um tempo sujeito à estrutura.

Ainda assim, dentre as formas do sujeito apresentadas, uma delas recobra um estatuto privilegiado: aquela que marca o desfecho do sofisma e corresponde ao momento de concluir em ato. Trata-se da “forma pessoal do sujeito do conhecimento, aquele que só pode ser exprimido por eu [*je*]”, ou ainda a “forma lógica essencial (...) do eu [*je*] psicológico” (1945/1966, pp. 207-8). Por certo, a referência a um sujeito “do conhecimento” ou a um *eu* “psicológico” será objeto de ulteriores precisões. Reconhecemos aqui um prenúncio do *sujeito da enunciação*, no momento de concluir em ato que antecipa a certeza – ou, se quisermos, o

sujeito propriamente dito. Conforme aponta Lacan em nota, nessa passagem do texto: “Assim, o *eu* [je], terceira forma do sujeito da enunciação na lógica, continua a ser aí a ‘primeira pessoa, mas é também a única e a última” (1945/1966, pp. 208).

Sendo assim, e retomando o ponto de chegada do nosso primeiro capítulo, fica sugerida ainda uma correspondência ou mesmo simultaneidade entre o sujeito propriamente dito e o ato. Leia-se: o sujeito do momento de concluir não precede o ato, como se pudesse ser posto no lugar de um agente. Mas ele tampouco sucede o ato, como se fosse dele um efeito ou consequência. A asserção de certeza antecipada ali *coincide* com sua emergência em primeira pessoa: “[eu] sou”. Nesse sentido, diríamos que o sujeito da asserção concebido no escrito do tempo lógico alinha-se à formulação de Lacan, em 1961, de um “*sujeito como ato*”. Dito de outro modo: o sujeito emergiria como efeito de um processo lógico – tanto quanto o (ou mediante, ou ainda, sob a forma de um) ato. Constata-se, assim e desde já, uma distância entre o que Lacan apontava como as duas primeiras *formas* do sujeito e o momento de um *advento do sujeito*. Seguiremos no encalço dessa diferença, ao longo dos próximos capítulos.

Junto a isso, a consideração de variações do momento de concluir no sofisma – refletidas nas diferentes justificações lógicas que o prisioneiro pode vir a fazer de sua saída – sugere-nos que possa haver, ainda, diferenças no nível da própria asserção de certeza antecipada. E isso nos relança à questão aberta no início do capítulo sobre as diferentes formas de articulação entre ato e sujeito. Destacamos, por fim, esse último elemento: há uma indeterminação para o observador (ou o diretor da prisão) sobre o caráter da saída realizada pelo prisioneiro em seu instante – caso contrário, não haveria a exigência de que ele fundamentasse sua conclusão em motivos de lógica. Resta, portanto, uma abertura sobre o ato do ponto de vista estrito de seu momento de lançamento. Uma “saída” pode ter estatutos distintos, e sua verificação depende daquilo que dela se testemunha, só depois.

CAPÍTULO 3

NO INTERVALO DO ATO: ENTRE *ACTING OUT* E PASSAGEM AO ATO

Em nossa incursão sobre o escrito do tempo lógico, reconhecemos na análise do sofisma as primeiras balizas, indispensáveis, da elaboração do que viria a ser *ato* em psicanálise – ainda que sua centralidade como conceito não fosse anunciada, à época, por Lacan. Passaremos agora ao momento em que, tal como entendemos, os contornos de um *conceito de ato* começam a ser expressamente traçados em seu ensino, em articulação intrínseca ao sujeito. Referimo-nos ao seminário *A angústia* (1962-63), no qual Lacan desenvolve as definições de dois outros conceitos que permeiam constantemente a temática dos atos na literatura psicanalítica: o *acting out* e a passagem ao ato.

Ao nos referirmos a estes como dois “outros” conceitos, marcamos de saída o propósito deste capítulo: aprofundar a relação entre sujeito e ato *através de sua distinção* para com a passagem ao ato e o *acting out*. Fazemos isso por entendermos que o esforço de definição desses dois últimos por Lacan tem como ponto de mira a decantação de um conceito de *ato* – propriamente dito, ou *tout court*, como diria mais tarde (1969/2003) – que ocorrerá nas últimas lições desse seminário. Tal procedimento introduz uma especificidade ao estatuto do sujeito no ato, que exige a intervenção de um novo conceito: o objeto *a*. Daí termos escolhido, tal como anunciado na abertura da segunda parte desta tese, essa etapa da elaboração de Lacan como um segundo *momento conceitual* do ato em seu ensino.

A escolha por esse encaminhamento também nos levou a adotar um expediente específico. Na literatura psicanalítica, é muito frequente a referência à passagem ao ato e ao *acting out* como modalidades, formas ou tipos de “ato”. Em vista do que acabamos de afirmar quanto ao valor das distinções, optamos em nosso trabalho pela expressão “*formas do agir*” – designação mais abrangente com a qual acreditamos poder abarcar a passagem ao ato, o *acting out* e também o ato propriamente dito. Não pressupomos que *acting out* e mesmo passagem ao “ato” sejam subsumíveis em um conceito, uma vez definido, de *ato*. Essa opção seguirá sendo justificada ao longo do presente capítulo.

De partida, uma palavra sobre o contexto teórico-clínico da problemática do agir na história do movimento psicanalítico, do qual se destaca a redefinição lacaniana de tais conceitos. Sabemos que as concepções de passagem ao ato e de *acting out* possuem origens

diferentes, ambas externas e anteriores ao ensino de Lacan – de modo que sua originalidade já começa na própria escolha desse pareamento conceitual. Conforme expõe Sauvagnat (2017), o gesto de Lacan sucede um fio de desenvolvimento na história da psicanálise que remonta aos anos 20, com a introdução da pulsão de morte e da segunda tópica por Freud. Desde então, diversos psicanalistas passaram a se debruçar sobre casos cuja apresentação clínica diferia da estrita conceituação freudiana de sintoma, notadamente os de pacientes que não podiam se impedir de cometer “atos” que o tratamento psicanalítico teria contraindicado. A partir dos anos 30, diferentes tendências se estabelecem, multiplicando-se as entidades clínicas que abrigariam tais modos de atuação, a exemplo das neuroses de caráter, da delinquência, das personalidades “como se”, dos *borderline*, dos casos “limite” etc. Daí em diante, diversas tentativas se esboçaram de aproximação entre psicanálise, criminologia e psiquiatria, instaurando debates nos quais Lacan também tomou parte (1951[1950]/1998).

Essa breve menção aos antecedentes da conceituação lacaniana das formas do agir não tem fins exclusivamente históricos. Incluímos, com isso, uma observação sobre a nossa incursão nesse terreno. A nosso ver, o trabalho de Lacan nos anos 60 retira as noções de passagem ao ato e *acting out* de toda e qualquer preconcepção no nível descritivo de uma conduta, uma vez que os vem redefinir no nível da *estrutura*. Isso implica que esses dois conceitos, a partir de então, não são mais passíveis de caracterização mediante os mesmos critérios aos quais estiveram tipicamente vinculados. Em primeiro lugar, aquele de uma reputada “gravidade” vinculada ao caráter destrutivo ou violento contra si mesmo ou o contra o outro.

Se pretendemos com Lacan trabalhar no registro da estrutura e não do fenômeno, questionável também seria corresponder quaisquer fatos de discurso socioculturalmente agrupados de algum modo a determinados conceitos³⁴. Consequentemente, nada deve impedir, *a priori*, que uma dada inflexão no particular de um caso possa ser recolhida clinicamente sob estatuto de passagem ao ato, *acting out*, ato propriamente dito ou nenhum destes. Da mesma forma, seria uma passagem ao ato sempre marcada pelo que se recolhe no discurso corrente como uma agressão (auto ou heterodirigida)? Seria um *acting out* necessariamente menos disruptivo em um dado contexto discursivo do que uma passagem ao ato? Seria um ato

³⁴ Não raro se estabelecem correspondências entre, por exemplo: (tentativa de) suicídio/homicídio e passagem ao ato; automutilação e *acting out*; casamento e ato, etc. Se tomamos o primeiro exemplo, podemos evocar as formulações de Lacan segundo as quais “o suicídio é o único *ato* capaz de ter êxito sem qualquer falha” (1974[1973]/2003, p. 541, grifo nosso), ou sobre uma “forma de suicídio que é, em suma, o *ato* propriamente falando” (1974, p. 1577, grifo nosso). A discussão remonta a Freud, que afirmara: “nunca se pode excluir que um suicídio seja o desenlace do conflito psíquico” (1901/2007, p. 175-6) – sem lhe atribuir um estatuto unívoco.

propriamente dito necessariamente mais auspicioso para aquele que é reputado como seu agente, do que os anteriores? Levantamos tais questões de modo evitar juízos atributivos de valor, cientes da mencionada advertência de Lacan (1958/1998) quanto ao rebaixamento e ao falso pudor dos analistas diante da “ação humana”. Atentamos assim para uma margem de estereotípias sobre as quais, a nosso ver, não se trata de se acreditar imune, mas antes reconhecer o modo espontâneo com que podem obscurecer o trabalho conceitual e, portanto, clínico.

Suspenderemos de partida, igualmente, outros critérios que são comumente apontados na literatura, e que também nos parecem se manter em nível descritivo, tais como o grau de premeditação das ações (se mais ou menos planejadas ou impulsivas) ou sua duração (se mais ou menos pontuais ou contínuas, eventuais ou reiteradas). Interessa-nos, em contrapartida, sua inserção possível na perspectiva do tempo lógico introduzido por Lacan e que trabalhamos no capítulo anterior. O esforço de distinção das formas do agir nesse eixo será um dos pontos de chegada desta incursão.

Feitas essas considerações preliminares, examinaremos agora as ferramentas utilizadas por Lacan para redefinir passagem ao ato, *acting out* e o próprio ato nesse momento de seu ensino. Com isso, apreenderemos um enquadre formal a partir do qual tais conceituações podem ser realizadas no nível da estrutura. A presença de um princípio de distinção formal entre tais noções é um dos motivos que nos leva a considerar cabível a designação de *formas* do agir – e quanto a esse último termo (o *agir*), veremos de que modo ele se insere em um par de formulações centrais de Lacan a partir da angústia. Na sequência, situaremos separadamente o *acting out* e a passagem ao ato dentro desse enquadre, para por fim perscrutarmos a decantação do conceito de *ato* entre ambos. Tais distinções nos permitirão especificar o que se opera no nível do sujeito no momento de um ato, reconhecendo ainda seu caráter contingente – como uma vicissitude entre outras, que podem ocorrer no seio de um processo lógico.

3.1. O enquadre formal: sujeito e objeto na fantasia (S ◇ a)

A reordenação das noções de ato, passagem ao ato e *acting out* no seminário de 1962-63 é uma das consequências mais imediatas do estabelecimento do que Lacan designaria como sua invenção (1968-69/2008, p. 45): o conceito de objeto *a*. Invenção que renova e aprofunda a concepção da constituição do sujeito no campo do Outro, em cujo seio se coloca – mais propriamente, em que se exige – a problemática do ato. Disporíamos agora de maneira necessariamente sintética alguns fundamentos indispensáveis à continuidade do nosso trajeto,

na medida do propósito de situar o lugar do sujeito entre as formas do agir – uma vez que suas definições derivarão do modo de inserção do *objeto* como causa de *desejo*, na *fantasia* e na *angústia*.

A localização desse seminário como momento inaugural do conceito de objeto *a* não dispensa o manejo precedente, e também original, da concepção de objeto por Lacan, imbuído de sua crítica quanto aos rumos da psicanálise entre os pós-freudianos. As bases deixadas por Freud para uma concepção de objeto foram diversas e verificamos que suas ocorrências não perfazem um desenvolvimento linear. Na obra freudiana, não encontramos, a bem dizer, diferentes vias de acesso a um conceito unificável, e sim o emprego do termo “objeto” para noções que, embora articuláveis, merecem ser reconhecidas como distintas. Basta lembrarmos da variedade entre, por exemplo, o “objeto perdido” da experiência de satisfação (FREUD, 1950[1985]/2007), o “objeto” variável da pulsão (FREUD, 1915/2008), os “objetos” da fantasia (FREUD, 1914/2008), o “objeto” da escolha amorosa (1914/2008), até a “representação-objeto” (FREUD, 1915c/2008).

Já na abertura do seminário *As relações de objeto* (1956-57) Lacan destacava a primeira forma, supracitada, de ocorrência da problemática do objeto na obra freudiana, a fim de marcar que este, em psicanálise, só poderia ser concebido a partir de sua falta – um objeto faltoso. Do *Projeto* (1950[1985]/2007) e dos *Três ensaios* (1905/2008) de Freud, é possível depreender, “no centro da relação sujeito–objeto, uma tensão fundamental” (LACAN, 1956-57/1995, p. 13): entre aquilo que é buscado e aquilo que é encontrado haverá sempre distância, desacordo, defasagem – visto que na busca por reencontrar uma satisfação ora obtida (referida à primeira experiência de satisfação), qualquer objeto só pode ser apreendido em outro ponto, que não aquele em que se o procura. Por essa via, Lacan já demarcava o campo da experiência analítica, afastando-o de toda terapêutica pautada no acesso a uma relação de complementaridade harmônica entre sujeito e objeto, bem como na adaptação vital de um indivíduo a seu meio. Iniciava-se ali um programa de investigação teórico-clínica acerca das diferentes formas da falta do objeto, realizada ao longo daquele seminário.

Nesse trajeto de elaboração acerca do objeto em psicanálise, Lacan dará um passo decisivo no período em que se debruça sobre a temática da angústia, em 1962. Ali vemos ser forjado um novo conceito de objeto, a ser posto à altura da definição de um sujeito constitutivamente dividido pela incidência do corte significante – que já não poderia compatibilizar com qualquer concepção de objeto pré-estabelecida, ainda que este fosse afirmado em sua ausência, na condição de faltoso ou metonímico.

Desde o seminário anterior sobre a identificação, e inaugurando seu recurso à topologia das superfícies, Lacan nomeava um objeto pequeno a como “ponto acósmico do desejo” (1961-62, p. 411), marcado por um desconhecimento fundamental sob o plano da reflexão especular. A saber, um objeto do desejo que escaparia à constituição de um “mundo objetual” correlato da formação do eu a partir da imagem. Este já não poderia ser um objeto autônomo com o qual o sujeito vem entrar em relação, não se localizando como uma entidade no espaço e no tempo lineares. Fora do registro da objetividade ou da intencionalidade, ele tampouco corresponde ao que seria um objeto na teoria do conhecimento ou às condições estabelecidas de acordo com a estética transcendental kantiana.

No entanto, o que cumpre ressaltar sobre esse destacamento do objeto do eixo especular e mesmo de um campo representacional é que esse procedimento não se reduzirá à afirmação de uma ausência. Trata-se agora de um objeto cujo modo de presença será assinalado justamente ali onde o campo da realidade é abalado, perturbado. Sua relevância teórico-clínica é atestada pelo fato, nada casual, de que Lacan o tenha introduzido ao se aproximar da temática da angústia. Onde Freud localizava a emergência de um afeto desligado de toda representação como sinal de perigo para o eu, o que já o tornava privilegiado sobre todos os outros afetos (1915c/2008), Lacan virá demarcar a presença de um objeto cuja intervenção na experiência é desestabilizante, cuja formulação concerne ao *páthos* implicado na experiência psicanalítica, e cujos desdobramentos concernem diretamente o registro do agir.

Uma das primeiras formas que Lacan encontra para formalizar a gênese desse objeto, no início do referido seminário, é precisamente a operação aritmética da divisão. Uma vez concebido um sujeito cuja constituição resulta de uma divisão no campo do Outro, vemos a proposta de uma escrita dessa operação da seguinte forma:

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ \hline \mathcal{S} & \mathcal{A} \\ a & \emptyset \end{array}$$

Figura 3.1

Consideremos a posição de cada termo no esquema. Na primeira linha, o Outro (A) é posto no lugar do dividendo e o sujeito (S) no lugar do divisor, estabelecendo dois lados

distintos em que os resultados da operação serão distribuídos³⁵. Lacan não é alheio à dificuldade suscitada pela posição de um sujeito sem barra no lugar do divisor. Tal escolha pressupõe a anterioridade de um campo do Outro originário, concebido como tesouro dos significantes, lugar simbólico em que um sujeito viria a se constituir. Advertidamente, é referido aqui um Outro que “espera desde já o sujeito, o qual, nesse nível mítico, ainda não existe” (1962-63/2005, p. 179). Esse esforço de formalização não deixa de exigir, portanto, um “sujeito hipotético” (idem, p. 128) – este que ainda não seria barrado, podendo figurar paralelamente ao campo do Outro como divisor.

Do lado do Outro (A), na segunda linha, temos então um sujeito (**S**) resultante, no lugar do quociente, dessa vez marcado com a barra assinalando sua divisão. Correspondentemente, do lado do sujeito (S), comparece agora um Outro também marcado pela barra (**A**), designando um “Outro como aquele que não atinjo” (idem, p. 36), e cuja existência fica suspensa numa garantia que falta. Lembremo-nos de sua inserção no encaminhamento do ato, que extraímos de uma análise do sofisma do tempo lógico. Supomos, mais especificamente, que a intervenção do significante de uma falta no Outro – S(**A**) – marcava a passagem do tempo para compreender ao momento de concluir, abrindo o caminho para uma resposta em ato na asserção de certeza antecipada. Voltaremos a isso mais adiante.

O valor que se pode recolher desse esquema reside, sobretudo, na clareza em mostrar que, no resultado dessa operação, ocorre a precipitação de um resto. Ou seja, na operação de divisão como efeito da inscrição do sujeito no Outro, dividendo e divisor não se recobrem integralmente, restando por fim um resíduo (*a*), irreduzível ao campo do simbólico (A). O objeto *a* encontra-se na terceira linha como um resto do lado do Outro (A), sendo descrito como um Outro derradeiro, “prova e garantia última, afinal, da alteridade do Outro” (idem, p. 36). Com efeito, se a divisão entre sujeito e Outro não tivesse qualquer resto, a proporcionalidade entre ambos colocaria em questão o alcance dessa alteridade. É precisamente por não serem passíveis de recobrimento que pode ser garantida, entre sujeito e Outro, uma alteridade irreduzível.

Atesta-se, assim, o já afirmado passo dado por Lacan ao conceituar um objeto que não é redutível à noção de uma “falta”, já que é apenas no registro simbólico (ou seja, do Outro) que algo pode “faltar” – incluindo suas incidências no plano imaginário. O objeto passa a ser, assim, um “real irreduzível” (idem, p. 179), que se produz como perda na consequência da própria significantização: “ele é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do

³⁵ Nota-se que o esquema de Lacan apenas se inicia ao modo de uma fatoração, mas não segue esse modelo, já que distribui os resultados da operação de divisão dos dois lados (tanto sob o divisor quanto sob o dividendo), além de situar um resto ao final do lado esquerdo.

significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido” (idem, p. 193).

O fato de o objeto *a* aparecer como resto do lado direito, do Outro (A) é significativo, mas requer a consideração de uma nuance em sua leitura. É apenas a partir do campo do Outro que o *a* pode ser isolado, já que não há produção ou acesso a este senão através do encadeamento significativo no qual o sujeito se constitui. Ainda assim, isso não sugere que o corte implicado na queda do objeto incidiria como perda exclusivamente do lado do Outro, e não do sujeito. Ao longo do seminário, vemos que a questão sobre de que lado se daria essa perda será cuidadosamente tratada por Lacan.

Embora situado em um dos lados (A), o objeto *a* só pode surgir uma vez que tanto o sujeito quanto o Outro aparecem barrados. Depreende-se daí que a incidência de um corte se passa dos dois lados, de modo que o objeto estaria situado *entre* ambos. É o que Lacan desenvolverá nesse seminário sublinhando o caráter “amboceptor” (idem, p. 185) do objeto, fazendo recurso à analogia da placenta. Entre o corpo da criança e o corpo da mãe, há uma parte cuja queda se dá num corte que incide para ambos em níveis diferentes, deixando dejetos diferentes. Para a criança, caem os invólucros contínuos às formações do ectoderma e do endoderma, ao passo que para a mãe cai a placenta em si, cuja própria função a destina à queda.

Vemos assim a possibilidade de representação da queda do objeto – imaginarizada através dessa analogia – como um corte anatômico³⁶, realizado sobre o corpo próprio sob as condições da relação ao Outro. Por essa via, descortina-se a abrangência teórico-clínica do conceito de objeto *a*, a partir do que Lacan designa como as formas do “objeto parcial” (idem, p. 106). Objetos separáveis do corpo, que recobram função pela sua caducidade, e passíveis de recuperação ao longo da obra freudiana, tais como: o seio na função do desmame, as fezes na função excrementícia e o falo na função da falta via complexo de castração. Formas do objeto (oral, anal e fálico), ao lado dos quais Lacan acrescentará o olhar e a voz, como índices privilegiados do desejo do Outro na constituição do sujeito.

Não se tratará, em absoluto, de uma redução do novo conceito de objeto a tais manifestações, mas antes de uma delimitação de modos típicos de sua incidência na experiência, que revelam, cada um a sua maneira, vicissitudes da relação ao desejo do Outro, bem como suas degradações em demanda nas neuroses. Mais tarde, Lacan se referiria a tais

³⁶ Retomando o controverso enunciado de Freud segundo o qual “a anatomia é o destino” (1912/2007, p. 183; 1924/2007, p. 185), Lacan nos remete à etimologia grega de *anatomia* (*ἀνα-τέμνω*), cuja significação original remete a “cortar em pedaços” (LITTRÉ, 1873, p. 141). Do mesmo radical *témnō* (*τέμνω*) formam-se diversos derivados cujos significados se inserem nesse campo semântico: “fatia”, “segmento”, “secção”, “separação”, “dissecar”, “sacrificar”, “castrar” etc. (CHANTRAINE, 1999, p. 1103).

formas como “substâncias episódicas” (1982[1973]/2003, p. 304) do objeto *a*, que em sua definição não é episódico e não possui substância. A observação é importante, mas não nos aprofundaremos nas elaborações extraídas de cada uma das referidas formas do objeto parcial, a fim de seguirmos nossa trilha em direção à questão do agir.

Interessa-nos destacar especialmente, desse ponto da elaboração de Lacan rumo à conceituação do ato, que a constituição do sujeito dividido começa a ser pensada em função dos diferentes estatutos ou modos de incidência que esse objeto pode recobrar. Adiante nesse seminário, encontramos uma alteração no esquema acima, que convém diretamente ao nosso propósito. Na décima segunda lição do seminário, Lacan propõe a inversão de posições entre o sujeito barrado (**S**) e o objeto *a* no esquema da divisão, deste modo:

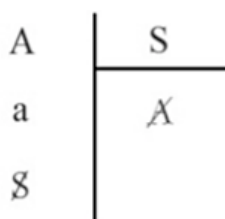


Figura 3.2

A partir dessa lição, Lacan toma expressamente os diferentes andares do esquema como “etapas” ou “patamares”³⁷, que corresponderiam a diferentes *momentos lógicos* de uma “**operação total do advento do sujeito no lugar do Outro**” (1962-63/2005, p. 179). Aqui, o objeto como resto não mais comparece como último termo da operação de divisão do sujeito, mas como uma etapa que lhe seria logicamente anterior. Quanto ao sujeito que aparece como resultado abaixo do *a*, à esquerda, Lacan o designa: “sujeito desejanter” (idem, p. 113). A saber, a queda do objeto *a* como resíduo participa do surgimento de um sujeito na condição de desejanter, nessa operação referida como advento do sujeito. E uma vez havendo situado o objeto entre Outro (A) e sujeito dividido (**S**) – marcando essa queda de um resto irreduzível como logicamente anterior ao advento do sujeito – Lacan vem dizer sobre o *a*: “é a partir daí que ele *assume sua função*” (idem, p. 179, grifo nosso).

A passagem da primeira à segunda versão do esquema nos indica que, desse manejo do conceito de objeto *a* por Lacan, sugere-se diferentes modos de sua incidência no campo do sujeito. Fundamentalmente, propõe-se uma nova articulação entre o objeto e o desejo, que

³⁷ Traduções adotadas na edição para o original, “*étages*”.

responde pela especificidade do conceito em vias de invenção. Se falamos de um objeto que cai como resto da operação, podendo ser concebido como logicamente anterior ao advento do sujeito, esse já não pode ser tomado como “objeto do desejo”, no sentido de um objeto que seria visado pelo desejo. Uma vez que escapa ao registro da intencionalidade, esse objeto não poderia estar *diante* do desejo, e sim *atrás* deste. Resgatando uma categoria que não deixou de fazer enigma na história do pensamento, Lacan poderá estabelecer: o objeto *a* assume a função de *causa* de desejo (idem, p. 115).

Ao recuperar a questão da causalidade a partir de suas bases filosóficas, Lacan retira definitivamente a relação entre desejo e objeto de qualquer zona de evidência. Isso porque, se tomamos o objeto como causa e o desejo como efeito, além do procedimento contraintuitivo em si, isso tampouco quer dizer que haja entre o primeiro e o segundo uma relação de implicação necessária, direta ou imediata. O problema da causa se coloca justamente na medida em que uma determinação não se esgota, restando entre causa e efeito algum *gap*, uma lacuna: “se a causa se constitui como pressupondo efeitos”, sua pertinência como questão só se instaura onde, “primordialmente, o efeito lhe falta” (idem, p. 310). Dessa maneira, o desejo tal como revelado pela psicanálise, efeito único e totalmente estranho – descreve Lacan – atesta de modo privilegiado que entre causa e efeito há sempre um intervalo, uma hiância. É próprio à natureza do desejo que este permaneça oculto, que sua questão se apresente como vacilação, mais justamente como uma ausência de efeito, ou como um efeito que pode faltar.

Com isso, avançamos ao próximo passo de Lacan com seu esquema, que especificará as diferentes etapas ou momentos da já referida operação de advento do sujeito no lugar do Outro. Vemos por fim ser acrescentado um indicador a cada nível, como segue:

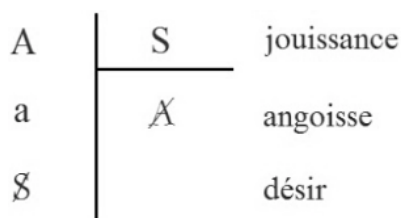


Figura 3.3

No andar de cima (A / S), nível de um sujeito hipotético ou mítico, é situado o *gozo*. No do meio (a / A), inscreve-se a *angústia*. E apenas no último, onde encontramos o S que fora referido como “sujeito desejante”, é inscrito o *desejo*. Seguindo as coordenadas de Lacan, temos

então que, na operação de advento do sujeito, o objeto *a* aparece primeiro no nível da angústia, precedendo o nível do desejo. “Lidamos com isso, na angústia, num momento logicamente anterior ao momento em que lidamos com isso no desejo” (idem, p. 179).

Desse passo, duas considerações podem ser desdobradas. Por um lado, se a inserção do objeto *a* se dá num momento logicamente anterior àquele do desejo (e do sujeito dito desejante), seu modo de incidência não deve ser exatamente o mesmo nesses dois últimos patamares. Sem deixar de ser o resto da operação de divisão do sujeito no lugar do Outro³⁸, há condições para que o objeto venha a “assumir sua função” como causa de desejo, e outras em que tal funcionamento seria passível de apagamento, desvanecimento. Esse último é o caso, responde Lacan, sempre que a hiância entre a causa e o efeito é, de alguma maneira, preenchida, colmatada.

Por outro lado, a angústia passa a estar correlacionada ao objeto *a*, como um momento anterior e privilegiado de sua incidência. Essa correlação condensa o trabalho empreendido nesse seminário, em que lemos reiteradamente que a angústia “*não é sem objeto*”³⁹. Mais do que isso, a angústia é aqui elevada ao estatuto de “única tradução subjetiva” do objeto *a* (idem, p. 113). Uma vez inserida no esquema, temos ainda que a manifestação do objeto sob a forma da angústia não é meramente circunstancial, mas constitutiva da experiência analítica, já que se inscreve como um momento próprio à operação de advento de um sujeito desejante.

Uma questão se insinua dentre essas duas considerações que desdobramos da última versão do esquema. Vimos que o objeto *a*, mesmo passível de extração, pode permanecer velado em sua função de causa, de modo que o desejo se mantenha em suspensão, como uma “falta de efeito”. No entanto, se isso é o que vigora em um momento logicamente anterior ao advento de um sujeito desejante, ali onde o *a* se produz no segundo patamar (o da angústia), poderíamos indagar: não deveria essa suspensão própria ao desejo traduzir-se, permanentemente, na experiência, como angústia?

Embora não seja notada explicitamente no esquema, cabe então incluir em sua leitura a ligação que se estabelece entre os dois termos que resultam do lado do Outro (A), à esquerda:

³⁸ Ou ainda, sem deixar de ter se operado o que Lacan viria designar como “*extração do objeto a*”. A expressão não ocorre no seminário da angústia, mas em nota de rodapé acrescentada em 1966 ao escrito “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959[1958]/1998, p. 560), na qual se a apresenta como condição para a sustentação e o enquadre do campo da realidade.

³⁹ Reconhecemos nessa frase uma fórmula mínima da relação que o seminário mantém com a conceituação freudiana da angústia: um destacamento, não sem uma ancoragem. Em *Inibição, sintoma e angústia*, embora apontasse o caráter de indeterminação e de ausência de objeto na angústia, diferenciando-a do *medo*, Freud também sublinha seu vínculo com a *expectativa*, definindo-a como “angústia ante algo” [*Angst vor etwas*] (1926[1925]/2008, p. 154). Do meio dessa tensão, a solução de Lacan: a angústia *não é sem objeto*.

S e *a*. Temos aqui uma ligação multívoca, polivalente, que Lacan formaliza com a inserção do símbolo da punção (\diamond), resultando no matema: **S** \diamond **a**. “A **fantasia** é o **S** numa certa relação de oposição com *a*, relação cuja polivalência é suficientemente definida pelo caráter composto do losango, que tanto é disjunção, \wedge , quanto conjunção, \vee , que tanto é o maior quanto o menor” (idem, p. 192). Essa escrita do matema da fantasia não é contemporânea do seminário da angústia, remontando ao seminário *As formações do inconsciente* (1957-58), quando o *a* minúsculo designava o pequeno outro (*autre*), semelhante, do eixo da relação imaginária (*a*–*a*’). A fórmula não será alterada no seminário sobre a angústia, de modo que a relação entre o sujeito e a imagem – *i(a)* – passará então a acomodar a relação entre sujeito e objeto *a*.

A conceituação do objeto *a* por Lacan, embora inédita e instituída como invenção, recolhe, portanto, o trajeto percorrido até então sobre a fantasia e também o emprego da notação (*a*). Restitui-se o matema (**S** \diamond **a**) sob um novo nível de análise, que ao mesmo tempo requer e reposiciona o que havia sido construído até então. Passando a comportar o objeto *a*, ela agora denota o ocultamento desse objeto em sua função de causa, sob o investimento da imagem especular. Não se torna obsoleta, portanto, a descrição da estrutura da fantasia tal como apresentada três anos antes, no seminário *O desejo e sua interpretação* (1958-59), em que se desenvolvia o grafo do desejo: “O sujeito conquanto ele é afetado irredutivelmente pelo significante, com todas as consequências que isso comporta, em uma certa relação específica com uma conjuntura imaginária em sua essência, *a*, não o objeto do desejo, mas o objeto no desejo” (idem, p. 354).

Nessa menção às “consequências que isso comporta”, já está incluída a apropriação feita da fórmula de Hegel, a partir da qual Lacan define o desejo como desejo do Outro (1957-58/1999). Dessa feita, o “objeto no desejo” está referido ao desejo do Outro, implicando seu estatuto de enigma. Sendo esse Outro o lugar do encadeamento entre significantes, dele resulta um desejo de estrutura metonímica nos deslizamentos da demanda, definido como articulado, porém inarticulável. A fantasia neurótica cumpriria assim a função de um esteio ou suporte, capaz de produzir uma detenção do deslizamento incessante do desejo entre os significantes, através da mediação da imagem especular que aloja o eu no desejo do Outro. Uma imagem ornamentada pelo brilho narcísico, que participa da degradação da *questão do desejo* do Outro em uma relação com as *demandas* ao Outro ou do Outro – consoante às estratégias histérica e obsessiva.

A formação do eu e os circuitos da demanda constituem, assim, formas de tamponamento da questão do desejo do Outro, que logram obturar sua falta. Na terceira etapa da construção do grafo do desejo (1960/1998), Lacan inscrevia a fantasia como primeiro

elemento no eixo das tentativas de resposta ao enigma do desejo (*Che vuoi?*). Nesse mesmo eixo, e determinados por aquela, comparecem: o sintoma como significação do Outro – $s(A)$; o eu formado a partir da imagem especular – m ; e o Ideal do eu, como traço unário da identificação primeira, fundando um lugar no Outro em que essa imagem vem se alojar – $I(A)$. Montagem que concorre para a colmatagem da hiância entre a causa de desejo e seu efeito, mantendo-o em suspensão, ao mesmo tempo em que obstrui a emergência da angústia.

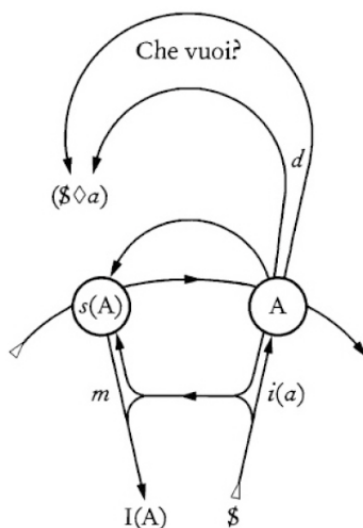


Figura 3.4

Essa breve incursão pela posição do sujeito e do objeto na fantasia concerne diretamente nosso propósito, fornecendo elementos para nossa investigação. Em torno de sua escrita $(S \cap a)$, delineiam-se diferentes declinações possíveis para o estatuto do sujeito e do objeto, em sua articulação. No que caracteriza a neurose, Lacan emprega o termo “*fading*” para designar a eclipsagem ou apagamento sofrido pelo sujeito sob os significantes da demanda, que sustentam o desejo ao mesmo tempo que o mantêm em suspensão. Ele se aplica ao estatuto do sujeito na fantasia, tal como se apresenta no escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*: “S como *fading* no corte da demanda, S como *fading* diante do objeto do desejo” (1961[1958]/1998, p. 643). Junto a este, também o termo “*afânise*” – concepção introduzida por Ernst Jones para designar um apagamento da dimensão do desejo, contra a qual Lacan se oporá – terá sua aplicabilidade redirecionada ao estatuto do sujeito. E interessante é notar que, no seminário sobre a angústia, o objeto a vem ser descrito nessa mesma condição: “O funcionamento da fantasia exige uma síncope temporalmente definível da função do a , que,

forçosamente, apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico” (1962-63/2005, p. 240).

3.2. *Agir é arrancar da angústia sua certeza*

O trabalho de Lacan com o conceito de fantasia implica, portanto, que a relação entre o sujeito e o objeto é passível de modulações – vide a referência a “uma dada fase” de seu funcionamento. Isso nos permite atualizar sob esse prisma uma das questões que norteiam nosso trajeto: qual seria o estatuto do sujeito (e do objeto) *no ato* por relação àquele que lhe é outorgado *na fantasia* neurótica? Quando Lacan nos fala sobre o momento do sujeito como ato inaugural no *cogito*, seria sua condição aí distinta do *fading* ou afânise? Ou seria afinal essa condição inexorável para o sujeito, mesmo no momento e nos desdobramentos de seu advento?⁴⁰ Partindo dessa fase característica da neurose no funcionamento da fantasia, prossigamos então em direção às vicissitudes possíveis da articulação entre sujeito e objeto: da angústia ao agir.

Por obturar a questão do desejo do Outro através do investimento na imagem, que media a degradação do desejo em demanda, vimos que a fantasia neurótica funciona colmatando o intervalo entre objeto *a* como causa e seu efeito. Desse modo, mantém sujeito e objeto *a* sob a condição de um apagamento, logrando ao mesmo tempo estancar a tradução subjetiva deste último em angústia. A fantasia “consegue defendê-lo [o sujeito] da angústia justamente na medida em que é um *a* postigo” (idem, p. 61). Para explicitar os limites dessa função de defesa e as coordenadas de emergência da angústia – entre o que é postigo e suas vacilações –, uma das vias privilegiadas por Lacan será o exame do ocultamento do objeto no campo da visão.

Na lição de 28 de novembro, Lacan desenvolve a estruturação da fantasia introduzindo uma oposição entre o *mundo* e a *cena* (idem, p. 42). A delimitação espacial instaurada no que reconhecemos como uma cena requer a separação entre um mundo (espaço no qual o espectador se encontra) e um lugar específico em que as “coisas do mundo” podem ser ditas, dadas a ver, encenadas. O que quer que haja no mundo só pode subir ao palco (outra acepção do original “*scène*”) de acordo com as regras da cena: as leis do significante, que vigoram na cena do Outro, e que de modo algum podemos supor serem as mesmas leis do “mundo”. O pano de fundo dessa passagem é uma crítica a Lévi-Strauss e sua suposição de correspondência entre leis naturais e

⁴⁰ Notamos que essa questão, ainda que reformulada em seus termos, seguirá reverberando até seminário sobre o ato psicanalítico.

leis simbólicas, diante do que Lacan não cede: o sistema significante não corresponde a uma natureza. Passo seguinte, uma vez posta a referida oposição, nada impede que tomemos o que antes considerávamos “mundo” como uma cena: a *cena do mundo*. E se adotamos esse expediente, quer dizer então que é possível montar cenas dentro de uma cena – tal como procede Shakespeare ao fazer Hamlet armar, em cena, uma cena de assassinato do rei, diante do rei, assassino de seu pai.

A esse exame da montagem da fantasia como cena do mundo agrega-se, nesse seminário, mais uma imagem: a de um quadro que se encaixa na moldura de uma janela, figurando e ao mesmo tempo interpondo-se a sua abertura para o mundo – a exemplo do que se observa no quadro de Magritte “A condição humana”, de 1933, cuja imagem vemos inserida na edição desse seminário. O quadro ou a cena representam, assim, uma realidade estruturada nas condições da fantasia, constituindo um mundo ilusório de reconhecimento para o eu. Nesses termos, a angústia será identificada aos “fenômenos de borda” do enquadramento de uma (ou de toda) realidade, que é sempre configurado pela fantasia. Fenômenos que não chegam a derrogar seu funcionamento, mas que emergem nas ocasiões privilegiadas em que os limites do enquadre da realidade são estremecidos, feitos vibrar, perturbando sua homogeneidade. Irrupções de um estranho que abalam o campo perceptivo e, sobretudo, a miragem de potência do eu na condição de espectador – cujas ilustrações são comuns, por exemplo, na literatura do realismo fantástico.

A primeira forma do objeto parcial que Lacan acrescenta à série dos objetos freudianos (oral, anal e fálico) é precisamente aquele cuja elisão se opera no campo da visão: o **olhar**. Ocultando e sustentando do objeto *a* sob uma espacialidade linear, o campo visual só encontra suporte na imagem especular com a subtração o objeto escópico. Em outros termos, a imagem, do eu e de seu mundo, só tem sua estabilidade garantida na exata medida em que se exclui da visão a incidência do olhar. O eu carrega a ilusão de ser mestre de sua apreensão visual, enquanto o próprio olhar, condicionante da posse da imagem, desaparece desse campo. Ele não vê seu olhar, nem se vê objeto do olhar do Outro, condição da qual depende sua própria constituição. Mais do que isso, não vê que é o objeto quem captura e arranca dele o “seu” olhar, ao extremo do fascínio e do horror. Entre o que vê e o que é visto, de que lado se poderia situar o olhar? O caráter amboceptor do objeto repercute no nível escópico. A angústia emergiria, então, ali onde esse objeto irrompe na cena, desestabilizando os limites de seu enquadre, rompendo a dualidade simétrica do espelho e fazendo furo na tela da relação especular.

Na tragédia, após enxergar em suas próprias ações o incesto e o parricídio, Édipo não tolera a possibilidade de tornar a ver seu pai e sua mãe no Hades, e mesmo a de ser visto por

seus concidadãos: “Não, certamente já não poderia vê-los, nem a minha cidade, nem seus baluartes, nem as imagens sacrossantas de seus deuses, eu, o mais infeliz entre os desventurados” (SÓFOCLES, 2009, p. 90). Antes de ter que baixar seus olhos diante de todos, decide furá-los, perdendo a visão. Por ter querido saber, lê Lacan: “não é que a venda lhe caia dos olhos, são seus olhos que lhe caem” (1969-70/1992, p. 114). É dessa perda de visão na queda dos próprios olhos que Lacan extrai uma descrição do *momento da angústia*, na intervenção do objeto olhar. “O que é o momento da angústia? (...) É propriamente o que por essa imagem eu me esforço por designar a vocês: é que uma impossível visão os ameace, de seus próprios olhos no chão” (1962-63, p. 180)⁴¹. Édipo pode não ver seus próprios olhos como parte do corpo destacada e caída ao chão. Mas nem mesmo a enucleação o impede de ver o que fez, tornando-se agora objeto de um olhar separado do corpo, que o visa desde o chão.

Isso não quer dizer que a angústia emergja exclusivamente como irrupção do olhar no campo visual, mas esse atravessamento do especular pelo escópico é privilegiado para representar o corte no campo representacional em que consiste a intervenção do objeto *a*. Outra via a explorarmos, correlata, porém distinta da visão no sentido estrito, seria o campo da razão. É tradicional na história da filosofia, iniciando-se com Platão e sustentando-se com Santo Agostinho, o tratamento da razão e do conhecimento por analogia com a visão (COTTINGHAM, 1995, p. 91). Para Descartes, é a “luz natural” da razão que o permite se guiar no caminho da verdade. Luz que reverbera na própria caracterização das ideias que constroem o pensamento à certeza: a *clareza* e a *distinção*. A *intuição*⁴² é por ele definida como o conhecimento imediato de uma ideia clara e distinta, dispensando qualquer dedução, uma vez que sua e-vidência atual (a exemplo do *cogito*) pode ser contemplada diretamente pela luz da razão. É, enfim, no desígnio de “*ver claro* nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (DESCARTES, 1637/1973, p. 41, grifo nosso) que suspende seu juízo e põe em dúvida todo o conhecimento. Porém, ao cabo da Meditação Primeira, Descartes já não pode se fiar na existência dos objetos, sequer na de seu próprio corpo, e nem mesmo na veracidade das ideias matemáticas. Tudo pode ser engano, e talvez esteja sendo constantemente enganado – mas nada garante que não seja um engano supor que está sendo sempre enganado por um Deus Enganador. A busca por clareza e distinção para ver claro em suas ações acaba por recair em uma zona obscura e confusa: “como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou

⁴¹ Na fonte consultada (lição de 6 de março de 1963): “*Qu'est-ce que le moment de l'angoisse? (...) C'est proprement ce que par cette image je m'efforce de vous désigner : c'est qu'une impossible vue vous menace de vos propres yeux par terre.*”

⁴² Do latim *intuere*: “olhar atentamente” (NASCENTES, 1955, p. 179).

de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (DESCARTES, 1641/1973, p. 99). No ápice da dúvida, e cercado de engano, a vertigem é certa.

Desde a primeira tópica freudiana, vemos que é próprio dos afetos ou sentimentos serem percebidos equivocadamente – suscetíveis de engano – por se ligarem a representações substitutivas no sistema Pcs-Cs. A angústia é o único afeto fora da série, resultante de uma descarga de libido direta do Ics, sem passagem por qualquer representação na consciência (1915c/2008, p. 174-5). À diferença de todos os afetos ou sentimentos, que mentem, deslocando-se e transmutando-se com certa facilidade, Lacan insistirá: a angústia é *o único sinal que não engana*. Como tradução subjetiva do resto que cai de toda significantização, ela não carrega a equivocidade do significante, não tem significação a deslizar, não conhece a dialética e está fora de toda dúvida:

E essa certeza, aqui eu já a nomeei, vocês a podem reconhecer porque eu a chamei por seu nome: é aquela da angústia ligada à aproximação do objeto, essa angústia de que vos falei que é preciso definir como o que não engana, a única certeza, ela, fundada, não ambígua, é aquela da angústia, a angústia precisamente na medida em que todo objeto lhe escapa. (1962-63, p. 145)⁴³

Não há, no seminário sobre a angústia, remissões explícitas às três instâncias do tempo introduzidas no escrito do tempo lógico. No entanto, à angústia vemos aqui ser vinculada uma **certeza**. Somos levados, portanto, a traçar certas nuances, com base no que elaboramos no capítulo anterior. A partir do exposto acerca da certeza antecipada, acreditamos que a incidência de certeza atribuída à angústia não deve ser rapidamente identificada àquela que se afirmava em ato no momento de concluir⁴⁴. Ainda assim, vemos que a angústia, ao recobrar a centralidade de tema de um seminário, é incluída por Lacan no segundo andar do esquema da divisão, marcando um *momento lógico* da operação de advento do sujeito no lugar do Outro. E digno de nota é que a **angústia** estava expressamente antecipada naquele escrito, na abertura do

⁴³ Na fonte consultada (lição de 8 de maio de 1963): “*Et cette certitude, ici je l'ai déjà nommée, vous pouvez la reconnaître car je l'ai appelée par son nom : c'est celle de l'angoisse liée à l'approche de l'objet, cette angoisse dont je vous ai dit qu'il faut la définir comme ce qui ne trompe pas, la seule certitude, elle, fondée, non ambiguë c'est celle de l'angoisse, l'angoisse précisément en tant que tout objet lui échappe*”.

⁴⁴ No meio desse trajeto, no seminário sobre as psicoses, a relação entre a raridade da certeza e a *ação* se reafirmava: “Seguramente, a certeza é a coisa mais rara para o sujeito normal. Se ele se indaga a esse respeito, percebe que ela é estritamente correlativa de uma ação na qual ele está empenhado” (LACAN, 1955-56/1997, p. 90).

penúltimo item, destinado a aprofundar o que se passa no momento de concluir. Naquele ponto, líamos:

Progredindo nas relações proposicionais dos dois primeiros momentos, *apódose* e *hipótese*⁴⁵, a conjunção aqui manifesta se vincula a uma motivação da conclusão, “*para que não haja*” (demora que gere o erro), onde parece aflorar a forma ontológica da angústia, curiosamente refletida na expressão gramatical equivalente, “*por medo de que*” (a demora que gere o erro) (1945/1998, p. 207).

A saber, a angústia é mencionada no limiar de passagem entre o tempo para compreender e o momento de concluir, como sinal da **iminência de uma saída** em meio à urgência. Evidentemente, estamos mais de quinze anos antes do seminário sobre a angústia, e por isso mesmo surpreende a sua inserção nesse ponto preciso da análise do sofisma do tempo lógico. Ali, a angústia sinaliza que a saída urge, podendo ser transposta em uma asserção de certeza antecipada... *ou não*. Recuperemos então as duas formulações chave que Lacan propõe nesse seminário, ao modo de uma definição para o *agir*. Elas têm por base exatamente a angústia e sua certeza, sendo apresentadas em sequência, na lição de 19 de dezembro de 1962:

. “*Agir é arrancar da angústia sua certeza*” (1962-63, p. 44)⁴⁶.

. “*Agir é operar uma transferência de angústia*” (1962-63, p. 45)⁴⁷.

A princípio, tendíamos a ler a primeira proposição como descritiva de uma conversão da certeza da angústia em uma asserção de certeza antecipada, que caracteriza o momento de concluir em ato. Entretanto, notamos que tais formulações não exigem esse grau de especificidade, admitindo maior abrangência. “Arrancar da angústia sua certeza” não implicaria necessariamente realizar uma asserção de certeza antecipada, mas antes extrair a certeza própria à angústia, imprimindo-lhe alguma direção. O *agir* seria capaz de operar um transporte da angústia, tendo a vocação de “transferir” a tradução subjetiva do objeto *a*. Sobre essa transferência, podemos escutá-la em seu sentido mais original de deslocamento⁴⁸, de tal modo que o agir teria a prerrogativa de efetuar uma remissão da angústia – tanto no sentido de que a

⁴⁵ Lembremos, a *apódose* caracterizava a formulação do instante do olhar, enquanto a *hipótese* correspondia à formulação do tempo para compreender.

⁴⁶ Na fonte consultada: “*Agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude*”.

⁴⁷ Na fonte consultada: “*Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse*”.

⁴⁸ Tal como em Freud as primeiras ocorrências do termo “transferência” se aplicam ao mecanismo de *deslocamento* no trabalho do sonho (1900/2008).

remete através de alguma mobilização da montagem da fantasia, quanto no sentido de que a remete ou difere, conferindo-lhe algum destino.

Com isso, nota-se também que os elementos trabalhados no seminário de 1962-63 se inserem no processo lógico do sofisma – concernindo seu trajeto e suas vicissitudes possíveis. Exploremos brevemente esse cruzamento entre os dois momentos do ensino, de modo a reconhecer a disposição dos elementos em torno do ato. Lacan é explícito ao atribuir à **fantasia** a temporalidade do instante, haja vista a fixação que esta estabelece na articulação entre **S** e *a*, detendo o deslizamento incessante do sujeito e do desejo no movimento metonímico entre significantes. No seminário *O desejo e sua interpretação*, liamos sobre a fantasia: “está claro que é um tempo suspenso, como sublinhei, que lhe confere valor. O que lhe confere valor é isso, é um tempo de parada” (1958-9/2002, p. 450). Na perspectiva do tempo lógico, a fantasia remete, assim, ao modo de instância do tempo definido como o **instante do olhar**⁴⁹. Isso nos leva a situar a intervenção da fantasia nos “tempos de parada” do movimento lógico dos prisioneiros no sofisma, que analisamos sob a ocorrência das duas moções suspensas. Estas corresponderiam, a nosso ver, à instância temporal – a insistência do instante – própria à fantasia, que relança o instante do olhar atualizando um impasse e produzindo uma vacilação capaz de suspender a passagem ao momento de concluir. Em cada parada, como já vimos, o processo recomeça, com uma reedição da questão (*o que mais esse movimento do outro quer dizer sobre a cor do meu disco?*), bem como da hipótese inicial do prisioneiro (*então agora, se eu for preto...*), o que *pode* propiciar algum progresso a cada vez.

Em contrapartida, é apenas em 1972 que Lacan virá articular mais explicitamente o objeto *a* ao sofisma do tempo lógico. No seminário *Mais, ainda*, ele retoma aquele escrito em um breve comentário: “Pode-se ler muito bem ali, se se escreve e não somente se se tem bom ouvido, que, a função da pressa, já é esse *a* minúsculo que a tetiza” (1972-73/1985, p 67). Atentemos para essa correlação entre o **objeto a** e a **função da pressa** no sofisma. A pressa não se confunde com a angústia que aparece na soleira do momento de concluir, desde o tempo para compreender. Ela não fica circunscrita como uma emergência pontual no processo lógico.

⁴⁹ Vimos que Lacan atribuíra a esse modo da instância do tempo uma forma do sujeito designada como “sujeito impessoal”, expressa no enunciado: “(estando diante de dois pretos), *sabe-se* que...”. Foi com um sujeito indeterminado que se convencionou traduzir ao português o enunciado da fantasia destacado por Freud e retomado por Lacan: “*Bate-se* numa criança”. A tradução francesa (“*Un enfant est battu*”) aproxima-se do original (“*Ein Kind wird geschlagen*”), em que o sujeito da oração é “uma criança”. Ainda assim, o artigo é indefinido, e ele comparece como objeto da ação, indeterminando-se o agente. A fantasia, desde Freud, carrega esse traço na escrita de sua frase.

Podemos dizer que a pressa está colocada de partida pelas regras do jogo (trata-se afinal de “quem sair primeiro”), e que sua premência cresce no decorrer da prova. Ela se intensifica quando o prisioneiro percebe seu tempo de atraso a partir daquilo que supõe na cogitação do outro. Em seguida, pode se transformar em urgência em concluir; pode ser traduzida subjetivamente em angústia; é também o que pode, por fim, precipitar *alguma* forma de saída.

Vimos que é por uma objetivação da pressa, que se agrega à dedução levada a cabo no tempo para compreender, que o prisioneiro pode captar o momento de concluir e precipitar uma “saída salutar”. No entanto, isso não quer dizer que toda saída da situação se passe nesses termos. Por exemplo, a certa altura do escrito, Lacan vislumbra que, diante da visão do movimento do outro, a pressa pode muito bem precipitar um desfecho no qual o prisioneiro sai afirmando ser preto (1945/1998, p. 208). Mais um elemento que nos convida a pensar as formas do agir incluindo diferentes modos de intervenção do objeto *a* no campo do sujeito. Leia-se: a função da pressa – objeto *a* – não é unívoca, mas passível de uma modulação, produzindo ou não efeitos, que podem ainda variar de acordo com o movimento lógico de um prisioneiro.

É essa variabilidade que supomos abarcar o ato, passagem ao ato e *acting out* a título de formas do *agir*. Vem ao encalço dessa leitura o fato de que, na imediata sequência das duas sentenças que definem o agir, Lacan passa diretamente à localização da passagem ao ato e do *acting out* na tabela que constrói com a tríade inibição–sintoma–angústia. Essa série de lições a respeito do agir vem afirmar da maneira mais candente o enraizamento da invenção lacaniana do objeto *a* no registro da ética. Evidencia-se que o campo de problemas aberto pela descoberta freudiana concerne e convoca o agir, sem o que a questão do desejo não teria incidência. Esse trajeto da elaboração de Lacan encaminha um problema que havia sido condensado sob a forma de uma questão, na lição que encerrava o seminário sobre a ética:

É aí que reside a experiência da ação humana, e é por sabermos, melhor do que aqueles que nos precederam, reconhecer a natureza do desejo que está no âmago dessa experiência, que uma revisão ética é possível, que um juízo ético é possível, o qual representa essa questão com seu valor de Juízo final – *Agiste conforme o desejo que te habita?* (LACAN, 1959-60/2008, p. 367, grifo nosso).

Podemos admitir que trabalho de Lacan acerca do agir no seminário sobre a angústia se coloca na esteira dessa interrogação. Convirá desde já colocar, com ela, outra indagação: forneceria a psicanálise um crivo tal que se possa responder a essa pergunta, no caso a caso, de forma binária (positiva ou negativamente)? Por certo, a questão formulada por Lacan vem

fundar uma ética própria à psicanálise orientada pelo conceito de desejo. No entanto, a nosso ver, isso não implica que essa ética seja judicativa ou prescritiva de um agir em conformidade com o desejo, e sim que tal ética se especifica por relançar a questão do desejo como um impasse intrínseco à constituição do sujeito. Impasse no qual, irremediavelmente, alguma posição é tomada. Isso quer dizer que, apesar de conjugada no pretérito, a questão só interessa em sua atualidade – digamos, em sua enunciação, mais do que em seu enunciado –, como abertura para a possibilidade do que Lacan chamava de uma “assunção de sua história pelo sujeito” (1956[1953]/1998, p. 258). Assunção necessariamente atual e criadora, inclusive, de um passado.

Seja como for, se o desejo não coincide com o serviço dos bens, tal como se desenvolve naquele seminário – tampouco com o automatismo acéfalo do princípio do prazer ou com o imperativo superegoico de gozo –, o que estaria sendo designado como um “agir conforme o desejo”, que atenda à especificidade desse conceito tal como estabelecido por Lacan a partir de Freud? Um percurso pelo seminário sobre a angústia nos leva a considerar que, se o impasse do desejo é ineliminável, ainda assim, há distinções a se fazer no tocante a suas ramificações possíveis no registro do agir. O que nos leva a assimilar a ética da psicanálise – ética do desejo – como sendo, em última instância, da natureza de uma *aposta ética*.

3.3. Segurado pela mão: *S* e *a* no *acting out*

O complexo desenvolvimento da concepção de *acting out* na história da psicanálise acentua o desafio de demarcar os contornos de sua redefinição por Lacan, além de gerar efeitos de dispersão nos comentários sobre o tema, mesmo entre autores lacanianos. Tendo em vista nosso propósito de discernir as articulações possíveis entre sujeito e objeto no agir – iniciando pelo *acting out* – não nos alongaremos sobre esse desenvolvimento. De partida, importa apontar apenas a existência de duas descontinuidades: uma entre a origem da expressão a partir de Freud e os seus rumos na psicanálise pós-freudiana; outra entre tais antecedentes e seu redirecionamento no ensino de Lacan.

O emprego da expressão “*acting out*” na psicanálise teve origem na tradução realizada por James Strachey, em sua *Standard Edition*, para certas ocorrências do verbo *agieren* na obra

de Freud⁵⁰. Ela comparece pela primeira vez no epílogo do trabalho sobre o caso Dora, no momento em que Freud se depara com o fenômeno da transferência, revelado na interrupção do tratamento pela paciente:

Assim fui surpreendido pela transferência e, devido a esse *x* pelo qual eu lhe lembrava o senhor K., ela vingou-se de mim como se vingara dele, e me abandonou, tal como havia se acreditado enganada e abandonada por ele. Desse modo, **atuou** [GW: *agierete* / SE: *acted out*] um fragmento essencial de suas lembranças e fantasias, no lugar de o reproduzir no tratamento. (1905[1901]/2008, p. 104)⁵¹

Abandonada a hipnose em favor do método da associação livre, Freud assim aprende com Dora que lembranças e fantasias determinantes na formação dos sintomas podem não ser reproduzidas através da fala, mas manifestadas sob a forma de ações que intervêm como obstáculos no curso do tratamento. A relação entre esse modo de repetição do material recalado e a transferência será formulada com maior precisão no artigo *Recordar, repetir e elaborar*, sendo introduzida como uma especificidade da técnica vigente:

Se nos atemos ao signo distintivo dessa técnica por relação ao tipo anterior, podemos dizer que o analisado não recorda, em geral, nada do esquecido ou recalado, mas **o atua** [GW: *agiere es* / SE: *acts it out*]. Não o reproduz como lembrança, mas como ação; repete-o, sem saber, desde então, que o faz. (1914b/2008, p. 151-2, grifo nosso)⁵²

A partir daí, a transferência será descrita como uma peça de repetição; e esta última, por sua vez, como uma transferência do passado esquecido. Primeiro exemplo de Freud: o paciente não se lembra de ter sido incrédulo e desafiador perante os pais, e se porta como tal frente ao médico. Via de regra, essa “atuação” não se manifesta apenas dentro dos limites do tratamento,

⁵⁰ Para verificação, nas citações a seguir, foram consultadas as edições *Gesammelte Werke* (GW) das obras de Freud e a *Standard Edition* (SE) para a tradução de Strachey. Isso nos permitiu verificar, por exemplo, que a escolha de tradução de Strachey não chega a ser sistemática. Mesmo em um artigo tão próximo quanto “A dinâmica da transferência” (1912/2008, p. 105), quando Freud afirma que o paciente quer atuar suas paixões sem consideração pela situação objetiva, “*seine Leidenschaften agieren*” é traduzido por Strachey como “*put his passions into action*”.

⁵¹ Na fonte consultada (Amorrortu): “*Así fui sorprendido por la transferencia y, a causa de esa x por la cual yo le recordaba al señor K., ella se vengó de mí como se vengara de él, y me abandonó, tal como se había creído engañada y abandonada por él. De tal modo, actuó un fragmento esencial de sus recuerdos y fantasías, en lugar de reproducirlo en la cura.*”

⁵² Na fonte consultada (Amorrortu): “*Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica respecto del tipo anterior, podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace.*”

mas em todas as outras atividades e relações de sua vida. Interpõe-se, dessa forma, como uma resistência ao recordar fomentado pela regra da associação livre. Três parágrafos adiante, já encontramos a forma substantivada do verbo, cuja tradução passou a integrar o vocabulário psicanalítico, no momento em que Freud associa a referida atuação com a resistência: “Quanto maior for esta, tanto mais será substituído o recordar pelo **atuar** [GW: *das Agieren* / SE: *acting out*]” (idem, p. 153, grifo nosso).

O que cumpre salientar dessa brevíssima inspeção das raízes do *acting out* é que, a partir daí, o que era uma escolha de tradução se individualizou e tomou rumos próprios entre os sucessores de Freud, destacando-se até mesmo do que poderia ser demarcado como uma noção freudiana de *Agieren*. Em outros termos: a noção consagrada sob o nome de *acting out* não equivale ao *Agieren* freudiano. A observação é relevante, pois a confusão é inevitável quando se acredita estar lendo em Freud a respeito do *acting out*, uma vez já estando o leitor sob influência de seu emprego por parte dos pós-freudianos ou de Lacan. Acompanhamos nesse ponto Soler (1991), quando constata que o *Agieren* freudiano é muito mais amplo e abrangente do que o *acting out*, abarcando a própria transferência e sua manifestação como resistência.⁵³

Um olhar sobre o que, a partir dessa origem, se estabeleceu a título de *acting out* será de utilidade para apreendermos o giro que Lacan viria lhe imprimir. Em mais de um momento (1957-58/1999; 1962-63/2005), a fonte por ele comentada e recomendada é o artigo de Phyllis Greenacre (1950), *General problems of the acting out*. Verificamos nesse texto os traços da independência entre o tema intitulado e o *Agieren* freudiano, já atestada no fato de que a autora reconhece uma primeira discussão sobre o *acting out* no capítulo de *A psicopatologia da vida cotidiana* (FREUD, 1901/2007) dedicado aos atos sintomáticos e casuais. Segundo Greenacre, o *acting out* ocorre quando uma situação presente se encontra conectada com um conteúdo recalçado e é utilizada como ocasião para a descarga parcial de uma energia represada, desviando impulsos sob a forma de uma atuação. Esta última seria geralmente uma atividade egossintônica e organizada, e não apenas um movimento, gesto ou expressão isolados. Além disso, costuma parecer ao paciente plausível e apropriada, enquanto para os outros (incluindo o analista) é percebida como singularmente desproporcional e inadequada.

A autora admite, com essa definição, a dificuldade em se distinguir o *acting out* da conduta neurótica em geral. Porém, aponta uma diferença entre o *acting out* ocasional e aquele habitual ou crônico – nesse caso, uma impulsividade característica de neuroses mais graves,

⁵³ Um exemplo de proposta original de delimitação para a noção freudiana de *Agieren* pode ser encontrado em Muñoz (2009), que faz a noção abarcar até mesmo a passagem ao ato tal como redefinida por Lacan.

que se aproximariam das psicoses e psicopatias (GREENACRE, 1950). A questão da analisabilidade é logo evocada, dado que o *acting* configuraria não apenas obstáculos como também limites para o que seria acessível a um tratamento analítico. Quanto a sua etiologia, a tendência à atuação estaria ligada a uma fixação oral e a uma elevada necessidade narcisista marcada por uma intolerância à frustração – critérios que remontam ao reconhecido trabalho de Otto Fenichel (1945) sobre o tema, ao que a autora acrescenta: uma inclinação ao exibicionismo e, especialmente, degradações da função comunicativa da linguagem em favor da dramatização e da imitação. Notamos, portanto, que a noção não se identifica e muito menos abarca a transferência, embora possa compartilhar com esta certas características.

A apropriação do *acting out* por Lacan não endossa e tampouco rechaça de forma absoluta a concepção que vigorava entre os pós-freudianos. Evocarmos *uma* concepção precedente de *acting out* já seria inclusive uma forçagem, tendo em vista sua delimitação “problemática”, “vaga” e “variável” entre os diferentes autores, como diagnosticaram Laplanche e Pontalis (1981) em um esforço de definição. Seja como for, no ensino de Lacan, será afirmada a pertinência e a legitimidade de uma noção de *acting out*, ausente da elaboração freudiana, e tendo renovada sua especificidade⁵⁴.

A maneira com que Lacan realiza essa torção chama atenção, de partida, por dois motivos. Primeiro: ele o faz, inicialmente, explorando um fragmento recolhido da experiência de um eminente psicanalista pós-freudiano, e que esteve longe de ser reconhecido por este como um *acting out*. Segundo: elevando esse fragmento a estatuto de *acting out*, tornará a ocorrência desse modo de atuação mais incisiva quanto à posição do psicanalista do que diretamente quanto à do psicanalisante. Privilegiaremos aqui esse exemplo, retomado diversas vezes por Lacan em seu ensino, para com ele deslindarmos a articulação entre sujeito e objeto *a no acting out*.

O fragmento em questão é retirado de um testemunho da prática de Ernst Kris – dentre os analistas vienenses de segunda geração e contemporâneos de Lacan, o mais frequentemente comentado em seus *Escritos*. Emigrado da Áustria à mesma época de Freud, e após breve período em Londres, Kris instala-se em Nova York nos anos 40 e torna-se um dos expoentes, nos Estados Unidos, da *Ego Psychology*, ao lado de Heinz Hartmann e Rudolph Loewenstein (ADAM, 1985). É em seu artigo *Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy*

⁵⁴ O *acting out* não perderá o seu lugar ao longo do ensino de Lacan – ainda em 1976, ele o propunha como tema das Jornadas da Escola Freudiana de Paris, e depois manifestava seu descontentamento com todos os trabalhos apresentados (GOROG, 2017).

(KRIS, 1951) que encontramos o relato do caso que se tornou célebre como “o homem dos miolos frescos”.

Ao caso: um jovem cientista de trinta e poucos anos busca uma segunda análise por não conseguir avançar a um posto mais alto em sua carreira acadêmica, devido a um impedimento para publicar suas pesquisas. Ele se via acochado por um impulso de tomar as ideias de outrem, notadamente as de um certo estudante, amigo próximo, com quem travava longas conversas. Em sua primeira análise, teria entendido que o medo e a culpa diante desse impulso eram a razão de sua improdutividade. Certo dia, com uma publicação prestes a se materializar, chega ao consultório e relata a Kris, em um paradoxal tom de excitação, que acabava de encontrar na biblioteca um livro no qual a mesma ideia básica de seu trabalho já estaria publicada. Como ele próprio lembrava de não ter sido a primeira vez que se deparava com tal trabalho, tomou-o como a cabal comprovação do conteúdo seus impulsos conflituosos: então era mesmo um plagiador.

Diante do ocorrido, conforme relata o próprio autor (KRIS, 1951), o paciente foi detalhadamente inquirido sobre o texto que ele temia estar plagiando. Constatou-se assim que ali não havia sequer alusão à tese do paciente – na realidade, ele estaria fazendo o autor do livro dizer exatamente o que ele próprio queria dizer. Mais do que isso, Kris entende que o tal amigo supracitado era quem repetidamente tomava as ideias de seu paciente e as reproduzia, de modo que este último ficava com a impressão de estar escutando suas próprias ideias pela primeira vez, acreditando serem propriedades do outro.

A partir daí, Kris desenvolve uma extensa interpretação da inibição de seu paciente, centrada em uma identificação ao pai – homem que havia fracassado em deixar uma marca em seu próprio campo de trabalho. Após ter **assegurado seu paciente de que ele não havia cometido plágio** e lhe comunicar tal interpretação, obteve então a seguinte reação: após certo silêncio, o paciente conta que, *toda tarde, quando sai do consultório, anda por uma rua cheia de restaurantes e aprecia nos menus das vitrines seu prato preferido – miolos frescos.*

Kris recebe essa reação de seu paciente como uma confirmação de sua interpretação – ele acabava de desvelar, sobre seu sintoma de inibição no trabalho, o motivo pulsional: uma agressividade oral, que remontava a uma infância em que costumava roubar doces e livros. No entanto, é destacando esse hábito do paciente de Kris após suas sessões, relatado como resposta à referida interpretação, que Lacan reconhece e explicita o que vem a ser um *acting out*.

Em primeiro lugar, o que se destaca e examina é a intervenção feita. A crítica de Lacan se dirige à posição de Kris, que em vez de abordar a fala de seu paciente no interior do registro simbólico, intervém apelando para uma suposta realidade dos fatos. Diante do acirramento do

conflito testemunhado pelo paciente, ao encontrar um livro que aparentemente confirmava sua obsessão sobre ser plagiador, Kris não o escuta de modo a operar no nível do significante; fala com o eu, sem responder ao inconsciente. Frontalmente, assegura seu paciente de que ele não é o que teme ser, tomando partido sobre uma pretensa objetividade, e imprimindo assim uma negação sobre a posição do sujeito na fantasia.⁵⁵

O engenho de Lacan ao reintroduzir nesse ponto o *acting out* está em revelar o tipo de efeito que uma intervenção do gênero tende a produzir. Quando se confronta o mundo e os *patterns* – como diria Kris – do paciente, “para remodelá-lo segundo os do analista” (LACAN, 1956[1954]/1998, p. 400), o retorno obtido não é somente uma legítima reafirmação da posição do sujeito. Mais do que isso: a intervenção calcada em uma suposta facticidade recebe uma resposta à altura, cujo “valor de realidade” (idem, p. 401) é diferente daquele do sintoma que vinha falar. Uma reação que renova, em outro nível, de cruzamento entre imaginário e real, aquilo que haveria de ser escutado do sintoma no registro simbólico.⁵⁶

O paciente vem falar sobre seu impulso de roubar ideias. Ideias novas, originais, que o próprio não consegue publicar por não acreditar serem suas. Ele se encontra com o que lhe parece uma confirmação de sua fantasia de ser plagiador. O analista nega o que o paciente lhe diz, julgando sobre sua veracidade. O paciente não retruca ou argumenta, reivindicando seu ponto e sua questão. Sai à rua para apreciar o que mais gosta de comer: miolos, frescos. Assim fazendo, restitui e põe às claras, sem saber, o que está em jogo. No seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan o retoma e coloca com precisão:

Isso representa, se assim podemos dizer, a reação, a **reforma da dimensão própria do sujeito**, a cada vez que a intervenção tenta reduzi-la, colapsá-la, comprimi-la numa pura e simples redução aos dados chamados “objetivos”, ou seja aos **dados coerentes com os preconceitos do analista**. (1958-9/2002, p. 514, grifo nosso).

No trecho destacado, especifica-se ainda o que Lacan antes chamara de uma intervenção no “plano da realidade”. De que realidade se trataria afinal? Uma pretensa objetividade do analista, abatendo-se sobre a fantasia do paciente, não poderia ser menos sua realidade psíquica

⁵⁵ Nas principais ocasiões em que o comenta, Lacan parece dar um passo a mais ao insistir que Kris buscou o livro e o leu (1956[1954]/1998; 1961[1958]/1998; 1962-63/2005). Seja como for, a tônica de sua crítica incide sobre o *teor da intervenção* (e não sobre possíveis verificações que o psicanalista possa ter feito para além da sessão).

⁵⁶ Em *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a Verneinung de Freud* (1956[1954]/1998), Lacan reconhece aqui o efeito de uma *Verwerfung*, que à época propunha traduzir por “*retranchement*” (traduzido na edição brasileira por “supressão”; e que admite também as conotações de “corte” ou de “entrincheiramento”). Isso o levava a aproximar o *acting out*, naquele momento, de um fenômeno alucinatório, a exemplo do que se passa na psicose – um retorno no real do que foi “suprimido” (ou como recolocaria pouco depois, foracluído) do simbólico.

– nos termos freudianos. Em última análise, ali onde não escuta e faz falar o sintoma em sua constituição significativa, invariavelmente, não há outro lugar do qual o analista possa responder senão aquele de *sua* fantasia. Lugar dos “preconceitos do analista”, ou ainda, da única *resistência* que configura verdadeiro obstáculo para a psicanálise: aquela *do analista*, em sua dificuldade de estar “à altura dessa função que se chama sujeito” (LACAN, 1967/2006, p. 53). Resistência esta iluminada por Lacan, contrapondo-se ao método de “análise das resistências” (sempre do paciente) promovida entre os pós-freudianos e praticada por Ernst Kris.

Evidencia-se assim o valor corretivo e instrutivo, de advertência, implicado na ocorrência de um *acting out* no curso de um tratamento. Um *hint*, dirá Lacan (1961[1958]/1998, p. 606), mensagem em caráter de pista a ser captada pelo analista. No seminário sobre a angústia, aprofunda-se esse caráter demonstrativo do *acting out*, como sinal dirigido ao Outro. Trata-se, mais precisamente, de uma **mostração**: não é que o sujeito venha mostrar alguma coisa, mas que algo, nessa atuação, “se mostra” (1962-63/2005, p. 137). A dimensão do desejo, quando ignorada ou mesmo objetada pelo psicanalista em sua posição, toma um caminho singular para se afirmar como verdade. Mas se a verdade não é da natureza do desejo, metonímico, o que se mostra como verdade só pode ser sua causa: o *resto* que ficou intocado pela interpretação – o objeto *a*. Em suma, não é propriamente o desejo, que Lacan afirma ser inarticulável, que é mostrado, mas o objeto ao qual o desejo está articulado na fantasia.

Lacan não deixa de observar o caráter paradoxal dessa mostração. O “sujeito do *acting out*” (idem, p. 139) não sabe *que* algo ali se mostra e muito menos *o que* ali se mostra. Ele não sabe por que o faz, muito menos coloca a questão de seu sentido – no mais das vezes, se é que o relata, o faz tratando-o como uma casualidade. Trata-se de uma *mostração velada*, em primeiro lugar para o sujeito. Assim fazendo, torna visível ao máximo a verdade do objeto *a* como resto da situação. Porém, esse “máximo” possível tem seu limite, pois se o objeto, a rigor, não é visível ou especularizável, sua mostração já inclui seu recobrimento pelo imaginário: um velamento. No caso, “miolos frescos” é a roupagem sob a qual o objeto *a*, sob a forma do objeto oral, é revestido e dado a ver.

Mostra-se, dessa feita, a curiosa solidariedade entre o *acting out* e a *verdade*. Esta que, a partir do tratamento que lhe dispensa Lacan, insiste, mas não pode ser de todo mostrada. A verdade não é passível de ser dita, pois é ela quem fala – “eu, a Verdade, falo” (1956[1955]/1998, p. 410), dita a prosopopeia por ele cunhada. Sendo assim, ela não é mais um atributo ou propriedade de um predicado, “não mais pertence à ordem das essências, nem tampouco do sentido”, mas “pulula insidiosamente onde menos se espera” (IANNINI, 2013, p. 85), como nos sonhos, sintomas e atos falhos. Também por essa via, depreende-se que a

mostração do *acting out* só pode ser uma mostração velada, pois se é a verdade quem fala, por isso mesmo não pode dizer a si própria. Temos então, com essa forma do agir, uma via privilegiada e distinta das formações do inconsciente, pela qual a verdade como causa pode falar. No *acting out*, “aquilo que diz não é sujeito, mas verdade” (LACAN, 1968/2003, p. 326).⁵⁷

Como descrever, a partir disso, o modo de articulação entre sujeito e objeto *a* no *acting out*? A ponta de humorismo com que Lacan começa a abordar o assunto, na lição de 23 de janeiro de 1963, nos parece bastante sugestiva a esse propósito:

A relação profunda e necessária do *acting out* com o *a*, é a ela que desejo levá-los como que pela mão, sem deixá-los cair. Em seus referenciais clínicos, observem a que ponto **segurar pela mão para não deixá-los cair é absolutamente essencial num certo tipo de relações do sujeito. (1962-63/2005, p. 136, grifo nosso)**

Provocando sua audiência, consideramos que Lacan já introduz o de que se trata: no *acting out*, o objeto *a* seria sustentado, segurado em sua posição. Entre o recrudescimento do conflito (o paciente acabava de ver confirmado o que mais temia sobre si) e uma intervenção que ignora e interdita o impasse do desejo – justamente: **não se o deixa cair**. Sustenta-se peremptoriamente a ligação entre sujeito e objeto na fantasia. Entre o sujeito e o Outro (de que lado estariam as ideias, originais?): busca-se miolos, frescos. Diríamos até: se foi preciso segurá-lo, é porque já estava ali, *pendurado*. Um corte cirúrgico, ou um recorte, é o que punha em jogo a interpretação aventada por Lacan: não é que o paciente não rouba, ele “rouba *nada*” (1961[1958]/1998, p. 606). Uma chance de “reintroduzir esse pequeno nada, essa pouca consistência que possibilita a metonímia, recolocando a questão do desejo no interior do simbólico”, como comenta Vidal (1993, p. 213).

Dessa feita, o instante da fantasia é atualizado pelo *acting out* de modo especialmente eloquente. O sujeito reduz-se ao “-*se*” impessoal que caracteriza o instante do olhar, enquanto o objeto é segurado, projetado na cena, subindo ao palco. Diante de uma iminência de abalo, não reconhecida em sua função de palavra e mesmo contradita, a fantasia insiste, restaurando-se. Identificamos aqui os traços do que Lacan evocava como a montagem de uma “cena sobre

⁵⁷ Com efeito, Lacan retomaria o *acting out* no seminário *A lógica da fantasia* (1966-67), incluindo-o nas etapas iniciais da construção do esquema do quadrilátero do ato psicanalítico – a ser concluída no seminário seguinte. Não por acaso, o *acting out* entra em correlação com o que, no final dessa construção, se tornaria a *operação verdade*, que abordaremos no quinto capítulo.

a cena”. Isso porque o *acting out* não é mais um fragmento determinado pela cena da fantasia fundamental, tal como as formações do inconsciente – ele repete o roteiro do qual *já se estava prisioneiro* (como um roteiro sobre o roteiro), agora encenando-o ao modo de mostraçã sob o olhar do Outro⁵⁸. Mediante a manutenção da fantasia, o *acting out* efetua, assim, uma “**evitação da angústia**” (LACAN, 1962-63/2005, p. 130). Remete-a, remete-a, operando sua transferência, tal como expusemos no item anterior, visto que funciona obturando a falta no Outro e colmatando a hiância do desejo em sua causa.

Resta dizer que o caráter de apelo ao Outro é o ponto em que se conectam o *acting out* e a transferência. Não se trataria de pensar que a transferência se restringe à situação analítica, enquanto o *acting out* se passaria fora desta⁵⁹. Nesse seminário, Lacan o situa como: um esboço da transferência. E essa transferência apenas esboçada, que bem pode se dar fora de uma análise: transferência selvagem. “A transferência sem análise é o *acting out*” (idem, p. 140) – é sua formulação. Vale lembrar que outros dois exemplos de *acting out*, extraídos dos casos de Freud e mencionados nesse seminário, são: a conduta de Dora enquanto cultivava a dinâmica com o trio implicado em seu drama (seu pai, Sr. K. e Sra. K.), e a conduta da jovem homossexual no cortejo da dama de má reputação às vistas de seu pai. Duas “condutas” – o termo é de Lacan – prévias à chegada das pacientes ao consultório de Freud.

Por certo, algumas observações se desdobram daí. Em primeiro lugar, o *acting out* para Lacan não se reduz necessariamente a uma ação eventual como poderia sugerir o comentário do caso de Kris. Ele deve ser mais abrangente ou até, presumimos, mais coextensivo à clínica psicanalítica do que poderia parecer. Em segundo lugar, os exemplos mencionados sinalizam que, afinal, o *acting out* tampouco é necessariamente reação a uma intervenção mal posicionada do analista. O ponto é que, como reconhece Lacan, ele se produz de maneira mais eletiva durante uma psicanálise (1957-58/1999), haja vista ser o campo privilegiado em que se engaja o impasse do desejo. Quando se dá no curso de uma análise, recobra valor de advertência, bem como indica uma posição do sujeito na fantasia.

⁵⁸ O que efetivamente leva a pensar sobre um estatuto de *acting out* no procedimento de Hamlet ao promover uma cena sobre a cena com a companhia de teatro – tal como desenvolve Zawady (2009).

⁵⁹ O “*out*” do *acting* foi fonte de controvérsias entre os pós-freudianos, a ponto de serem propostas distinções entre um *acting in* e um *acting out*, designando um “dentro” ou “fora” da situação analítica (LAPLANCHE & PONTALIS, 1981, p. 56-57). Entendemos que, se a expressão em sua origem não cunhou um conceito, sendo uma tradução de Strachey, o *out* não teria maior função do que aquele desempenhado no verbo frasal *to act out*. Como apontam os autores, ela agrega ao verbo *to act* (atuar) duas nuances: exteriorizar algo que estaria suposto em si (oculto); e efetuar uma ação “rapidamente” ou “até o final”. Para além disso, não haveria por que supor maiores incidências da expressão sobre o conceito – no máximo, a de que a atuação se daria “fora” do âmbito da rememoração, nos termos de Freud.

Em terceiro lugar, visualizamos um problema: se o *acting out* é transferência sem análise, que dizer das ocorrências de *acting out* no curso do tratamento analítico? Se há endereçamento ao Outro, e no curso de um tratamento, por que se trataria de transferência selvagem? Poderíamos responder à questão considerando que, *ali* onde há *acting out*, não há analista e/ou não se está em posição de psicanalista – o que por certo é mais acorde a todas as tendências do que vencer as resistências⁶⁰ e recolocar em marcha a regra fundamental.

Seja como for, a questão fecunda que se abre para Lacan diz respeito a como responder ao *acting out* na direção do tratamento. Ele chama a interpretação – afirma –, mas se trata de saber se esta é possível; ou, em outros termos: “como domesticar a transferência selvagem” (LACAN, 1962-63/2005, p. 140). É assim que o *acting out* concerne e convoca, em última análise, o que Freud designava como *manejo da transferência*. Afinal, se pode recobrar a função de reação a suas falhas, o *acting out* não deixa de comparecer como balizador conceitual para a direção do tratamento – teórica e clinicamente. Como afirmado no seminário *A transferência*:

O *acting out* é este tipo de ação pela qual, em dado momento do tratamento – sem dúvida, na medida em que ele é especialmente solicitado, talvez pela nossa burrice, talvez pela sua, mas isso é secundário, pouco importa – o sujeito exige uma resposta mais justa (1960-61/1992, p. 326).

3.4. Identificação absoluta: $\$$ e *a* na passagem ao ato

A origem da noção de passagem ao ato, assim como a do *acting out*, é externa e precedente ao ensino de Lacan. No entanto, à diferença daquele, a expressão “passagem ao ato” não comparece e sequer deriva da obra de Freud, tendo suas raízes no vocabulário da psiquiatria francesa. Na transição que sofreu entre campos distintos, outra semelhança para com o *acting out*: retrair um conceito de passagem ao ato que teria sido herdado e redefinido por Lacan tampouco é possível. Como salienta Muñoz (2009), “mais de dois séculos de trabalhos psiquiátricos e estudos psicopatológicos não conduziram a que o problema da passagem ao ato fosse abordado conceitualmente” (p. 48). Em sua tradição, o termo foi habitualmente empregado para designar ações impulsivas, em geral violentas e bruscas, que o próprio

⁶⁰ Referimo-nos a uma das principais formulações de Freud para o que se opera no curso de uma psicanálise. Isso não quer dizer que *acting out* se confunda teórico-clinicamente com *resistência*. Uma distinção, tal como entendemos: resistência é a resposta esperada ao ato psicanalítico – resposta do discurso, em última análise –, como parte constitutiva e necessária do processo; *acting out*, por sua vez, é uma resposta possível às falhas do ato psicanalítico (ou à resistência do psicanalista), que *pode* ser reintegrada ao processo.

indivíduo não seria capaz de dominar. O que, em verdade, torna os antecedentes da problemática tão antigos quanto a constituição do campo psiquiátrico.

Remontando à *monomania instintiva* em Jean-Étienne Esquirol (1772-1840) e às *impulsões* em Bénédict-Augustin Morel (1809-1873), a temática já era referida em termos de “passagem ao ato” na psiquiatria contemporânea a Lacan, por exemplo no trabalho de Henri Ey (1900-1977). Este empregava a expressão “passagem ao ato” para se referir à *impulsividade*, em contextos clínicos diversos: na neurose obsessiva, na delinquência, na toxicomania, nas perversões sexuais, no suicídio etc. A dispersão conceitual já apontada evidencia-se, particularmente, quando lemos o autor do *Manuel de Psychiatrie*, em item dedicado às personalidades psicopáticas, definir o termo “passagem ao ato” como “derivado da clínica psicanalítica” (EY; BERNARD; BRISSET, 1960/1989, p. 434) – mais especificamente, da noção de: *acting out*.

De todo modo, a trajetória de Lacan, ainda como psiquiatra, foi permeada por importantes incursões na temática da passagem ao ato, tendo como marco sua tese de doutorado (1932/1975) sobre a psicose paranoica, centrado no estudo do caso Aimée e sua tentativa de assassinato da atriz Huguette Duflos. O interesse perdurou durante o período que antecede seu ensino em psicanálise, recebendo por exemplo efeitos das elaborações a respeito da agressividade e do supereu. Não o poderíamos aprofundar neste trabalho⁶¹, mas marcamos com isso que a recuperação da noção de passagem ao ato por Lacan não é de modo algum repentina, desenvolvendo-se em diferentes momentos e sendo marcada por descontinuidades.

Ainda assim, desde a tese, cerca de três décadas se passaram até que uma delimitação mais precisa do conceito fosse realizada no seminário *A angústia* (1962-63), no contexto de invenção do objeto *a* e, como dissemos, de seu pareamento distintivo por relação ao *acting out*. Passaremos diretamente a esse momento, que nos permitirá discernir outro modo de relação entre sujeito (**\$**) e objeto *a* dentre as formas do agir. Veremos que essa incursão muito nos auxiliará em seguida a circunscrever o *ato*, desde um outro lado, se comparado ao *acting out* – diríamos mesmo, desde seu lado oposto.

Para tanto, nossa via de entrada será um dos casos clínicos que Lacan comenta nesse seminário, e a partir do qual apresenta as principais formulações que vêm definir a passagem ao ato. Trata-se do caso de Sidonie Csillag (nome fictício), jovem que foi levada por seus pais ao consultório de Freud seis meses após ter cometido uma tentativa de suicídio – e que ficou conhecido na história da psicanálise como o caso da “jovem homossexual” (FREUD, 1920). A

⁶¹ Sobre os diferentes momentos do trabalho de Lacan com a noção de passagem ao ato no decorrer desse período, cf. o trabalho de Muñoz (2009).

análise do momento da tentativa de suicídio da jovem, circunscrita por Lacan como uma passagem ao ato, insere-se em um exame minucioso de sua conjuntura. Faremos o esforço de síntese, atentando aos elementos que nos parecem fundamentais para acompanhar o comentário de Lacan.

A jovem, de cerca de dezoito anos, de uma família abastada, provocava o desgosto dos pais em virtude da relação que mantinha com uma “dama da sociedade”, de má reputação (o contexto é a Viena vitoriana), e com quem não se inibia de circular em público pelas ruas da cidade. Mais do que isso: a tal dama era seu único interesse; aproveitava todas as oportunidades de estar em sua companhia, aguardava-lhe horas à porta de casa, enviava-lhe flores, além de abdicar de sua formação, de seus cuidados e do trato social em função de sua adoração. Curiosa, nesse ínterim, era a postura da jovem em relação a seu pai. Este reagira com total exasperação à homossexualidade da filha, já tendo se mostrado disposto a combatê-la por todos os meios. E o comportamento da jovem frente a sua contrariedade reunia dois aspectos opostos, descreve Freud (1920): ela frequentemente o enganava, mentia, de modo a encobrir seus encontros; ao passo que não se preocupava em tomar qualquer precaução quanto à exposição de sua relação, tendo notadamente o hábito de caminhar com sua amada pelas ruas do entorno do escritório do pai, onde podia facilmente ser vista.

Freud examina as circunstâncias desse enamoramento, buscando retrair uma história dos investimentos libidinais da paciente. Uma mudança brusca salta aos olhos: antes dos dezesseis anos, ela havia cultivado um forte desejo de ser mãe, tendo desenvolvido uma predileção por um menino de três anos, do qual se ocupava a ponto de despertar o estranhamento alheio. Até que, a certo ponto, tornou-se indiferente a este e passou a demonstrar uma inclinação homossexual por mulheres maduras, o que logo se tornou matéria de repreensões por parte do pai. Um acontecimento marca essa virada: a quarta gravidez de sua mãe, com o nascimento de seu terceiro irmão, quando a jovem tinha dezesseis anos.

Por entre as determinações implicadas na escolha de seu objeto amoroso e reunindo o material recolhido dessa análise, Freud depreende seu ocasionamento: frente à gravidez de uma mãe rival, Sidonie vivera a desilusão quanto a seu desejo de ter um filho, e que em sua fantasia seria um filho de seu pai. Frustração que se transpôs em uma atitude de ofensa e vingança contra aquele – à qual seu amor pela dama se aplicava eficazmente –, resultando ainda em uma inversão de posição, pois ela passa a ocupar o papel de dirigir a outra mulher o amor que não recebera. Elucidada estava a postura dúbia da jovem em relação a seu pai: caso este não se inteirasse de seus tratos com a dama, não haveria o desafio e a satisfação da vingança (FREUD, 1920).

A situação se desmonta inesperadamente para Sidonie, no entanto, no dia em que ocorre o fatídico encontro. Durante um passeio acompanhada da dama, a jovem enfim se depara na rua com seu pai. No momento, ele lhe lança um olhar furioso. E, em seguida, ela se joga por cima do muro da passarela em que estavam, caindo sobre uma linha de trem que ali passava por baixo. No relato de sua tentativa de suicídio a Freud, a paciente explicita o que o teria motivado: frente ao olhar do transeunte, ela contou a sua amada de quem se tratava – ao que esta lhe respondeu prontamente que a relação entre elas teria que terminar ali. É nesse instante que a jovem se precipita, se deixa cair: “*niederkommen*” (1920, p. 155). Nessa determinação simbólica destacada por Freud, que condensava as realizações de desejo e de punição (entre duas acepções do verbo alemão: *parir* e *cair*), Lacan engancha o conceito que está em vias de introduzir nesse seminário.

“O *niederkommen* é essencial a toda **súbita ligação do sujeito com aquilo que ele é como *a***” (1962-63, p. 64)⁶². Um resto passível de queda – eis uma característica estrutural da relação entre o sujeito e o objeto, revisto em sua função de causa. O trabalho de Lacan, nessas lições de janeiro de 1963, será então o de destrinchar as coordenadas dessa súbita ligação entre sujeito (**S**) e *a*, capaz de especificar e definir uma passagem ao ato nos termos da estrutura.

A análise parte da posição que era a da jovem, no contexto que precede sua tentativa de suicídio. Com o nascimento do terceiro irmão mais novo, ela vira se frustrar sua reivindicação de amor ao pai, perdendo a posição de ser por ele amada. Incidência da castração, à qual responderá com uma inversão de sua posição: situa outra mulher no lugar do que fora rejeitado em si própria e, identificada ao pai, cultiva por ela o amor que não recebera. Lacan reconhece nessa atitude da jovem a função do amor cortês, já explorada em seu ensino: este em que o cavaleiro sacrifica suas prerrogativas viris em prol de uma relação idealizada, cultivando a pretensão de salvar a dama de sua condição. Assim fazendo, elide sua castração (-φ) mediante a exaltação de um ideal – em última instância, narcísico, pois acredita-se ter o que falta ao Outro –, fazendo da dama o suporte de um falo absoluto (Φ). No caso de Sidonie, ela faz as vezes do pai, de quem *não recebeu*, visando oferecer a uma mulher o que esta supostamente precisa, *dando-lhe o que não tem*.

Cumprir notar, a nosso ver, que nessa estratégia, o amor cavalheiresco da jovem só pode se sustentar numa referência e numa crença obstinada quanto ao que *o pai tem*. Dessa feita, através de sua adoração pela dama, a paciente situa, no lugar do que falta no campo do Outro:

⁶² Na fonte consultada (lição de 16 de janeiro de 1963): “*Ce niederkommen est essentiel à toute subite mise en rapport du sujet avec ce qu'il est comme (a)*”.

uma “garantia suprema”, “uma glória do pai”, “um falo absoluto” (idem, p. 64). A lei só pode ser o desejo do pai, e o desejo do pai é o que faz a lei. A elisão da própria castração por meio da exaltação do ideal vai de par, portanto, com a colmatagem da falta no Outro e a elusão da possibilidade de que este seja castrado, barrado.

No entanto, a complexidade da montagem em questão, que culminará em uma passagem ao ato, não termina por aí. É que, afinal, toda essa configuração descrita é posta como uma cena que se exhibe aos olhos vistos do pai, ao modo de ofensa e desafio. Sidonie faz ao pai a *mostração* de como se deve amar uma mulher – objeto *a* imaginarizado na situação –, o que leva Lacan (1962-63) a atribuir a essa conduta da jovem o estatuto de um *acting out*. Ora, a dimensão de apelo aí contida atesta que, no seio mesmo do suporte oferecido a uma garantia suprema, cavava-se e preservava-se algum lugar no desejo de um Outro supostamente consistente. Enquanto exibia a cena, a jovem demandava e convocava o olhar de modo a burlar sua lei, seu limite. Com efeito, todos os elementos gravitavam em torno do desejo do pai: desejava-se uma mulher tal como o pai deveria ter feito, e sustentava-se a brecha no desejo do pai ou, se quisermos, o mínimo intervalo de uma questão sobre o lugar do sujeito no desejo do Outro.

Ocorre que toda essa montagem se desarma, seu equilíbrio se desfaz, justamente no instante do encontro com o olhar do pai. Eis que toda a cena, organizada em torno do desejo do pai ao modo de uma convocação, recai sobre o olhar daquele, e em presença é posta à prova. Nesse ínterim, o olhar irritado incide como rechaço e reafirmação da interdição. Abala-se, assim, a função da captura narcísica da imagem especular como forma de elidir a castração, acirrando-se o impasse já colocado e recrudescendo a barra sobre o sujeito⁶³. Em outros termos: a confrontação ao olhar do pai presentifica um retorno de seu desejo como lei, intervindo como uma restauração da castração que a montagem elidia.

Resta incluir que, ao olhar irritado do pai, soma-se um derradeiro elemento – aquele apontado por Sidonie como motivo de seu ato: o rechaço da dama. Como assinalara Freud, a partir do relato de sua paciente: “nesse momento, a dama havia falado igual ao pai e pronunciado a mesma proibição” (1920, p. 155). A recusa da dama, redobrando a lei do pai, sela o fechamento, para a jovem, do lugar que era cavado pela mostração. No momento da conjunção entre o desejo do pai e sua lei, o sujeito só pode retornar a sua “exclusão fundamental” (LACAN, 1962-63/2005, p. 64). Quando não há mais brecha:

⁶³ Na tabela construída por Lacan nesse seminário a partir da tríade inibição-sintoma-angústia, esse momento corresponderia exatamente à passagem do *impedimento* ao *embaraço* (*em-barras*), na coluna da passagem ao ato.

O que vem nesse momento ao sujeito é sua **identificação absoluta a esse pequeno (a)** ao qual ela se reduz. A confrontação desse desejo do pai (...) com essa lei que se presentifica no olhar do pai, é isso pelo que ela se sente definitivamente identificada, e no mesmo golpe rejeitada, ejetada para fora da cena. Só o “*deixar cair*”, o “*se deixar cair*” pode realizá-lo. (LACAN, 1962-63, p. 64, grifo nosso)⁶⁴

Nesse fechamento abrupto da hiância da causa do desejo e de sua possibilidade de fazer enigma, o sujeito é identificado ao objeto *a* como resto, e cai, isolando-se de sua relação ao Outro. Nota-se, assim, de que forma essa súbita ligação com o objeto apontada por Lacan difere da articulação entre sujeito e objeto sustentada pela via do *acting out*, que correspondia à montagem da fantasia. Naquela, a inserção do objeto na fantasia mediava uma determinada articulação ao Outro (“segurado pela mão” entre sujeito e Outro), inscrita no circuito da demanda. Na passagem ao ato, não basta dizer que o objeto cai, mas que *o sujeito cai como objeto*, e só pode cair de um lugar no Outro em que se mantinha.

Nesse sentido, se no *acting out* a mostração se passa do lado do objeto, junto à indeterminação do sujeito própria ao instante da fantasia, “de que lado é visto, esse deixar cair, na passagem ao ato? Do lado do **sujeito**, justamente. A passagem ao ato está, se quiserem, na fantasia, do lado do sujeito, nisso que ele aparece **apagado ao máximo pela barra**”⁶⁵ (idem, p. 67, grifo nosso). Entendemos assim que o modo de intervenção do objeto na passagem ao ato não é menos uma vicissitude da divisão constitutiva do sujeito – que, no entanto, incide como uma marcação máxima da barra, resultando em sua abolição mediante a identificação absoluta ao objeto como *resto em queda*, sem que este assuma sua função como *causa* de desejo.

Essa clara oposição para com o *acting out*, no que concerne à articulação entre sujeito e objeto no seio da relação ao Outro, pode ser igualmente examinada nos termos da fantasia e da angústia. O instante da passagem ao ato oferece uma apreensão específica do estatuto do sujeito, por relação a ambas. Dissemos que a angústia não derroga o funcionamento da fantasia, mas constitui um fenômeno de borda em seu enquadre, por uma emergência do objeto que desestabiliza o campo da realidade. No *acting out*, a cena da fantasia é restaurada ao modo de uma mostração que replica o apelo ao Outro, na medida em que se sustenta a articulação entre sujeito e objeto. Quanto à passagem ao ato, Lacan o coloca como um salto para fora desse

⁶⁴ Na fonte consultada (lição de 16 de janeiro de 1963): “*Ce qui vient à ce moment-là au sujet, c'est son identification absolue à ce petit(a), à quoi elle se réduit. La confrontation de ce désir du père (...) avec cette loi qui se présentifie dans le regard du père, c'est ceci par quoi elle se sent définitivement identifiée, et du même coup rejetée, déjetée hors de la scène*”.

⁶⁵ Na fonte consultada (lição de 23 de janeiro de 1963): “*de quel côté est-il vu, ce laisser-tomber, dans le passage à l'acte? Du côté du sujet, justement. Le passage à l'acte il est, si vous voulez, dans le fantasme, du côté du sujet, en tant qu'il apparaît au maximum effacé par la barre.*”

enquadre (da janela) da fantasia: passagem da *cena* do Outro simbólico ao *mondo* – “lugar onde o **real se apressa** [se comprime]”⁶⁶:

o sujeito, digamos assim *se precipita*, se precipita de lá onde está, *do lugar da cena* onde, como sujeito fundamentalmente historizado, ele só pode se manter em seu estatuto de sujeito – que ele **despenca essencialmente para fora da cena**. Está aí a estrutura mesma, como tal, da passagem ao ato (idem, p. 67)⁶⁷

Podemos retornar assim à definição do agir como a operação de uma transferência de angústia, arrancando-lhe desta a sua certeza. Vemos que *acting out* e passagem ao ato respondem a essa definição de maneiras inteiramente díspares. Se o *acting out* operava essa transferência ao modo de uma evitação, a passagem ao ato estaria do lado da fuga, de uma “**evasão da cena**” (idem, p. 67)⁶⁸. O sujeito despenca como objeto, em ruptura com a montagem que configurava uma determinada posição na relação ao Outro, e que funcionava como suporte para o impasse do desejo.

Tendo em vista nosso propósito de diferenciar o estatuto do sujeito no *ato* por relação às outras formas do agir, outro nível de análise se abriu para sua comparação com a passagem ao ato. É que, no decorrer desse trajeto, colocamo-nos a questão sobre sua inserção possível no processo lógico do sofisma dos três prisioneiros, que examinamos no capítulo anterior. Quanto ao *acting out*, uma vez reconhecida sua função de colocação em cena da fantasia, pudemos situá-lo como um relançamento do instante do olhar em meio ao processo lógico, de modo que o prisioneiro atualiza as condições da cena a que já está aprisionado em seu movimento, detendo-se. Agora, a pergunta poderia se colocar nos seguintes termos: se a passagem ao ato precipita uma saída dessa cena (da prisão) que é determinada nas condições do Outro, via incidência do objeto *a* – o qual Lacan associa ao fator da *pressa* –, seria a passagem ao ato uma variação possível para o *momento de concluir*? Lembremos: de nossa incursão pelo escrito do tempo lógico no segundo capítulo, terminamos por deduzir do sofisma pelo menos duas variações possíveis para o momento de concluir, consoantes às diferentes saídas que sua análise

⁶⁶ A expressão no francês é: “le réel se presse”, o que pode admitir as duas conotações – remetendo-nos ao desenvolvido acerca do tempo lógico.

⁶⁷ Na fonte consultada (lição de 23 de janeiro de 1963): “le sujet, si l'on peut dire « se précipite », se précipite de là où il est, du lieu de la scène, où comme sujet fondamentalement historisé, seulement il peut se maintenir dans son statut de sujet, qu'il bascule essentiellement hors de la scène. C'est là, la structure même, comme telle, du passage à l'acte.”

⁶⁸ Na fonte consultada (lição de 23 de janeiro de 1963): “Cette direction d' « évacion de la scène »”.

nos permite depreender: seja esta realizada após a *primeira* moção suspensa, seja após a *segunda* moção suspensa.

Debruçando-nos sobre a questão à luz do trajeto percorrido até aqui, somos levados a uma resposta *negativa*. O que viemos descrevendo sobre a passagem ao ato, por certo, não se assemelha à conclusão de um processo lógico no qual uma saída se precipita ao cabo de um tempo para compreender na asserção de uma certeza antecipada, podendo validar uma conclusão *para além*, mas *a partir* da cadeia dedutiva percorrida. Ainda assim, uma alternativa seria pensar que a saída realizada na passagem ao ato corresponderia a um acidente capaz de gerar uma espécie de modulação direta do instante do olhar a um momento de concluir. Essa é a proposta que encontramos mais comumente junto a autores que também se aproximaram do problema da passagem ao ato no tempo lógico, oferecendo alguma formulação para o que ocorreria nesse caso: por exemplo, em termos de uma “passagem instantânea”, “fusão” ou “condensação” entre instante do olhar e momento de concluir (MANDIL, 2001; SALUM, 2009; ZAWADY, 2009), posto um curto-circuito do tempo para compreender.

No entanto, e a partir do que já afirmamos quanto às fronteiras entre as formas do agir, parece-nos que atribuir um momento de concluir à passagem ao ato acarreta o esmaecimento de sua distinção conceitual por relação ao ato, tendo como consequência uma perda de especificidade desse último conceito – conferindo, ainda, considerável maleabilidade à noção de momento de concluir (que só pode concluir um tempo para compreender). O que seria, então, uma inserção distinta entre ato e passagem ao ato, na perspectiva do tempo lógico? Encontramos no próprio escrito de Lacan dois trechos breves, porém bastante assertivos, que falaram diretamente à nossa questão. Trata-se precisamente do ponto em que é vislumbrada uma forma de saída do impasse que dispensa *qualquer incidência* do momento de concluir:

O sujeito, com efeito, captou o momento de concluir que é branco ante a evidência subjetiva de um tempo de atraso que o apressa em direção à saída, mas, **caso não tenha captado esse momento**, ele não age de outra maneira ante a evidência objetiva da saída dos outros, e **sai no mesmo passo que eles, só que seguro de ser preto**. (LACAN, 1945/1998, p. 208, grifo nosso).

A saber, dentro das estritas condições do sofisma, uma saída possível para o prisioneiro é precipitar-se afirmando-se preto. Como vimos, a possibilidade se coloca de partida, já que o processo se inicia justamente com o lançamento dessa hipótese. Porém, se ele fosse preto, os outros já deveriam estar saindo – se não estão, então deve ser branco. Eis então que ele vê os outros saindo e recebe, assim, um efeito de confirmação de sua hipótese inicial. Ora, só o que

pode suspender uma saída imediata nesse momento é a consideração da suspensão dos outros, que possa *abrir novamente a questão* para o prisioneiro, recolocando o enigma sobre sua cor.

O cruzamento entre as definições da passagem ao ato e essa forma de saída mencionada por Lacan no escrito do tempo lógico pareceu-nos fecunda sob mais de um ângulo. Nela, percebemos que o prisioneiro se destaca dos outros na hipótese de ser o único preto (exclusão fundamental), o que só haveria de acontecer caso fosse definitivamente tomado pela pressa (identificação ao objeto). A saber, não uma pressa que move o sujeito a atravessar o limite encontrado em sua dedução, como chance de validá-la, mas uma pressa que aborta o processo lógico do tempo para compreender, dispensando a consideração da suspensão dos outros.

Ora, esse tempo de parada é o que constitui uma *moção suspensa*, que assume no processo a função de *significante* – ressalta Lacan. No caso do prisioneiro convicto de ser preto, o tempo de parada não funciona como tal, pois o sinal do outro não incide como *opacidade* capaz de relançar a questão, e sim como confirmação de sua exclusão. Vejamos o segundo trecho em que Lacan comenta a possibilidade:

Se, ao contrário, ele deixou os outros se adiantarem e, assim, fundamentarem nele a conclusão de que ele é preto, não pode duvidar de haver captado bem o momento de concluir, precisamente porque **não o captou subjetivamente** (e, a rigor, poderia até **encontrar na nova iniciativa dos outros a confirmação lógica do acreditar-se dessemelhante deles**) (idem, p. 209, grifo nosso).

Vimos que, na passagem ao ato, o encontro com uma conjunção absoluta entre o desejo e a lei obtura a incidência possível de uma falta no Outro, que pudesse retornar para o sujeito como questão. No caso de Sidonie, trata-se do momento em que não há mais brecha, pois o sinal do Outro (olhar do pai, rechaço da dama) não faz enigma, abatendo-se como confirmação do fechamento da margem de um desejo do Outro, em que poderia se instalar o sujeito em sua fantasia. Trata-se, em última instância, de um rechaço – agora da perspectiva do sujeito – à dimensão do Outro como tal, da natureza do significante no simbólico, em que este é sempre remetido a outro significante, no deslizamento da significação (*o que isso quer dizer?*).

Ao nos debruçarmos sobre o que se passa na ocorrência das moções suspensas para o prisioneiro, dissemos: uma vez tendo encontrado o limite da própria dedução, uma passagem ao momento de concluir pressupõe a intervenção do significante de uma falta no Outro: $S(\mathbb{A})$ – o que se revela (ou se *objetiva*, nos termos de Lacan) mais especificamente após a *segunda moção suspensa*. Trata-se daquela em que ocorre não apenas a eliminação da dúvida, como também a eliminação da *objeção lógica* – qual seja, a objeção que um novo sinal do outro pode

fazer à minha conclusão. Desde então, supusemos que a passagem pelo significante de uma falta no Outro, denotando que não há sinal do Outro capaz de oferecer garantia quanto à dedução, seria condicionante de um ato antecipatório da certeza no momento de concluir. Ora, isso é o que não pode se dar na passagem ao ato, reação de um sujeito–objeto ao súbito encontro com um Outro suposto consistente.

Adiantamos aqui uma formulação de Lacan, no resumo do seminário *A lógica da fantasia*, em que a distinção entre ato e passagem ao ato comparece da forma mais clara e ao mesmo tempo mais sucinta: “Diante do *ato* como aquilo que é o que quer dizer, **toda passagem ao ato só se opera em contra-senso** [*contresens*]” (1968/2003, p. 326, grifo nosso). Articulamos: ainda que possa ter percorrido parte do tempo para compreender (iniciando uma dedução), o prisioneiro que sai afirmando-se preto acaba por tomar o caminho contrário do que seria uma conclusão caso levasse adiante o processo lógico. Convém assinalar que esse termo empregado por Lacan (*contresens*) abriga também a acepção de “contramão” – como quem pega o sentido inverso numa pista. Sentido oportuno para o que ocorre na passagem ao ato, se admitimos a correlação aqui tecida com o sofisma do tempo lógico: uma forma de saída que toma a contramão do processo iniciado ou a se iniciar (os casos de passagem ao ato como desdobramento de um *acting out* o indicam).

Donde depreendemos que a passagem ao ato se distingue do ato por abortar o tempo para compreender, **não havendo, nela, momento de concluir**. Não se o captou *subjetivamente*, diz Lacan, tal como capta o prisioneiro que realiza uma asserção de certeza antecipada, mesmo que logo após uma primeira moção suspensa. Muito menos se operou aquilo que, naquele escrito, nos é apresentado como sua *objetivação* – que se ilumina quando estendemos o processo lógico até a saída após a segunda moção suspensa. Sendo assim, passagem ao ato não corresponde de nenhum modo ao que destacamos como variações do momento de concluir – modo de instância do tempo que circunscreve, em sua especificidade conceitual: *ato*.

3.5. Cessão e inscrição do intervalo: **S** e *a* no ato

A função de balizamento presente nas definições do *acting out* e da passagem ao ato, por relação à delimitação de um conceito de ato, será evidenciada apenas nas duas últimas lições do seminário *A angústia*. É só então que Lacan vem se debruçar de maneira explícita sobre o *ato*, extraíndo da elaboração percorrida até ali um modo de articulação específico entre sujeito e objeto *a*. Partamos das duas formulações apresentadas, na lição de 26 de junho de 1963, ao

modo de uma definição, pelas quais entreveremos o ponto de chegada deste capítulo. Elas aparecem em sequência:

. “Falamos de *ato* quando uma ação tem o caráter, digamos, de uma manifestação significativa em que se inscreve o que se poderia chamar o intervalo [écart] do desejo”.⁶⁹

. “Um *ato* é uma ação, digamos, tal que aí se manifesta o próprio desejo que teria sido feito para inibi-la” (1962-63, p. 202).⁷⁰

Iniciaremos por essa última, pois é do seio da tríade ato–desejo–inibição, que poderemos examinar o que Lacan designa na primeira como um intervalo do desejo [*écart du désir*] – bem como justificar a escolha que se fez necessária para a tradução dessa expressão⁷¹. Na segunda sentença, vemos então que é da articulação entre desejo e inibição que vem ser discernido o que se manifesta no *ato*.

Partindo de Freud (1926[1925]), que definira a inibição como uma limitação funcional no nível do eu (a exemplo das funções sexual, da alimentação, da locomoção, do trabalho), Lacan reconhece na própria inibição uma função: a inserção de um desejo sob outro desejo. A saber, a inibição é a maneira pela qual se introduz, mediante a limitação de uma função, um desejo diferente daquele que essa função satisfaria. A modo freudiano, Lacan evoca uma “cãibra de escrivão” (1962-62, p. 344) como índice da erotização da função da mão. Quando a mão, cuja atividade seria induzida por um desejo (seja de escrever), *disfunciona*, eis aí o esboço de outro desejo, que se interpõe à função. Despontar do desejo através de sua ocultação estrutural por trás de uma inibição, na “primeira forma evolutiva” do desejo – diz Lacan.

Em tais condições, o desejo que estaria veiculado na função passaria a cumprir um papel de *defesa* contra aquele que desponta via inibição – defesa de um desejo contra outro desejo. A neurose obsessiva é evocada aqui como exemplar, sendo-lhe típica essa forma de manifestação de um desejo atuando como defesa sobre outro – haja vista os “sintomas em dois tempos” definidos por Freud (1926[1925], p. 108), suas idas-e-vindas sobre um mesmo processo, e mesmo a oscilação própria à dúvida. A clínica da neurose obsessiva comparece aqui como tendo

⁶⁹ Na fonte consultada (lição de 26 de junho de 1963): “*Nous parlons d'acte quand une action a le caractère, disons d'une manifestation signifiante où s'inscrit ce qu'on pourrait appeler « l'écart du désir »*”.

⁷⁰ Na fonte consultada (lição de 26 de junho de 1963): “*Un acte est une action, disons en tant que s'y manifeste le désir même qui aurait été fait pour l'inhiber.*”

⁷¹ Na edição francesa do seminário (Seuil), no lugar de “*écart*”, consta “*état*” (LACAN, 1962-63/2004, p. 367) – o que resultou, na tradução da edição brasileira, em “estado do desejo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 345). O termo “*écart*” consta, por sua vez, nas versões do *Staferla* e da *Association Lacanienne Internationale* (ALI).

a vocação de revelar um certo modo de intervenção do objeto *a* que vigora no nível do *impasse* do desejo. Dentre as formas do objeto parcial desenvolvidas ao longo daquele ano (oral, anal, fálico, escópico e vocálico), Lacan vem destacar a segunda, articulando esse impasse em termos de uma “posição do desejo anal” (1962-63/2005, p. 343).

Lemos: um desejo defendendo-se de outro desejo mediante a inibição que limita uma função – a essa montagem, típica do impasse do desejo na neurose, supõe-se a incidência do objeto *a* sob a forma de um *desejo de reter*. A função da causa, própria ao objeto, intervém nesse momento como retenção – em que, poderíamos dizer, o efeito de desejo se manifesta por suas contenções, frenagens, recorrências⁷². Isso não quer dizer em absoluto que a intervenção do objeto *a* sob a forma do desejo de reter seja prerrogativa da neurose obsessiva. A ênfase dirigida a esta por Lacan, nesse ponto preciso, justifica-se por se tratar da neurose que nos permite visualizar mais claramente o que se passa no nível do objeto, entre o *desejo sob retenção* e, digamos, a *chance de um ato*.

Tal como entendemos, ao ler no impasse do desejo – que pode cumprir o papel de defesa contra outro desejo – a atuação de um desejo de reter, a visada de Lacan será justamente a de ressaltar o modo de intervenção do objeto que se contrapõe a essa posição. A saber: seu funcionamento em caráter de **objeto cessível**. Em vias de encerramento desse seminário, são retomados a propósito do ato os modos de aparição do objeto *a* que atestam sua “estrutura eventual de cessão” (idem, p. 340) – daí as menções de Lacan ao grito do recém-nascido, ao desamparo no abandono do seio, à defecação do Homem dos Lobos diante da cena primária, como marcas de uma experiência de *queda*. O que se destaca é a função privilegiada do objeto enquanto passível de uma cessão, como pedaço separável do corpo. Seu destacamento já estaria implicado na constituição do sujeito, porém, como vimos, sendo suscetível de obstrução em sua função: uma retenção. O caráter cessível do objeto corresponderia, portanto, a um estatuto do objeto a ser restituído: “o sujeito como tal não se realiza senão nos objetos que são da mesma série, do mesmo lugar, digamos nessa matriz, da função do pequeno (*a*), que são sempre objetos cessíveis” (1962-63, p. 202)⁷³.

⁷² Nota-se que o manejo do conceito de desejo por Lacan concilia níveis diferentes – ao mesmo tempo em que o pluraliza e localiza (referindo-se a *desejos*: a *um* que a função satisfaz, *outro* na inibição), extrai desse jogo mesmo as coordenadas de uma dialética *do desejo*, no singular. Considerando essa diferença de registros como inscrita na complexidade própria ao conceito, seguiremos o procedimento em nossa elaboração, a seguir.

⁷³ Na fonte consultada (lição de 26 de junho de 1963): “*Le sujet comme tel ne se réalise que dans des objets, qui sont de la même série, qui sont du même lieu, disons dans cette matrice, que la fonction du petit(a), qui sont toujours objets cessibles.*”

Essa menção a uma “realização” do sujeito não deve ser confundida com um mito personalista – adverte Lacan. O que se pode extrair dessa passagem é que o único modo de “realização” acessível ao sujeito é este que se dá a partir de uma cessão, ou seja, uma realização feita em perda. Assim poderia ser relida a formulação freudiana da angústia como “sinal de perigo para o eu”: perigo da cessão do objeto. A angústia seria precisamente o momento que a precede, inescapável no trajeto dessa operação. Escutamos nas lições finais desse seminário a ressonância com a última versão do esquema da constituição do sujeito dividido, em que vimos: a angústia como momento lógico anterior àquele do desejo, em que o objeto *a* (resto da operação) “assume sua função” como causa, no advento de um sujeito “desejante”.

A **cessão do objeto** vem designar, portanto, na suspensão do desejo de reter, uma operação capaz de produzir diferença no seio do impasse do desejo. Realização do sujeito na condição de dividido, como efeito da queda de um objeto ao qual estava articulado na montagem da fantasia que determina o sintoma. À luz do nosso trajeto neste capítulo, cumpre notar como a ideia de *cessão* permite delimitar uma inserção do objeto *a* bem distinta – ainda que aparentada em algum grau, como entre dois polos – daquelas que vimos no *acting out* e na passagem ao ato. Entre o objeto “segurado pela mão” (em destaque) e o objeto soldado ao sujeito como resto (em queda): uma cessão. Esta vem descrever, assim, o estatuto do objeto *a* em sua (des)articulação possível por relação o sujeito, no instante do *ato*.

Ato: ação tal que aí se manifesta o próprio desejo que teria sido feito para inibi-la. A sentença de Lacan não vem livre de dificuldades. À primeira vista, podemos recair em uma leitura circular, segundo a qual o ato manifestaria um desejo que teria sido feito para inibir sua ação⁷⁴. No entanto, consideramos: Lacan não diz exatamente que o ato *manifesta um desejo que o estava inibindo* – como se entre inibição e ato houvesse uma relação direta ou simétrica (mesmo que de oposição). Poderíamos ler: o que *se* manifesta quando há *ato* é que algum desejo – outro, como aquele que a função veiculava – teria estado a serviço de uma inibição. Nesse caso, a *manifestação* em questão não seria necessariamente a de um desejo que o ato viria “realizar” ou “satisfazer”; ela seria a revelação de que outro desejo, fosse aquele que mais funções empregava, cumpria um papel de defesa.

Há na formulação de Lacan, diríamos, uma torção que torna sua leitura pouco cômoda. Ainda que um ato possa ter efeitos de suspensão de alguma inibição, essa relação não é intuitiva.

⁷⁴ Trataremos no próximo capítulo do desencobrimento que Lacan viria realizar entre *ato* e *ação*. Por hora, seguiremos sem distingui-los, no intuito de apreender o que trazem as proposições que ora abordamos.

No limite, como seria possível falarmos em inibição de um *ato*? Se, como vimos a propósito do tempo lógico, o ato é contingente e incalculável, como se o poderia supor em estado de inibição? A coerência parece faltar se tentamos apontar para um “ato inibido”, na medida em que ele não é sequer necessário, quanto menos previsível – seja em seu momento ou em sua direção.

Intervém sobre esse aspecto a conjugação do verbo, por Lacan, no passado *condicional*: só depois de um ato, revela-se que um (outro) desejo “teria sido feito” para inibi-lo, pois essa possibilidade de localizar o que afinal teria constituído inibição se recoloca *a posteriori*. Atentamos para isso por reconhecermos aí implicações éticas, em que a clínica da neurose obsessiva pode mesmo se colocar como prova de fogo. Ali onde uma inibição aparece como limitação de uma função, o que é possível dizer sobre um *ato*?

Recorramos ao homem dos miolos frescos, aproveitando o trajeto que percorremos. Uma inibição se afirma limitando a função laboral (não consegue publicar). Ele pode ir à análise dizer consistentemente de sua função inibida a título de um genuíno desejo, junto ao que isso comporta de queixa, padecimento e recenseamento de seus obstáculos. Visaria uma análise intervir de modo a que o paciente possa suspender os entraves e atravessar sua inibição para enfim publicar? Essa é, parece-nos, a armadilha para a qual o desenvolvimento e a definição de Lacan advertem. Tal é o grau do ardil descrito no impasse: um desejo desponta mediante uma inibição que limita uma função que está empregada em outro desejo, que por sua vez passa a funcionar como defesa contra aquele desejo.

Por legítimo que fosse o drama desse homem que não podia avançar em sua carreira, que seria desse “desejo” uma vez tendo ele, digamos, voltado a pescar, escrito em coautoria com o colega, ou mesmo publicado coisa bem diferente do que visava, refrescados os miolos? Inantecipável seria o efeito de alguma passagem por aquilo que Lacan escutou de seu desafio de filho nos tempos de pescaria com o pai, replicado na disputa pelas ideias: “*nada a fritar*” (1961[1958]/1998, p. 607). Só depois, poder-se-ia evidenciar o que afinal um suposto desejo ligado à função *teria sido feito* para inibir. Se, como coloca Lacan, o desejo insiste em se mostrar como outro, a contraparte do psicanalista é a advertência contra o engodo de um desejo suposto verdadeiro se realizar – estando a verdade do lado da causa e não dos efeitos, contingentes.

Vejamos, então, a primeira das sentenças da definição apresentada por Lacan. Ato: *ação com caráter de manifestação significativa em que se inscreve o intervalo [écart] do desejo*. A chave dessa definição reside, a nosso ver, no termo escolhido por Lacan em sua formulação para isso que, afinal, o ato inscreve. Para fins de exposição, faremos uma síntese agrupando as

principais acepções que recolhemos de diferentes fontes consultadas⁷⁵, bem como alguns exemplos que se repetem.

ÉCART:

- 1) Ação de (se) afastar; afastamento, distância (entre dois elementos de um conjunto).
- 2) Diferença, variação (entre dois valores; ex.: “*écart de température*” [variação de temperatura]).
- 3) Desvio; transgressão; falha (ex.: “*écart de conduite*” [desvio de conduta]).
- 4) Ação de descartar; descarte (isolar, pôr à parte uma carta ou um grupo de cartas, no jogo).

Alguns exemplos de seu emprego atestam certa imbricação entre as acepções, como seu uso em contabilidade (diferença entre um custo pré-estabelecido e um custo real) ou em estatística (variação de um dado por referência a um comportamento ideal, como em “*écart-type*” [desvio padrão]). O *Dictionnaire de l'Académie Française* chega a incluir, não como exemplo, mas diretamente como uma definição: “falta de conformidade entre o que poderia ou deveria ser e o que é”. E o exemplo que acompanha essa entrada: “o *écart* entre o sonho e a realidade, entre as promessas e os atos”.⁷⁶

Se um desejo pode se ocultar por trás da inibição de uma função, que por sua vez era empregada por outro desejo – dessa montagem, um ato seria então uma manifestação significativa tal, capaz de revelar a *distância* entre o desejo que emergia sob uma inibição e um emprego vigente das funções. Ação que, uma vez lançada, demarca essa *diferença*, tal qual um intervalo de *variação* implicado na dialética do desejo – como podendo evidenciar, num instante de surpresa, a amplitude de sua incidência, máxima e mínima sobre um determinado caso. O que com isso se afirma é o seu *desvio* para com as funções (presas da captura narcísica do eu) – decalagem entre o que se poderia ou deveria esperar (em seus cultivos e anúncios), e o que se assere em ato. Ação que, à sua maneira, só dá a partida de uma próxima rodada uma vez realizado um *descarte*, pagando um custo real do desejo, em sua defasagem para com o valor pré-estabelecido. Separa ou isola um pedaço de si: cessão do objeto.

O que uma cessão do objeto como resto em queda poderia produzir, se lembramos de sua inserção *entre* o sujeito e o Outro enquanto mantido em retenção, senão a abertura de um

⁷⁵ (a) *Dictionnaire de l'Académie Française* ; (b) *Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales* (CNRTL); (c) *Dictionnaire de Français Larousse* ; (d) *Dicionário Francês-Português* (Porto Editora).

⁷⁶ Na fonte consultada: “*Manque de conformité entre ce qui pourrait ou devrait être et ce qui est*”. “*L'écart entre le rêve et la réalité, entre les promesses et les actes*”.

intervalo? Efeito de separação em ruptura com o circuito neurótico da demanda na relação ao Outro, que através da mediação da imagem especular obstruía o retorno do desejo em seu estatuto de questão. Enredado na montagem da fantasia, ele não deixava de ser desejo, articulado em uma determinada posição – paradoxo inerente ao conceito. Por isso mesmo: “o desejo não deve apenas compreender, mas atravessar [*franchir*] a própria fantasia que o sustenta e o constrói” (1962-63, p.120)⁷⁷. Passagem de um tempo para compreender a um momento de concluir, que não se atinge através da dedução enquanto não se efetua o próprio movimento de saída que comporta uma asserção de certeza antecipada.

Nesse ponto do trajeto que percorremos, reencontramos a propósito desse franqueamento a intervenção do significante de uma falta no Outro – S(\mathbb{A}) – que mencionamos no capítulo anterior. Localizamos, ao examinar o desenvolvimento do processo lógico, a concorrência desses dois aspectos, partícipes da passagem do tempo para compreender ao momento de concluir. Àquela altura, dissemos: será libertado aquele que – munido de sua dedução, e também já tendo encontrado o **limite** que essa dedução comporta (o que ele acaba de fazer) – primeiro for movido pela **pressa** a atravessar esse limite. Nos termos do seminário que ora abordamos, especifica-se: a decantação do objeto na consequência do encontro com a falta no Outro.

Na perspectiva do desfecho do sofisma, conviria por certo matizar a “liberdade” prometida àquele que atravessa o limite da dedução, asserindo sua certeza e testemunhando de sua conclusão. A advertência se aplica quanto a qualquer romantização do conceito de desejo em psicanálise, para a qual a definição do ato em Lacan não contribui. O que sua elaboração nos permite recolher não é que o ato possa abrir as portas de um caminho do desejo a se cumprir, enquanto uma perspectiva posta adiante. Ela antes nos sugere que o ato inscreve uma via contingente já traçada, podendo lançar luz, só depois e em perspectiva, sobre a encruzilhada de que se ramificou.

Nesse sentido, oportuna é a definição apresentada por Lacan: ela não afirma que o ato inscreve *o desejo*, mas o *intervalo* do desejo. Este que não poderia ser dito, articulado, positivado, amarrado ou reduzido sequer no instante. Sem que se elimine o impasse, o que dele se pode inscrever é o descompasso, o desarrimo: aquele do sujeito no seio mesmo de sua

⁷⁷ Na fonte consultada (lição de 13 de março de 1963): “*le désir ne doit pas seulement comprendre mais franchir le fantasme même qui le soutient et le construit*”.

(sobre)determinação no campo do Outro, quando se abre em ato o intervalo da causa⁷⁸. Em outros termos, o ato não vem livrar o desejo de seu estatuto problemático, mas inscreve o desvio de rumos que a colocação de um problema em sua fecundidade é capaz de engendrar, sem compromisso com um bem. A conceituação do inconsciente por Freud é o caso.

3.6. A conceituação do ato e o *cogito*

O tratamento conferido por Lacan à problemática do agir ao longo do seminário de 1962-63 permitiu-nos aprofundar o estatuto do sujeito no ato, a partir de seu balizamento por relação ao *acting out* e à passagem ao ato. Vimos que essa distinção depende do deslocamento de tais noções do nível descritivo a que estavam historicamente vinculadas, de modo que passam a ser definidas no plano da estrutura – movimento possibilitado pela conceituação do objeto *a* como causa de desejo. A ordenação que este último confere aos conceitos da fantasia e da angústia forneceu um enquadre do qual se pode depreender diferentes modos de incidência do objeto na divisão do sujeito, entre as formas do agir.

Assim pudemos discernir o que reúne os conceitos de ato, *acting out* e passagem ao ato, reduzindo sua familiaridade: formas do *agir* capazes de operar uma transferência de angústia, arrancando-lhe sua certeza. A definição comum a partir da angústia aponta para seu caráter de resposta a um acirramento do impasse do sujeito em sua divisão, de três formas diferentes. Com base em nossa incursão pelo escrito do tempo lógico, do qual extraímos as coordenadas iniciais do *ato* no ensino de Lacan, descrevemos as distinções entre as três na perspectiva do processo do sofisma, articulando-as aos elementos dispostos no presente capítulo.

Notamos, por exemplo, que o caráter de precipitação, comumente evocado a propósito do ato, não o circunscreve especificamente. No quadro a que ora recorreremos, podemos ler a precipitação como a incidência do fator *pressa* em sua função de móbil do agir. Ocorre que essa incidência pode se dar de maneiras bastante díspares. Numa delas, o prisioneiro se apressa na urgência do momento de concluir ao cabo de uma dedução que encontra seu próprio limite e o atravessa: *ato*. Em outra, o prisioneiro é tomado pela pressa de modo a sair na contramão, abortando a dedução do tempo para compreender sem ter captado um momento de concluir:

⁷⁸ A opção por “*intervalo*”, por um lado, comporta algo dos sentidos de *distância* e *variação* (primeira e segunda definições), não deixando de evocar um *desvio* (terceira definição) por ser deste o resultado. Por isso, pareceu-nos menos estreita do que a escolha por um desses termos. Não é sugestiva de um *descarte* (quarta definição), porém nisso não possui desvantagem sobre as alternativas. Por outro lado, o sentido de abertura produzida (entre sujeito e Outro; demanda e desejo; determinação e causa) convém à noção.

passagem ao ato. Em outra ainda, a pressa não move, pois o prisioneiro evita a urgência crescente e inerente ao processo, lançando-se de volta ao tempo inicial do instante do olhar: *acting out*.

Ao cabo deste capítulo, e considerando a indicação de Lacan quanto à presença do objeto *a* no fator da *pressa*, podemos formular também tais distinções na perspectiva das articulações entre sujeito e objeto. A cessão do objeto e a inscrição do intervalo do desejo corresponderiam, no processo, a uma decantação da pressa como resto de um processo lógico conduzido ao seu limite, precipitando: *ato*. A identificação absoluta ao objeto que despenca da cena da fantasia corresponde ao prisioneiro que, tornando-se pura pressa, e sem poder fazer do sinal do outro um enigma que produza escansão, sai afirmando-se preto: *passagem ao ato*. Ao passo que a restauração da cena da fantasia, em que o objeto é assegurado em sua ligação vigente ao sujeito, corresponde à esquiva da urgência no retorno do instante do olhar: *acting out*.

Concluimos, portanto, que tanto no *acting out* quanto na passagem ao ato, não há momento de concluir. Se, como vimos, este último define, especifica e distingue *ato*, reencontramos a suposição com a qual partimos na abertura deste capítulo: *acting out* e passagem ao ato não são subsumíveis na especificidade desse conceito. Na perspectiva do tempo lógico, eles seriam vicissitudes possíveis de um processo lógico que poderia culminar em ato, mas não o faz. Daí a nossa opção em não acompanhar o procedimento mais recorrente de reuni-los como “modalidades”, “categorias” ou “tipos” de ato, ou mesmo de incluí-los em um “campo dos atos”.

Seja como for, uma nuance se coloca: há uma inequívoca familiaridade, a mais, implicada no par ato–passagem ao ato, posto à parte o *acting out*. Vimos que, enquanto neste último ocorre a manutenção da cena da fantasia, preservando-se a sua montagem, tanto ato quanto passagem ao ato caracterizam-se pelo caráter de descontinuidade, dando-se em ruptura por relação ao enquadre da relação ao Outro no circuito de demanda, que acompanha a queda do objeto como resto. A especificação da articulação entre sujeito e objeto, em cada uma, levou-nos a traçar a distinção entre uma *identificação absoluta* e uma *cessão*.

Marcamos esses dois modos de incidência do objeto por notarmos que sua distinção nem sempre é nítida nas formulações de Lacan. Por vezes, a ênfase posta sobre o objeto *a* pode evocar uma condição objetual que seria própria ao sujeito em sua constituição, sugerindo que o desejo e o ato se realizariam desde um lugar de objeto. Entendemos que a dificuldade se coloca na medida em que a referida cessão não deixa de ser *partição* do sujeito, haja vista o tratamento que Lacan lhe dispensa como corte anatômico: pedaço de corpo. No entanto, consideramos

introduzida e digna de ser posta em relevo uma distinção teórico-clínica, desde o seminário *A angústia*, entre uma queda *do objeto* e uma queda *do sujeito identificado ao resto* – que não tomamos como equivalentes.

A distinção que ora abordamos repercute diretamente sobre o trabalho de Lacan com o *cogito*. Em seu recurso a Descartes no seminário *A identificação* (1961-62), vimos: Lacan ali se refere à *démarche* de Descartes como tendo os traços de uma *passagem ao ato*, ao mesmo tempo em que reconhece no *cogito* o sujeito como *ato* inaugural, chamando atenção para uma passagem à certeza que abriga o salto da enunciação. No ano seguinte, durante todo o seminário *A angústia* (1962-63), Lacan não volta a fazer referência ao *cogito* – menciona Descartes em mais de uma ocasião, porém sem retornar de maneira explícita ao que fora desenvolvido no ano anterior. Ocupa-se, no entanto, da delimitação dos conceitos de ato, passagem ao ato, *acting out*. E eis que, no ano seguinte, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), ele abre e desenvolve seu seminário retornando insistentemente ao *cogito*, reafirmando-lhe decisivamente o estatuto de **ato**.

Em outras palavras, é no resultado dessa elaboração que Lacan amplifica o alcance do *cogito* em seu ensino, vindo então extrair deste: o condicionamento da ciência e da psicanálise pelo passo cartesiano; o fundamento do sujeito da certeza; a incidência do desejo no encaminhamento cartesiano; seu direcionamento à ação; um efeito de separação; seu estatuto de experiência passível de repetição. Consideramos então que o trabalho de Lacan com o *cogito* em 1964, de que fizemos um recorte no primeiro capítulo, responde a um trabalho de conceituação do *ato* que acabava de ser realizado. A incidência do desejo no passo cartesiano será revalorizada (no que, agora, poderíamos ler a inscrição de seu intervalo). E junto a isso, podemos localizar a cessão do objeto no que Lacan enfatizaria como um “*rechaço do saber*” (1966[1965]/1998, p. 870) – aquele da tradição –, condicionante da experiência cartesiana do sujeito.

Certamente, é a recuperação de certa relação ao saber, agora apoiado na garantia de um Deus veraz, que marcará a sequência do *ato do cogito*. E, por isso, o *cogito* também ilumina a diferença entre o que se passa no instante de um ato e em seus desdobramentos. Neste capítulo e no anterior, investigamos a relação entre sujeito e ato da perspectiva de seu instante – junto ao processo que o antecede e nele culmina. Veremos, a partir de agora, que o exame do ato na perspectiva do tempo que o sucede – ou aquele de seus efeitos – é justamente o que caracteriza os rumos desse conceito, no ensino de Lacan.

CAPÍTULO 4
DEPOIS, E ANTES:
A ESTRUTURA SIGNIFICANTE DO ATO COMO CORTE

Prosseguimos rumo ao que destacamos como o terceiro, e mais decisivo, momento conceitual do *ato* no ensino de Lacan. Recapitulemos. O percurso através do sofisma do tempo lógico, no segundo capítulo, permitiu-nos discernir as coordenadas do encaminhamento em cuja conclusão se insere o ato na asserção de certeza antecipada. Da decantação do conceito de ato entre *acting out* e passagem ao ato, no terceiro capítulo, extraímos a articulação específica entre sujeito e objeto *a*, diferencialmente por relação às outras duas formas do agir. Em suma, o cruzamento entre os dois capítulos levou-nos a retrair os alicerces do conceito de *ato* no ensino de Lacan, que estavam na base de seu trabalho com o *cogito* em 1964, de onde partimos.

Com isso, demos alguns passos desde as questões com que iniciamos este trabalho. Dissemos que o estatuto do sujeito no ato é indissociável da definição do momento de concluir, da incidência de cessão do objeto *a* e da inscrição de um intervalo, do desejo. Junto a isso, visualizamos melhor o que Lacan teria encontrado no *cogito* a ponto de o designar como momento inaugural do sujeito do inconsciente. Além disso, consideramos que as referências ao encaminhamento cartesiano como “passagem ao ato” e como “ato inaugural”, ambas feitas no seminário *A identificação* (1961-62), precediam uma delimitação entre os dois conceitos, realizada por Lacan no seminário seguinte, em 1962-63. E eis que, traçadas suas fronteiras, o *cogito* vem ser reafirmado e explorado a partir de 1964, em seu estatuto de *ato* propriamente dito.

Neste capítulo, adentraremos os seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68), que relançam, redefinem e enfim centralizam o conceito de *ato* na trajetória do ensino de Lacan, em sua articulação ao sujeito. E, não por acaso, o *cogito* permanece sendo o instrumento com o qual ele avança nesse mérito. Para os propósitos do presente trabalho, propusemos o recorte desse par de seminários como *um* terceiro momento conceitual do ato. Isso não se justifica apenas pela sua adjacência cronológica. É, em primeiro lugar, um recorte traçado *por relação* aos outros dois momentos conceituais, trabalhados nos capítulos anteriores – comparativamente aos quais esse par de seminários merece ser tomado em conjunto, marcando as respectivas distâncias. E, em segundo lugar, consideramos que há uma profunda vinculação entre os dois seminários no eixo do conceito de ato. Certamente,

aspectos variados de sua temática (inclusive, e novamente, a passagem ao ato e o *acting out*) são dilucidados por Lacan entre 1966 e 1968. Ainda assim, apontaremos desde já os traços, que, a nosso ver, contribuem para a individualização desse momento conceitual, diferenciando-o dos anteriores.

Há um deslocamento, consideramos, do ângulo pelo qual se aborda o ato a partir de então. O sofisma do tempo lógico e o balizamento pela díade *acting out*–passagem ao ato dissecavam o processo que parte dos *antecedentes* (ou da conjuntura) de um ato, até o *instante* de seu lançamento. A partir de agora, passará ao primeiro plano o exame do que se passa entre o *instante* do ato e seus *desdobramentos*, incluindo os seus efeitos. A saber, um ato a ser definido pelo que dele se recolhe, só depois. Isso não quer dizer, de nenhum modo, que o tempo que sucede um ato (ou mesmo uma passagem ao ato) não estivesse concernido na elaboração de Lacan até então. Desde bem cedo, em sua tese sobre o caso Aimée (1932/1975), Lacan já identificava na consequência da passagem ao ato nada menos que uma “resolução do delírio”. O sofisma do tempo lógico só se encerra com a justificativa da conclusão do prisioneiro após seu movimento de saída. A delimitação conceitual no seminário *A angústia* sugere distinções a recolher entre os efeitos de um ato, de um *acting out* ou de uma passagem ao ato. É só depois do *cogito*, afinal, que se constituem ciência moderna e psicanálise.

Ainda assim, entendemos que ocorre um deslocamento de ênfase, em que o instante e a sequência de um ato serão postos em um novo nível de análise. Nesse par de seminários, o ato passará a ser explorado, fundamentalmente, em sua **função de corte** instaurador de um novo começo – ou seja, de um antes e de um depois (em que o *depois* dirá do *antes*). E esse movimento responde a um aprofundamento do estatuto do ato em sua natureza de significante – ou, em outros termos, à circunscrição de uma **estrutura significativa do ato**. Nesse sentido, o expediente assumido por Lacan será decisivo para a questão da articulação entre ato e sujeito, ou ainda, do estatuto do sujeito no instante do ato e só depois.

Esse caráter inaugural do ato será iluminado em suas diferentes faces, de modo que vemos dele serem destacadas certas variedades, cada qual reveladora de algum de seus traços: ato sexual, ato poético, ato notarial, ato revolucionário, ato cerimonial, entre outros – mas, sobretudo, o *ato psicanalítico*. Este último será, sem dúvida, o pivô do terceiro momento conceitual, cuja introdução no campo da psicanálise produzirá não tanto uma retificação quanto um verdadeiro reordenamento de toda a teorização do ato realizada até então.

Entretanto, convém sinalizarmos que o enfoque do presente capítulo não é especificamente a conceituação do ato psicanalítico. Nosso interesse agora será o de extrair, desse par de seminários, os elementos que concernem ao conceito de *ato* – não necessariamente

psicanalítico. Diante da complexidade que é própria a essa temática (vide a proliferação dos termos: *acting out*, passagem ao ato, agir, ação, ato e ainda uma série de variedades deste último mencionadas por Lacan, notadamente o ato psicanalítico), é preciso situar algumas fronteiras. Viemos fazendo esse exercício ao empregarmos a expressão “ato propriamente dito” – tencionando, por exemplo, marcar sua diferença por relação ao *acting out* e sobretudo à passagem ao “ato”. Especificação que, a nosso ver, corresponde ao que, no seminário *A lógica da fantasia*, Lacan designa como “ato verdadeiro” (1966-67, p. 224).

Ocorre que, no par de seminários que abordaremos agora (bem como nos escritos contemporâneos), uma nova precisão na forma de se referir aos atos se faz necessária, desde outro ângulo. Uma vez introduzido o ato psicanalítico, Lacan começa a adotar expressões que lhe permitam designar claramente o *ato propriamente dito sem se restringir ao psicanalítico*. É o caso do *ato tout court*⁷⁹ (1969/2003, p. 371; 1967-68, p. 117). Ou ainda, agregando-lhe um comentário: “*ato sem qualificação*, já que não vou chamá-lo, ainda assim, ‘humano’”⁸⁰ (1967-68, p. 117, grifo nosso). Verificamos, ainda, que ele não deixou de empregar uma forma análoga àquela a que já viemos recorrendo – “*acte à proprement parler*” (1974, p. 1577).

O objetivo do presente capítulo será então o aprofundamento da relação entre *ato (tout court)* e *significante*⁸¹. Essa relação não é a de uma sobreposição pura e simples, comportando diferentes níveis e implicações, para os dois lados. Visando perfazer um trajeto sobre esse eixo, do nível que diríamos mais basal ao mais acurado, optamos por uma ordem mais lógica do que cronológica. Assim, iniciaremos pelo conjunto das quatro primeiras lições do seminário *O ato psicanalítico*, e seguiremos em direção a uma lição específica do seminário *A lógica da fantasia*, que nos parece a mais detida e aprofundada a esse respeito.

⁷⁹ Expressão francesa, podendo ser traduzida como: “simplesmente”, “sem nada mais a acrescentar” (PORTO EDITORA, 2011).

⁸⁰ Na fonte consultada (lição de 20 de março de 1968): “*l’acte sans qualification, car je ne vais pas l’appeler quand même « humain ».*”

⁸¹ Observamos: as elaborações que perpassaremos também valem para o ato psicanalítico, uma vez que é *ato* – apenas não se restringem a este. Da forma como recolhemos e empregaremos, a expressão “*ato tout court*” designa a categoria do *ato*, abarcando o ato psicanalítico (diferindo, portanto, de “*ato sem qualificação*”, que o excluiria).

4.1. Correlato de significativo: função do *ato falho* entre a *ação* e o *ato*

A abertura do seminário *O ato psicanalítico* (1967-68) constitui um relançamento da temática do ato na psicanálise. Essa empreitada não é dissociável de um certo procedimento, para o qual nos parece importante chamar atenção. Não diríamos que Lacan se demora em introduzir o ato, ou mesmo o ato psicanalítico, quando na primeira lição já se escuta a nota que ressoará ao longo de todo esse seminário: há um *ato* no *nascimento da psicanálise*⁸². No entanto, e ao mesmo tempo, também somos conduzidos por uma paulatina “varredura” (idem, p. 5) do terreno. Em suas quatro primeiras lições, de novembro a dezembro 1967, vemos a problemática do ato sendo explorada por diferentes entradas ou vias de acesso, demarcando-se as distâncias para com certas doutrinas e discursos que dificultam sua circunscrição.

Em vista disso, há dois apontamentos a fazer sobre essa primeira etapa de nossa incursão. O primeiro é que a forma adotada por Lacan para a reintrodução do tema não torna explícita uma linearidade com os momentos conceituais que trabalhamos nos capítulos anteriores. É por isso que falamos de um *relançamento* – o ponto de partida é novo, e o trabalho de concatenação com o que fora elaborado até então fica por conta de quem o segue. Decorre daí o segundo apontamento: entendemos que as diferentes manifestações de “ato” a que Lacan inicialmente se refere ali possuem um valor *aproximativo* por relação ao seu registro conceitual. Ou seja, trata-se, nesse início, menos de exemplos de *ato* a serem tomados de modo absoluto, do que da disposição de certas coordenadas, cada uma das quais pondo em relevo algum aspecto concernente ao ato, tal como será reintroduzido.

Evidência do que dizemos é a menção feita, logo na primeira lição, ao “ato” de decidir fazer uma psicanálise. Se temos a impressão de encontrar tão prontamente um exemplo do que vem a ser *ato* para Lacan, vale atentar para as linhas que o seguem: “Todas as dimensões que ordinariamente são aceitas, no *uso comum*, no *emprego corrente* desta palavra ato, nós as encontramos aí” (1967-68, p. 4, grifo nosso)⁸³. Eis que dois meses depois, em outro ponto de sua elaboração, é recolocada a pergunta: começar uma psicanálise seria então um ato? Resposta: seria muito difícil atribuir a **estrutura do ato** àquele que se engaja em uma psicanálise. Reserva-se então o *ato* presente no início de uma psicanálise ao psicanalista, atribuindo-se ao

⁸² Lacan se refere ao “*acte de naissance de la psychanalyse*” – jogando com a equivocidade do termo francês *acte* (ato ou ata) e remetendo-nos a Freud.

⁸³ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1967): “*Toutes les dimensions qui d'ordinaire, sont affectées, à l'usage commun, à l'emploi courant de ce mot d'acte, nous les rencontrons là.*”

psicanalisante uma “tarefa” [*tâche*] (idem, p. 41). E isso não impede que aquela menção inicial ao “ato de decidir fazer uma psicanálise” já viesse antecipar, do *ato*, certos traços fundamentais: um caráter inaugural, um franqueamento, um engajamento – que serão objeto do nosso próximo item.

Com essa consideração preliminar, justificamos a escolha de iniciar esse capítulo pelo seminário *O ato psicanalítico* (1967-68) – posterior ao seminário *A lógica da fantasia* (1966-67). Tendo em vista esse proceder de Lacan, não encontraremos diretamente, nessas primeiras lições, uma definição de ato. Tanto melhor, pois é por essa via aproximativa que Lacan introduzirá um primeiro plano da articulação entre *ato* e *significante*, por onde julgamos oportuno iniciar.

A primeira via que nos conduzirá do ato ao significante será a sua distinção por relação ao termo mais abrangente e difundido de *ação*. A operação de Lacan nesse ponto não será simplesmente a de opor ou separar ato e ação, mas a de mostrar como as concepções comuns de *ação* revelam-se precárias, exigindo ou mesmo pressupondo alguma concepção mais afinada de ato: “uma ação parece mesmo, se meditamos sobre isso um instante, *supor em seu centro* a noção de ato” (p. 5, grifo nosso)⁸⁴.

Esse giro que Lacan vem produzir repercute sobre o trajeto de sua própria elaboração, ao modo de uma especificação. Afinal, vimos há pouco que “ação” foi o termo empregado nas definições de ato no seminário *A angústia* (1962-63). No escrito *A direção do tratamento* (1961/1958]/1998), que também já mencionamos, ele chamava atenção para a dificuldade dos analistas no que concerne à “ação humana”. Lembremos também da citação do resumo do seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1965/2003), segundo a qual o sujeito cartesiano seria uma precondição ou preliminar da “ação analítica”. Ou seja, o termo “ação” recobria o que Lacan virá especificar como ato, enquanto não havia se ocupado de uma distinção.

Passemos a ela. Mirando o “discurso corrente” no meio psicanalítico, não sem uma referência à teoria de David Rappaport, Lacan constata: a *ação* costuma ser concebida como um processo inferior por oposição ao pensamento, sendo identificada à *motricidade*, e revestindo-se de legitimidade através de um apoio no modelo do arco-reflexo. Modelo segundo o qual uma ação motora (elemento eferente) seria a resposta ao estímulo de alguma excitação sensorial (elemento aferente). É sobre tais bases que se costuma corresponder apressadamente

⁸⁴ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1967): “*une action, pour autant qu'une action semble bien, si nous y méditons un instant, supposer en son centre la notion d'acte*”.

a ação à “descarga de tensão” na teoria freudiana. Desde já, dois problemas. O elemento eferente no arco-reflexo nem sempre se caracteriza pela motricidade – ela pode, por exemplo, ser excretora ou secretora (seria isso uma ação?). E mais, a resposta dita automática do arco-reflexo – a exemplo do reflexo patelar – caracteriza-se justamente por ser um efeito de passividade, e não de uma atividade. Ou seja, a seguir esse modelo, no mínimo obteríamos que: nem toda ação seria motora e/ou nem toda motricidade corresponderia ao que teoricamente se entende por ação.

Acompanhamos o movimento lógico de Lacan da seguinte maneira: se a motricidade não pode responder pela categoria da ação, é porque algo falta, ou resta, carece de assimilação nessa última noção. E isso que está faltando é o que a vincula e nos convoca a um conceito de ato. Trata-se de sua inscrição em algum lugar, o que ele vem designar como: seu “**correlato de significante**” (1967-68, p. 6), ou sua “**dimensão significante**” (idem, p. 14) – esta que nunca falta no que constitui um *ato*. A saber, dentro das condições que estruturam o campo da experiência psicanalítica, de acordo com a função da fala no campo da linguagem, uma ação só toma lugar por recobrar valor de significante.

Isso não quer dizer, portanto, que o termo “ação” precise ser inteiramente apartado do conceito de ato. Significa que os dois não estão no mesmo plano. É essa relação que buscaremos deslindar. Até o momento, temos que uma abertura diagnosticada no seio da categoria mais ampla da ação exige a precisão de um conceito de *ato* – a ser especificado a partir daquela. Porém, essa diferença será positivada. E, tal como entendemos, o elemento que vem restituir a face fecunda da familiaridade entre *ação* e *ato* nesse seminário, cumprindo uma função de dobradiça ou de passagem entre ambos, é o **ato falho**.

O caráter eletivo do gesto de Lacan em resgatar a essa altura o ato falho acentua-se quando constatamos que esta é *uma* entre diversas manifestações do ato ou da ação na obra freudiana. Com efeito, Freud não conferiu a essa problemática um tratamento conceitual que pretendesse organizá-la de forma esquemática. Em seus textos, ocorre uma série de termos próprios ao campo semântico (*Akt, Aktion, Handlung, Tat, Agieren*), cujos empregos não obedecem a uma ordenação sistemática – o que contribui para que a variedade se dissolva nas traduções⁸⁵. A investigação da temática na obra freudiana, aliás, é árdua, sobretudo se levamos

⁸⁵ O recorte dos cinco termos supracitados é apresentado por Alberti (2009), que lhes propõe certa organização considerando seu contexto de emprego.

em conta que, além do emprego individual de cada um desses termos, alguns deles formam compostos, resultando numa considerável combinatória de noções.⁸⁶

Para os nossos propósitos, basta sinalizar: não vemos plena equivalência entre qualquer termo na obra de Freud e o conceito de *ato* em Lacan. Nessa matéria, encontramos recortes conceituais distintos, que não nos parecem passíveis de correspondência exata⁸⁷. Queremos dizer que, tal como lemos, o ato falho freudiano *não é ato* na estrita conceituação de Lacan, ainda que ele assim seja mencionado no início do seminário *O ato psicanalítico*. No entanto, trata-se de uma manifestação privilegiada, recolhida de Freud por ser capaz de iluminar uma “face de ato” (idem, p. 13) naquilo que se reconhece como ação – e, junto a isso, diríamos, uma *chance de ato*.

Vejamos como essa estratégia de Lacan começa acompanhando rigorosamente o movimento realizado por Freud. Em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901/2007), reúne-se sob a mesma categoria uma série de fenômenos, como esquecimentos, trocas de palavras e gestos descuidados, suspendendo explicações de natureza neurofisiológica que os atribuíam à fadiga, à excitação, às preocupações excessivas – em suma, a distúrbios da atenção. Mostra-se que tais ocorrências são dotadas de um propósito e resultam de um conflito entre intenções que o próprio indivíduo desconhece, interferindo na execução de atos intencionais e rompendo com as expectativas daquele que os comete.

É apenas nesse sentido que à psicanálise interessa o modelo do arco-reflexo: pela evidência de seu curto-circuito no que concerne a experiência do falante. Esse foi o expediente adotado por Freud, e desde bem cedo: partindo do modelo consagrado, constrói-se um aparelho no qual, entre estímulo e descarga, ocorre um processo tal que desnaturaliza toda e qualquer resposta coerente com a adaptação vital, os instintos, o voluntarismo, a razoabilidade – em

⁸⁶ Alguns exemplos verificados atestam a riqueza da temática na obra. *Akt* comparece no “ato psíquico” [*psychische Akt*], que comentaremos em breve. Com *Aktion*, Freud nomeia a “ação específica” [*spezifische Aktion*] do *Projeto* (1950[1895]/2007), a conhecida “nova ação psíquica” do narcisismo (1914/2008), além das ações de repetição [*Wiederholungsaktionen*]. Já com *Handlung*, compõem-se os atos falhos [*Fehlhandlungen*], atos compulsivos [*Zwangshandlungen*], atos sintomáticos [*Symptomhandlungen*], atos casuais [*Zufallshandlungen*], atos cerimoniais [*Zeremoniellhandlungen*] etc.

⁸⁷ Isso não impede que nossa leitura de Freud receba efeitos da conceituação do *ato* por Lacan. Costa-Moura e Silva (2012) despertaram a atenção para isso ao tratar da passagem do juízo de atribuição ao juízo de existência, e do acesso ao princípio de realidade a partir da dominância do princípio do prazer, como *aberturas* em Freud para a dimensão do *ato*. Levantaríamos a questão sobre alguns empregos de *Leistung* – como no “trabalho que *opere* sobre o mundo externo” [*Arbeitsleistung*] em *Perda da realidade na neurose e na psicose* (1924b/2007, p. 195). A aproximação requereria, por certo, uma perspectiva sobre o que aparece em Freud a título de “mundo externo”. E quanto à série dos juízos freudianos, levantaríamos a questão sobre o *juízo de condenação* [*Verurteilung*], noção um tanto esquecida, porém associada por Freud ao fim do tratamento analítico (1910[1909]/2007, p. 24; 49; 1909/2008, p. 116) e à suspensão do recalque (idem; 1915b/2008, p. 141), designando o rechaço de uma satisfação pulsional (distinto da defesa), que poderia ser combinado com a “aceitação” de um desejo (até então) patógeno e/ou com a sublimação.

suma, com aquilo que se poderia esperar. É o caso do sistema Ψ do aparelho neuronal no *Projeto* (1950[1895]/2007), do esquema apresentado no sétimo capítulo da *Interpretação dos sonhos* (1900b/2008), ou da introdução do estímulo pulsional em *As pulsões e seus destinos* (1915/2008).

A tais fenômenos que escapam a todo pragmatismo, até então considerados banais e insignificantes, Freud confere então o estatuto de atos *significativos*. E daqui partem as divergências. Isso porque, com Lacan, recolhemos a fertilidade da elaboração sobre os atos falhos não da presença de *uma motivação inconsciente* oculta sob as ações conscientes, mas sobretudo de *seu caráter interpretável*. E isso ainda não é dizer o bastante, pois tampouco se trata de uma hermenêutica. Sobre esse aspecto, mencionamos o trabalho de Barros (2005; 2005b), que o explicita claramente com o material do texto freudiano. Ainda que o próprio Freud tenha anunciado que seu intuito nessa obra fosse mais a divulgação da psicanálise do que uma elaboração conceitual minuciosa, o que pode ter dado margem a uma vulgata, nela encontramos exemplos de atos falhos dos quais se extraem múltiplos sentidos a partir das associações daquele que o cometeu – como aquele do homem que esquece/confunde três vezes seguidas seu relógio, apresentado no décimo primeiro capítulo (FREUD, 1901/2007, p. 226). Caso em que a interpretabilidade só encontra seu limite na cessação das associações, demonstrando a *sobredeterminação* inconsciente (tal como a dos sonhos e sintomas), no núcleo da qual se abriga o desconhecido, que Freud já havia designado como o “umbigo do sonho” (1900/2008, p. 132).

Além disso, cumpre notar que é o próprio Freud quem minimiza a distância entre os atos falhos e as ações reputadas “normais” ou voluntárias (BARROS, 2005). Aqui intervém a noção freudiana de **ato casual ou sintomático** [*Zufallshandlung; Symptomhandlung*], resgatada por Lacan nessas primeiras lições. Apesar de seu nome, ela não se confunde com os sintomas. Esses atos são explorados no nono capítulo da *Psicopatologia*, e distinguem-se dos atos falhos por neles não haver intenção consciente a ser perturbada: trata-se de ações executadas inadvertidamente, nos intervalos das ações propositais, como manipulações corporais ou de objetos, e gestos repetitivos que são feitos casualmente ou “sem pensar”. Abre-se assim uma categoria mais abrangente do que a dos atos falhos, porém igualmente dotada de interpretabilidade e passível, portanto, de produzir equívoco para aquele cujo sentido da própria ação lhe escapa. Essa expansão se arremata quando chegamos ao desenvolvimento de Freud, no capítulo doze, sobre a escolha voluntária de números ao acaso, que tampouco estão livres da *sobredeterminação* inconsciente. O que culmina em sua constatação de que: “não há no psíquico

nada que seja produto de um livre arbítrio, que não obedeça a um determinismo” (1901/2007, p. 236).

Seguindo esse mesmo movimento de ampliação que parte dos atos falhos, passando pelos atos casuais ou sintomáticos até as escolhas voluntárias, convocaríamos também a noção freudiana de **ato psíquico** [*psychische Akt*]. É a esse título que Freud eleva os processos que descreve e inscreve em sua concepção de um aparelho: desde as diferentes formas de defesa, passando pelas formações de compromisso, até mesmo às lembranças e ocorrências. Com ela, Freud vem afirmar a legitimidade dos fenômenos que sua experiência clínica recorta e ordena conceitualmente, instituindo seu mecanismo. Cerca de quinze anos após a publicação da *Psicopatologia*, ele se refere a seu próprio gesto naquele trabalho como: ter mostrado que mesmo uma troca de palavras é um “ato psíquico de pleno direito” (1916-17/2008, p. 31, grifo nosso).⁸⁸

Isso seria ressaltar, com Freud, que a função da interpretabilidade, iluminada pelos atos falhos/casuais/sintomáticos, não está atrelada a um registro de fatos empíricos observáveis – com que a ideia de ação tende a se comprometer⁸⁹. Afinal, um sonho – tratado desde a *Interpretação dos sonhos* como um “ato psíquico” (1900/2008b, p. 527) – pode mentir, como Freud descobre durante a análise de Sidonie. Ou ainda, o sintoma, cuja formação decorre de um ato psíquico em si, seria ainda para Freud “o substituto de um ato psíquico interceptado” (1926/2008, p. 251). Isso serviria a acentuar que não é apenas o *conteúdo* de um ato psíquico (*o que aparece* em um ato falho, sonho, sintoma, lembrança), mas sua própria *incidência* de ato psíquico (*que se faça* quaisquer daqueles), que recai sob a condição da interpretabilidade.

Em suma, os atos falhos têm o privilégio de demonstrar o caráter interpretável, suscetível ao equívoco, em tudo aquilo que Freud já reconhecia como “atos”, em suas múltiplas manifestações. Se nos atemos a sua obra, entendemos que “o estudo do ato falho e do ato sintomático é a via real para um discurso psicanalítico sobre o campo dos atos em geral” (BARROS, 2005, p. 68). E sugerimos considerar, nesse ínterim, até mesmo os atos psíquicos. No entanto, observamos que o ato em Lacan não se reduz a esse plano, possuindo um traçado mais específico. Um campo dos atos, tal como conceituado em seu ensino, não poderia ser geral

⁸⁸ Na fonte consultada (Amorrortu): “*acto psíquico de pleno derecho*”. Na Edição Standard: “ato psíquico inteiramente válido”.

⁸⁹ Os próprios atos falhos não se restringem a tal – eles podem evocar mais diretamente o registro da ação, mas afinal abrangem inclusive *lapsos de memória*. Seja como for, a função do que apontamos não concerne a *natureza “psíquica”* de certos atos, mas no descolamento do ato por relação ao empírico, o que condiz com sua materialidade *significante*.

a ponto de incluir todas as figuras do “ato” em Freud – mesmo se seu compromisso é com o sentido da descoberta freudiana.

Em outras palavras, entendemos que o privilégio conferido ao ato falho se aplica, em primeira instância, sobre todo o campo geral da ação. No exato sentido do que Lacan já afirmara em *A instância da letra*: “a experiência psicanalítica não é outra coisa senão estabelecer que o inconsciente não deixa de fora de seu campo nenhuma de nossas ações” (1957/1998, p. 518). Isso quer dizer que, estruturadas nas condições da linguagem, elas podem sofrer o efeito da retroação significativa e ter sempre remetida sua significação. No seminário que ora abordamos, ele explicita: “todo ato que não porta esse pequeno indício da falha [*ratage*], dito de outra forma, que se dá uma boa nota quanto à intenção, não deixa de cair exatamente sobre o mesmo domínio, a saber, *pode ser colocada a questão de uma outra verdade que não aquela de sua intenção*” (1967-68, p. 30)⁹⁰.

Já por relação ao ato que Lacan está em vias de conceituar, poderíamos dizer que o ato falho freudiano possui uma *face* de ato – ou ainda a *chance*, que mencionamos. Destacamos a seguinte passagem do seminário, que nos parece a mais clara quanto a essa relação:

O ato sintomático, é preciso que ele já contenha em si alguma coisa que o **prepara** ao menos **a esse acesso**, ao que para nós, em nossa perspectiva, **realizará sua plenitude de ato, mas só depois**. Eu insisto nisso, e é importante desde já o marcar, qual é o estatuto do ato? É preciso dizê-lo **novo**, e mesmo **inaudito, se lhe damos seu sentido pleno** (1967-67, p. 14, grifo nosso).⁹¹

A saber: o ato falho ainda não é o ato, mas algo *o prepara a esse acesso*. Aqui se esboça sua peculiaridade no campo mais largo da ação. Esses fenômenos recortados por Freud sob o nome de atos falhos ou sintomáticos se especificam dentre as ações por terem a vocação de iluminar a verdade da divisão do sujeito. Ou seja, além de terem seu *correlato de significante* (ou sua dimensão significativa) como toda ação, podem constituir momentos de surpresa na ruptura da continuidade e do suposto domínio do eu sobre aquilo que se pensa, diz ou faz. Sua ocorrência revela os pontos em que o saber faz *falha*, e “esses são precisamente os pontos que para nós fazem questão sob o nome de **verdade**” (idem, p. 27).

⁹⁰ Na fonte consultada (lição de 6 de dezembro de 1967): “*tout acte même qui ne porte pas ce petit indice du ratage, autrement dit, qui se donne à lui-même un bon point quant à l'intention, n'en tombe pas moins exactement sous le même ressort, à savoir que peut être posée la question d'une autre vérité que celle de cette intention*”.

⁹¹ Na fonte consultada (lição de 22 de novembro de 1967): “*L'acte symptomatique, il faut bien qu'il contienne déjà en soi quelque chose qui le prépare au moins à cet accès, à ce qui pour nous, dans notre perspective, réalisera sa plénitude d'acte, mais après coup. J'y insiste, et il est important dès maintenant de le marquer, quel est ce statut de l'acte ? Il faut le dire nouveau, et même inouï si l'on donne son sens plein*”.

O que cumpre assinalar é que, ainda que o ato falho possua essa peculiaridade, não basta haver ato falho para que haja *ato* – agora no “sentido pleno” de que fala Lacan. Em outros termos, a ocorrência de um ato falho não implica necessariamente um encontro com a divisão capaz de produzir marca e diferença. Da perspectiva de nosso trajeto neste trabalho, podemos dizer que ele não dá lugar necessariamente a um momento de concluir, a uma incidência da cessão do objeto ou a inscrição do intervalo do desejo. O advento do sujeito não está garantido pela ocorrência de um ato falho, mas de modo contingente, aquele “terá advindo ali no instante em que reconhece nesse acaso seu próprio desejo inconsciente” (LO BIANCO; SÁ, 2006, p. 74). Por isso, *prepara*, mas não garante. É também como lemos a ausência de reciprocidade claramente articulada por Lacan: “se não há nada de tão exitoso como a falha, quanto ao ato, **isso não quer dizer que então uma reciprocidade se estabeleça**, e que toda falha – em si – seja o signo de algum êxito: quero dizer, **êxito de ato**”⁹² (1967-68, p. 30).

Prosseguiremos na direção do que viria a ser esse êxito, solidário de uma falha, que distingue o *ato*, em Lacan, de um sentido geral da ação ou mesmo do que se recobre sob o termo (ou os muitos termos) do ato em Freud. Antes, porém, sintetizaremos o exposto no presente item, cujas sinuosidades não são fortuitas. Entendemos que elas se associam à complexidade da temática, à multiplicidade de termos familiares envolvidos, mesmo ao estilo de Lacan e, enfim, à multivocidade também recolhida da literatura a respeito das relações entre ato, ação e ato falho no ensino. Eis a forma como o assimilamos.

Lacan inicia o seminário *O ato psicanalítico* empregando o termo “ato” de maneira aproximativa, em vias de circunscrever o conceito em seu estatuto “novo, e mesmo inaudito”. Nisso, recorre à noção abrangente de *ação* e ao *ato falho* freudiano. Donde recolhemos: (a) A noção de *ação* comporta uma abertura que convoca à especificação do conceito de *ato*. E o *ato falho* vem esclarecer essa relação, o que nos levou a reconhecer aí uma função de dobradiça ou de passagem. (b) Isso porque, por um lado, ele evidencia o comum a todas as manifestações reconhecidas como *ações*, que uma vez estruturadas nas condições da fala no campo da linguagem (em seu correlato de significante), são interpretáveis. Já em Freud, isso não se restringe aos atos falhos, nem mesmo ao domínio do empírico – e para explicitá-lo, recorreremos a sua noção de *ato psíquico*. E isso não quer dizer que os atos falhos percam seu recorte e privilégio nesse vasto campo, pois ainda possuem a vocação de iluminar a falha no saber por

⁹² Na fonte consultada (lição de 6 de dezembro de 1967): “s’il n’y a rien de si réussi que le ratage quant à l’acte, ça n’est pas dire pour autant qu’une réciprocité s’établisse et que tout ratage - en soi - soit le signe de quelque réussite: j’entends réussite d’acte.”

onde se insinua a verdade da divisão do sujeito. (c) Então, por outro lado, eles preparam o acesso (contingente) a um *ato*. O que quer dizer que não equivalem a esse último, nem o garantem.

Foi nesse sentido que supomos que o conceito lacaniano de ato deve possuir diferentes níveis de inserção no registro do significante. Este seria um primeiro: é a equivocidade própria à experiência da fala no campo da linguagem que constitui seu acesso. Além disso, em decorrência de sua natureza de significante, um ato também será sempre passível de releituras *só depois*, que possam relançar a questão de sua verdade. Nesse sentido, todo ato pode ser considerado *falho* em produzir uma separação definitiva entre sujeito e Outro, ou seja, em romper absolutamente com o mecanismo de retroação significante e a remissão da significação⁹³. Não é pouca a pertinência do ato falho no mérito, mas esse primeiro nível *não basta para definir ato*. Afinal, caso contrário, não haveria elemento mencionado até aqui que não lhe fosse equivalente em seu estatuto.

Resta, por fim, que o termo da *ação* permanece o mais maleável dentre os evocados, não recebendo propriamente um tratamento conceitual. A nosso ver, sua presença nessas primeiras lições do seminário já cumpriu sua função de assinalar: nesse registro, que não é outro senão o do significante, *há acesso ao ato, mas nem tudo é ato*. Esse desencobrimento operado por Lacan não é livre de consequências, desatrelando o conceito de ato da motricidade, de manifestações empíricas, de uma performatividade, como se poderia conceber. De partida, o ato não estaria necessariamente acoplado a uma “ação” discreta. Se recorremos a esse termo, no mínimo seria preciso admitir que um conjunto de “ações” pode se inscrever como *um ato*. Ou, mais fundamentalmente, pode haver *ato* mesmo ali onde se poderia reputar “inação”, seja por exemplo: no silêncio, na espera, na suspensão de um movimento. Preciso tanto mais pertinentes quando o de que se trata, no contexto, é a introdução do ato psicanalítico.

⁹³ Com a exceção algumas vezes sublinhada por Lacan: “o suicídio é o único ato capaz de ter êxito sem qualquer falha” (1974[1973]/2003, p. 541).

4.2. Ponta significativa: passagem *do ato ao novo começo*

No primeiro encontro com sua audiência no ano de 1968, Lacan inicia a sessão interrogando o ano *novo*. Um ano poderia terminar e recomeçar em qualquer ponto – o mesmo se poderia dizer até do ciclo da lua. Se esta ao menos desaparece e reaparece à vista humana para então ser dita *nova*, a marcação de um *ano* atesta a incidência simbólica em toda descontinuidade. O real não tem começo, diz Lacan, e isso implica que todo estabelecimento de um ciclo depende da intervenção do significante. E é essa possibilidade de determinação de um verdadeiro começo que nos introduz diretamente ao campo do ato.

A ocorrência dos *atos cerimoniais e tradicionais*, a exemplo daqueles de ano novo, constantes entre as diversas culturas, evidenciam uma “certa necessidade de transferir algo que é considerado como essencial à ordem do significante” (1967-68, p. 37). Se essa passagem não se dá por conta própria, mas depende dessa transferência, sua marcação exige ato. Que este possua um estatuto criador, posto no lugar da origem, já evocava a fórmula de Goethe em Fausto: “No começo era a *Ação*” [*Im Anfang war die Tat*]. É também a sentença com a qual Freud encerra *Totem e tabu* (1913b/2008, p. 162), uma vez tendo introduzido o mito de origem da cultura que tem como marco o assassinato do pai da horda primeva. Em vista do estatuto significativo do ato, a adaptação do escritor alemão não contradiz, mas aprofunda a versão original à qual remonta – aquela do Novo Testamento: “No começo era o *Verbo*”.

Dispondo tais balizas, Lacan se refere às sessões anteriores de seu seminário como introdutórias ao ato – agora nos aproximamos de sua “verdadeira estrutura” (1967-68, p. 37). Uma diferença de níveis em sua inserção no registro do significante, é como o recolhemos e formulamos. Essa distinção, que agora se ilumina entre a *dimensão* ou *correlato* de significante e uma verdadeira *estrutura*, não nos parece propriamente uma criação de 1968. Ela não se reduz, mas no mínimo remete à própria abertura do ensino de Lacan. Se buscarmos, desde seu primeiro seminário, as bases de uma elaboração a respeito do ato – ainda indiferenciado por relação à ação –, notaremos que ela já comportava dois planos articulados e, portanto, distintos.

De um lado, acentuava-se a inserção de todo “ato” em um contexto de palavra: “é preciso fazer uma análise de *acting-out* e fazer uma análise de transferência, isto é, encontrar num ato o seu sentido de palavra. Na medida em que se trata para o sujeito de se fazer reconhecer, um ato é uma palavra” (1953-54/1996, p. 279). A menção eletiva ao *acting out* nesse ponto é ilustrativa da abrangência a que nos referimos. A suposição de um sentido de palavra presente em *toda* ação ainda não circunscreve a incidência possível de um ato enquanto

instaurador de um verdadeiro começo, do novo. Esta, por sua vez, já despontava naquilo que Lacan desenvolvia a título de uma realização da fala ou palavra plena [*parole pleine*]:

A palavra plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A palavra plena é **a palavra que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes.** É por isso que essa dimensão não pode ser eludida da experiência psicanalítica (idem, p. 129, grifo nosso).

Poderíamos dizer: o *correlato* expressava a base da inserção do ato no registro do significante. Ele contrasta com outra expressão, que Lacan começa a empregar na lição que ora abordamos: é a “**ponta significante**” [*pointe signifiante*] (1967-68, p. 38) que responde pela eficiência de um ato. Desta, poderíamos escutar de partida que o ato “tem uma ponta de significante” – mas isso não agregaria ao referido correlato, se não o restringiria, como se alguém dessa ponta reencontrássemos um suposto caráter de ação empírica. Sendo assim, lemos nessa expressão uma especificidade do ato em revelar, da incidência do significante, algo como o seu ápice. Ele se apoia sobre a referida base, mas também afia sua extremidade, passível de operar uma incisão; um corte, uma nova costura.

“Posso andar de um lado para o outro enquanto vos falo e isso não constitui um ato” – diz Lacan – “mas se um dia franqueio certo limiar em que me coloco fora da lei: então minha motricidade terá valor de ato” (idem, p. 6)⁹⁴. O ato, em sua condição instauradora de um começo, pressupõe um atravessamento. É o que ilustra o célebre evento histórico tratado como exemplo paradigmático, algumas vezes retomado em seus escritos e seminários: a travessia do rio Rubicão por Júlio César, no ano de 49 a.C. O episódio se deu no contexto em que César, vendo acabar seu mandato de governador da Gália Cisalpina (região dominada pela República Romana, mas não considerada parte da Itália, centro do poder), foi ordenado a retornar a Roma, onde temia ser perseguido e processado por seus adversários. Diante disso, decide atravessar com suas tropas a fronteira da Itália – o rio Rubicão –, transgredindo a lei romana que impedia que qualquer general ali entrasse com seu exército. O evento se desdobra e culmina, como se sabe, na assunção por César do comando da República e no nascimento de um Império.

O ato destacado por Lacan, em primeiro lugar, é exemplar quanto ao que acabava de descrever. O rio Rubicão não configura uma barreira geográfica de difícil transposição – como se observa nas representações pictóricas do episódio. Não é propriamente uma proeza atravessá-

⁹⁴ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1967): “*Je peux ici marcher de long en large en vous parlant, ça ne constitue pas un acte, mais si un jour c'est de franchir un certain seuil où je me mets hors la loi, ce jour-là ma motricité aura valeur d'acte.*”

lo, na perspectiva da ação motora. O gesto, porém, em sua ponta significante, configura a transposição de uma barreira simbólica, o franqueamento do limite de uma lei. Ele só pode ser ato por realizar um atravessamento de coordenadas simbólicas dispostas no lugar do Outro – o que conteria algo mais do que o reconhecimento de uma ação em seu contexto de palavra.

Poderia então a transgressão do limiar de uma lei, reconhecida no Outro como tal, determinar estatuto de ato? À primeira vista, a distância ainda é considerável entre o exposto e as especificidades do ato que viemos discernindo (por exemplo em relação ao *acting out* ou à passagem ao ato). Nesse sentido, o privilégio conferido por Lacan ao episódio histórico não deixou de nos interrogar⁹⁵. É que as menções a este, no ensino, apesar de muito breves, não são poucas (1954-55/1985; 1957-58/1999; 1961[1958]/1998; 1966-67; 1967-68) – sendo, ao lado do *cogito*, um segundo caso reiteradamente apontado como *ato* propriamente dito.

Permitimo-nos, assim, uma citação um pouco mais extensa, extraída da biografia escrita por Plutarco, um dos responsáveis pela instituição do acontecimento na História. Acreditamos que ela pode ajudar a apreender o alcance da escolha de Lacan. A riqueza de seus detalhes, vista da perspectiva do trajeto percorrido até aqui, justifica que lhe dirijamos essa atenção:

Quando chegou no curso d'água que separa do resto da Itália a Gália Cisalpina, e que se chama Rubicão, pôs-se a refletir; à medida que mais se aproximava do perigo, sentia-se perturbado pela grandeza da audácia de sua empreitada; deteve sua marcha. Durante essa parada, sopesou silenciosamente em si mesmo diversas resoluções, passando de uma decisão a outra, e então mudou várias vezes de opinião. Conferiu-as longamente com aqueles de seus amigos que lá estavam, dentre os quais se encontrava notadamente Asinius Pollion. Imaginava todos os males de que a passagem do rio seria a causa para a humanidade, e todos os julgamentos que lhe traria a posteridade. Finalmente, cedendo a um impulso, como se renunciasse à reflexão para se lançar no futuro, pronunciou as palavras que são o prelúdio ordinário das empreitadas difíceis e arriscadas: “*Que a sorte esteja lançada*”, arrojou-se a toda velocidade e, antes do alvorecer, alcançou Ariminum, que ocupou. Conta-se que, na noite que precedera a passagem do rio, ele tivera um sonho contrário à natureza: ter-lhe-ia parecido estar tendo com sua mãe relações inconfessáveis. (PLUTARQUE, 100-120/1975, p. 181-2)⁹⁶

⁹⁵ O trabalho de Kojève – que recorre ao evento para explicitar a relação entre passado, presente e futuro no tempo histórico da ação humana, a partir de Hegel (KOJÈVE, 1947/2002, p. 349, n. 8) – pode ter ocasionado a referência, mas não responderia à questão sobre seu sentido no escopo da conceituação do ato por Lacan.

⁹⁶ Na fonte consultada: “*Quand il fut arrivé au cours d'eau qui sépare du reste de l'Italie la Gaule Cisalpine, et qui s'appelle le Rubicon, il se prit à réfléchir; à mesure qu'il approchait davantage du danger, il se sentait troublé par la grandeur de l'audace de son entreprise; il arrêta sa course. Pendant cette halte, il pesa silencieusement en lui-même diverses résolutions en passant d'un parti à l'autre, et il changea alors d'avis plusieurs fois. Il en conféra longuement avec ceux de ses amis qui étaient là, parmi lesquels se trouvait notamment Asinius Pollion. Il se représentait tous les maux dont le passage du fleuve serait cause pour l'humanité, et tous les jugements qu'en porterait la postérité. A la fin, cédant à une impulsion, comme s'il renonçait à la réflexion pour se jeter dans l'avenir, il prononça ces mots qui sont le prélude ordinaire des entreprises difficiles et hasardeuses : « Que le sort en soit jeté ! » et il s'élança à toute vitesse et, avant le jour, il atteignit Ariminum, qu'il occupa. On raconte que, la nuit qui précéda le passage du fleuve, il avait eu un songe contre nature : il lui avait semblé avoir avec sa mère des rapports inavouables.*”

O final da passagem destacada oferece-nos uma perspectiva mais afinada sobre o caráter de transgressão da lei que estaria implicado no ato. No seminário anterior, Lacan já se referira pontualmente ao sentido do incesto apontado pelos historiadores nesse sonho (1966-67, p. 212). Ainda que não o refaça explicitamente no ano seguinte, ele agora observa: atravessar o Rubicão era “entrar na terra-mãe, a terra da República, aquela que abordar era violar” (1967-68, p. 38). A evocação da lei paterna, tal como posta por Freud no complexo nuclear das neuroses, relançamos à articulação entre o ato e a castração, trabalhada por Lacan pela via da angústia.

A conceituação do objeto *a* permitira-lhe questionar o caráter intransponível da angústia de castração na obra freudiana. Nas coordenadas em que Freud localizara o rochedo, a intervenção do objeto causa de desejo abriu uma “possibilidade de passagem” (1962-63/2005, p. 56). Mencionamos, no capítulo anterior, um atravessamento possível da montagem da fantasia, na operação de cessão do objeto que estatui o ato. Nesse sentido, o recurso ao ato de César teria a vantagem de situar o referido limite em outro plano: não se trata apenas de lei romana ou lei jurídica; tampouco de assassinato do pai ou de posse da mãe, como no mito ou na tragédia edipiana; mas do franqueamento de um limiar ali onde a lei retorna para o sujeito, propriamente, no simbólico, como metáfora – sem que a derogue, dela se serve.

Com isso, a travessia do Rubicão traria mais do que um correlato de significante. E ele já não parece alheio aos elementos recolhidos da conceituação do ato, marcando agora seu caráter de ultrapassagem de um umbral na relação ao Outro. O ato é, independente do que se venha a asserir, também uma objeção a este, um “*não*” que se imprime. Em dado momento do seminário, Lacan toca a questão: seria seu ensino um ato? E encaminha a resposta fazendo uma volta: um ensino é uma tese; tese supõe antítese; “na antítese pode começar o ato” (1967-68, p. 30)⁹⁷. Seja entre Descartes a sua tradição, entre César e o Senado ou entre o prisioneiro e sua prisão, o ato é antitético e descobre a negação intrínseca a toda afirmação. Reencontra-se assim o que tratamos como a inscrição do intervalo entre o sujeito e o Outro, decorrente da queda do objeto, capaz de abrir a hiância da causa no seio da determinação. Diferente de um rechaço do simbólico, o ato pressupõe o processo lógico pelo qual, a partir das condições postas pelo Outro, uma diferença se inscreve na margem em que desponta o desejo.

A ressonância entre a descrição de Plutarco e a condição do prisioneiro no sofisma, examinado no segundo capítulo, também se escuta. O processo comporta a cogitação, hesitação e mesmo tempos de parada, tal como visto através da função das moções suspensas. No entanto, a passagem do tempo para compreender ao momento de concluir só pode ser realizada num

⁹⁷ Na fonte consultada (lição de 6 de dezembro de 1967): “à l’antithèse peut commencer l’acte”.

salto; é descontínua e heterogênea por relação ao trajeto da dedução – impulso que implica renúncia a mais uma volta da reflexão, narra o historiador. A asserção de certeza antecipada, como vimos, é lançada sem o saber sobre seu resultado ou consequências: de que esse movimento será a causa ou que julgamentos lhe reservarão a posteridade. Nela, um sujeito emerge na enunciação, afirmando a cor de seu disco e podendo testemunhar de um processo, mas não há garantias sobre a trajetória que descreverá no campo do Outro. Para além ou aquém de um enunciado, a enunciação faz eco àquela de César – *alea jacta est*: “a sorte está lançada”.

Examinando a série das figuras paradigmáticas que aparecem no percurso de conceituação do ato por Lacan, chama atenção esse traço em comum. As três evocam um enunciado em que se poderia marcar a passagem à enunciação: “*sou branco*”; “*logo sou*”; “*alea jacta est*”. À altura dos seminários de que ora tratamos, em meados da década de sessenta, *enunciado* e *enunciação* dão lugar à distinção entre o *dito* e o *dizer*. E é em torno deste último que passam a girar algumas definições do ato. Já mencionamos, no capítulo anterior, o trecho do resumo do seminário *A lógica da fantasia*, em que o ato se distingue do *acting out* e da passagem ao ato na medida em que “*quer dizer*” (1968/2003, p. 326). No seminário *O ato psicanalítico*, a vinculação é mais direta: “o ato é ele mesmo, por sua própria dimensão, *um dizer*: o ato diz alguma coisa” (1967-68, p. 45, grifo nosso)⁹⁸. Adiante, no resumo desse último seminário, em que as colocações comparecem de maneira mais condensada e conclusiva, em sua síntese escrita, a relação parece se precisar:

Digamos, primeiro: o ato (*tout court*) **tem lugar por um dizer** [*a lieu d'un dire*], e pelo qual **modifica o sujeito**. Andar só é ato desde que não diga apenas ‘anda-se’, ou mesmo ‘andemos’, mas faça com que ‘cheguei’ [*j'y arrive*] se verifique nele” (LACAN, 1969/2003, p. 371, grifo nosso)⁹⁹.

As ligeiras alterações nas formulações de Lacan nos levaram a indagar o tipo de correlação que aqui se estabelece entre ato e dizer. A expressão destacada pode sugerir que o ato tem lugar mediante um dizer, por *ser*, ele próprio, um dizer – como havia afirmado no

⁹⁸ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*l'acte est lui-même, de sa propre dimension, un dire: L'acte dit quelque chose*”.

⁹⁹ Na fonte consultada (Seuil): “*Disons d'abord: l'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet. Ce n'est acte, de marcher qu'à ce que ça ne dise pas seulement « ça marche », ou même « marchons », mais que ça fasse que « j'y arrive » se vérifie en lui*”. Reproduzimos a tradução da edição brasileira dos *Outros Escritos* (Jorge Zahar), em que apenas substituímos “puro e simples” pelo original *tout court*, para explicitar que se trata da expressão que já abordamos.

seminário. No entanto, o dizer supõe-se de um dito, define-se por relação a este. E estaria o ato sempre associado a um dito? A expressão empregada no resumo escrito nos fez pensar se a relação entre ato e dizer não poderia ser descrita como a de um *lugar-tenente* [*tenant-lieu*], no sentido da tradução lacaniana da *Vorstellungsrepräsentanz* de Freud¹⁰⁰. Por essa via, o ato não seria exatamente o mesmo que um dizer, mas ocuparia seu lugar como representante. Nos três exemplos abordados (sofisma, *cogito*, Rubicão), um “cheguei” ou “eu chego lá” [*j’y arrive*] pode aparecer através de um dito. Mas o que importa não é um anúncio de chegada, é que algo dela se verifique.

A aproximação do ato em Lacan com os performativos de Austin, como encontramos por exemplo em Lombardi (1993), conviria assim, antes, a uma precisão de sua diferença. O conceito de ato, a nosso ver, evidencia justamente que *enunciação* e *dizer*, em psicanálise, não são aqueles da linguística ou da filosofia analítica. Os três exemplos mencionados têm a peculiaridade de explicitar o índice de um dizer. No entanto, tomar o ato como lugar-tenente do dizer seria conceber que o ato, conceitualmente e para Lacan, não se acopla a um enunciado. Pode ser uma “palavra que faz ato”, como posto havia mais de década, mas não necessariamente se localiza em um dito. Poderá ser testemunhado no Outro, mas não consiste em um endereçamento, não demanda reconhecimento em seu instante; antes, produz o intervalo.

Na mesma citação que destacamos acima, vemo-nos na trilha de que partimos. O ato tem lugar por um dizer, que realiza o atravessamento do limiar da lei simbólica, instaurando um novo começo. Pergunta: onde e como situar, aqui, o sujeito? O ato *modifica o sujeito* – lemos. A formulação pode não gerar estranhamento, parecendo mesmo intuitiva. O ato instaura um novo começo, um antes e um depois, inflexão na cadeia: mudança no nível do discurso, do sintoma, da fantasia que determina um certo circuito da demanda na miséria neurótica. Ainda assim: *modifica o sujeito*? Como isso não seria conferir ao sujeito uma consistência contínua, tal como uma substância que (por subsistir) pode sofrer modificação? Em outros termos, como isso não recairia sob esta concepção que Lacan já havia afastado tão enfaticamente:

Ora, se *essa descontinuidade* tem esse caráter absoluto, inaugural, no caminho de Freud, *será que devemos colocá-la* – como foi em seguida a tendência dos analistas – *sobre o fundo de uma totalidade*? Será que o *um* é anterior à descontinuidade? **Penso que não**, e tudo o que ensinei nos últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apega a referência ao psiquismo de invólucro, uma

¹⁰⁰ Lacan recorre ao termo de Freud para definir a natureza do significante como representante ou lugar-tenente da representação (1964/1996). Porém, ele explora a relação que esse termo descreve em outros contextos, leia-se, para estabelecer a relação entre outros pares de elementos.

espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade (LACAN, 1964/1996, p. 30, grifo nosso).

Dizer que o ato modifica o sujeito suscitaria menos questão se o conceito de sujeito em psicanálise designasse uma *substância*, um *psiquismo*, uma *pessoa*, um *indivíduo*, até mesmo o que seria designado como um *(ser) falante*. No entanto, sua conceituação em Lacan já contrariava essa consistência, ao estabelecer o sujeito como efeito, pontual e evanescente, a advir em um movimento que só se descreve no futuro anterior. Nesse sentido, o sujeito como efeito (“efeito de sujeito”) não designaria antes a própria diferença, a incidência do novo – acontecimento que se dá em ato – em vez de aquilo que viria *ser modificado*? O que pode mudar em um efeito de pura descontinuidade?

Será preciso buscar uma via por dentro dessa tensão, já que não se trata de uma colocação pontual. Na lição de 29 de dezembro de 1967, lemos outro trecho, que também nos põe questão:

Se é em tal referência que introduzo a questão de saber o que pode ser o estatuto do psicanalista, enquanto seu ato o coloca radicalmente em falso por relação a essas condições prévias, é para lembrar a vocês que *uma dimensão comum do ato é a de não comportar, em seu instante, a presença do sujeito. A passagem do ato é aquilo além do que o sujeito reencontrará sua presença como renovada, mas nada mais*” (1967-68, p. 28, grifo nosso)¹⁰¹.

Colocamos em nosso ponto de partida: Lacan localiza no *cogito* o momento do sujeito. Momento que vincula, em um instante, ato e sujeito: “o sujeito *como* ato inaugural”. No sofisma, o momento de concluir em ato antecipatório da certeza corresponde a uma asserção, em que emerge o sujeito da *enunciação*. Porém, nesse momento, lemos: o instante do ato não comporta a presença do sujeito, que só depois do ato encontrará sua *presença renovada*. Então o sujeito estaria presente só depois do ato, mas não em seu instante? O que isso quer dizer? Essa não-presença não poderia ser explicada pelo fato de o ato se operar fora do registro da

¹⁰¹ Na fonte consultada (lição de 29 de novembro de 1967): “*Si c’est dans une telle référence que j’introduis la question de savoir ce qu’il peut en être du statut du psychanalyste en tant que son acte le met dans un porte à faux radical au regard de ces préalables, c’est pour vous rappeler que c’est une dimension commune de l’acte: de ne pas comporter dans son instant, la présence du sujet. Le passage de l’acte, c’est ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelée, mais rien d’autre*”.

Destacamos a expressão “passagem **do** ato” [*passage de l’acte*] por não ser raro o recurso a esse trecho na literatura secundária, constando em seu lugar: “passagem **ao** ato”. E, dessa forma, ele participa de argumentações sobre uma aproximação entre *ato* e *passagem ao ato* nesse momento do ensino de Lacan. A discussão se justifica para além da citação, mas vemos que essa sentença não favorece uma identificação. O emprego do verbo “passar” [*passer*] pode se aplicar ao *ato* sem que se o confunda. Um exemplo disso, perfazendo exatamente a distinção entre ambos, ocorre no *Discurso na Escola Freudiana de Paris* (1970[1967]/2003, p. 270; 1970[1967]/2001, p. 265).

intencionalidade, da deliberação ou da mestria, pois o sujeito do inconsciente afinal nunca foi este – logo, tampouco recuperaria qualquer tipo de domínio em tal presença renovada.

Mais do que isso, a questão sobre a inserção do sujeito no instante do ato ou só depois parece ser redobrada na própria definição do ato. No início deste capítulo falamos sobre um deslocamento no ângulo de sua abordagem. Se até então, suas coordenadas concerniam mais diretamente o percurso de seus antecedentes até o seu instante (o encaminhamento que nele culmina), a tônica agora passa a incidir sobre o que ele engendra. O ato *modifica*, é aquilo além do que se verifica um novo começo. E, sendo assim, seus desdobramentos passam a entrar na definição. A menção aos *atos revolucionários* dá esse ensejo, quando Lacan lança a seguinte pergunta: “o ato está no momento em que Lenin dá uma tal ordem, ou no momento em que os significantes que foram deixados no mundo dão a um determinado acontecimento numa estratégia, seu sentido de começo já traçado?”¹⁰² (1967-68, p. 38, grifo nosso).

Notamos, assim, que a questão sobre a inserção do sujeito no tempo do ato – em seu instante ou só depois – recobre esta outra: o que seria uma modificação no nível de um sujeito que possui tal estatuto (efeito, pontual, evanescente, sem qualidades)? Só uma mudança, afinal, justifica a diferença entre um antes e um depois, abrindo a questão do que se passa em seu instante. Interrogar a inserção do sujeito no tempo do ato é, portanto, interrogar a localização do sujeito por relação a essa mudança engendrada em ato.

Para seguir no encaixe desses problemas, avançaremos a um momento específico em que Lacan desenvolve, parece-nos, da maneira mais aprofundada, o estatuto do ato por relação ao significante e, conseqüentemente, seu modo de articulação ao sujeito. Perpassamos um *correlato* e uma *ponta* significante, mas a questão se mantém aberta sobre a verdadeira *estrutura* por ele mencionada. A questão que nos guiará a partir desse ponto pode ser formulada nestes termos: o que particulariza o ato em sua natureza significante, de modo que este possa engendrar como efeito um novo começo? Ou ainda: o que faz com que ele não se insira como mais um significante da cadeia, mas que venha produzir sua inflexão ou reordenamento?

¹⁰² Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “L’acte est-il au moment où Lénine donne tel ordre, ou au moment où les signifiants qui ont été lâchés sur le monde, donnent à tel succès précis dans la stratégie, son sens de commencement déjà tracé : quelque chose où la conséquence d’une certaine stratégie pourra venir prendre sa place d’y prendre sa valeur de signe?”

4.3. Dupla volta de significante: a repetição em um só traço

Na décima primeira sessão do seminário *A lógica da fantasia*, em 15 de fevereiro de 1967, Lacan apresenta uma definição para o ato que, a nosso ver, confere a sustentação ao que viria a ser referido adiante como sua *estrutura significante*. Trata-se de uma lição complexa e que precisaremos acompanhar com atenção, já que contém o fundamento do que viria a ser desdobrado no seminário *O ato psicanalítico*, bem como na construção do esquema do quadrângulo, que perpassa os dois seminários. Encontraremos nela a elaboração mais minuciosa de uma relação indissociável entre ato, significante e sujeito.

Levantamos a questão: como se pode passar o ato ao estatuto de significante, se ele não seria um significante como qualquer outro? O que haveria de específico em sua estrutura? O encaminhamento da questão será construído através da inserção, no estatuto do ato, da **repetição**. E a partir disso, será explicitada a maneira pela qual o significante é capaz de engendrar a **diferença**. Exporemos, de partida, a definição proposta por Lacan, para que aos poucos possamos desdobrá-la. A pergunta que ele coloca ao final dessa lição é, literalmente: “*como definir o que é um ato?*” Segue-se uma cadeia de formulações que não apenas articulam, mas definem reciprocamente *ato, repetição, significante e sujeito*:

É impossível defini-lo de outra forma senão sobre o fundamento da dupla volta, dito de outro modo: da repetição.

E é precisamente nisso que **o ato é fundador do sujeito**.

O ato é precisamente o equivalente da repetição, por ele mesmo.

Ele é essa **repetição em um só traço** (...)

Ele é, nele mesmo: dupla volta de significante (1966-67, p. 99, grifo nosso).¹⁰³

Dizer que o ato é *fundador* do sujeito não é idêntico a dizer que ele o *modifica* – mas se tratará agora de percorrer uma via de encontro entre tais colocações. Para tanto, será preciso destrinchar o que está sendo posto na definição do ato: uma *repetição em um só traço, dupla volta de significante*. O passo de Lacan será o de conferir um estatuto formal à repetição – esta cuja centralidade clínica atestou Freud do início ao fim de sua obra, culminando na noção de uma “compulsão à repetição” como expressão da função mais originária do aparelho psíquico, associada à pulsão de morte (1920/2008).

¹⁰³ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*Mais comment définir ce qu'est un acte? Il est impossible de le définir autrement que sur le fondement de la double boucle, autrement dit de la répétition. Et c'est précisément en cela que l'acte est fondateur du sujet. L'acte est précisément l'équivalent de la répétition, par lui-même. Il est cette répétition en un seul trait (...). Il est en lui-même : double boucle du signifiant.*”

Sigamos Lacan: quando dizemos que uma situação se *repete*, temos que uma dada ocasião produz um efeito de retroação sobre uma situação primeira, que vem então ser considerada *repetida*. Como situação primeira, ela não poderia estar originalmente marcada pelo signo de uma repetição: é apenas “por efeito do *repetente*”, que “o que estava por ser repetido se torna o *repetido*” (1966-67, p. 94). Sendo assim, há sempre algo que é perdido, em virtude do próprio fato da repetição: a saber, a própria situação de origem, uma vez transformada em “*repetida*” a partir de um traço que a conecta a uma outra situação. Está inculcada aqui, portanto, a função do objeto perdido no circuito da pulsão, articulada em Freud desde os *Três ensaios* como um “reencontro do objeto” (1905/2007, p. 203) – e que só pode ser faltoso.

O instrumento com o qual Lacan passará a trabalhar é o que ele apresenta como o *grafo dessa função*. Fornece-nos, assim, o fundamento de uma “topologia de retorno” (1966-67, p. 94) – *efeito de retorno* da repetição:

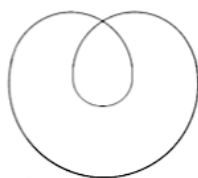


Figura 4.1

Podemos ler: a relação entre o *repetido* e o *repetente* sustenta-se por um traço, que deve perfazer uma volta para se reencontrar com sua origem, ligando-os em *uma* repetição. A escrita possível dessa operação não resulta em uma simples volta, mas no traçado de uma dupla volta – chamado por Lacan de “oito invertido” ou “oito interior”. Não se trata de duas extremidades que se ligam diretamente, pois a relação que aqui se esboça não é dual, e sim ternária. Para além de uma sequência do 1 ao 2, no sentido da sucessão (entre dois elementos, sejam duas situações), o efeito de retroação entre ambos gera um elemento não numerável (que não vem entrar em uma série), sendo designado por Lacan como o “um-a-mais” [*un-en-plus*] ou “um-demais” [*un-en-trop*]. Ou seja: uma segunda volta, *a mais*, vem incluir no próprio traçado esse efeito de retorno gerado em virtude do *fato da repetição* – “fato de significante” que não se reduz aos elementos considerados em si (*repetido* e *repetente*). Esse *a mais* que sobra do que seria uma mera sucessão resulta em algo *a menos*, que se perde na repetição, contornando um vazio em seu cerne.

Retomemos as definições de Lacan. Primeira sentença: o ato só pode ser definido sobre o fundamento dessa dupla volta da repetição – nomeada na sequência como repetição em um só traço. Passemos à última: o ato é, nele mesmo, **dupla volta de significante**. O referido grafo confere à repetição, em outros termos, um “aparelho de involução significante” (1966-67, p. 95). Para unirmos esses fios, convém assinalar que o traçado em questão já fora utilizado com respeito ao significante, bem antes do que ao ato ou à repetição, no ensino de Lacan. Ele fora introduzido no seminário *A identificação* (1961-62), em seu esforço de formalizar os efeitos do significante – e no qual se encontram as raízes do que está sendo reelaborado na lição que ora abordamos.

Na ocasião, Lacan exibia o oito invertido como sendo o único passível de descrever uma *relação entre o significante e ele mesmo*. O paradoxo envolvido nessa proposta coloca-se na medida em que o significante vinha sendo definido, à diferença do signo, como o que “representa um sujeito para outro significante” (1961-62, p. 62). Ou seja, o significante se definiria por sua relação a outro significante, para o qual representa um sujeito. E o sujeito, por sua vez, só poderia ser definido a partir da relação entre dois significantes, postos em cadeia, representado por um, e para outro. Verifica-se, no entanto, que essa fórmula, tantas vezes reafirmada e desenvolvida, convivia – e desde a época de sua introdução – com a investigação da possibilidade de redobramento entre um significante... e ele próprio.

A saber: se pudermos traçar os limites do *campo de um significante*, esse campo jamais poderia ser um simples círculo – forma que contivesse um interior, delimitando-o de todo o exterior. Esse campo de um significante corresponderia a um traçado tal que, ao se aproximar de seu limite, não poderia se fechar diretamente: ele se dobraria e perfaria uma segunda volta, para só então se reencontrar nele mesmo. Reproduzimos uma imagem (figura 4.2)¹⁰⁴ com o segmento pontilhado, que tem a vantagem de mostrar a linha passando por cima de si mesma na primeira volta, dando mais uma volta para então se fechar em um só ponto:

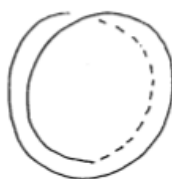


Figura 4.2

¹⁰⁴ Extraída da lição de 15 de fevereiro de 1967, tal como consta na versão da *ALI* (1967-68b, p. 98).

Com isso, a segunda volta não marca meramente um círculo fechado dentro de outro, pois a linha do círculo exterior continua na do interior. Dessa forma, produz-se um espaço em que não se reconhece um dentro e um fora; interior e exterior se confundem. Esse tipo de redobramento expressa que, na relação de um significante a ele mesmo, o que se produz não é sua igualdade, muito menos sua reflexão, mas: sua diferença em si mesmo, ou ainda, sua “auto-diferença” (1961-62, p. 130). Em uma fórmula: “Um significante só saberia se significar a ele mesmo (...) pondo-se como diferente dele mesmo” (1961-62, p. 127). Distante de uma igualdade do tipo “A = A”, a relação de um significante com ele mesmo teria o efeito de unir, “à maneira de cópula, o idêntico com o diferente” (1966-67, p. 93).

Uma aproximação possível a essa espécie de autorreferência implicada pelo significante reside no conhecido paradoxo gerado pela questão da classificação dos conjuntos que não compreendem a si mesmos – introduzido na lógica por Bertrand Russell, a partir de sua leitura de Gottlob Frege. Uma maneira típica de o colocar é: se fazemos um catálogo de todos os catálogos que não contêm a si mesmos, deverá ele conter a si mesmo? Respondemos que não, e isso quer dizer que ele já pode ser incluído no catálogo, passando a conter a si mesmo: contradição. Respondemos que sim, e incluímos na classe um elemento que contradiz sua própria definição, recaindo no mesmo problema. Essa é a ordem do impasse entre o dentro e o fora, entre o mesmo e o diferente, que marca a função fala no campo da linguagem, visto ser o resultado da relação entre um significante e ele mesmo. O importante é que, em vez de afastá-lo para garantir consistência a um sistema, Lacan abrigará o paradoxo em sua formalização, transformando-o em instrumento.

Podemos retomar novamente as sentenças (voltando a 1967): é preciso definir o *ato* sobre o fundamento da dupla volta. Vimos como ela descreve uma *repetição*, em um só traço. E também que esse traçado não é outro senão a dupla volta do *significante* em sua relação a ele mesmo. Isso já nos diz o que é um ato? Lacan afirma que o ato é “precisamente o equivalente” disso. Ele “é, nele mesmo”, a dupla volta do significante na repetição. Passemos então à descrição mais próxima que ele oferece desse efeito retroativo como inscrito em um *ato*:

Há repetição intrínseca a todo ato, que não é permitida a não ser pelo efeito de retroação – que se exerce pelo fato da incidência do significante que é colocada em seu cerne – e retroação dessa incidência significante sobre o que se chama “o caso” de que se trata, qualquer que seja ele. (1966-67, p. 99, grifo nosso)¹⁰⁵

¹⁰⁵ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “Il y a répétition intrinsèque à tout acte, qui n'est permise que par l'effet de rétroaction qui s'exerce du fait de l'incidence signifiante qui est mise en son cœur, ...et rétroaction de cette incidence signifiante sur ce qu'on appelle « le cas » dont il s'agit, quel qu'il soit.”

Que a passagem pareça duplamente circular, desafia, mas já não surpreende. Acompanhando-a: em todo ato, há um efeito de retroação devido à incidência do significante que está em seu cerne. E essa retroação significativa *retroage* – é o que lemos – sobre um elemento que aqui passa a ser nomeado como: “o caso” de que se trata, qualquer que ele seja. O que viria a ser o *caso*? Na sequência, Lacan oferece um exemplo do que acaba de formular.

Uma queda no chão (ou um tropeço) não constitui um ato. Afirmar “eu caio” (ou “eu tropeço”) tampouco constitui um ato. Mas se uma *afirmação* do tipo “eu caio” (ou “eu tropeço”) vem se redobrar sobre uma queda (ou um tropeço) – pode ocorrer uma transformação no nível do significante. Mais do que isso, há redobramento significativo sobre o caso de que se trata quando, nessa afirmação, “eu assumo, eu mesmo, o sentido, como tal, desse tropeço” (idem, p. 100). Ou seja, há repetição intrínseca, dupla volta em um só traço, constituído por uma retroação da asserção sobre o caso. “Eu caio”, uma queda – dupla volta sobre o *caso*, com cuja etimologia podemos presumir que Lacan estava jogando.

A nosso ver, a dificuldade na leitura dessa passagem só aumenta se identificamos o que Lacan chama de *caso* a um fato empírico qualquer, bem como entre o que ele chama de *afirmação* e uma frase proferida em primeira pessoa. Como assimilar a imagem oferecida por Lacan sem, no entanto, simplificar demasiada e indevidamente essa operação? Colocamos a pergunta porque, caso contrário, vemo-nos levados a entender o ato em psicanálise como uma espécie de performativo, no plano de uma análise das condições de enunciação. Um passo nos parece possível se atentamos para esta sentença específica que comparece na exposição de Lacan: “O importante a detectar sobre o que é do ato, deve ser procurado aí onde a estrutura lógica nos entrega – e nos entrega enquanto estrutura lógica – a possibilidade de *transformar em ato* o que, à primeira vista, não saberia ser outra coisa que *uma pura e simples paixão*” (idem, p. 100)¹⁰⁶.

Por certo, o ato para Lacan não se reduz a uma afirmação acompanhada de um gesto. Sendo assim, o que recolhemos é: uma paixão, mais especificamente a “*paixão do significante*” (1969/2003, p. 378) – o padecimento estruturado nas condições do significante, que já incidiu em seu efeito de retroação, tal como se ilumina em ocasiões reconhecidas na experiência como *repetição* –, é isso que pode vir a ocupar o lugar de *caso* na estrutura de um ato. O que quer que seja, na experiência, que venha a cumprir essa função (uma queda ou um tropeço dão o tom do que se trata, no caso) – eis o que poderá, por um novo efeito de retroação, intrínseca à primeira,

¹⁰⁶ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*L'important à détecter sur ce qu'il en est de l'acte, est à chercher là où la « structure logique » nous livre - et nous livre en tant que structure logique - la possibilité de transformer en acte ce qui, de premier abord, ne saurait être autre chose qu'une pure et simple passion.*”

se transformar em uma “assunção de seu sentido”, como tal: dupla volta, em um só traço, que só se fecha contornando alguma diferença em seu cerne.¹⁰⁷

Aproveitemos o material aqui disposto para especificar um pouco mais. Nas descrições apresentadas por Lacan sobre o traçado do oito invertido nessa lição, temos dois pares relacionados: *repetido* e *repetente*, de um lado; *caso* e *afirmação*, de outro. À primeira vista, pode-se supor aí um paralelismo, mas consideramos que não há simetria entre os dois pares: a relação entre *repetido* e *repetente* não corresponde àquela entre o *caso* e a *afirmação*. Essa relação repetido–repetente não seria justamente o que pode cumprir função de *caso* (“qualquer que seja ele”) na operação? É que não basta haver reconhecimento de um traço de repetição, para que a *operação* aqui definida *se faça*. Recorrendo às expressões de Lacan: que haja um “pensamento de repetição” (1966-67, p. 93) não implica que se “assuma o sentido” dessa repetição. Ou ainda, não basta haver conexão entre duas ocasiões mediante um traço para que se transforme em ato o que era pura e simples paixão. Diríamos que Lacan retoma a operação introduzida anos antes a respeito da dupla volta significativa, salientando: isso é o que está pendente de um *ato*.

Do trajeto de elaboração do ato em seu ensino, destacamos um caso: um prisioneiro lança a hipótese de ser preto, dando início a sua dedução. Se os outros não saem, é branco. Começa então a sair, mas eis que os outros também: então *para*. Precisa recomeçar sua dedução. Se os outros igualmente pararam e não voltaram a sair, só pode ser branco. Torna a sair, mas os outros também: *para novamente*. É o mesmo que se repete? Fará isso alguma diferença? O que está em questão é algo que *pode* se dar nesse átimo.

O intervalo que apontamos entre um *caso* (de retroação) e o fechamento do traçado (em ato), não é de todo uma novidade em 1967: ele já se antecipava na elaboração de Lacan, desde sua apresentação no seminário sobre a identificação. Referimo-nos à introdução que ele já fazia, lançando mão do traçado da dupla volta, de uma **função de corte**. A saber, o grafo do oito invertido, que descreve a relação entre o significante e ele mesmo na repetição em um só traço, desde então configurava o traçado de um corte (a ser) engendrado pelo significante.

A dimensão do corte é constitutiva do significante, desde suas raízes. Ele é “de essência descontínua” (1961-62, p. 160), lembra Lacan. Desde Saussure e Jakobson, concebemos o desenvolvimento da fala dispendo-a sob a forma de uma linha, representando sua continuidade no eixo temporal. Sobre esta, qualquer unidade significativa só pode ser revelada a partir de uma

¹⁰⁷ Portanto, ainda que Lacan nos fale nesse ponto em “assunção de um sentido”, entendemos que a operação deve implicar também uma perda de sentido – na própria perda da “situação primeira” da repetição. Talvez possamos formular que essa “transformação em ato” repercute no nível do sentido, como uma assunção feita em perda.

escansão – corte na cadeia de sucessões. Descontinuidade que separa, por exemplo, um fonema daquele que o precede ou que o sucede. O passo a ser dado a partir desse ponto é o que acompanha, no seminário, o recurso de Lacan à topologia das superfícies. “Não poderia um significante, em sua essência mais radical, ser considerado como *corte (...) em uma superfície?*” (idem, p. 160)¹⁰⁸.

Para desenvolvê-lo, Lacan virá mostrar a intimidade entre o corte descrito pelo traçado do oito invertido e uma superfície privilegiada, cujas propriedades seriam extensamente trabalhadas ao longo de seu ensino: a banda de Moebius. O objeto físico pode ser construído quando, com uma banda retangular simples, aberta (seja uma fita), realiza-se uma semi-torção no eixo horizontal, colando-se então suas duas extremidades. O resultado é uma superfície de características que contrariam diretamente nossa experiência habitual dos objetos. Embora a cada ponto, localmente, identifiquemos duas faces, ao percorrermos um trajeto contínuo ao longo de seu comprimento, em duas voltas teremos retornado ao ponto de origem. Apesar de sua aparência, trata-se então de uma superfície *unilátera*, e com uma só borda – avesso e direito são, na verdade, uma só face (figura 4.3).



Figura 4.3



Figura 4.4



Figura 4.5

A presença do oito invertido na banda de Moebius pode ser verificada de diferentes formas. Em primeiro lugar, se traçamos uma linha ao longo de toda a sua borda até retornarmos ao ponto inicial, o que obtemos é, precisamente, o traçado da dupla volta (ver figura 4.4). Outra maneira é discernida através de uma operação de corte. Se traçamos uma linha mediana ao longo do comprimento da banda (figura 4.5), equidistante de suas extremidades de cada lado, precisaremos completar duas voltas, mas a linha poderá ser percorrida em apenas uma. É o caso se, com uma tesoura, fazemos um corte seguindo exatamente essa linha: esse corte *equivale* ao traçado da dupla volta, realizando, porém, uma só até se reencontrar com o ponto de origem.

¹⁰⁸ Na fonte consultada (lição de 16 de maio de 1962): “*Est-ce qu'un signifiant, dans son essence la plus radicale, ne peut être envisagé que comme coupure (...) dans une surface?*”

Em outros termos, apesar de dar apenas uma volta, esse corte “concentra em si a essência da dupla volta” (1966-67, p. 98).

O intrigante dessa operação se revela quando observamos seu resultado. É que esse corte não divide o objeto em duas partes separadas: o que se obtém é a transformação da banda de Moebius em outra superfície, de estrutura diferente; perde-se as propriedades peculiares que a definiam. O que teremos então não é mais uma banda unilátera, mas uma banda bilátera (vide as cores marcando a distinção entre seus dois lados, na figura 4.6)¹⁰⁹, como uma banda comum, porém com mais torções em torno de si mesma:

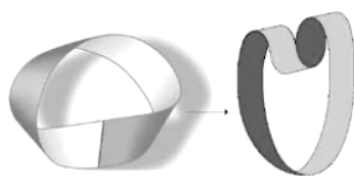


Figura 4.6

A equivalência do traçado desse corte à própria superfície da banda de Moebius pode ser notada, ainda, através do seguinte: o espaço contornado por uma das bordas da nova superfície (esta que bordeja o próprio corte que acabou de ser feito) – o espaço vazio nascido do corte – corresponde exatamente a uma superfície moebiana (GRANON-LAFONT, 1985). Considerando as relações descritas, temos então, na banda de Moebius: “a superfície mais característica para nos fornecer a imagem da função que damos à dupla volta” (LACAN, 1966-67, p. 97)¹¹⁰.

Nessa forma específica de corte, Lacan encontra uma ferramenta. Ela passará a ser usada sobre outras superfícies – propiciando um exame topológico dos efeitos possíveis do significante. Ao definir o ato na lição de que tratamos, ele chama atenção, especialmente, para este fato: um corte que descreva tal traçado pode ser devidamente realizado sobre certas superfícies, sem que se passe duas vezes sobre o mesmo ponto; sobre outras, não. Sobre uma esfera, por exemplo, não é possível realizar o corte em dupla volta – a esfera seria dividida em duas na primeira volta (figura 4.7). Já sobre um toro, a operação é possível (figura 4.8)¹¹¹, produzindo uma estrutura equivalente àquela resultante do corte mediano da banda de Moebius.

¹⁰⁹ Imagem extraída da lição de 15 de fevereiro de 1967, tal como consta na versão *Staferla* (1966-67, p. 98).

¹¹⁰ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*la surface la plus caractéristique pour nous imager la fonction que nous donnons à la double boucle*”.

¹¹¹ Imagem extraída da lição de 15 de fevereiro de 1967, tal como consta na versão da *ALI* (1966-67b, p. 139).

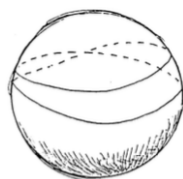


Figura 4.7

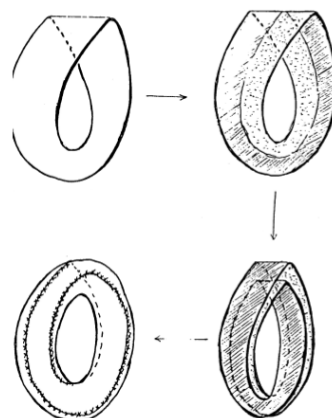


Figura 4.8

Dessa forma, Lacan inclui em sua elaboração do ato a operação do corte que segue o traçado da dupla volta, capaz de gerar, a depender das condições da estrutura, uma transformação. Podemos rever agora a definição exposta no início desse item, completando uma de suas sentenças: “(...) o ato é precisamente o equivalente da repetição, por ele mesmo. Ele é essa repetição em um só traço, *que eu designei há pouco por esse corte que é possível fazer no centro da banda de Moebius*” (1966-67, p. 99, grifo nosso)¹¹². Essa apreensão do significante do ato como corte sobre uma superfície oferece, então, fundamento topológico ao que seria descrito em termos de uma *passagem* ou de instauração de um *novo começo* no ato. Vemos, em um só corte, a incidência da descontinuidade, o engendramento do novo e uma modificação na estrutura.

A ênfase aqui recai sobre o que se passa no tempo que se segue a um ato – o que apontamos na abertura deste capítulo. Nessa lição do seminário *A lógica da fantasia*, ele sublinha: “o importante não está tanto na definição do ato, quanto em seus desdobramentos”¹¹³ (1966-67, p. 100). O recurso à topologia permite a Lacan examinar o ato do ponto de vista do que dele resulta:

¹¹² Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*L’acte est précisément l’équivalent de la répétition, par lui-même. Il est cette répétition en un seul trait, que j’ai désignée tout à l’heure par cette coupure qu’il est possible de faire au centre de la bande de Mœbius*”

¹¹³ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*l’important n’est pas tellement dans la définition de l’acte, que dans ses suites*”. Como se pode esperar do que aí se afirma, Lacan passa a fazer uso frequente do termo “*suites*” quanto ao ato e à própria experiência analítica. Ele pode abranger, parece-nos, os efeitos incalculáveis do ato e mesmo seu testemunho, ou seja, o que venha a se dar como desdobramentos. Daí a escolha por essa tradução, pois não sugere a necessidade contida em “consequências” ou “implicações”, aproximando-se de “sequência” ou “seguimento” – alternativas. No entanto, comporta ainda a conotação de repercussões, que se esmaece nessas últimas.

Quero dizer do que resulta do ato como **mudança da superfície**. Pois se falei há pouco da incidência do corte na superfície topológica – que desenho como aquela da banda de Moebius – se, após o ato, a superfície é de uma outra estrutura em tal caso, se ela é de uma estrutura ainda diferente de uma tal outra ou se mesmo em certos casos ela não pode mudar, eis o que vai nos propor modelos, se quiserem, a distinguir o que é da incidência do ato, não tanto na determinação, mas nas **mutações do sujeito** (1966-67, p. 100, grifo nosso)¹¹⁴

Um caso específico de mudança na estrutura gerada por esse corte será privilegiado por Lacan: sua aplicação sobre a superfície conhecida como *cross-cap* (ou plano projetivo). A riqueza e complexidade desse objeto topológico, tal como exploradas por Lacan, não poderiam ser devidamente abordadas no escopo deste trabalho. Faremos não mais do que uma aproximação, para prosseguirmos. Essa superfície, a rigor, não pode ser produzida no espaço ordinário – o que não é impeditivo para o estudo de suas características através de sua imersão em três dimensões. A relação entre o *cross-cap* e a imagem tridimensional que dele podemos ter seria como a relação entre um objeto de três dimensões e seu desenho em uma folha de papel (um objeto 3D representado em 2D). Ou seja, o que podemos visualizar como um *cross-cap* em 3D já é apenas sua sombra. Poderíamos imaginar sua produção da seguinte forma: se tomamos uma semiesfera (seja uma bola cortada ao meio, oca e maleável, com sua abertura para cima), seria preciso costurar, ao longo de sua borda, toda a borda de uma banda de Moebius – vimos que esta última possui uma borda única. A costura evidentemente não poderia ir até o fim: interrompe-se em um ponto impossível a se produzir em três dimensões, pois a banda precisaria atravessar a si própria. No entanto, é apenas em nosso espaço que ela precisaria se entrecruzar – em quatro dimensões, esse atravessamento sobre si mesmo não precisaria ocorrer. Sendo assim, nas imagens que podemos ter do *cross-cap*, há uma linha de entrecruzamento do meio ao topo da superfície, que revela o inusitado desse objeto.

O que há de específico no corte em dupla volta realizado sobre essa superfície é que a operação não apenas se aplica (sendo possível realizá-la sem se passar duas vezes pelo mesmo ponto), tal como no caso do toro. À diferença do que se passa com este último, e mesmo com a banda de Moebius, o corte em dupla volta feito sobre o *cross-cap* tem como resultado a divisão da superfície em duas partes. Uma delas é precisamente uma banda de Moebius, e a outra é um

¹¹⁴ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*Je veux dire de ce qui résulte de l'acte comme changement de la surface. Car si j'ai parlé tout à l'heure de l'incidence de la coupure dans la surface topologique que je dessine comme celle de la bande de Mœbius, si après l'acte: la surface est d'une autre structure dans tel cas, si elle est d'une structure encore différente dans tel autre, ou si même dans certains cas elle peut ne pas changer, voilà qui va pour nous, nous proposer modèles, si vous voulez, à distinguer ce qu'il en est de l'incidence de l'acte, non pas tant dans la détermination que dans les mutations du sujet.*”

disco, designado a princípio por Lacan como a “peça central”, que concentra em si as propriedades da superfície original (figura 4.9)¹¹⁵.

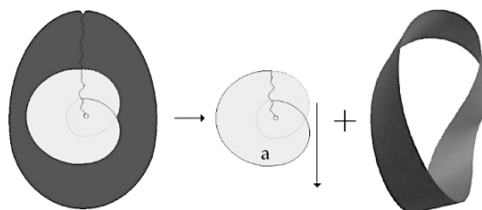


Figura 4.9

No capítulo anterior, abordávamos uma “operação de advento do sujeito no campo do Outro”, com os esquemas da divisão no seminário *A angústia* (1962-63): operação de divisão em cujo resultado produz-se um resto (objeto *a*). Aqui, vemos um corte capaz de engendrar uma nova superfície, com o destacamento de uma parte residual, que cai da operação. A considerar que o corte sobre o *cross-cap* fora introduzido no seminário precedente – com efeito, no mesmo ano de 1962 – compreende-se que ele já estava incutido nos esquemas da divisão, tendo culminado na conceituação do objeto causa de desejo. Ainda em *A identificação*, Lacan já observava:

Essa figura, em sua função esquemática, é bastante exemplar para nos permitir encontrar a relação de *S* corte de (*a*), a formalização da fantasia em sua relação com alguma coisa que se inscreve no que é o resto da superfície dita do plano projetivo, ou *cross-cap*, quando a peça central é, de alguma forma, *enucleada* (1961-62, p. 197)¹¹⁶.

Em suma, Lacan nos mostra: um corte como operação significativa que se realiza sobre uma superfície sendo capaz de engendrar uma transformação – alteração na estrutura concomitante à enucleação de uma peça central, que se destaca como resto. Logo em seguida, ele viria conceituar o ato como manifestação significativa associada à cessão do objeto *a*. Bases do que ele viria designar em 1966 como uma *estrutura significativa do ato*. Esse significativo peculiar, próprio do instante de sua operação, não é um significativo qualquer na cadeia. Ele produz nesta última um corte que engendra a diferença, produzindo uma inflexão: outros

¹¹⁵ Imagem extraída da lição de 15 de fevereiro de 1967, tal como consta na versão *Staferla* (1966-67, p. 97).

¹¹⁶ Na fonte consultada (lição de 13 de junho de 1962): “cette figure, dans sa fonction schématique, est assez exemplaire pour nous permettre de trouver la relation de *S* coupure de (*a*) [*S*∆*a*], la formalisation du fantasme dans son rapport avec quelque chose qui s'inscrit dans ce qui est le reste de la surface dite du plan projectif, ou *cross-cap*, quand la pièce centrale [*a*] en est en quelque sorte énucléé.”

significantes precisarão ser a ele encadeados só depois, gerando novos efeitos de significação, de modo que algum reordenamento se verifica.

Podemos então recolocar sobre novas bases nossas questões de partida, sobre a inserção do sujeito no ato. Recorrendo à operação realizada sobre o *cross-cap*: poderíamos então conceber o ato como o próprio corte, e corresponder o sujeito à superfície que resulta da operação (a *banda de Moebius*)? Um encaminhamento como esse tenderia a confirmar que o sujeito não está no instante, mas só depois do ato: ele funda o sujeito, como uma nova estrutura. Sob certo ângulo, isso pode parecer convincente, mas encerrar com essa conclusão seria, a nosso ver, deixar de lado o paradoxo.

4.4. Inscrição em (re)corte: constituição e advento do sujeito

À guisa de encerramento do presente capítulo (e da segunda parte desta tese), olhemos em perspectiva para o ponto em que nos encontramos. No esforço de deslindar a articulação entre ato e sujeito no ensino de Lacan, verificamos uma tensão. Estaria o sujeito no instante do ato, coincidindo com este, ou em seus desdobramentos, só depois? A leitura de seu trabalho com o *cogito* nos levava a supor o primeiro: o sujeito como ato inaugural. A emergência do sujeito da enunciação no momento de concluir, na asserção de certeza antecipada, cauciona essa leitura. A cessão do objeto, diferenciando o ato do par *acting out*–passagem ao ato, também. Adiante, porém, deparamo-nos com formulações que apontam na outra direção: o ato não comporta em seu instante a presença do sujeito. Só depois, ele encontra sua presença renovada. O ato é o que vem *modificar* o sujeito.

Adentrando a definição do ato no seminário *A lógica da fantasia*, com o recurso de Lacan à função do corte nas superfícies, encontramos mais elementos para tratar da questão. Aqui, lemos que o ato *funda* o sujeito, e também produz sua *mutação*, que acompanha uma alteração na estrutura. O corte exemplar operado sobre o *cross-cap* poderia sugerir um encaminhamento, que tende à segunda alternativa: se o ato está no corte, o sujeito seria o efeito que dele resulta – como a banda de Moebius, emergindo da enucleação da peça central (objeto *a*).

No entanto, se acompanhamos de perto tais desenvolvimentos (tanto em 1961-62 quanto em 1966-67), consideramos que essa tentativa de solucionar a questão não se sustenta facilmente. Diríamos que não é tanto a solução, mas o próprio paradoxo o que aparece e atinge seu ápice nas lições a que recorreremos no último item. Justificaremos a permanência do impasse

de duas breves maneiras – ele é um só, mas o poremos sob dois ângulos. Ou ainda, por duas vias a partir da seguinte questão: no curso dessas lições, de que forma Lacan insere o *sujeito* na operação de corte descrita com o traçado do oito interior?

a) Primeiro. Lacan é insistente em afirmar que o próprio *corte* é a *banda de Moebius*. Vimos que ele introduz o corte recorrendo a essa superfície: trata-se, em suas palavras, de um “corte moebiano”. Seu traçado é a borda que encerra a banda, sua linha mediana é uma dupla volta. Ou seja, ao mesmo tempo em que se coloca a mutação do sujeito como efeito de um corte, não deixa de ficar sugerido que o sujeito *seja*, ele mesmo, o próprio corte. A tensão se expressa, claramente, na seguinte passagem:

Podemos tomar essa superfície como simbólica do sujeito, contanto que vocês considerem, é claro, que a borda em si constitui essa superfície, como é fácil de demonstrar nisto: é que se vocês fazem um corte no meio dessa superfície, esse corte, ele próprio, concentra em si a essência da dupla volta. Sendo um corte que, se posso dizer, “retorna” sobre ele mesmo, **ele é, ele mesmo, esse corte único, nele mesmo, toda a superfície de Moebius** (1966-67, p. 98)¹¹⁷

Sendo assim, a tensão que reconhecemos entre um sujeito *no instante* do ato ou *só depois* também se manifesta no trabalho de Lacan com a banda de Moebius. Se essa estrutura é o que resulta da operação de corte, ela não é menos a própria operação: esse corte único é, ele mesmo, toda a superfície. Agregariamos ainda: se o que se verifica após a operação é uma superfície diferente como resultado, então o corte é o que *terá sido*, quando se revela a nova estrutura. O que só o aproxima da definição do sujeito.

b) Segundo. Se Lacan definia o sujeito como “o que um significante representa para outro significante” onde estaria o sujeito quando um significante se significa a ele mesmo (na dupla volta que define o ato)? Uma segunda solução aparente, que não deixamos de encontrar na literatura, seria justamente esta: se no ato, o significante não está em cadeia, então de fato não há como haver sujeito em seu instante (neste, o que está presente é o objeto *a*). Por isso, é só depois que ele encontra sua presença renovada. No entanto, vejamos o que Lacan afirma sobre o sujeito no instante dessa operação:

¹¹⁷ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*Nous pouvons prendre cette surface pour symbolique du sujet, à condition que vous considériez, bien sûr, que seul le bord constitue cette surface, comme il est facile de le démontrer en ceci: c'est que si vous faites une coupure par le milieu de cette surface, cette coupure elle-même concentre en elle l'essence de la double boucle. Étant une coupure qui, si je puis dire, se « retourne » sur elle-même, elle est elle-même, cette coupure unique, à elle toute seule, toute la surface de Mœbius.*”

Poderíamos dizer, mas isso seria se enganar, que em seu caso o significante se significa a ele mesmo. Pois sabemos que isso é impossível. Não é menos verdade que isso é tão próximo quanto possível dessa operação. **O sujeito, digamos, no ato, é equivalente a seu significante.** Ele não está aí menos **dividido**. (1966-67, p. 99, grifo nosso)¹¹⁸

O sujeito, no ato, é *equivalente* ao seu significante – não a qualquer um: ao significante *do ato*. Encontramos aqui mais uma formulação que vai ao encontro da primeira concepção de que partimos: o sujeito *como* ato inaugural. Ao tratar dessa operação em que o significante se significa a ele mesmo, Lacan não ausenta daí o sujeito: pelo contrário, ele o equivale ao significante do ato, e ainda acrescenta que ele não está aí menos dividido. Um pouco adiante, corrobora: “O ato é então o único lugar em que o significante tem a aparência – a função, em todo caso – de se significar a ele mesmo. Isto é, de funcionar fora de suas possibilidades. **O sujeito é – no ato – representado como divisão pura**” (1966-67, p. 101)¹¹⁹. Ora, uma divisão pura não é menos o sujeito do qual partimos com sua leitura do *cogito*. Justo o contrário: é o sujeito como tal, no instante do ato. É em sua divisão que se funda o sujeito.

As últimas passagens atestam o paradoxo compreendido na questão da qual partimos. O ato se define pelo traçado segundo o qual um significante se significa a ele mesmo. Vimos, literalmente: o ato é a repetição em um só traço, é a dupla volta de significante, e é nisso que ele funda o sujeito. E eis que, com isso, aproximamo-nos de um impossível. “É tão próximo quanto possível dessa operação” – diz Lacan. É o significante funcionando “fora de suas possibilidades”. E isso não é afastar o impossível; é talvez adentrá-lo, se falamos de ato.

Encontramos em Boons (1996) uma abordagem atenta à complexidade desse ponto específico. A seu ver, coloca-se um contraponto entre as duas proposições de Lacan que acabamos de perpassar. De um lado: o ato seria tão próximo quanto possível do significante que significa a ele mesmo. De outro: no ato, o sujeito permanece dividido. Haveria contraponto porque: “se o sujeito permanece dividido, ele não equivale ao seu significante”. Uma possibilidade: “ele só se iguala a ele tendencialmente”. Adiante, então, pondera: “de qualquer

¹¹⁸ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*On pourrait dire, mais ce serait se tromper, que dans son cas le signifiant se signifie lui-même. Car nous savons que c'est impossible. Il n'en est pas moins vrai que c'est aussi proche que possible de cette opération. Le sujet, disons dans l'acte est équivalent à son signifiant. Il n'en reste pas moins divisé.*”

¹¹⁹ Na fonte consultada (lição de 15 de fevereiro de 1967): “*L'acte donc est le seul lieu où le signifiant a l'apparence - la fonction en tout cas - de se signifier lui-même. C'est à dire de fonctionner hors de ses possibilités. Le sujet est - dans l'acte - représenté comme division pure.*”

modo, a consequência dessa definição do ato é que ele permanece, em parte, desconhecido” (idem, p. 9).

Resta, ainda assim, que Lacan afirma a divisão do sujeito – e pura – no significante do ato. E talvez isso dependa de um passo a mais sobre o significante. Compartilhando da dificuldade, estenderemos essa trilha por entre o ato, o significante e esse ponto de impossível, através do mesmo seminário *A identificação*. É ali que Lacan descreve em maior profundidade o que se passa nesse ponto em que o significante poderia cumprir a função de se significar a ele mesmo, no fechamento da dupla volta. Já iniciamos: a articulação entre o *ato* e essa operação *significante* reside na concepção do *corte* sobre uma superfície.

É na lição de 30 de maio de 1962 que vemos ser perscrutada ao máximo essa questão: como se relacionam *corte* e *superfície*? A apreensão mais intuitiva seria: é preciso uma superfície para que nela se faça um corte. Entretanto, uma vez recorrendo à topologia, Lacan abre outra perspectiva, salientando a relação inversa: *é o corte que engendra a superfície*. A demonstração ali estava, na produção de diferentes superfícies a partir de uma operação de corte – a exemplo da banda de Moebius a partir de um *cross-cap*. Sendo assim, o que se trata de apreender é, afinal, *de que modo* um corte pode engendrar uma superfície.

Nesse ínterim, Lacan propõe uma espécie de desambiguação. Líamos que a dupla volta do oito interior, aplicada sobre uma superfície, ao ser fechada, produz um *corte*. Ora, aí mesmo, já se esboça uma distinção. É que, se pensamos no trajeto de um corte sobre uma superfície, mesmo enquanto a dupla volta não se fecha, já há corte. Afirma Lacan: a linha da cadeia significante em sua sucessão já é, ela mesma, um corte. Cada um de seus elementos é, por sua vez, a seção de um corte. Consequência: quando falamos do fechamento da dupla volta, no ponto em que a linha se fecha, o que temos é, na realidade, um *re-corte*. Trata-se de um corte que se reencontra com ele mesmo, ao cabo de seu traçado. Cortar uma superfície pode produzir algum efeito – no entanto, outra coisa é completar um *recorte*, que altera sua estrutura. Novamente: a linha de corte se reencontra com ela mesma – *recorte* –, e é aí que a operação da dupla volta se completa. Não se trata de uma distinção estanque, portanto. O passo é: aquilo que já vínhamos chamando de operação de corte é, **mais precisamente, um re-corte**.

Próximo passo: a consideração de um recorte exige algo mais do que uma cadeia significante. É que, se a cadeia é uma linha de corte, que se estende a cada segmento de sua sucessão: o que nos permitiria afirmar que ela passa sobre o *mesmo* ponto – ou seja, que ela se re-corta? Na estrita perspectiva da cadeia no simbólico (ou seja, da linha em si), nenhum ponto pode ser conotado como “*o mesmo*”: cada seção de corte é distinta de todas as outras numa sucessão. Uma maneira com que Lacan o expressa é: a linha de corte não poderia saber que está

passando sobre ela mesma e que, portanto, se fechou. Só o que pode tornar um ponto o *mesmo* e consumir a operação – nesse ponto de re-corte – é o *real*:

Em outros termos, **só o real o fecha**. Uma curva fechada é o real revelado, mas, como veem, o mais radicalmente *é preciso que o corte se recorte*. Se nada já não o interrompe, imediatamente após o traço, o significante toma essa forma, que é, propriamente falando, o corte. O corte é um traço que se recorta. **É somente depois que ele se fecha sobre o fundamento que, cortando-se, ele encontrou o real**, único a permitir conotar como *o mesmo*, respectivamente o que se encontra sob a primeira, depois a segunda volta. (1961-62b, p. 331, grifo nosso)¹²⁰

Eis o que se passa nesse ponto impossível do ato, em que o significante poderia se significar a ele mesmo. No instante do recorte, encontra-se um *ponto de inserção do significante no real*. No nível do simbólico, não pode haver o mesmo, senão ali onde isso entra no real: “o que retorna sempre ao *mesmo* lugar” (1961-62, p. 171). O significante corta, mas só o real fecha: recorte.

Sendo assim, a distinção entre o *corte* e o *recorte* permite precisar a maneira pela qual o significante vem engendrar uma verdadeira alteração. Da perspectiva de um recorte, a linha de corte em sua sucessão faz aparecer a cadeia significante como continuidade: corte contínuo, que desconhece seu próprio traçado. É apenas no recorte, no ponto do *mesmo* em que o significante se insere no real, que a *descontinuidade* – que não é outra, senão a do próprio significante – pode produzir a alteração na estrutura inscrevendo: *diferença*. O recorte é o ponto em que, “mesmo a repetir o mesmo, o mesmo, por ser repetido, se **inscreve** como distinto” (1961-62, p. 160, grifo nosso).

O ato, portanto, só pode ser fundador do sujeito na medida em que realiza uma inscrição: a inscrição da diferença. A concepção de uma diferença exige e depende dessa inscrição: “o que se repete como significante **só é diferente por poder ser inscrito**” (1961-62, p. 160-161, grifo nosso). Com isso, podemos ordenar alguns elementos, problemas e questões que perpassamos. Na lição que percorremos do seminário *A lógica da fantasia* (a de 15 de fevereiro de 1967), retomando o oito invertido a propósito do ato, Lacan não deixara de sinalizar, ainda que de passagem: isso nos impõe novamente a função do *traço unário*. Noção apresentada no seminário *A identificação*, e que nos apareceu com outra densidade ao cabo deste trajeto.

¹²⁰ Para este trecho, citamos a versão da *ALI*. Na fonte (lição de 30 de maio de 1962): “*En d'autres termes, seul le réel la ferme. Une courbe fermée, c'est le réel révélé, mais comme vous le voyez, le plus radicalement il faut que la coupure se recoupe. Si rien déjà ne l'interrompt, immédiatement après le trait, le signifiant prend cette forme, qui est à proprement parler la coupure. La coupure est un trait qui se recoupe. Ce n'est qu'après qu'il se ferme sur le fondement que, se coupant, il a rencontré le réel, lequel seul permet de connoter comme le même, respectivement ce qui se trouve sous la première, puis la seconde boucle.*”

A função é introduzida com referência à segunda forma de identificação discernida por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*. Da fonte, Lacan destaca a expressão que designava o traço de identificação [*einen einzigen Zug*] (FREUD, 1921/2008, p. 101), mediante o qual se daria a introjeção de um objeto no eu. A partir daí, declina a acepção mais direta da expressão (“um traço único”), especificando-a como traço *unário*. Trata-se da função do *um* que está colocada na essência do significante. A saber, não o *Um* que conota unificação (como unidade totalizante), mas o *um* contável, que marca a diferença pura: o princípio de toda diferenciação possível. Lacan o ilustra recorrendo à imagem do caçador do Paleolítico que marca, sobre um osso, cada vez em que completa uma caça. Traço cuja função exclui toda e qualquer diferença qualitativa (entre uma caça e outra, mas também entre um traço no osso e o outro). Quanto maior sua semelhança, o que mais se ilumina é sua pura diferença. Esta que permite uma contagem: um *um*, outro *um*, outro *um* – “esse mesmo que não pode se repetir senão sempre sendo um *outro*” (1961-62, p. 153)¹²¹.

Reconhece-se aqui o “*um só traço*” da repetição, pelo qual Lacan vinha definir o ato. No ponto em que ele se fecha como recorte, evidencia-se a função do *traço unário*. Nele se encontram ato, diferença e sujeito. A inscrição do traço em questão é um *ato*. O ato está na origem dessa inscrição de uma pura diferença: fundação do sujeito. Sem um ato que a inscreva, diferença não pode haver. Articulando os termos, podemos colocar da seguinte maneira: um ato realiza uma *inscrição* do sujeito, no real. Um novo ato realiza outra inscrição do sujeito no real. Inscrição de um *mesmo*, porém *diferente*, visto que inscrito *outra* vez. O sujeito é a inscrição em ato de uma pura diferença com o mesmo.

Com isso, podemos reler de outra forma o que Lacan designava como uma *mutação* do sujeito. Ao tratar do lugar do psicanalista, à época do seminário sobre o ato (1967-68), ele nos oferece um elo a mais:

Ora, é justamente na prática, antes de mais nada, que o psicanalista tem que se igualar à estrutura que o determina, não em sua forma mental, infelizmente! – e é exatamente aí que está o impasse, mas em sua *posição de sujeito tal como inscrita no real: tal inscrição é o que define propriamente o ato* (1968[1967]/2003, p. 339, grifo nosso).

Na definição do ato pela inscrição, encontramos um modo possível de designar aquilo que pode mudar, do sujeito, com a operação: uma *posição*. O termo é corriqueiro quando o assunto é o sujeito na clínica psicanalítica. Intuitiva ou pragmaticamente, a ideia de uma

¹²¹ Na fonte consultada (lição de 9 de maio de 1962): “*ce trait unaire, celui-là même qui ne peut se répéter, sinon toujours à être un autre*”.

mudança de posição (ou de um reposicionamento, por exemplo) parece acompanhar o conceito de sujeito em sua aptidão em fazer sempre algum sentido, a ponto de dispensar estranhamento. Diferente, porém, é reencontrá-la no veio de uma articulação entre ato, corte e inscrição, que lhe confira um estatuto específico. O sujeito é o mesmo, e é novo. Uma nova inscrição muda uma *posição*: posição do sujeito que se inscreve no real.

O ato *modifica* o sujeito, portanto. Isso não quer dizer que mudem quaisquer propriedades qualitativas – o sujeito sequer as comporta. Mas tampouco quer dizer que mude *o seu estatuto*. Ele é, a cada vez, a descontinuidade: um efeito pontual e evanescente de divisão. Resta, no entanto, que esse efeito se inscreve, a cada vez, diferente. É o mesmo inscrito em outra posição. Com isso, a fundação do sujeito no ato também o *modifica*, sem por isso aplaná-lo em uma substância ou como o fundo de uma totalidade *sobre* a qual se inscreveria uma diferença. O sujeito *é* a diferença, absoluta. Diferença por relação a quê? O que havia antes? Diríamos, uma outra posição, igualmente inscrita, no corte de um ato, em sua descontinuidade. Essa diferença não é outra senão aquela que está na essência do significante: unem-se, aqui, a inscrição de uma posição de sujeito e a pura diferença significante.

Assimilamos então o fato de Lacan ter insistido em que o corte esteja suposto na superfície. Onde há superfície, supõe-se um corte que a engendrou. Da aparente identificação entre corte e superfície (sujeito e estrutura) na banda de Moebius, extraímos então: podemos supor o sujeito na estrutura, sem que ele se reduza a uma substância, uma consistência, um estado em continuidade. A própria estrutura se origina de um recorte em descontinuidade. Em outras palavras: a constituição do sujeito, na estrutura, pressupõe um corte.

Não seria então, esse primeiro corte, de uma primeira inscrição, o lugar do *ato do cogito* para Lacan? Ato inaugural que inscreve o sujeito como dividido, engendrando a superfície sobre a qual se poderá realizar um *novo* recorte? Um primeiro corte-sujeito suposto na superfície-estrutura que dele resulta, em que se reconhece sua constituição. Seu sentido em psicanálise estaria em condicionar e preparar um recorte a ser novamente operado sobre essa *constituição*: o chamado *advento* do sujeito, apontado no imperativo ético da psicanálise, tal como lido em Freud por Lacan. “Lá onde isso estava... devo eu, como sujeito, *advir*”. Ou, como quis Lacan enquanto desenvolvia o conceito do traço unário: Lá onde isso estava (...) “lá, pelo um, como 1, o traço unário – ‘*werde Ich*’ – advirá o Eu” (1961-62, p. 112)¹²². Nova inscrição, nova posição do sujeito no real – ela supõe uma primeira.

¹²² Na fonte consultada (lição de 28 de março de 1962): “*Il faudrait remplacer à l'origine par: « Wo Es war, da durch den Ein », plutôt par « durch den Eins », là, par le « un » en tant que « 1 » le trait unaire - « werde Ich », adviendra le Je.*”

Entre uma inscrição e outra, de que se trataria então? Que dizer do sujeito fora do ato de sua inscrição? Ainda que o instante do corte seja a referência: uma vez engendrada a superfície, esse corte não mais aparece. A estrutura não exhibe, desconhece, o corte que a instaurou. Disso também o *cogito* é exemplar. Só depois: uma evidência, consciência, transparência, mestria de si, triunfo da razão, origem dos males modernos – “esquema clássico do sujeito cartesiano”, apontava Beyssade (1988, p. 8). Para alguns que olharam de perto: um problema, um enigma, não faz sentido, “experiência sem equivalente” – dizia Alquié (1956, p. 413). Para Lacan: um ato.

Este é o destino comum do sujeito, descrito por Lacan ao elaborar o que sucede a inscrição de um traço: o *apagamento de sua marca*. Se o recorte equivale à inscrição de um traço em ato, a marca desse traço se apaga, e assim pode permanecer.

O traço unário, uma vez destacado, faz aparecer **o sujeito como “aquele que conta”**, no duplo sentido do termo. A amplitude da ambiguidade que vocês podem dar a essa fórmula – “aquele que conta” ativamente sem dúvida, mas também “aquele que conta” simplesmente na realidade, “aquele que conta” verdadeiramente – **evidentemente vai levar tempo para se achar em sua conta** (1961-62, p. 101, grifo nosso).¹²³

Há uma ambiguidade naquele que *conta* – é o que faz a contagem; é o que importa a ponto de ter um lugar. Mas, acima disso: é *este que conta*, o sujeito, que *vai levar tempo para se achar nessa conta*. Tempo em que sua marca permanece apagada. Até que um novo ato refaça um corte na superfície, podendo reinscrever o sujeito, em nova posição. Ele não estará aí menos dividido. Justo o contrário: no ato de sua inscrição, o sujeito retorna como divisão pura; entre um ato e outro, a divisão pode permanecer obliterada. É então que, supondo-se o corte na superfície, fundamenta-se uma aposta: “**o sujeito**, enquanto estruturado pelo significante, **pode se tornar o corte**, ele mesmo” (1961-62, p. 176, grifo nosso). Ou seja: de novo.

Com isso, um passo quanto à questão da inserção do sujeito, que levantamos neste capítulo: no instante do ato ou só depois? Situamos o *advento do sujeito* no instante de um ato, este que vem inscrever uma posição do sujeito como pura diferença. Por isso, não formularíamos que o sujeito advém só depois *do* ato, ou que o advento do sujeito seja efeito *de* um ato. Entendemos que ato, em psicanálise, é um **efeito de sujeito**. Mais especificamente: é

¹²³ Na fonte consultada (lição de 2 de março de 1962): “*le trait unaire, une fois détaché, fait apparaître le sujet comme « celui qui compte », au double sens du terme. L'ampleur de l'ambiguïté que vous pouvez donner à cette formule... « celui qui compte » activement sans doute, mais aussi « celui qui compte » tout simplement dans la réalité, « celui qui compte » vraiment – évidemment va mettre du temps à se retrouver dans son compte.*”

esse efeito peculiar e contingente da ação do significante, que “não acontece com frequência” (LACAN, 1967-68, p. 117)¹²⁴ e que interessa mormente à psicanálise. Não seria necessário situar o sujeito depois do ato para afirmar sua divisão e retirá-lo do lugar de um agente de qualquer mestria. Nada mais distante disso do que um sujeito que só advém, como efeito inantecipável do significante, *em ato*.

No entanto, bases mais largas se colocam para o conceito de *sujeito* (não propriamente ao seu *advento*, mas ao sujeito, se quisermos, *tout court*). Lacan não o restringe ao instante em que advém em ato, mesmo que a isso esteja sempre referido. É só depois de um ato que se pode ter notícia de uma posição de sujeito, inscrita. Onde há nova superfície – mudança na estrutura – um corte *terá sido*. Como afirma Silva (2011), o falante é aquele que *pode* “ser interpelado por algo que se produz no nível de **S(A)**, e que franqueia a chance ao ato; todavia, o destino que será dado a essa injunção – injunção estrutural, e estruturante – não é jamais sabido, senão *a posteriori*” (p. 255).

Só uma mudança ou mutação atesta se houve ato: nova posição, inflexão na cadeia, segundo significante, índices de um efeito que *já se deu*. Isso implica que a hipótese do sujeito se verifica a partir das consequências que resultam na estrutura, mesmo quando a marca se apaga – vide os empregos do conceito de sujeito, por Lacan, para designar um corte que não está exposto na superfície: *fading*, *afânise*, sujeito inserido no enquadre da fantasia. Essa amplitude, ou mesmo essa tensão, entre constituição e advento, lhe é intrínseca, conceitual e, portanto, operatória.

Vimos no primeiro capítulo: Lacan encontrou no *cogito* o fundamento do sujeito da certeza. No sujeito cartesiano, ou da ciência – que não é outro –, uma porta estreita. Este ato teórico que veio escrever com o *cogito* cartesiano o *ato do cogito* em psicanálise é o gesto de abrir nessa porta uma fresta, por mais estreita – que seja ela oriunda de um sistema filosófico carregado de quatro séculos de comentários. Lacan exhibe o corte para mostrar o que isso abre: “Avançamos sobre esse terreno tal como ele se apresenta, isto é, em uma notável ambiguidade, já que, pura linha, nada indica que ele se recorte – como a forma em que o desenhei lhes lembra –, mas ao mesmo tempo **deixa aberta a possibilidade desse recorte.**” (1961-62, p. 178)¹²⁵

¹²⁴ Na fonte consultada (lição de 20 de março de 1968): “*l’acte en question, l’acte tout court, l’acte que je ne nomme pas, a lieu - ce qui n’arrive pas souvent.*”

¹²⁵ Na fonte consultada (lição de 6 de junho de 1962): “*Nous nous sommes avancés sur ce terrain tel qu’il se présente, c’est-à-dire dans une remarquable ambiguïté puisque, pure ligne, rien n’indique qu’il se recoupe, comme la forme où je l’ai dessiné là vous le rappelle mais en même temps laisse ouverte la possibilité de ce recouplement.*”

O trajeto que percorremos já nos leva, então, a especificar algo sobre a *relação* entre o *cogito* tal como lido por Lacan – *ato do cogito* – e a operação por se dar em uma psicanálise. De um lado, como colocamos de partida e agora reafirmamos com outras bases, o *cogito* em Lacan não designa um esquema clássico do sujeito a ser destronado ou contrariado. O recurso insistente e reiterado ao *cogito* em Lacan cumpre uma função que concerne a psicanálise, de sua origem ao seu fim, na experiência. Como ato inaugural do sujeito, ele comporta uma operação que está diretamente implicada na formalização dos efeitos da operação analítica. Se nele encontramos a primeira inscrição do sujeito em sua divisão, então **toda e qualquer nova inscrição do sujeito, de alguma maneira, o repete**. Repete a divisão do sujeito ali instaurada: fundamento, momento, inaugural.

Por outro lado, no entanto, já podemos presumir que há alguma diferença entre o *cogito* e a operação de que se trata. Mais especificamente: há diferença entre o *ato do cogito* e o ato implicado no *advento* do sujeito descrito no imperativo ético freudiano. Se Lacan aludiu à possibilidade de uma repetição do *cogito* na experiência (1966[1965]/1998), podemos agora abrir a perspectiva sobre o que seria essa repetição. Ainda que o *ato do cogito* esteja aí inserido, o efeito de uma psicanálise não seria apenas sua replicação. Repete-se uma inscrição: mas em se tratando de repetição em um só traço, o que se funda aí é um sujeito novo, ou seja, inscrito em outra posição. Como especificar essa diferença? O que há de outro na posição do sujeito que resultaria de uma psicanálise, por relação ao *ato do cogito*?

Tais questões mobilizarão a terceira e última parte deste trabalho. Rumamos assim a um ponto de chegada do trabalho de Lacan com o *cogito* – se não definitivo, ao menos conclusivo –, e que coincide com a conceituação do ato psicanalítico.

— PARTE III —

ATO DO COGITO E ATO PSICANALÍTICO

CAPÍTULO 5

O QUADRÂNGULO DO ATO PSICANALÍTICO: (DE)COMPONDO A OPERAÇÃO

O trajeto percorrido na segunda parte deste trabalho (três últimos capítulos) permitiu-nos aprofundar a articulação entre *ato* e *sujeito* no ensino de Lacan – relação passível de abordagem por diferentes ângulos. Percorrendo o encaminhamento que o antecede, o seu momento de lançamento, e os seus desdobramentos, situamos o advento do sujeito no *instante* do ato, que *só depois* é passível de alguma verificação. Nesse ínterim, reconhecemos que o estatuto do sujeito é sempre o mesmo (pontual e evanescente), mas um ato é o que vem inscrever no instante, com esse mesmo, a diferença. Sendo assim, o sujeito advém sempre novo: inscrito em outra posição. Tais elaborações fundamentam a leitura que Lacan realiza do *cogito*: momento do sujeito como ato inaugural. Já estamos distantes de um triunfo da razão: trata-se, em psicanálise, de uma **primeira inscrição, fundadora, do sujeito em sua divisão constitutiva.**

Assim, começamos a especificar uma *função* do recurso ao *cogito* no ensino de Lacan. Em *A ciência e a verdade* (1966[1965]/1998, p. 870), ele já fazia explícita menção a uma repetição do *cogito* na experiência. E agora podemos afirmar sobre bases mais sólidas o que à primeira vista pode parecer paradoxal: a operação sobre o sujeito que a experiência psicanalítica promove, de alguma maneira a precisarmos, repete o *ato do cogito*. É que todo ato, que inscreve uma posição do sujeito, o faz, na medida em que reinstaura a divisão inaugural. E não escapa a isso a posição descrita no imperativo ético da psicanálise tal como lido por Lacan: “lá onde isso estava, devo eu, como sujeito, *advir*”.

Que o *ato do cogito* esteja diretamente implicado – não como uma referência externa a se contrapor, mas como fundamento inscrito – na operação de que se trata em uma psicanálise, colocamos. Trata-se agora de especificar *como* ele se insere. Essa será nossa via de entrada para o esquema do quadrângulo construído por Lacan nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68). Isso porque o ponto de partida desse esquema, que vem formalizar a operação da psicanálise, é uma nova escrita do *ato do cogito*. Há, nesse ínterim, mais uma inflexão do enunciado do *cogito* que precisaremos examinar. O que ela traz de novo sobre o *ato do cogito*? Como permite articular *cogito* e experiência psicanalítica? Lacan não deixará de se referir ao *cogito* em seu ensino após esse momento. No entanto, a frequência de

suas remissões a partir de então reduz-se consideravelmente. Entendemos que há aqui um momento de chegada: um “cheguei” ou “eu chego lá” [*j’y arrive*] – presente em todo ato – ressoa desse esquema.

Quanto ao trajeto de leitura do *cogito* por Lacan, há aqui um aspecto importante a ressaltar. Ele deriva do que expusemos no último capítulo: nesse momento do ensino, afina-se o olhar sobre o tempo que sucede um ato. Coerentemente, é o que vemos acontecer com o *cogito*. Isso não quer dizer que Lacan o desconsiderasse (uma “sequela histórica do *cogito*” já havia sido mencionada). O que podemos salientar novamente, com isso, é: a dita sequela histórica não esgota a leitura lacaniana do *cogito*. Ela é uma parte: aquela que concerne suas repercussões. Afinal, se o *cogito* é ato, seu exame deve incluir os dois eixos: o momento e seus desdobramentos¹²⁶. A relação–distinção entre o instante de um ato e seu destino na alienação: essa é, a nosso ver, a matéria-prima da produção do quadrângulo que formaliza o ato psicanalítico. Faz diferença acompanhar sua construção reconhecendo no ponto de partida o *ato do cogito*, tal como lido por Lacan – e não, por exemplo, um *cogito* filosófico revirado ou apenas uma condição de subjetividade que a psicanálise recebe em sua clínica. Se “no princípio era o Ato” – eis o que também se aplica ao quadrângulo.

Este capítulo será dedicado a uma análise do esquema: seus quatro vértices e três vetores. Assim, ao final, poderemos reformular conclusivamente a articulação entre o *cogito* e o advento do sujeito que resulta da operação. Entre uma extremidade e outra, descortina-se o conceito em vias de formalização: o ato psicanalítico. Como nosso procedimento será o de abordar o quadrângulo por partes, iniciaremos fazendo **dois breves apontamentos** sobre esse conceito, posto em perspectiva. É uma maneira sinalizar que ele estará presente em cada segmento a ser abordado.

A expressão “ato psicanalítico”, apesar de unir dois termos familiares ao campo, não constituía um conceito até 1967, quando Lacan o introduz, dedicando-lhe um seminário. “A psicanálise, isso *faz alguma coisa*” (1967-68, p. 1) – é a sua proposição de abertura. O que *faz* uma psicanálise? – somos levados a indagar. A pergunta, a nosso ver, já prenuncia o escopo do conceito, a ser circunscrito em sua amplitude. À primeira vista, podemos escutar dela: o que faz um psicanalista; qual seria o seu ato? Uma segunda volta, e escutamos também: o que faz

¹²⁶ São três, se incluimos aí o processo lógico que o antecede, tal como se desenvolve no sofisma. Lacan também o contempla no que concerne o *cogito*, por exemplo ao tratar do encaminhamento da dúvida à certeza (1964/1996). Nesse momento, porém, o relevo é sobre a relação entre instante e desdobramentos – que reconheceremos nos dois primeiros vértices do esquema.

uma psicanálise a um psicanalisante – qual seria seu efeito sobre este? E o que Lacan sugere nessa abertura evoca ainda outro aspecto. Mencionando a poesia (ela também “faz alguma coisa”), ele comenta: interessa saber o que isso faz e *a quem* – inclusive aos próprios poetas. Daí somos levados a escutar, na pergunta, também: o que faz uma psicanálise ao psicanalista em seu ato – qual o efeito desse ato sobre aquele que o lança?

Entendemos que o conceito do ato psicanalítico vem amarrar essas três perguntas – sua investigação concerne, a um só tempo: o que faz um psicanalista; seu efeito para um psicanalisante; seu efeito para o próprio psicanalista. As perspectivas podem ser distinguidas, mas são interdependentes. As três concorrem para essa operação em que o sujeito é “posto em ato” (idem, p. 4). Nesse sentido, compreende-se que Lacan privilegie um certo acontecimento como exemplar em sua elaboração: a passagem de um psicanalisante a psicanalista – ou o ato de se tornar psicanalista. Nota-se que este inclui diretamente os três aspectos: a partir do efeito de uma psicanálise para um psicanalisante, este passa a psicanalista, operador do ato psicanalítico, na condição de poder receber, deste, certo efeito. O ato psicanalítico é um “ato a ser reproduzido pelo próprio fazer que ele ordena” (1969/2003, p. 371).

O segundo apontamento também concerne os contornos do conceito. De partida, Lacan interroga: o que seria esse ato? Seria a sessão, o silêncio, a interpretação – algum dos instrumentos da função? E já adverte: esse modo de aproximação não nos fará avançar. Deste seminário, extraímos: *ato psicanalítico* não designa *uma* intervenção do psicanalista – ou, melhor dizendo, uma “modalidade de intervenção” que o psicanalista possa aplicar ou não, a depender das circunstâncias e do momento de um tratamento. Ele designa *a* intervenção de que se trata em psicanálise – o que, portanto, inclui *cada* intervenção que põe e mantém em marcha um tratamento psicanalítico. Não seria exagero dizer, portanto, que esse conceito concentra uma definição de *psicanálise*. Ele não é apenas *uma ação*, retomando o que desenvolvemos no último capítulo.

Consideramos que esse conceito reelabora o próprio título que Lacan dera a um de seus escritos: *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1961[1958]/1998). Parece-nos admissível, visando marcar seu descolamento por relação à ideia de uma ação, designar o ato psicanalítico como o **princípio diretor** de uma psicanálise. Se todo ato instaura um novo começo, trata-se, nesse caso, de um começo que se renova do início ao fim do processo – uma vez que o ato psicanalítico o põe em marcha e sustenta o seu curso, até o seu ponto de chegada.

5.1. A produção do quadrângulo: lógica inédita

Nossa leitura do quadrângulo será necessariamente parcial e limitada, tanto em virtude do recorte que aqui fazemos, quanto das múltiplas dificuldades que se apresentam ao seu estudo. Convém assinalar que, tal como outros esforços de Lacan em formalizar a experiência psicanalítica (esquema L, esquema óptico, grafo do desejo, dentre outros), ele possui um trajeto de construção a se acompanhar. No entanto, ao contrário daqueles, não possui, por exemplo, uma versão definitiva que veio a ser apresentada e comentada em um escrito.

Contribuem para o desafio: as alterações que Lacan realiza no quadrângulo, correspondendo a diferentes etapas de sua construção; a localização de diferentes elementos sobre um mesmo ponto (alguns termos devem ser concebidos em superposição apesar de não figurarem em uma mesma imagem); a descrição de alguns aspectos de maneira esparsa, oralmente ou nos escritos, e sem representação gráfica; as consequentes divergências entre os registros do quadrângulo nas diferentes transcrições existentes dos seminários (ambos ainda inéditos); por fim, a dispersão presente na literatura secundária, no que concerne tanto às reproduções do quadrângulo quanto, é claro, a sua leitura.

Sendo assim, priorizaremos os registros dos seminários de Lacan¹²⁷ e precisaremos fazer escolhas a cada vez, mesmo quando recorrermos a autores que se debruçam sobre o tema. Apesar da complexidade, são ricas as diferenças de leitura, permitindo discernir os elementos que tendem a ser mais consensuais ou controversos, frente aos quais será preciso muitas vezes inserir algo de nosso.

Iniciamos exibindo o esquema que, no dizer de Lacan, responde à “exigência de dar seu estatuto estrutural ao inconsciente – com o quê? – **com o cogito cartesiano**” (1966-67, p. 44, grifo nosso)¹²⁸. A versão que reproduzimos a seguir (figura 5.1) foi a que consideramos mais graficamente interessante a apresentar, extraída do trabalho de François Balmès (2012)¹²⁹. Sobre esta, é importante salientar que apenas a escolha da *numeração dos vértices* é própria ao autor, e será a que seguiremos em nossa exposição. Partiremos dela e, ao longo do capítulo, apresentaremos outras imagens visando acentuar alguns elementos que não comparecem nesta:

¹²⁷ Cotejando, na maior parte das vezes, as versões da *Staferla* e da ALI (*Association Lacanienne Internationale*).

¹²⁸ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*exigence de donner son statut structural à l'inconscient avec – avec quoi? – avec le cogito cartésien.*”

¹²⁹ Os termos que constam no esquema, em português. No vértice (1): “Eu não penso” e “lá onde isso estava”. No vértice (2): “Eu não sou” e “lá onde isso estava”. Abaixo: “Falso ser”, “lá onde isso estava” e “não estar lá”.

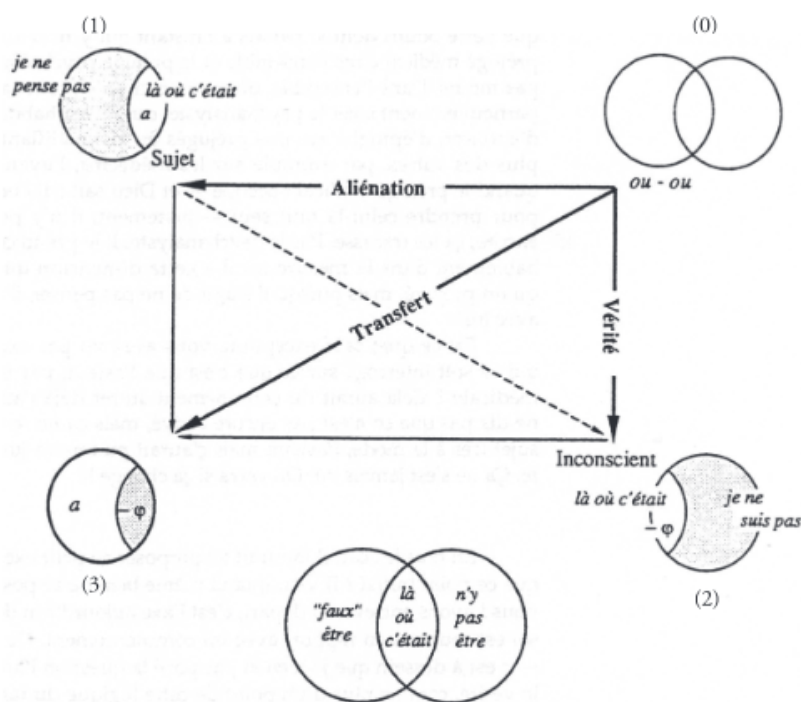


Figura 5.1

No presente item, exporemos brevemente o fundamento matemático da produção do quadrângulo – que inspira sua forma e a relação entre as operações que descreve. Em seguida, faremos algumas observações sobre a peculiaridade desse recurso feito por Lacan. À época do início do seminário de 1966-67, o matemático Marc Barbut publicou na revista *Les temps modernes* o artigo *Sobre o sentido da palavra “estrutura” em matemática* (1966/1968). Em seu texto, ele define e exemplifica o que vem a ser uma estrutura algébrica: “um conjunto cujos elementos são *quaisquer*, mas entre os quais estão definidas uma ou mais *leis de composição* ou *operações*” (p. 34). O que Barbut ali expõe como protótipo de uma estrutura algébrica é o que se chama, em matemática, o *grupo de Klein*. Trata-se de uma estrutura que pode ser aplicada a domínios diversos (de fato o foi, na geometria, na etnologia, na psicologia etc.), uma vez que a natureza ou significado de seus elementos é indiferente, importando apenas a *combinatória das operações* envolvidas e as leis que a regem (sua sintaxe).

O primeiro exemplo a que Barbut recorre para explicitar seu funcionamento é o de operações entre números. Se consideramos um número (x), podemos realizar sobre ele diferentes operações a serem combinadas. Uma primeira poderia ser trocar seu sinal ou “obter o simétrico” ($-x$). Uma outra operação aplicável seria “obter o seu inverso” ($1/x$). Assim, uma

terceira operação sobre x surge da combinação entre as duas: “obter o simétrico do inverso” ($-1/x$). Essa estrutura de grupo pode ser representada no seguinte diagrama:

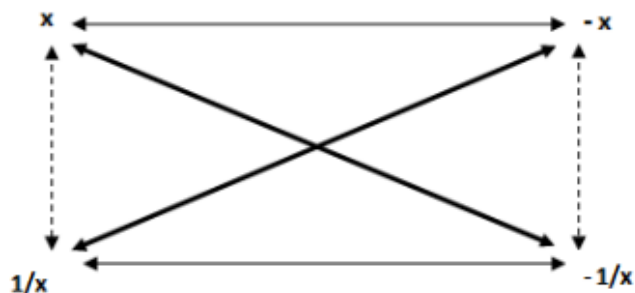


Figura 5.2

Com este, visualizamos não apenas os quatro elementos e as três operações, mas sobretudo as relações que se estabelecem entre tais operações. Cada tipo de flecha simboliza uma delas: a flecha horizontal corresponde a “obter o simétrico”; a vertical a “obter o inverso”; a diagonal a “obter o simétrico do inverso”. Entre elas, sua concatenação. A terceira operação corresponde ao produto das duas outras, independentemente de sua ordem. Partindo de x , o mesmo resultado é obtido por três trajetos: direto pela diagonal; seguindo a horizontal e depois a vertical; seguindo a vertical e depois a horizontal. Observa-se ainda que as flechas apontam nos dois sentidos, ou seja: se realizamos duas vezes a mesma operação sobre o mesmo elemento, o resultado é retornar a ele. Isso significa que suas operações são *involutivas*: repeti-las duas vezes consecutivas resulta em “nada modificar”.

O importante a reter é que, no grupo de Klein, a natureza dos objetos e mesmo a das transformações aplicadas, como dissemos, não altera a estrutura. A combinatória das transformações é o que deve se manter. Por exemplo, os elementos poderiam ser formas geométricas, e as operações poderiam ser alterações de suas características. O seguinte diagrama figura outra aplicação do mesmo grupo de Klein, com as mesmas leis:

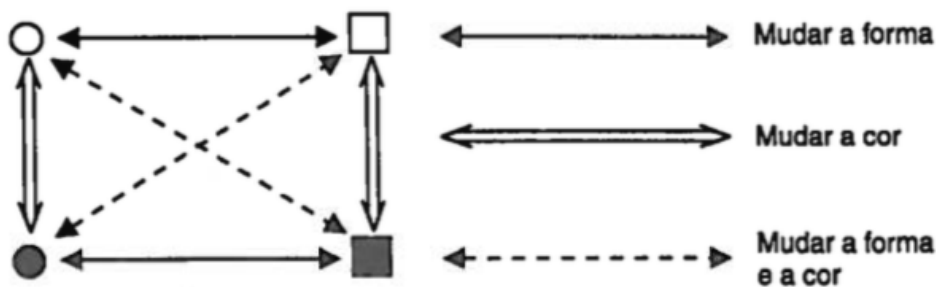


Figura 5.3

Barbut estende sua demonstração das leis de composição do grupo de Klein substituindo as três operações por letras. Suponhamos α , β e γ , respectivamente, para as operações representadas na horizontal, na vertical na diagonal. A elas, acrescenta-se uma “transformação identidade” (letra I), que corresponde à propriedade involutiva das operações (nada modificar). Logo notamos que o procedimento dá lugar a um jogo de escrita de suas relações. Por exemplo: $\alpha\alpha = I$; $\alpha\beta = \gamma$; $\gamma\alpha = \beta$; $\gamma\gamma = \alpha\beta\alpha\beta = \beta\beta\alpha\alpha = I\alpha\alpha = II = I$; etc. É a partir desse alfabeto de quatro letras que serão definidas as regras sintáticas da estrutura algébrica, ou sua axiomática.

Não reproduziremos o nível de abstração que alcança o artigo recomendado por Lacan, pois temos aqui o essencial dessa referência, para os propósitos deste capítulo. E também o suficiente para observar, desde já, que: o quadrângulo de Lacan não é um grupo de Klein. Para destacarmos o que se preserva e o que se descarta deste último na elaboração do ato psicanalítico, convém fazermos algumas considerações sobre esse recurso à lógica por Lacan.

Em diferentes aspectos, o esquema inspirado no grupo de Klein se desvia das exigências do aparelho formal, do ponto de vista de seus fundamentos matemáticos. Isso não se deve a uma mera inobservância das regras. Em *A ciência e a verdade* (1966[1965]/1998), Lacan ressaltava que, quanto ao sujeito, a ciência se encontra “definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (p. 875). Sua tese exemplifica-se no domínio da lógica, em que se diagnostica o esforço de anular a diferença entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação, bem como dos impasses daí gerados, em uma combinatória de proposições passíveis de cálculo.

A definição do grupo de Klein concentra as manobras formais que têm por efeito a restrição da operatividade da diferença no campo da linguagem. Fernandes e Costa-Moura (2009) especificam tais manobras ao discernirem o funcionamento da *simetria do elemento neutro*, do *fechamento* e da *associatividade*. Na brevíssima apresentação que fizemos da estrutura de grupo, podemos reconhecer, por exemplo, a simetria. Ela se expressa na *transformação identidade*, que decorre da involutividade das operações. Aplicamo-las duas vezes consecutivas, e isso é rigorosamente equivalente a realizar nenhuma operação. “A ‘simetrização’ do elemento neutro é justamente o apagamento dessa ‘força dissimetrizante’ que habita a linguagem, tendo em vista apenas fixar a coisa em sua identidade no curso de uma operação” (idem, p. 154).

Ao longo de todo seu ensino, Lacan testemunha da necessidade de formalizar a experiência psicanalítica: no caso presente, a de fundar uma lógica que possa responder às exigências da descoberta do inconsciente por Freud. Ora, a lógica elimina o lugar do sujeito do inconsciente, e, sem o saber, se encontra diante de impasses decorrentes dessa mesma exclusão. O objetivo, então, será produzir uma lógica que comporte o sujeito da enunciação e abrigue

suas consequências. Assim fazendo, uma nova lógica poderá ter como efeito: “não que a lógica anterior seja de alguma forma revirada, mas que ela não faça senão reencontrar aí seus próprios fundamentos” (1966-67, p. 68).

Seja como for, um recurso à lógica que vise formalizar efeitos de sujeito, este que não encontra lugar na lógica formal, mantém-nos em um terreno próprio à psicanálise, e que necessariamente escapa às exigências convencionadas na ciência matemática. Lacan está tão advertido da singularidade dessa empreitada, que o vemos se referir à produção do quadrângulo, desde o início, de modo bem peculiar: “uma lógica que não é uma lógica, que é uma lógica totalmente inédita” (1966-67, p. 177). E como para marcar essa diferença, ele chega a lhe propor uma denominação própria: uma *sub-lógica* (idem, p. 105)¹³⁰. Ou ainda, uma lógica da fantasia, como anuncia no título de seu seminário: “mais originária por relação a toda lógica que desliza nos desfiladeiros formalizadores onde ela se revelou, eu o disse, na época moderna” (idem, p. 36-37), distinta do que se reconhece como lógica na ciência, criada em torno do que escapa ao campo do saber formal, e que por fim evoca o alcance de uma sublimação lacaniana. Assim, reconhecemos na produção desse esquema um exemplo da passagem, que caracteriza o trabalho de Lacan, dos impasses da formalização à “*formalização de impasses*”, como sugere Iannini (2013, p. 241). Especificaremos, mais adiante neste capítulo, o ponto em que localizamos um impasse central, interno ao quadrângulo, entre os vértices (2) e (3).

Nesse momento, apontemos então de que forma Lacan aproveita, mas também rechaça, certas propriedades do grupo de Klein. Começando pelo que se conserva: as flechas, no quadrângulo, definem operações cujas relações seguem o modelo. Ou seja, a operação *alienação* e a operação *verdade*, combinadas, resultam na operação *transferência*. O resultado no vértice (3) é o produto dos resultados das duas outras operações nos vértices (1) e (2). Operação transferência é, portanto, rigorosamente, a concatenação das operações alienação e verdade. Isso é crucial a não se perder de vista na leitura do esquema, pois influenciados pela carga dos três termos no próprio ensino de Lacan, poderíamos tender a atribuir à transferência muito mais, ou muito menos, do que nos suscitam as noções de alienação e verdade. Mais interessante, porém, é nos deixarmos surpreender pela equivalência que está sendo proposta.

¹³⁰ Lacan confere a sua lógica essa denominação no momento em que começa a revisitar a noção de *sublimação*, nesse seminário – da qual encontramos um fragmento na *sub-lógica*. Ali, a sublimação será trabalhada no sentido de uma satisfação que seria idêntica à pulsão sexual, e não deslocada – a saber, uma satisfação na qual algo vem ocupar o lugar – não do objeto perdido – mas da própria falta fundamental do objeto.

Junto a isso, cumpre observar que o importante não são as posições absolutas dos vértices ou das arestas (se à esquerda, à direita, acima ou abaixo), mas apenas suas relações. Não se trata, então, de conferir privilégio à diagonal – ressalta Lacan. Para reforçá-lo, ele também se refere a seu esquema como um *tetraedro* – que poderia ser manejado sem que as relações fossem alteradas. Basta concebê-lo como uma pirâmide em perspectiva (com seus quatro vértices e quatro faces):

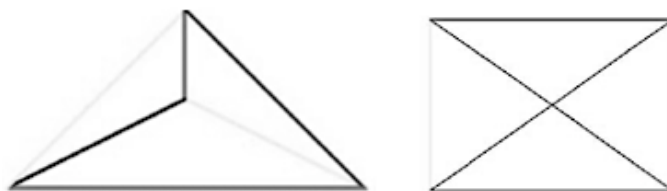


Figura 5.4

Se, à esquerda, vemos o tetraedro, podemos conceber uma passagem ao quadrângulo se levamos o vértice do meio para o canto superior direito, e o vértice de cima para o canto superior esquerdo – verifica-se a correspondência entre as cores das arestas, de uma imagem a outra. Isso também nos permite notar que o ponto de cruzamento entre as duas diagonais no quadrilátero não tem significação específica, pois não há ponto de cruzamento entre as operações.¹³¹

Por outro lado, é imprescindível marcar que, à diferença do que define um grupo de Klein, as operações descritas por Lacan em seu esquema **não são involutivas**. Isso quer dizer que elas não são reversíveis: não há retorno possível de uma operação de modo a anular seu resultado, voltando ao ponto anterior como se ela não houvesse ocorrido. Por isso, vemos que as flechas, no quadrângulo, não apontam nos dois sentidos, mas apenas em um. No ano seguinte, Lacan se referiria a seu esquema como a “*metade de um grupo de Klein*” (1967-68, p. 41).

Esse aspecto da ausência de involutividade não é unívoco – suas diferentes possibilidades de leitura repercutiram em nosso trajeto de pesquisa. A nosso ver, ele não significa que os vértices do quadrângulo representem posições a serem sucessivamente alcançadas na experiência, de modo que uma vez avançado a um ponto, não mais se retorne ao anterior. A articulação entre eles nos evoca, antes, o que Lacan já havia formulado ao introduzir,

¹³¹ Em nosso trabalho, optamos pela referência ao esquema como “quadrângulo”, seguindo mais literalmente o termo [*quadrangle*] que prevalece ao longo de sua construção, no seminário *A lógica da fantasia* – mas não veríamos desvantagem em traduzi-lo por “quadrilátero”, ou em vez disso designá-lo apenas como tetraedro.

em 1964, as operações de alienação e separação: pode haver uma relação de espécie “*circular, mas não recíproca*” (1966[1964]/1998, p. 853) – ou seja, mesmo havendo recorrência entre operações ou lugares, seu resultado não cancela uma operação já realizada, como se ela não houvesse ocorrido.

Acompanhamos Dissez (2005), quando salienta que o esquema concebido por Lacan não deve ser tomado de modo por demais esquemático – a menção ao tetraedro, afinal, tem a ver com isso. “Um tal planeamento poderia levar a uma esquematização do próprio tratamento, um tratamento-tipo congelado no seu desenrolar e em suas etapas sucessivas, concepção sempre criticada por Lacan durante seu ensino” (idem). No entanto, e junto ao que afirmamos acima, nosso trajeto levou-nos a declinar, *além disso*, da consideração dos quatro vértices como “*quatro posições subjetivas*”, pelas quais o sujeito transitaria na experiência. Isso será desenvolvido ao longo deste capítulo e retomado no próximo. Passemos agora ao exame do primeiro vértice (0) do quadrângulo, em que continuaremos identificando os desvios de Lacan por relação à definição do grupo de Klein.

5.2. Divisão primeira: “*ou eu não penso ou eu não sou*”

Eleger um vértice como ponto de partida fixo em um esquema inspirado no grupo de Klein é mais um exemplo do que acabamos de afirmar. Em matemática, uma estrutura de grupo não possui ponto zero, uma vez que não há ordem pré-estabelecida entre as operações – pode-se partir de qualquer vértice e avançar em qualquer direção a qualquer outro. No vértice (0) da imagem que reproduzimos, consta apenas a sua abreviação (“*ou-ou*”). Ela corresponde ao seguinte enunciado: *OU eu não penso OU eu não sou*. Trata-se de uma nova e decisiva inflexão realizada por Lacan sobre o *cogito*, e que precisaremos acompanhar com atenção. Para tanto, nesse item, decomponemos sua produção em **quatro etapas**, no esforço de seguir seu encadeamento lógico. Ao fazê-lo, exporemos o que pudemos recolher quanto à novidade dessa inflexão, o sentido da produção desse vértice e de sua posição no quadrângulo.

A operação tem como base (primeira etapa) uma transposição do *cogito* cartesiano à teoria dos conjuntos. Para tal, é preciso figurar o *ser* e o *pensamento* como dois conjuntos, com uma zona de interseção que, esta, corresponderia propriamente ao *cogito* filosófico – tal como inserido no sistema cartesiano e recebido na tradição. Ou seja, há uma zona em que *ser* e *pensamento* estão sobrepostos: *penso e sou*. Na lição de 11 de janeiro de 1967, Lacan opta

inclusive por situar nesse lugar da interseção o *ergo*, a debatida conjunção latina que foi escolhida por Descartes como elo entre *cogito* e *sum*.

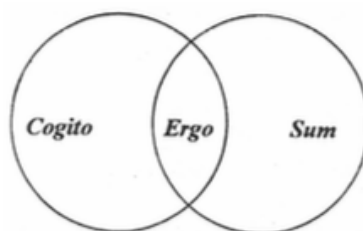


Figura 5.5

Para melhor visualizarmos o que se dará adiante, entre a segunda e a terceira etapas dessa inflexão, será útil introduzir, desde já, duas ligeiras alterações intermediárias. Uma delas é explicitar o “eu” que está presente em ambas (e que, portanto, devemos conceber como incluído, também, na interseção). E a outra é apenas inverter a posição dos dois conjuntos, para que o paralelismo se preserve entre essa primeira e a última etapa que veremos:



Figura 5.6

A segunda etapa da operação consiste em fazer incidir uma *negação* sobre a *interseção* dos conjuntos. Ou, seja, uma negação da conjunção entre o ser e o pensamento, supostamente assegurada no *cogito* filosófico. Em nosso entender, a negação em questão se dirige, portanto, à maneira como Descartes e a tradição tomaram o *cogito*: a simultaneidade ou coincidência possível entre ser e pensamento, ainda que instantânea. Ora, conforme abordamos no primeiro capítulo, a negação dessa coincidência já fora operada por Lacan desde pelo menos o escrito *A instância da letra* (1957/1998), sob a forma da inversão: *penso onde não sou, logo sou onde não penso*. Sendo assim, observamos que o gesto de lhes negar sobreposição, isoladamente, ainda não introduz uma novidade no tratamento conferido por Lacan ao *cogito* até esse

momento.¹³² Em 1957, ele já havia afirmado que, mesmo no instante do *cogito*, é problemático coincidir ser e pensamento. Dizia ele: “eu não sou lá onde sou brinquedo de meu pensamento”, “penso no que sou ali onde não penso pensar” (idem, p. 521).

O caráter propriamente inédito dessa inflexão realizada no seminário *A lógica da fantasia* começa com a terceira etapa. A partir da transposição do *cogito* como interseção entre dois conjuntos, e da negação da interseção entre os conjuntos do ser e do pensamento, Lacan recorre então a uma fórmula do lógico e matemático britânico Augustus de Morgan (1806-1871), que introduziu leis que ditam relações entre operações com conjuntos. A lei utilizada por Lacan, especificamente, é conhecida como Primeira Lei de Morgan e pode ser escrita da seguinte maneira:

- $\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$

O que pode ser descrito:

- A negação da interseção de dois conjuntos A e B equivale à reunião da negação do conjunto A com a negação do conjunto B.

Ou, em outros termos:

- O complemento da interseção de dois conjuntos A e B equivale à reunião do complemento de A com o complemento de B.

Podemos então visualizar o resultado da aplicação da lei de Morgan sobre os conjuntos A e B, em uma representação com os círculos interceptados:

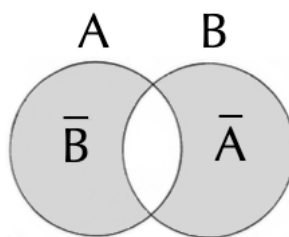


Figura 5.7

¹³² Por esse motivo, decidimos distinguir, em nossa exposição, a segunda e a terceira etapas, que poderiam ser tomadas como uma só. Toda a operação é uma só afinal, mas o encadeamento nos ajudou na apreensão do passo que está sendo dado por Lacan.

As letras superiores designam os conjuntos originais A e B (no caso, ser e pensamento). A figura acima evidencia que: a negação do conjunto A (\overline{A}) equivale à parte do conjunto B que não está em interseção com o conjunto A. E da mesma forma, a negação do conjunto B (\overline{B}) equivale à parte do conjunto A que não está em interseção com B. Com a aplicação da lei de Morgan, a interseção entre os conjuntos fica de fora, e a parte preenchida (cinza) equivale à reunião da negação de A com a negação de B.

Se quisermos descrever a aplicação da lei de Morgan sobre o *cogito* negado, teremos então:

- A negação da interseção do conjunto “EU PENSO” com o conjunto “EU SOU” equivale à reunião da negação de “EU PENSO” com a negação de “EU SOU”.

Considerando que a interseção entre conjuntos equivale ao conectivo lógico “E”, e que a reunião entre conjuntos equivale ao conectivo lógico “OU”, temos enfim:

- A negação de “eu penso E eu sou” (*cogito* filosófico) equivale a “eu não penso OU eu não sou”.

Encontramos em Chemama (2002) uma representação dos conjuntos negados do *cogito* com os círculos desfalcados (figura 5.8), que nos aproxima enfim do que está representado no vértice (0) do quadrângulo completo, que apresentamos no primeiro momento. Trata-se precisamente do resultado da operação composta das três etapas já descritas (aplicação da lei de Morgan sobre o *cogito* negado uma vez transposto à teoria dos conjuntos): “eu não penso OU eu não sou”. Logo, da primeira à última etapa, temos:



Figura 5.8

O interesse dessa imagem é que ela nos lembra justamente o seguinte: a operação tem como resultado a reunião de dois conjuntos desfalcados. O conjunto desfalcado “*EU NÃO PENSO*” corresponde a uma parte daquilo que fora originalmente o conjunto “*EU SOU*”, antes da incidência da negação. Já o conjunto desfalcado “*EU NÃO SOU*” corresponde a uma parte daquilo que fora originalmente o conjunto “*EU PENSO*”, antes da negação. Essa observação recobrirá importância nos próximos itens, em que abordaremos a reincidência desses conjuntos originais sob os termos negados.

Como caminho para chegar à quarta etapa, interpolamos aqui um questionamento que ocorreu à nossa leitura. O que essa nova inflexão operada sobre o *cogito* cartesiano (“*OU eu não penso OU eu não sou*”) traz de novo quanto àquela já produzida desde 1957: “*penso onde não sou, logo sou onde não penso*”? É preciso reconhecer que Lacan já enxergava o descompasso entre ser e pensamento no *cogito*. E também que, por mais audaciosa e original que seja a incursão de Lacan pelo campo da lógica formal, a escolha da lei de Morgan para ser aplicada sobre a negação do *cogito* não deve ser um exercício aleatório – é o recurso a esta que deve ser logicamente justificado pela elaboração de Lacan, e não o contrário. Presume-se que ele encontrou no resultado dessa lei a possibilidade de explicitar a condição estrutural que o ato inaugural do *cogito* fundou com o sujeito, e isso de maneira ainda mais precisa do que aquela formulada no escrito *A instância da letra*. Destacaremos os aspectos que nos parecem mais evidentes quanto a essa declinação, que se separa da primeira em uma década. O último deles coincidirá com a quarta etapa de produção do vértice.

Em primeiro lugar, vemos que a inflexão de 1957 conservava os termos positivos do ser e do pensamento, enquanto a de 1967 não. Se antes o “sou” e o “penso” são afirmados ao lado da negação do outro termo, agora ficamos apenas com os termos negados: ou “eu não penso” ou “eu não sou”. Há, portanto, uma prevalência dos termos negativados sobre os termos positivos. Esses últimos não desaparecerão de todo, mas agora precisarão retornar mediante alguma espécie de inversão – o “sou” de que se trata não será mais aquele de antes, e nem o “penso”. Isso comporá os vértices (1) e (2) – resultantes das operações alienação e verdade.

Em segundo lugar, nota-se que a formulação “*penso onde não sou, logo sou onde não penso*”, apesar de já afirmar a não coincidência entre ser e pensamento, só o faz mediante um apelo à espacialização (*lá onde não sou, penso; lá onde não penso, sou*). Se a tomamos como tal, não fica necessariamente excluída a simultaneidade entre ser e pensamento – afirma-se apenas que ser e pensamento não comparecem no mesmo *lugar*. Podíamos ler muito bem: penso e sou, mas entre ambos há um descompasso irremediável. Entendemos, portanto, que o uso que

Lacan fará do vértice “*OU eu não penso OU eu não sou*”, situando-o no ponto de partida, permitirá *temporalizar* os movimentos e operações que se trata de descrever a partir do vértice (0). Elas não apenas possuem lugares diferentes, mas também momentos diferentes – o que afasta definitivamente uma possível simultaneidade.

É verdade que a conjunção “logo”, conservada na versão de 1957, já poderia sugerir uma modulação temporal, mas ela permanece ambígua e limitada para o que Lacan pretende desenvolver. Até porque, ainda que possamos reconhecer essa modulação da premissa à conclusão, ela também incute um caráter de implicação necessária entre “penso onde não sou” e “sou onde não penso”. A nosso ver, Lacan precisou aprofundar a distinção entre as duas alternativas e suas incidências no campo do sujeito, e para isso a conjunção “logo” precisava ser substituída.

Em terceiro lugar, trata-se de examinar o que a substitui: o uso do conectivo *ou*. A nova escrita do *cogito* por Lacan introduz uma escolha, que não havia na formulação anterior. Ou seja, diante da condição instaurada pelo *cogito*, há duas direções que se abrem no nível do sujeito. Sua consequência será, de qualquer forma, uma perda. É daí que partem as duas operações inseridas no quadrângulo. Quanto à formulação de 1957, resta apenas assinalar que nenhuma dessas diferenças a refutam de todo, e não a tornam obsoleta, a nosso ver. O que enxergamos é uma precisão ulterior e um passo momentoso de Lacan.

É nesse uso do conectivo *ou*, resultante da aplicação da Lei de Morgan, que reside a quarta e última etapa da produção do vértice (0). Finalmente, o que Lacan nos apresenta também já não é mais o resultado da aplicação da lei. É que a disjunção “eu não penso *OU* eu não sou”, então obtida, ainda comportava uma reunião. Embora já não se pudesse ter o ser e o pensamento juntos, o resultado compreendia os dois conjuntos negados, excluindo apenas a interseção. No entanto, o que Lacan nos dá a ver nessa proposição são termos de uma *escolha* (*OU eu não penso OU eu não sou*), que receberá em retorno os efeitos de uma perda.

Nota-se, com isso, que a escolha introduzida não é meramente aquela posta por um “ou” exclusivo (ao menos um, mas não mais do que um). Reencontra-se aqui o *vel* da escolha forçada, tal como já introduzido em 1964 a propósito da alienação (“a bolsa ou a vida”). A saber, uma escolha à qual não apenas está vedado preservar os dois: *sequer se poderá preservar por inteiro o que se escolhe*. Do ponto de vista dos conjuntos originais, a escolha acarretará a perda não apenas do conjunto não escolhido, mas também de um pedaço do conjunto escolhido – que corresponde à parte que se colocava em interseção. Se escolho o que era o conjunto “*EU SOU*”, o resultado é que “eu não penso”, e ainda perco um pedaço do “eu sou”. Se escolho o

que era o conjunto “*EU PENSO*”, o resultado é que “eu não sou”, e ainda perco um pedaço do “eu penso”.

A escolha forçada em questão será a do “eu não penso” – como veremos no próximo item. Conclui-se por hora, quanto ao quadrângulo, que a imposição de uma escolha forçada a partir de um ponto zero já escapa inteiramente às exigências da estrutura de grupo ou das leis de operações entre conjuntos, respondendo às condições da experiência psicanalítica. A um só passo, Lacan aqui já se despede de Klein e Morgan. Temos como resultado:



Figura 5.9

Resta-nos ainda explicitar o que essa nova escrita acompanha de novo acerca da condição instaurada pelo *ato do cogito*, na elaboração de Lacan. Que ele se refira aos próximos dois vértices como os “dois termos esquartejados da **divisão primeira**” (1967-68, p. 43) confirma o que já viemos trabalhando: trata-se aqui do ato inaugural que instaura a divisão constitutiva do sujeito. Ele inclui aí, porém, mais um aspecto que condiciona as operações do quadrângulo.

Há uma novidade a ser ressaltada quanto à abordagem do *cogito* a partir do seminário *A lógica da fantasia* (1966-67). Neste, Lacan introduz a tese de que o passo cartesiano teria produzido uma *Verwerfung do ser*. Esta se dá no momento em que Descartes substitui a relação entre o pensamento e o ser na filosofia – aquela que se encontra inviolada em Parmênides e Aristóteles – por um *ser do Eu*. Lembremos: no poema, é Verdade [*Alétheia*] quem toma a palavra, e diz ao filósofo: “pois o mesmo é (a) pensar e também ser” (PARMÊNIDES, p. 89). Ali, não se trata do ser de um Eu, mas do único caminho que há a *pensar*: caminho do que é – ingênito e imperecível, uno e imóvel, todo contínuo.

Em outros termos, o *cogito* derroga a questão antiga da relação do pensamento ao ser pela instauração de um ser do Eu [*Je*] que pensa. Da perspectiva do duro caminho do pensar ao ser posta na tradição, o *ergo sum* – diz Lacan – toma o “atalho de ser aquele que pensa” (1966-67, p. 59). Seu efeito é o esvaziamento do ser e sua substituição por um Outro – então

representado por um Deus garante da verdade. No entanto, e como resultado, este último ficará marcado de partida por uma *caducidade* – ou seja, ele já nasce decadente. À primeira vista, surpreende a referência ao Deus cartesiano (provado na Meditação Terceira como infinito, perfeito, criador das verdades eternas) como um Outro caduco. No entanto, podemos assimilar essa tese de Lacan resgatando o problema que mencionamos no primeiro capítulo: aquele que foi legado por Descartes e ficou conhecido como o “círculo cartesiano”.

O problema nos leva a atentar para isso: o filósofo institui o Eu (sou) antes de provar a existência de Deus – o que já sugere certa destituição. E em retorno, restou para a tradição a questão de uma dependência viciosa entre um e Outro. O *cogito* é primeiro na ordem das razões; Deus o precede na ordem do ser. Para estabilizar o *cogito*, é preciso que Deus seja veraz; para conhecer a existência de um Deus veraz, é preciso partir do *cogito*. Se, como vimos, Lacan reconhece no *eu* que emerge do *cogito* uma “vacilação fundamental” (1961-62, p. 12-13), Deus não pôde imunizar o *eu* dessa vacilação; ao contrário, dela carrega sua contraparte.

A importância desse ponto é que a operação *alienação* será reelaborada por Lacan (por relação a sua introdução em 1964), a partir desse marco:

O fato da alienação não é que sejamos retomados, refeitos, representados no Outro, mas está essencialmente fundado, ao contrário, sobre a rejeição do Outro, na medida em que esse Outro, esse que assinalo com um A maiúsculo, é o que veio no lugar dessa interrogação do Ser, em torno de que faço girar hoje essencialmente o limite, o atravessamento do *cogito* (1966-67, p. 60).¹³³

A psicanálise, por sua vez, inserida como um efeito – contingente – desse atravessamento, não poderia de modo algum pretender reverter essa operação. Ao contrário, ela se constitui dentro das estritas condições que aí foram instauradas: “a descoberta freudiana (...), em nenhum caso, quer dizer um retorno ao pensamento do ser” (idem, p. 59)¹³⁴. A clareza dessas proposições de 1967 suscita inclusive considerações acerca de um possível reposicionamento de Lacan. Discute-se em que medida, até esse momento de seu ensino, ele não conservaria inspirações ou ambições heideggerianas (BALMÈS, 2012; NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991), no sentido de uma aposta na recuperação do Ser perdido para

¹³³ Na fonte consultada (lição de 11 de janeiro de 1967): “*Le fait de l'aliénation n'est pas que nous soyons repris, refaits, représentés dans l'Autre, mais il est essentiellement fondé au contraire sur le rejet de l'Autre, pour autant que cet Autre, celui que je signale d'un grand A, est ce qui est venu à la place de cette interrogation de l'Être, autour de quoi je fais tourner aujourd'hui essentiellement la limite, le franchissement du cogito.*”

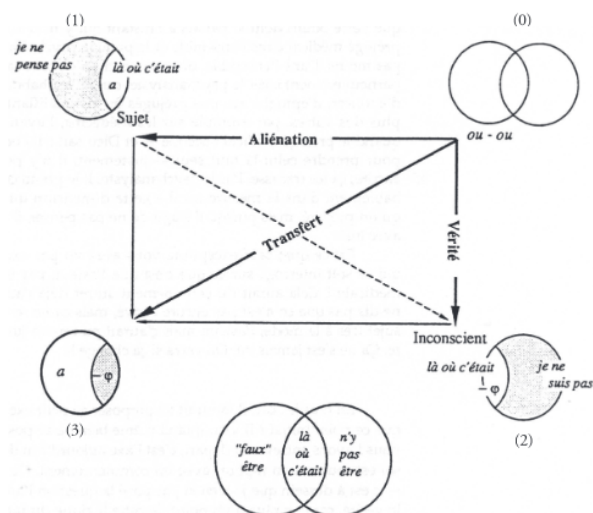
¹³⁴ Na fonte consultada (lição de 11 de janeiro de 1967): “*la découverte freudienne, ou au niveau de celui qui l'y a introduite, ou encore sa pensée, voire sa pensée sur la pensée - le point essentiel c'est que ceci, en aucun cas, ne veut dire « un retour à la pensée de l'être ».*”

o sujeito mediante o simbólico – o que, segundo os autores, poderia ser recolhido de sua posição no escrito *A instância da letra* (1957/1998).

Podemos observar que, naquele escrito, Lacan nos falava de um “ser que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser” (idem, p. 524). Ou ainda, que esse ser coloca sua questão “*com* o sujeito”, no sentido instrumental da preposição – e não *diante* do sujeito, como se um pudesse vir ao lugar do outro. Resgate ou não, já não era pouca a ambição de Lacan em colocar essa *questão* com o inconsciente, e esperar que isso tivesse consequências. Seja como for, no momento em que profere o seminário *A lógica da fantasia*, ele não deixa margem a dúvidas. A rejeição do Ser operada com o *cogito* cartesiano é irreversível, um ponto *para* *aquém* do qual não é possível retornar. O que veremos, efetivamente, é que esse será o ponto *a partir* do qual se darão os movimentos e operações descritas sobre o quadrângulo. E a pergunta a partir da qual prosseguiremos poderia ser formulada: será esse um ponto *do qual* (ou *sobre o qual*) há algum retorno, na operação que se configura no quadrângulo?

5.3. Operação ALIENAÇÃO: “*eu não penso*”

Começaremos a ver agora de que forma os outros vértices do quadrângulo correspondem aos resultados determinados pelas três operações descritas. Elas partem desta condição instaurada no *ato do cogito*: divisão primeira, *Verwerfung* do ser, caducidade do Outro. O primeiro movimento descrito por Lacan é aquele que vai do vértice (0) ao vértice (1), em cujo vetor é situada a operação denominada *alienação*. Desde o ponto de partida lógico (*OU eu não penso OU eu não sou*), há duas alternativas, mas a escolha é forçada: “*eu não penso*”.



Vale uma primeira observação quanto ao desenvolvimento da noção de *alienação* entre 1966 e 1968. No seminário *A lógica da fantasia*, Lacan por vezes emprega o termo como correspondente da própria *Verwerfung do ser*, simultânea da eliminação do Outro como um “campo fechado e unificado” (1966-67, p. 102). Desse modo, ao longo de algumas lições, ela parece abranger tanto o vértice (0) quanto a operação que resulta no vértice (1), no quadrângulo. E em seguida, no seminário *O ato psicanalítico*, ela já se estabiliza como operação que resulta no vértice (1).

A dificuldade começa a se reduzir se lembramos que a operação está situada no vetor, *entre* os dois vértices. Isso não seria, no entanto, suficiente para distinguir esses dois últimos com relação à alienação. Foi, então, em uma expressão empregada por Lacan, na lição de 17 de janeiro de 1968, que encontramos uma precisão possível, e que acabou se mostrando crucial em nossa leitura dos quatro vértices do esquema. O vértice (1), resultante da *operação alienação*, pode ser tomado, por extenso, como: a posição do **sujeito “ingênuo em sua alienação”** (1967-68, p. 47)¹³⁵. É a cristalização dessa posição que o vértice define, em primeira instância¹³⁶. Ou seja, não se trata apenas de uma entrada na própria condição instaurada pelo *ato do cogito*, pois já apresenta, a ela, uma resposta.

Uma vez estabelecidas aquelas condições, a posição do sujeito inscrita no vértice (1) já carrega: uma tentativa de *recuperação* do ser e de *encobrimento* da caducidade do Outro. Ou seja, trata-se de uma posição marcada pelo esforço de compensar as perdas decorrentes da condição imposta pela divisão primeira. Assim se constitui um sujeito em condição de impasse – que não é outro senão o impasse do desejo na montagem da fantasia (tal como abordamos no terceiro capítulo). Produzimos uma imagem desse vértice que pudesse nos servir de guia para os elementos que nos interessa ressaltar de sua multivocidade:



Figura 5.10

¹³⁵ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “(...) *sujet déjà aliéné et en un certain sens naïf dans son aliénation, celui que le psychanalyste sait être défini du « je ne pense pas »*”.

¹³⁶ Dizemos “em primeira instância” de modo a manter em aberto o que será da alienação e desse vértice, ao cabo da operação de que se trata no conjunto do quadrângulo.

Iniciemos pelo movimento de recuperação do ser. Para tanto, lembremos que o conjunto desfalcado “*eu não penso*” corresponde ao que fora originalmente o conjunto “EU SOU” antes da negação – o que frisávamos acima¹³⁷. Esse vértice desenvolve e aprofunda, portanto, o antigo “*sou onde não penso*” (segunda parte da inflexão do *cogito* de 1957). Trata-se de uma escolha forçada em direção a algum *ser*. Lacan observa: “jamais se é tão sólido em seu ser como quando não se pensa” (1967-68, p. 40)¹³⁸. Esse primeiro movimento descrito no quadrângulo é posto como uma “necessidade estruturante”. Entre “*eu não penso*” e “*eu não sou*”, é a opção “menos pior” (1968/2003, p. 323).

Nesse sentido, é preciso ter em vista que o pensamento de que se trata na negação “*eu não penso*” diz respeito ao pensamento *inconsciente*. Ou seja, todo o “pensamento” no sentido da cogitação, da ruminação, da deliberação pode redundar em um: “*eu não penso*” o pensamento inconsciente. É possível pensar incessantemente para não o pensar. O enunciado escrito na meia-lua (conjunto decepado) pode ser escutado, portanto, como formulação para um nada-querer-saber da divisão constitutiva instaurada. Negar o pensamento inconsciente é negar a descontinuidade ou ruptura, no nível do ser, passível de incidência através das formações do inconsciente, como em um sonho ou um ato falho. A escolha forçada visa, aqui, assegurar alguma continuidade ao ser.

Isso não quer dizer, é claro, que se o consiga recuperar. Só o que do ser se apreende, na escolha forçada pelo “*eu não penso*”, é o que Lacan vem designar como: o *falso ser*. Acompanhando o trajeto do seminário *O ato psicanalítico*, notamos que a expressão retoma e desenvolve um recurso feito, havia pouco, à noção winnicottiana de *falso self*. A referência participa de um movimento de crítica, coerente ao tema em pauta, dirigido a certas expressões teóricas do agir do analista no campo da psicanálise. Nesse ínterim, Winnicott aparece-nos como o único de quem Lacan extrai, junto à crítica, certo proveito.

Em seu artigo sobre a contratransferência, o psicanalista inglês se referia ao *self* como “uma palavra que *nos usa* e pode *nos comandar*” (1967-68, p. 20). Com ela, conceituou uma formação em que reconhece a propriedade do *falso*. E, ainda, atribuiu a esta uma função de *congelamento [freezing] da situação de falta*. A articulação é recolhida por Lacan em sua fecundidade, mas ainda aguardava dele um giro: é que, ao conceituar um *self* “falso”, Winnicott precisava supor um verdadeiro. E assim o fazendo, interpreta Lacan, era ele próprio quem se

¹³⁷ Por isso inserimos esse enunciado no vértice, em cor mais clara. O que sobressai no conjunto desfalcado escolhido é o “*eu não penso*”, mas a escolha forçada é esta (e não a outra), justamente, por não negar o ser.

¹³⁸ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*On n'est jamais si solide dans son être que pour autant qu'on ne pense pas*”.

colocava, em sua técnica, como presença da verdade. Daí a torção: não se trata de retomar a concepção winnicottiana, mas se há alguma *verdade* concernida no *falso ser* próprio à posição do sujeito ingênuo em sua alienação: com efeito, sua emergência depende do psicanalista – ou mais precisamente, do ato psicanalítico. Ou seja, o recurso à noção de *falso self* dá o ensejo de uma articulação entre: falso ser, eu, falta, verdade e psicanalista – e que já suscita a passagem entre as duas operações do quadrângulo. No ato psicanalítico, o *falso ser* nunca será substituído por um verdadeiro, mas a falta contida em seu cerne será, no mínimo, descongelada, se atingida pela *operação verdade*.

Se concebemos a alienação como uma resposta que tenta remediar a condição instaurada no *ato do cogito* como divisão primeira, nada se quererá saber aí tampouco daquilo que Lacan nomeia como a caducidade do Outro. Há, nessa posição, um rechaço da falta no Outro, ou da barra que sobre ele se abate desde sua constituição. Como dissemos, não se trata apenas de uma entrada nas condições do Outro, pois há na tentativa de recuperação do ser o encobrimento dessa caducidade que o marca. Se a alienação fosse rigorosamente uma “vinda ao campo do Outro”, deveria comportar a falta como tal – mas aqui se trata de uma alienação em sua suposta completude.

Eis o que vemos nos desdobramentos do *ato do cogito*: a dependência do ser do Eu (e do conhecimento de sua substância) na existência de um Deus perfeito e veraz. A tradição filosófica referida ao *cogito* cartesiano encontrou aí seu “sujeito” – Descartes não o conceituou –, assim constituído por relação a um saber que tende ao *absoluto*. É exatamente a propósito disso que, na primeira lição do seminário *A identificação*, Lacan introduz em seu ensino a noção de *sujeito suposto saber*:

O preconceito que é o verdadeiro suporte de todo o desenvolvimento da filosofia (...) é que nunca houve – na linhagem filosófica que se desenvolveu a partir das investigações cartesianas ditas do “*cogito*” – nunca houve senão apenas um sujeito que eu pinçaria, para terminar, sob esta forma: o ‘*sujeito suposto saber*’ (1961-62, p. 9).¹³⁹

¹³⁹ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1961): “*le préjugé qui est le vrai support de tout ce développement de la philosophie (...) c'est qu'il n'a jamais été - dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du « cogito » - qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme: « le sujet supposé savoir »*”. A citação é, além do mais, interessante por comportar a ênfase de Lacan em distanciar o sujeito suposto saber do momento inaugural do *cogito*. Não se trata de um “sujeito suposto saber: *cogito*”. Trata-se do “sujeito” da *linhagem filosófica que se desenvolveu a partir das investigações cartesianas ditas... do “cogito”*. Nesse trecho do seminário, sua referência é Hegel.

Sabe-se que a noção será desenvolvida e cada vez mais valorizada por Lacan desse ponto em diante. Nesse primeiro momento, ele já assevera que tal saber absoluto é refutável e, sobretudo, que não cabe ao psicanalista reproduzir a suposição de sujeito ao saber: “Detenhamo-nos hoje em colocar essa ‘*moção de desconfiança*’ em atribuir esse *suposto saber* – como *saber suposto* – a quem quer que seja, mas sobretudo em nos guardarmos de *supor* – *subjicere* – qualquer *sujeito* ao saber” (idem, p. 9)¹⁴⁰. Encontra-se aí uma precisão importante quanto à expressão cunhada. Não se trata apenas da suposição de *um saber*, mas da suposição de *um sujeito* a esse saber (absoluto e unificado). O que está em questão é, sim, um saber do Outro – explicita Lacan –, mas o Outro justamente não é um sujeito, e sim um *lugar*.

Essa função é um dos eixos centrais do quadrângulo do ato psicanalítico, e receberá incidências de cada uma de suas operações e vértices. Voltaremos a ela, portanto, nos próximos itens. Por hora, o que cumpre assinalar é que a *relação ao sujeito suposto saber* é tratada por Lacan como estrutural – o que nos leva a introduzi-la aqui, junto ao vértice (1) da operação alienação. Durante a construção do esquema, Lacan corrobora e radicaliza: essa função vigora na ciência moderna, e mais do que isso, constitui um pressuposto, que foi “sempre inerente a toda interrogação sobre o saber” (1967-68, p. 27). Ele recorre, na ocasião, à teoria platônica da reminiscência, segundo a qual a alma, eterna, teria vivido tantas vidas a ponto de comportar em si todo o saber – do que o diálogo de Sócrates com Mênon é a demonstração.

Ressaltamos esse ponto porque, como se sabe, o *sujeito suposto saber* será incluído na própria definição da transferência, a título de condição de sua instalação e manutenção. Sendo assim, a operação da psicanálise depende de sua instituição e, mais especificamente, desencadeia um investimento nessa função. Porém, pouco após ter elevado o *sujeito suposto saber* a tal posição, marcando seu lugar na experiência como pivô da transferência, um problema se configurou. E Lacan precisou voltar aí, algumas vezes, para ressaltar: o sujeito suposto saber *não é o psicanalista*. Ano após ano, ele vinha advertir: se o psicanalista confere algum suporte a essa função, nem por isso a ela se identifica. Mais precisamente: “o móbil da transferência não é – como alguns acreditaram escutar, e de mim! – que seja o analista a ser colocado em função do sujeito suposto saber” (1969-70, p. 20)¹⁴¹. Sua ênfase nos sinaliza: não é só que o psicanalista deva estar advertido de que ele não é, em si, o sujeito suposto saber – e,

¹⁴⁰ Na fonte consultada (lição de 15 de novembro de 1961): “*aujourd'hui arrêtons-nous à poser cette « motion de défiance » d'attribuer ce supposé savoir - comme savoir supposé - à qui que ce soit, mais surtout de nous garder de supposer [sub-poser] - subjicere - aucun sujet au savoir.*”

¹⁴¹ Na fonte consultada (lição de 17 de dezembro de 1969): “*le ressort du transfert ce n'est pas - comme certains ont cru l'entendre, et de moi! - que l'analyste ce soit lui qui soit placé en fonction du sujet supposé savoir.*”

digamos, saber que não tem esse saber. Mais do que isso: embora o psicanalista fomente a função do sujeito suposto saber, esta mesma, como *função*, não tem como referente o *lugar do psicanalista*. Ou seja, sequer o psicanalisante precisa cultivar a crença de que é o psicanalista quem detém esse saber. Melhor dizendo: o psicanalisante *pode* confundir o sujeito suposto saber com o psicanalista, de fato – não há como proibi-lo –, mas também *pode* não o fazer, pois não é exatamente isso que cumpre a função do sujeito suposto saber na experiência, de direito e de acordo com as observações de Lacan.

O ato psicanalítico inclui, necessariamente, uma incitação ao saber e mesmo uma “*fê feita ao sujeito suposto saber*” (1967-68, p. 76). O ponto é que esta se dirige ao *inconsciente*. Tal como entendemos, portanto, não é necessário ao psicanalista aparentar possuir o saber – onde isso ocorre, pode até conviver com a função e confundir-se com ela. Apenas não é isso o que desempenha a *função*, para um trabalho de análise. E sim que o psicanalisante descubra, em sua *experiência*, que *há um saber*, e que este o concerne uma vez que se decanta de *sua* fala – mas não é preciso saber de quem é esse saber (1968-69, p. 186)¹⁴². Isso é o que há de intrigante ao ponto de pôr e manter em marcha um processo que contraria todas as tendências, começando pela tendência mais fundamental do aparelho psíquico – diria Freud. Para Lacan, isso é o que vem causar o *fazer* do psicanalisante ou, como também passa a dizer, uma *tarefa psicanalisante*. E não tanto supor que um outro possui o saber sobre seu mal-estar – o que, por sua vez, poderia causar encontros regulares.

Outra indicação contribuiu para a leitura de tais proposições de Lacan: “O analisando deve, isto sim, ser **levado à convicção de que em todo caso a análise tem material para prosseguir**, trazendo ele sonhos ou não, e independente do quanto nos ocupemos deles” (FREUD, 1911/2010, p. 94). Ela está em *O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise*, o primeiro dos que costumam ser reunidos sob o grupo dos artigos sobre técnica psicanalítica. A convicção referida por Freud não é a de que o psicanalista sabe. E ser *levado a uma convicção* exige uma experiência, pois nenhum convencimento seria capaz de o produzir. Ela depende, portanto, do ato de um psicanalista.

Diríamos, por conseguinte, que o ato psicanalítico mobiliza a função o sujeito suposto saber – esta, própria a toda alienação – para fins específicos, que veremos adiante. Seja como for, caberia aqui a questão: *o início* de uma psicanálise se define pela instauração do sujeito suposto saber? O que dizer disso, se lemos que essa função, afinal, foi “sempre inerente a toda interrogação sobre o saber”? Lacan marca uma diferença: a psicanálise instaura um “sujeito

¹⁴² No ano seguinte, no seminário *De um outro ao Outro* (1968-69), Lacan inclusive joga com a homofonia entre “*qui c’est qui sait*” (quem é que sabe?) e “*qui sait qui c’est*” (quem sabe quem é?).

suposto saber melhor que os outros”, ou um sujeito suposto saber “**melhor ainda**” (1967-68, p. 27). Se este será confundido pelo psicanalisante com o psicanalista, isso seria secundário à função e ao conceito. O psicanalista desencadeia o investimento neste, sem precisar ser colocado nessa função.

O que viemos expondo diz respeito à inserção e mesmo à positivação da *operação alienação* como componente do ato psicanalítico, no quadrângulo que ora abordamos. E veremos de que maneira isso já depende da *operação verdade*. O que nos dá o ensejo de observar: a divisão de itens aqui proposta não permitiria segmentar em absoluto as operações. No esquema, trata-se a todo tempo da concatenação de ambas, que resulta na *operação transferência*. Operação *produto* de outras duas – relação esta que Lacan recolhe e aproveita da estrutura do grupo de Klein.

Seguimos, portanto, no vértice (1). O próximo ponto a ressaltar diz respeito ao uso que Lacan faz da **lúnula** em que inscreve a primeira oração do imperativo ético da psicanálise extraído de Freud: “*lá onde isso estava*”. Nas reproduções do quadrângulo, vemos que os vértices (1) e (2) não são formados apenas pela meia-lua (o conjunto decepado do outro). Junto a esta, comparece *também* a interseção que fora negada entre os dois conjuntos originais. Vimos: na escolha de um deles, perdeu-se não apenas o outro conjunto, mas também uma parte do conjunto escolhido – a própria interseção (lúnula). Pois bem, nos vértices (1) e (2), essa parte perdida retornará, de duas formas diferentes, introduzindo uma nova distinção no seio do “*isso fala*” [*ça parle*] tantas vezes evocado a respeito do inconsciente por Lacan. Agora, *Isso* estará de um lado; *Inconsciente*, de outro. Abordaremos agora seu retorno no vértice (1): ou seja, aquele que compõe com os efeitos da escolha forçada pelo “*eu não penso*”.

O que estava nessa interseção entre ser e pensamento? Falamos da interseção negada, à qual se havia aplicado a lei de Morgan. Quanto a essa negação, Lacan afirmava: ela não incide apenas sobre a conjunção entre *pensamento* e *ser*, mas também sobre o *eu*. Afinal, este também estava na interseção entre “*eu penso*” e “*eu sou*”. Essa negação tem, portanto, como resultado: um *não-eu* [*pas-je*]. Sendo assim: “conexa à escolha do *eu não penso*, alguma coisa surge cuja essência é de ‘*não ser eu*’ [*n’être pas je*]. Esse ‘*não eu*’ [*pas-je*] é o **Isso**” (1967-68, p. 94)¹⁴³.

A lúnula, que representa a parte necessariamente perdida, carrega algo do conjunto original (“*eu não penso*” é originalmente o conjunto “*EU SOU*”). Sendo assim, conexo a essa

¹⁴³ Na fonte consultada (lição de 28 de fevereiro de 1968): “*connexe au choix du je ne pense pas, quelque chose surgit dont l’essence est de « n’être pas je »*. Ce « *pas je* », c’est le *Ça*”. A citação corresponde a um trecho da síntese apresentada por Jacques Nassif, introduzida e avalizada por Lacan, durante essa sessão.

escolha, temos no resultado um pedaço de “*eu sou*” afetado por um *não-eu*. Ou seja: um “*ser não-eu*”. É essa formação que Lacan virá corresponder ao Isso (*Es*) freudiano, como complemento do conjunto desfalcado “*eu não penso*”. Retomando: já se perdeu o pensamento, conjunto não escolhido – logo, “*eu não penso*”. Além disso, o que se perde colateralmente com a escolha forçada é um pedaço de ser (aquele da interseção), que retorna: negativado no nível do *eu* e positivado como *Isso*. Isso é o que funciona no nível do Outro (que nem por ser caduco está fora de jogo), como *não-eu*. O Isso, Lacan explicita, corresponde àquilo que, no discurso, funciona como uma lógica para além do *eu*: a *estrutura gramatical*.

É nessa estrutura que se ancora a montagem das pulsões – razão da conceituação do Isso, sua sede, na segunda tópica (FREUD, 1923/2007). A gramática sequer esperou o Isso para estruturar as pulsões na obra freudiana. Desde a apresentação de seus destinos (1915/2008), ela comparecia no destino pulsional da *reversão em seu contrário*, exemplificada pelas pulsões sádico-masoquista e escopofílica. Ali, não há como fazer funcionar um *eu* sem passar pelas reversões gramaticais: da voz passiva à voz ativa, passando pela reflexiva. A distinção entre os tempos da fantasia em *Bate-se numa criança* (1919/2007)¹⁴⁴, oferece ainda maior precisão. A fantasia é uma “montagem gramatical” (1967-68, p. 94): declinações de uma frase, passíveis de reconstituição em análise. Para os pacientes escutados por Freud, a frase que prevalecia e acompanhava a satisfação pulsional era justamente aquela em que o *eu* estava ausente. No nível das pulsões, não importa o seu sentido; uma forma gramatical é obedecida. É do seio dessa montagem, gramatical, de um circuito pulsional, que Lacan afirmava: “é novo ver aparecer um sujeito” (1964/1996, p. 169). É de onde o sujeito *pode* advir – como efeito, em ato.

No nível do vértice (1), no entanto, esse *novo* falta. Como vimos, o falso ser do sujeito ingênuo em sua alienação não é *o advento* do sujeito, e sim um congelamento da falta. Nessa condição, a montagem gramatical das pulsões comanda. “Há o ‘*lá onde isso estava*’, aqui inscrito no nível do sujeito, e... eu já o disse, eu o repito para que vocês não o deixem passar... onde ele fica atado a esse sujeito como **falta**” (1967-68, p. 42, grifo nosso)¹⁴⁵. Nesse cruzamento entre falta e (falso) ser, remetemo-nos à rica expressão que Lacan já introduzira: *falta-a-ser* [*manque-à-être*]. Dela, se escuta: o ser está em falta; o que *é*, é uma falta; então aspira ao ser;

¹⁴⁴ Mencionamos, no capítulo três, a correlação entre o enunciado da fantasia [*Ein Kind wird geschlagen*] e a forma do sujeito que Lacan atribui ao instante do olhar: um sujeito impessoal.

¹⁴⁵ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*Il y a le « là où c’était », ici [schéma en haut à gauche] inscrit au niveau du sujet, et... je l’ai dit déjà, je le répète pour que vous ne le laissiez pas passer ...où il reste attaché à ce sujet comme manque.*”

porém, não chega a ser; falha em ser. Tal é a condição do sujeito, que embora já inscrito em certa posição, tem sua marca apagada. Ou ainda, como abordamos no terceiro capítulo, a condição do sujeito no impasse do desejo, tentando responder na fantasia à sua questão. “E a fantasia tomada assim, o que é senão – o que duvidávamos – um voto, um *Wunsch*, e mesmo, como todos os votos, bastante *ingênuo*” (1962-63, p. 29, grifo nosso)¹⁴⁶.

Por essa via, concebemos de que forma, na lúnula de uma parte perdida que retorna, se insere nesse vértice o objeto *a*. A partir do trajeto que fizemos, reconhecemos aqui seu estatuto sob o modo da retenção, logicamente anterior a seu funcionamento como *causa* de desejo – tal como expunha Lacan desde as fórmulas da divisão do seminário *A angústia*. Um objeto obturador da divisão, do intervalo entre o sujeito e o Outro, enquanto vigora um roteiro de acordo com a fantasia. O que o movimento de recuperação do ser denuncia é justamente a sua elisão: *i(a)*. “Não há sujeito cuja totalidade não seja *ilusão*, porque ela é da alçada do *objeto a* enquanto elidido” (1967-68, p. 121)¹⁴⁷.

É bastante sensível, por fim, como esse vértice do quadrângulo concentra, ao um só tempo, a constituição do sujeito e o trabalho de Lacan com o *cogito*. É que essa alienação não é outra senão a **alienação resultante do ato do cogito**. Como apontamos na abertura deste capítulo, o exame de seu *momento* inaugural é acompanhado de um aprofundamento sobre seus *desdobramentos*. A nosso ver, é nesse lugar do vértice (1), que podemos inserir aquilo que Lacan havia designado como a “sequela histórica do *cogito*” (1960/1966, p. 809). Ela não é o *cogito*, mas a análise deste inclui o que dele se segue. No instante seguinte ao seu ato, eis o que encontramos, já em Descartes: a obturação da divisão recém-posta em ato; a passagem do *cogito* à *res cogitans* (conhecimento de sua própria substância); o recurso a um Deus garante da verdade que, supostamente, estabiliza o seu ser.

Com efeito, o *cogito* é **de um lado** o lugar em que se origina essa repetição constitutiva do sujeito, e **de outro**, o lugar onde se instaura um recurso ao grande Outro, ele mesmo tomado nesse desconhecimento, enquanto esse Outro está suposto como não afetado pela marca (1967-68, p. 93, grifo nosso)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Na fonte consultada (lição de 5 de dezembro de 1962): “*Et le fantasme pris ainsi, qu'est-ce que c'est sinon - ce dont nous nous doutions - un vœu, ein Wunsch, et même, comme tous les vœux, assez naïf.*”

¹⁴⁷ Na fonte consultada (lição de 20 de março de 1968): “*qu'il n'y a pas de sujet dont la totalité ne soit illusion, parce qu'elle ressortit à l'objet(a) en tant qu'élidé.*”

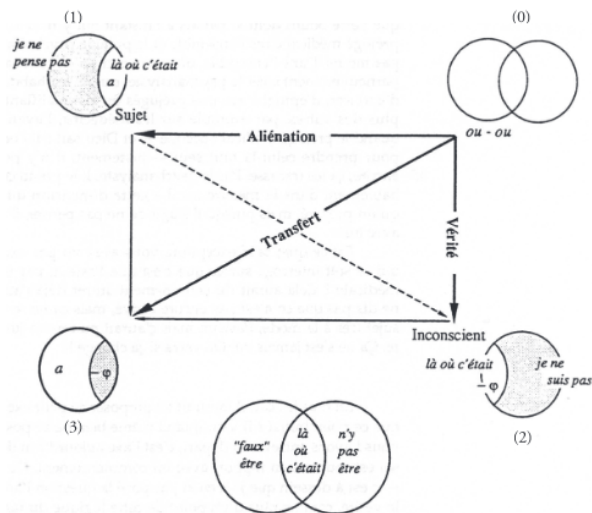
¹⁴⁸ Na fonte consultada (lição de 28 de fevereiro de 1968): “*En effet le cogito est d'une part le lieu où s'origine cette répétition constitutive du sujet et d'autre part le lieu où s'instaure un recours au grand Autre, lui-même pris dans la méconnaissance en tant que cet Autre est supposé comme non affecté par la marque*”. A citação corresponde a um trecho da síntese apresentada por Jacques Nassif, introduzida e avalizada por Lacan, durante essa sessão.

A alienação corresponde, assim, à irremediável condição instaurada a partir do *cogito* (escolha forçada), em que a ciência moderna se constituiu. E também, em que a psicanálise pôde e pode se dar. Portanto, em nosso entender do esquema, a alienação é **irreversível**, ou seja, não será desfeita ou abolida pela operação analítica. Isso condiz com a afirmação de Lacan sobre a não-involutividade em seu quadrângulo, que não é um grupo de Klein. Nisso mesmo, o que fica explícito é a concorrência da *operação alienação* para o ato psicanalítico. “O psicanalista revela sua necessidade [*nécessité*]” (1967-68, p. 53) – no sentido lógico do termo. Operação necessária, de dentro da qual a experiência se dá, sem lhe oferecer escapatória, no sentido de uma reversão involutiva. Daí termos ressaltado esta expressão sobre o vértice (1): o sujeito *ingênuo em sua alienação*. É que nada disso impede que haja, *na alienação*, passagem e mudança: corte e inscrição de uma **nova posição**, capaz de a reconfigurar. Também é assim que lemos, nesse esquema, uma ausência: a daquela operação que, em 1964, Lacan chamava de *separação*.

5.4. Operação VERDADE: “*eu não sou*”

Enquanto abordamos a *operação alienação* e o vértice (1), a cada aspecto, tocamos ou mesmo adentramos o limiar da *operação verdade*. Passemos então ao vértice (2), seu resultante, com uma palavra sobre a relação entre ambos. O círculo que vimos no vértice (1) – conjunto desfalcado “*eu não penso*” mais a lúnula – pode ser concebido em posição de encobrimento ou sobreposição (digamos, fazendo o eclipse) do círculo que aparece no vértice (2) – conjunto desfalcado “*eu não sou*” mais a lúnula. Ou seja, quando um aparece, o outro está encoberto, suposto. É justo evocar aqui o recalque – e mesmo dizer que o vértice (2) seria a *verdade* do vértice (1). Isso será importante para a leitura da relação entre as operações e, sobretudo, do movimento a ser realizado entre os círculos no resultado da *operação produto* (transferência), que aparece no vértice (3).

A escolha pelo “*eu não sou*” do vértice (2) é, de partida, uma escolha impossível. O movimento até ele, resultado da *operação verdade*, só tem lugar por efeito de uma psicanálise. E como dissemos, ela só pode se realizar por via da alienação – escolha forçada. Portanto, mesmo possibilitada pelo ato psicanalítico, não há como partir *diretamente* do vértice (0) ao vértice (2), é preciso passar primeiro pelo (1). Caso contrário, estaríamos desconsiderando toda a ênfase de Lacan quanto ao caráter forçado da primeira escolha e a necessidade do “*eu não penso*”.



Ora, se estamos acompanhando com atenção o tipo de relação que há entre as operações do quadrângulo, forçoso é perceber desde já, no que acabamos de dizer, uma implicação. Ela é bastante simples do ponto de vista do quadrângulo (tal como expusemos nos diagramas do grupo de Klein, com os números ou formas), porém menos evidente do ponto de vista da formalização da experiência psicanalítica. É isto: a ocorrência da *operação verdade* então já implica, necessariamente, a incidência da *operação transferência*, se esta é o produto das duas outras. O que quer dizer que já depende de toda a operação do quadrângulo.

No esquema, vemos que há uma linha pontilhada entre os vértices (1) e (2), ligando-os. O termo “transferência” comparece nessa diagonal pelo menos uma vez, nas versões do seminário. Entendemos que isso sinaliza apenas o seguinte: não se atinge o vértice (3) sem que haja incidência da operação verdade e, portanto, passagem pelo vértice (2). O que é bastante aceitável. Essa não é, porém, a posição estatutária do vetor transferência no quadrângulo. Ela se situa entre os vértices (0) e (3) – do canto superior direito ao canto inferior esquerdo –, consoante a sua inspiração no grupo de Klein.

Especificamos a questão que já se esboça: o que é curioso nessa implicação não é a ideia de que a *operação verdade* requeira, ou seja concomitante à *transferência* em psicanálise – isso não gera estranhamento; pelo contrário, se já falamos do sujeito suposto saber, condicional para toda a operação, por exemplo. O que chama atenção é que, com isso, **o resultado de toda a operação no vértice (3) já deva estar implicado em uma só e única passagem pelo vértice (2)**. E não apenas intuitivamente, mas acompanhando o desenvolvimento de Lacan, parece haver anterioridade do vértice (2) por relação ao vértice (3). Seria o caso de admitir que, em se tratando do esquema de Lacan, pode haver as duas primeiras operações sem o seu produto? Isso

não seria abrir mão do sentido de um recurso ao grupo de Klein? A relação entre as operações (mesmo que não-involutivas) não deve afinal guardar ao menos essa propriedade mínima?

Dessa vez, ao começarmos a falar da *operação verdade*, já tocamos ou atravessamos o limiar da operação transferência. Essa intricação faz parte do quadrângulo. Antecipamos o problema acima, pois ele acompanhará este item e o próximo. Conforme atravessarmos os vértices (2) e (3), ele recobrará seu peso e alguma chance de encaminhamento. Seja como for, já é o bastante para justificarmos uma impressão: as diferenças de leitura de todo o aparelho estabelecido nesse esquema de Lacan parecem-nos ser especialmente determinadas por como se apreende a incidência da *operação verdade*.

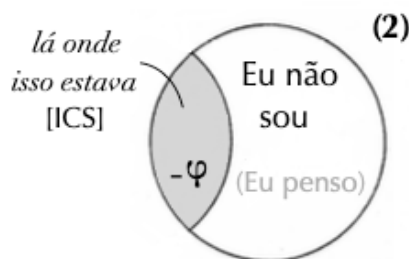


Figura 5.11

A estrutura do vértice (2) é homóloga àquela do vértice (1), o que nos permitirá prosseguir com maior fluidez. Aqui, temos a escolha “*eu não sou*”, que originalmente era o conjunto “*EU PENSO*”. Ou seja, dessa vez temos a reelaboração do antigo “*penso onde não sou*” (primeira parte da inflexão do *cogito* de 1957). Há, na meia-lua, certo pensar, mas um pensar tal que implica: um “*eu não sou*” lá onde está esse pensamento. Este é o descompasso produzido no nível do ser como efeito da intervenção das formações do inconsciente – pensamentos inconscientes, desde Freud. A posição desse vértice é “*correlativa da função do inconsciente*” (1966-67, p. 77).

Exemplo privilegiado dessa função é a experiência do chiste: tal como aquele restituído por Lacan em seu valor. “*Ele me tratou como um dos seus, de modo inteiramente familiar*” (FREUD, 1905b/2008, p. 20)¹⁴⁹ – conta Hirsch-Hyacinth, o funcionário da loteria, sobre seu encontro com o rico barão de Rothschild. Uma palavra lhe escapa, contrariando as intenções. Há, nela, um trabalho de formação, que não precisou ser deliberado para funcionar: pensamento

¹⁴⁹ A compatibilidade presente em alemão (*Familiär* e *Millionär*) fica perfeitamente preservada em sua retomada por Lacan em francês (*familière* e *millionnaire*). Ela se perde, no entanto, e com ela parte do efeito cômico, em português: “familiar” e “milionário”.

inconsciente. Um desejo se insinua onde não se espera. Quem o pensou? Hirsch-Hyacinth não está *lá* onde isso estava, e de onde a palavra foi proferida. E, como se não bastasse, denuncia ainda e por tabela essa espécie de (não) ser que lhe toca. Este para o qual não há lugar em parte alguma: nem entre os pobres funcionários, entre os quais não se acomoda; nem entre os ricos e milionários, que só podem tratá-lo de modo piedosamente familiar.

“Desconcerto e iluminação” – sublinha Freud (idem, p. 18). O fundamento da *surpresa*, para Lacan – o essencial de que se trata no inconsciente. “Para situar a psicanálise, poderíamos dizer que ela vem a ser constituída em todo lugar onde *a verdade* se faz reconhecer somente nisso que ela *nos surpreende e que ela se impõe*” (1966-67, p. 102, grifo nosso)¹⁵⁰. Não se trata nesse caso do atributo do verdadeiro, tampouco de uma verdade sobre a verdade. “*Eu, a Verdade, falo*” – propôs Lacan com sua prosopopeia. Se é ela quem fala, não pode se dizer toda. O que incide é um *efeito de verdade*: meio-dita, ilumina a divisão do sujeito. E, nisso mesmo, nota-se a incidência do lugar do Outro na experiência da fala. É pela *verdade* que o campo do Outro “se autoriza” (idem, p. 102), mesmo que precariamente. Embora marcado por uma caducidade, é apenas de um campo do Outro que pode emanar essa dimensão própria à linguagem que reconhecemos como *verdade*.

O exposto já nos conduz diretamente ao uso que é feito da **lúnula** neste vértice (2). Tal como vimos no item anterior, ela representa um retorno da parte perdida do conjunto escolhido, agora marcada por um *não-eu* [*pas-je*], decorrente da negação do que estava na interseção. Nos termos deste vértice, temos: um retorno da parte perdida do “*EU PENSO*” (conjunto original da escolha “*eu não sou*”) afetado por um *não-eu*. Resultado: um “*pensar não-eu*”. Ou seja, se tento recuperar algum pensamento deslocando-me do “*eu não penso*” ao “*eu não sou*”, o que ganho em troca não é um pensamento do eu, um “*eu penso*” – e sim o que Lacan agora designa como: um “*pensa-coisas*” [*pense-choses*]. Trata-se, exatamente, do Inconsciente.

O interessante a notar a respeito dessa lúnula é a exata correspondência entre o que acontece nos vértices (1) e (2). Se o último é a verdade do primeiro, então aquilo mesmo que antes aparecia como um “*ser não-eu*” agora se revela como sendo, na verdade, um “*pensar não-eu*”. Lá onde o **Isso** (*Es*) estava, no vértice (1), vem aparecer em seu lugar o **Inconsciente**, no vértice (2). Mencionamos anteriormente, de passagem: uma nova distinção aqui se afirma. Ela vem reelaborar o que antes evocava o “*isso fala*” [*ça parle*] – expressão acorde à tese do

¹⁵⁰ Na fonte consultada (lição de 22 de fevereiro de 1967): “*Pour situer la psychanalyse, on pourrait dire qu'elle vient à être constituée partout où la vérité se fait reconnaître seulement en ceci qu'elle nous surprend et qu'elle s'impose.*”

inconsciente estruturado como uma linguagem, reveladora de uma *coincidência* entre Isso e Inconsciente. Agora, percebemos, não haverá propriamente uma separação, mas uma distinção que os articula, temporalizando suas incidências na experiência. Duas faces da mesma interseção perdida, duas formas distintas de um *não-eu* [*pas-je*]. Uma é o Isso, complemento da escolha forçada pelo “*eu não penso*”, que poderá se revelar como Inconsciente, complemento da escolha (onde ela houver) pelo “*eu não sou*”. São, ainda, dois modos distintos de “*lá onde isso estava*”: primeira oração do imperativo ético destacado por Lacan.

A expressão *pensa-coisas*, vindo designar agora o inconsciente, parece-nos coerente com uma certa mudança no manejo desse conceito fundamental por Lacan, nesse momento de seu ensino. Costuma-se reconhecer uma redefinição do inconsciente ali onde, na lição de 17 de janeiro de 1968, ele colocava a seguinte pergunta: “O que será do sujeito suposto saber, já que temos de nos haver com essa espécie de impensável que, no inconsciente, nos situa **um saber sem sujeito?**” (1967-68, p. 46)¹⁵¹. A formulação se reafirma no resumo do seminário *O ato psicanalítico*, de forma mais assertiva: “Que haja inconsciente significa que há um saber sem sujeito” (1969/2003, 372). A ideia de um *pensa-coisas*, de um saber sem sujeito, e a própria pergunta citada, encontram-se na trilha da *operação verdade*. Se se trata de uma *operação*, ela diz respeito a como o psicanalista tem de se haver com esse impensável.

A inserção dessa operação no quadrângulo do ato psicanalítico vem implicar, decisivamente, o psicanalista na produção de efeitos de verdade. Isso não é uma novidade no ensino, mas aparece aqui em sua articulação com a alienação, compondo uma operação produto chamada transferência. Entre o psicanalista e esse efeito de verdade, em cujo lugar a psicanálise vem se constituir, Lacan insere a função da **interpretação**. O efeito em questão pode emergir como em um chiste, um sonho, um ato falho – mas sua surpresa se esvai e a continuidade se restitui, tão fugazmente como sua emergência, sem fazer marca. Que ele incida como tal, produzindo algum efeito na cadeia de significantes, isso depende de uma intervenção: “esse efeito de significação se precisa, se especifica e deve de alguma forma delimitar a função da interpretação em seu sentido próprio, na análise, como um efeito de verdade” (1966-67, p. 46)¹⁵².

¹⁵¹ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*Qu'en est-il du sujet supposé savoir puisque nous avons affaire à cette sorte d'impensable qui dans l'inconscient nous situe un savoir sans sujet?*”

¹⁵² Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*cet effet de signification se précise, se spécifie et doit en quelque sorte délimiter la fonction de l'interprétation dans son sens propre, dans l'analyse, comme un « effet de vérité ».*”

Cabe observar que, para Lacan, efeito de significação não se confunde com interpretação significativa – leia-se, que ofereça significados. Pelo contrário, esse efeito se produz quando o significante pode ser desvinculado de um determinado significado, encadeando-se a outros significantes. Na perspectiva do algoritmo com o qual invertera o signo linguístico de Saussure, o que a interpretação vem mobilizar é a *barra* entre o significado e o significante: “a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se **surpreende** o sujeito que nos interessa” (1960/1998, p. 815).

Assim sendo, é a equivocidade própria ao significante, bem como suas possibilidades de escansão, que podem produzir a surpresa de um efeito de verdade, o deslizamento em uma cadeia ou uma nova significação. Já em *Função e campo da fala e da linguagem* (1956[1953]), Lacan nos falava de uma *pontuação oportuna*, que remete diretamente a esse efeito:

É por isso que a suspensão da sessão, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os *momentos conclusivos* (1956[1953], p. 253).

Nesse sentido, a *operação verdade* está diretamente implicada na colocação em função do sujeito suposto saber, para o psicanalisante. A interpretação ilumina o pensamento inconsciente, a partir de sua fala, que trabalha como um saber que não se sabe e emerge como surpresa, dizendo respeito ao seu padecimento. O efeito de verdade aponta ao Outro como lugar em que o impasse do desejo se entrama – degradado em um circuito das demandas que velam seu estatuto de enigma. Levado à convicção, por experiência, de que há nesse lugar *um saber*, o psicanalisante parte ao seu encontro, supondo-lhe um sujeito: sujeito suposto saber. E isso ainda que ele se depare, reiteradamente, com um “*eu não sou, lá onde isso estava*”.

No entanto, o vértice (2) não traz o verdadeiro; ele é a *verdade* do vértice (1). A interpretação – não sendo significativa – não fazia do campo do Outro um lugar consistente. Na busca do saber inconsciente, a resultante dos efeitos de verdade será outra surpresa. É que por mais que se suponha sujeito a esse saber, o inconsciente não lhe corresponde, pois não é o saber absoluto de um sujeito, tampouco de um Outro que ofereça a resposta. Um *pensa-coisas* – disse Lacan. Ele pode precipitar “momentos conclusivos”, mas em o fazendo, o que se decanta do processo é o que ele não traz: uma recuperação daquilo que *falta* desde o vértice (1). O que se deposita de um saber inconsciente desarma o *falso ser* – agora “*eu não sou*” –, sem compensar a falta em seu cerne. Lacan o articula aqui como uma passagem da **falta à perda**: “a *verdade* é

que a *falta* de cima à esquerda é a *perda* de baixo à direita” (1967-68, p. 42)¹⁵³. Aquilo que se tentava recuperar de uma falta no nível do ser se traduz em perda, ao passo que a busca no plano do saber se depara, nesse registro, com uma falha.

Explicitando o de que se trata na função da interpretação, sublinha Lacan: ela corresponde a “tudo o que faremos que se pareça com esse $S(\mathcal{A})$ ” (1966,67, p. 46) – o significante de uma falta no Outro, marca de sua inconsistência. Dessa feita, o que a interpretação invoca – em sua enunciação, seja qual for seu enunciado – é a divisão primeira. Ela mobiliza, a um só tempo, a caducidade do Outro e um sujeito dividido em sua representação pelo significante. O $S(\mathcal{A})$ “será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada” (1960/1998, p. 833).

Daí encontrarmos, na mesma lúnula do “*lá onde isso estava*” (Inconsciente), a presença do $-\varphi$. A experiência do inconsciente promovida pela *operação verdade* virá colocar em função a castração, lá onde estava a falta no vértice (1). Essa falta que subsistia no falso ser resultante da alienação “se traduz nessa coisa, não somente formulada, mas encarnada, que se chama a castração” (1967-68, p. 42). Sendo assim, a busca movida pela suposição de sujeito ao saber inconsciente termina por circunscrever, cada vez mais, $-\varphi$: “lugar onde se inscreve a hiância própria ao ato sexual” (1967-68, p. 42). O saber se mostra organizado em torno dessa hiância, uma fenda à qual os efeitos de verdade, em última instância, estão referidos. “O sexo não é todo” (1967-68, p. 120), e é aí que o sujeito se divide. Nenhum saber buscado no inconsciente poderá lhe assegurar uma posição que o exima, justamente, de um ato. E desde o início, a interpretação só fizera iluminar os pontos que esse saber faz falha – mesmo se isso permanecia elidido pela ficção do sujeito suposto saber.

Encontram-se aqui as bases de um trajeto que culminaria na afirmação de que “não há relação sexual” (1969-70/1992, p. 190) e no desenvolvimento na lógica da sexuação. No seminário *A lógica da fantasia*, a questão é elaborada de modo interno à temática do ato – trata-se, na ocasião, de *ato* sexual. No resultado de sua incursão à época, Lacan emparelhava duas fórmulas: *não há ato sexual* e *só há o ato sexual*. Não existe ato sexual “que tenha peso para afirmar no sujeito a certeza de que ele é de um sexo”. No entanto: só há o ato sexual “do qual o pensamento tem razão de se defender, já que nele o sujeito se fende” (1968/2003, p. 326).

¹⁵³ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*La vérité, c’est que le manque d’en haut à gauche c’est la perte d’en bas à droite.*”

A formalização do ato psicanalítico descreve, portanto, um processo no qual a passagem pelo saber inconsciente é condição para a incidência da verdade da falta: uma falha que concerne o impossível de dizer a relação sexual. A recorrência da operação verdade, sobre a alienação, virá revelar no lugar do saber uma fenda. Não mais uma falta fálica imaginária, mas sua inscrição como falta no campo no Outro: $S(\bar{A})$. Fazendo funcionar a castração em sua articulação com a caducidade do Outro, a operação verdade tenderá, dessa forma, à produção de uma fratura na ficção do *sujeito suposto saber*. Ficção da completude de um Outro, mesmo e sobretudo aquele que se supõe no inconsciente. Um *pensa-coisas* não é um sujeito suposto saber, e por entre suas surpresas, o sujeito pode se realizar em perda.

Sendo assim, reencontramos no interior da *operação verdade* o problema que antecipamos no início deste item. Ele abriga uma dificuldade que participa da definição do ato psicanalítico. Vejamos. Desde o item anterior, falamos do *sujeito suposto saber* como uma função condicional para a experiência psicanalítica. Mais do que isso, o psicanalista participa da instituição de um *sujeito suposto saber* “melhor que os outros”. Salientamos, de Lacan, a importante advertência: essa função não se refere ao *lugar do psicanalista*, e sim ao *inconsciente*. É por supor um sujeito ao saber inconsciente que se pode ir ao seu encontro, entrar no trabalho: assumir a “*tarefa psicanalisante*” (1967-68, p. 75). No entanto, e aí está o nó: nesse mesmo processo, a incidência da operação verdade junto à alienação, que propiciou o que acabamos de descrever, poderá levar a uma nova e inusitada consequência. Essa operação que pôs em marcha e sustentou o curso de uma análise – mediante os efeitos de verdade do inconsciente que fomentam o fazer do psicanalisante –, essa mesma operação é o que poderá *fraturar a função do sujeito suposto saber*.

Encerrando o seminário *O ato psicanalítico*, Lacan nos fala de uma “dimensão de **paradoxo**, de **antinomia** interna, de profunda **contradição**” (1967-68, p. 140) abordada naquele ano. Entendemos que essa dimensão vem dar a razão da dificuldade e da fecundidade desse conceito que levou três anos sendo introduzido. Não é para menos: a estrutura da operação capaz de *instituir* um sujeito suposto saber (“melhor ainda”) e a estrutura da operação capaz de *fraturar* o sujeito suposto saber (em sua função estrutural) é, lógica e rigorosamente, *a mesma*. Essa estrutura é o quadrângulo, e seu nome, ato psicanalítico.

Reformularemos, pois acreditamos que o mais relevante aqui é o alcance do paradoxo. O ato psicanalítico é essa operação de estrutura excepcional capaz de *instituir e fraturar* o sujeito suposto saber. Essa diferença é marcada do lado do psicanalisante, sim, mas do lado da estrutura da operação: não há diferença. Uma operação que não muda em sua estrutura está na

raiz de dois efeitos contraditórios. Como isso pode ser concebível? Esse é o problema, pois por maior que seja a margem de liberdade tática do psicanalista (1961[1958]/1998) ou a variedade de “instrumentos da função” (1967-68, p. 4), nada disso poderia responder pela diferença entre os efeitos de instituição e de fratura, se **a estrutura da operação é a mesma**: do início, ao fim.

A dificuldade posta por esse paradoxo fica à mostra. Afinal, se a estrutura da operação é a mesma, como podemos entender tal passagem? Onde situá-la, nos termos do quadrângulo? Essa questão é o que confere, a nosso ver, a função chave da *operação verdade* entre as duas outras. O tipo de relação que ela mantém com a *operação alienação*, de um lado, e com a *operação transferência*, de outro, concentra em si o impasse. Correspondentemente, trata-se da relação do vértice (2) com os adjacentes: de um lado, ao vértice (1); de outro, ao vértice (3). Por isso, dissemos que se trata do mesmo problema levantado no início do presente item: como conceber que uma incidência da operação verdade já implique o resultado no vértice (3)? Seguiremos na direção de um encaminhamento para o problema. Nesse momento, abordaremos pelo primeiro lado, ou seja: a relação do vértice (2) com o vértice (1). O outro lado – sua relação com o vértice (3) – será tratada no próximo item, pois só então teremos material para tanto.

O primeiro ponto a se ressaltar sobre a relação entre as *operações verdade e alienação* é o seguinte: o vértice (2), consideramos, não descreve um lugar no qual o sujeito possa estacionar. Ele não seria uma posição que se estabiliza, à diferença do resultado da alienação no vértice (1). Trata-se de uma incidência pontual, que não é duradoura ou sustentável. Quanto a isso, acompanhamos a observação de Víctora (2006, p. 8): há um “retorno à alienação (não penso), após ter alcançado a posição de verdade do Inconsciente (não sou)”. Também o afirma Dissez (2005), especificando: “Esse retorno obrigatório à posição inicial do sujeito é um constrangimento estrutural que dá conta da escolha forçada que é a da alienação do sujeito”.

Pensamos que o movimento do vértice (1) ao vértice (2) possuiria, então, a temporalidade de um batimento, tal como concebeu Lacan no movimento de *pulsão* do inconsciente, que se abre para se fechar (1964/1996). No caso do quadrângulo, um batimento que vai a (2) e volta a (1). É por esse motivo que também não tomamos o vértice (2) exatamente como uma “posição subjetiva”. A *posição de sujeito* em questão foi inscrita no vértice (0) e cristalizada no vértice (1), tendo neste último sua marca apagada.

Enfim, a cada vez que há uma incidência da operação verdade e, portanto, do vértice (2), o que ocorre é um *retorno ao vértice (1)*. Esse batimento já pode produzir mudanças no nível da alienação – no processo, ela sofre os efeitos sucessivos da operação verdade. Após uma ida, não se volta da mesma maneira, já que as operações não são involutivas. Recorrendo à

relação entre as operações de alienação e separação de 1964, teríamos aí uma dinâmica análoga àquela: *circular, mas não recíproca*. Se é circular, podem ser repetidas. Se não é recíproca, o retorno não cancela ou anula a operação. Há descontinuidade uma vez atingido o vértice (2), mas há também retorno ao vértice (1), de modo que a *operação verdade* precisará reincidir sucessiva e mesmo persistentemente¹⁵⁴. Entretanto, o resultado do conjunto da operação inscrito no vértice (3), ainda não estaria consumado, e isso é o que precisaremos conciliar.

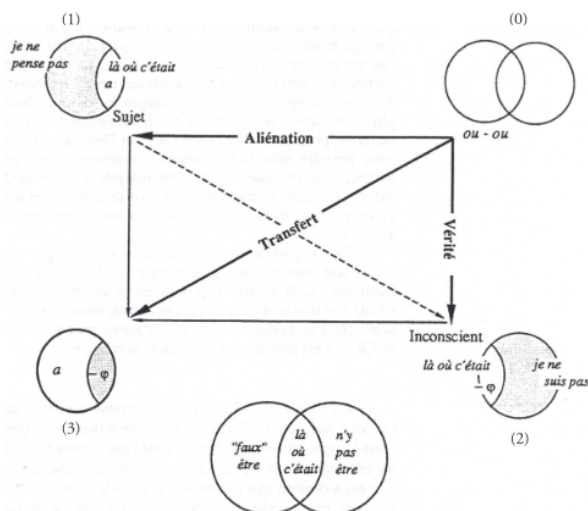
Como passagem ao próximo item, interpolamos esta interrogação que desponta da *operação verdade*: o que dela se pode extrair quanto à relação entre *ato psicanalítico* e *interpretação*? O percurso até aqui nos impediria de concebê-los como conceitos estanques. Mais ainda, de tomá-los como modalidades distintas de intervenção. A questão que se decantou, para nós, apontou a princípio nesta direção: afinal, caberia aqui alguma distinção? Com efeito, Lacan se refere à interpretação como corte (1970b/2003, p. 416), o que já vimos também definir o ato. Ainda assim, há abertura para a questão, sob o prisma do esquema do quadrângulo. Isso porque, tal como o lemos, o ato psicanalítico está na *operação produto*, e a interpretação fica referida especificamente à *operação verdade*. Segundo essa estrutura, a interpretação estaria então *contida* no ato psicanalítico, como instrumento de sua operação chave – o que quer dizer que não se equivalem. Isso nos permite presumir que nem tudo é interpretação no ato psicanalítico.

5.5. Operação TRANSFERÊNCIA: ($a \parallel -\varphi$)

Dizer que a *operação transferência* é a operação produto, em um esquema inspirado no grupo de Klein, significa que ela não constitui uma terceira operação estanque. Como assinalamos, ela é precisamente a resultante da conjugação entre as operações *alienação* e *verdade*. Isso responde em grande parte pelos desafios na leitura do esquema, haja vista as imbricações entre as três, e entre seus resultados. Seja como for, o mais importante é observar que o quadrângulo descreve, em seu conjunto, *uma* operação – ou ainda *uma “tripla operação”* (1967-68, p. 45). Em nosso entender, portanto, se tivermos que localizar o ato psicanalítico no

¹⁵⁴ Considerando que a “sucessiva reincidência” dessa mesma operação admite uma variabilidade inimaginável no nível da experiência. Como no grupo de Klein, em que se faz abstração tanto dos elementos quanto das transformações, aqui se trata da *estrutura* da operação.

quadrângulo, ele deve equivaler ao vetor da *operação transferência* – o que significa, precisamente, que ele compreende todos os vetores.



Em primeiro lugar, tomar a *transferência* a título de *operação* é admitir, no seio desse conceito, a inserção do psicanalista – leia-se, não como sua presa, mas em seu *ato*. Lacan já o preconizara de diferentes maneiras ao longo de seu ensino. Definiu-a “em termos de pura dialética” em *Intervenção sobre a transferência* (1951/1998, p. 217), e afirmou seu manejo como “idêntico” a sua noção, em *A direção do tratamento* (1961[1958]/1998, p. 609). *Operação transferência* vem designar, portanto, a transferência analítica propriamente dita, incluindo a sustentação que lhe confere um psicanalista, bem como suas intervenções. E mesmo quando o assunto é uma “transferência selvagem” (como a do *acting out*, que abordamos no terceiro capítulo), o propósito é, como ele sublinhava, descobrir como domesticá-la.

As retificações de Lacan dirigiam-se, como sabemos, às apropriações pós-freudianas do conceito de transferência. A inclusão do psicanalista no próprio emprego do conceito não é de modo algum alheia a Freud. É certo que ele o introduz como um fenômeno que se produz necessariamente no tratamento, e pelo qual o neurótico insere o médico “em uma de suas séries psíquicas” (1912/2008, p. 98). Em seu caminho, variantes: positiva ou negativa, pode se aplicar à resistência. No entanto, logo nos fala também de como se estabelece como uma “transferência operativa” (1913/2008, p. 140). E distinguindo um tratamento sugestivo de uma psicanálise, assevera: “Merecerá esse último nome unicamente **se a transferência empregou sua intensidade para vencer as resistências**” (idem, p. 144). Ora, ela não teria como fazê-lo sozinha ou espontaneamente, contrariando sua própria determinação. Ela só pode estar aqui

acompanhada do “principal recurso capaz de dominar a compulsão à repetição do paciente e transformá-la em motivo para o recordar”: o *manejo da transferência* (1914b/2008, p. 156).

“Fora do que chamei de *manipulação da transferência*, não há ato analítico” – afirma Lacan (1967-68, p. 22). Seria isso o que, do ato psicanalítico, não se reduz à interpretação? Se essa última é o instrumento da operação verdade, supomos que esse manejo deva responder pelo que a operação transferência deve à operação alienação (seu outro componente). Algo que “pareça com esse $S(\mathcal{A})$ ” só poderá intervir sobre um Outro particularmente constituído – uma certa alienação, aquela de *um* psicanalisante, e não de outro. A inserção da interpretação nesse campo exige um manejo, que pode se colocar a serviço da operação verdade, condicionando-a. Condição necessária, porém não suficiente.

Vimos os resultados das duas primeiras operações nos vértices (1) e (2). Passemos então ao (3), resultante da tripla operação.

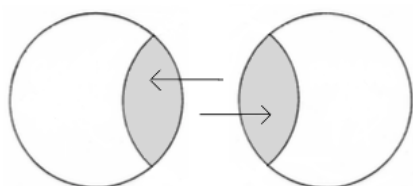


Figura 5.12

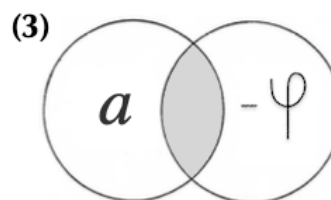


Figura 5.13

Havíamos dito que os vértices (1) e (2) podem ser pensados em uma relação de encobrimento: enquanto um aparece, o outro está em eclipse. O que ocorrerá no vértice (3) é um movimento de desencobrimento: os dois círculos deixam de se eclipsar, mediante um trânsito tal como descrito acima (figura 5.12). Observe-se que essa figura explicita apenas o sentido do movimento, pois os círculos não chegarão a uma separação completa. O desencobrimento se realiza exatamente até que os dois conjuntos decepados se revelem, e as duas lúnulas se reencontrem. Agora, a sobreposição se dá apenas entre ambas, na interseção (figura 5.13)¹⁵⁵. Isso quer dizer que, nesse momento, as duas formas de “*lá onde isso era/estava*” são chamadas a se conjugar: Isso e Inconsciente. Como resultado, a operação

¹⁵⁵ A imagem do vértice (3) é a que apresenta as maiores divergências, dentre as versões dos seminários e os autores que consultamos em nossa pesquisa. Não reproduzimos a imagem do vértice (3) tal como consta em Balmès (2012), e sim esta que nos pareceu coerente com as descrições de Lacan. A figura 5.12 (que descreve o movimento), é inspirada na que aparece na versão Staferla do seminário *A lógica da fantasia* (lição de 11 de janeiro de 1967). A figura 5.13 se aproxima da descrição de Gorog (2013, p. 131) que, no entanto, separa os dois círculos até o fim. Ela comparece brevemente como tal em Brodsky (2004, p. 92) – que porém termina por situar $-\varphi$ à esquerda e a à direita. Também aparece exatamente como tal em Torres (2010, p. 190).

produz o desvelamento de uma relação entre a e $-\varphi$. Ou ainda, a formação desse vértice os *coloca em (nova) relação*.

Lacan deixa bastante claro que a formação do vértice (3), como resultado da operação transferência, diz respeito ao término da tarefa psicanalisante. Ele concentra, portanto, a elaboração do que viria a ser um fim de análise, do que se passa para um psicanalisante ao final de seu processo. Estamos tratando dos seminários contemporâneos à *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola* (1968[1967]/2003) e à proposição do procedimento do passe. A formalização do quadrângulo, portanto, compunha a empreitada.

O processo lógico se dirige e termina, então, em $-\varphi$: é aí que o sujeito *realiza* [*réalise*] que ele não tem o órgão do “gozo único, unário, unificante” (LACAN, 1967-68, p. 47)¹⁵⁶. Vale uma palavra sobre o uso feito, nesse momento, do símbolo $-\varphi$, haja vista sua introdução no ensino para designar a castração como função imaginária: falo imaginário negativizado, falta no plano da imagem especular. Víctora (2006) atenta especificamente para essa questão, quando assinala: ao que tudo indica, o $-\varphi$ representa aqui a castração simbólica.

Da perspectiva do trajeto que percorremos, essa inflexão sobre a castração remonta diretamente ao trabalho de Lacan no seminário *A angústia*, quando a introdução do objeto a abria uma nova perspectiva sobre sua função. Ali, ele já perfazia a distinção entre a castração como fratura imaginária (nas manifestações do *complexo de castração*), e o que seria a castração em seu “sentido pleno”:

Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações. (...) **A castração, no fim das contas, nada mais é que o momento da interpretação da castração.** (1962-63/2005, p. 56)

Desde então, já não se tratava apenas do complexo, mas de uma castração posta no lugar do Outro: $S(\mathcal{A})$. Essa função de que a castração (simbólica) seria a garantia só pode ser a função de um Outro barrado. Uma radical alteridade difere de um Outro que portaria um complemento a ser restituído ao sujeito, sendo capaz de reparar uma castração (imaginária). “Nesse lugar da falta, o sujeito é chamado a dar o troco [*faire l'appoint*] através de um signo, o de sua própria castração” (idem, p. 56). Da falta imaginária à interpretação da castração, a passagem é solidária da conceituação do objeto a . Concebemos então que o movimento inscrito no vértice (3)

¹⁵⁶ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*le sujet y réalise qu’il n’a pas l’organe de ce que j’appellerai, puisqu’il faut bien choisir un terme, la jouissance unique, unaire, unifiante.*”

descreve o desencobrimento do objeto *a* por aquilo que seria a castração imaginária – conferindo a ambos (*a* e $-\varphi$) e um novo estatuto. Nesse momento, Lacan o coloca em termos de uma *separação* produzida entre *a* e $-\varphi$ que, “no fim da análise, idealmente, é a *realização do sujeito*” (1967-68, p. 48).

O trânsito de $-\varphi$ acompanha aquele do objeto *a* dentre os vértices do quadrângulo. No vértice (3), há uma espécie de reencontro com a falta posta desde o vértice (1), mas ela intervirá de outra maneira uma vez atravessado o vértice (2). Neste trajeto: “a *verdade* é que a *falta* de cima à esquerda é a *perda* de baixo à direita, mas a perda, esta, é *causa* de outra coisa” (1967-68, p. 42)¹⁵⁷. Falta, perda e causa: uma articulação, temporalizada mediante as operações inscritas no quadrângulo, entre diferentes incidências possíveis do objeto *a*. Lacan não deixa de observar que uma perda estava lá desde a constituição, mas agora ela comparece como resultado de um processo, infletindo a falta ao limiar da causa. Assim, para o sujeito: “seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, esta que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta” (idem, p. 43).¹⁵⁸

O vértice (3) reelabora, portanto, o que perpassamos no terceiro e no quarto capítulos. No terceiro, vimos que um conceito de ato se afirmava na possibilidade de passagem de um desejo de reter à cessão do objeto. O chamado advento do sujeito, desde então, colocava-se do lado de sua queda: o *a* é o que resta de irredutível na “operação total” do advento do sujeito no lugar do Outro, sendo *a partir daí* que ele “assume sua função” (1962-63, p. 179). Leia-se, função de objeto **causa de desejo**. Já no quarto capítulo, vimos que o ato recebe o fundamento topológico da função do corte no traçado da dupla volta – aplicado sobre o *cross-cap*, ele resulta na separação entre a banda de Moebius e uma peça central (resto), transformando uma superfície.

Com isso, evidencia-se que a realização do sujeito não equivale a uma *identificação* ao objeto *a*. No par de seminários que viemos percorrendo, Lacan não retoma a expressão “cessão do objeto”. Lemos, primeiro, que o objeto *a se separa* de $-\varphi$. E quanto ao sujeito, a ideia de uma cessão vem ser posta em outros termos, mais enfáticos. A partir do vértice (3), Lacan passa a se referir com maior frequência a um objeto rejeitado [*rejeté*] (1967-68, p. 79). Ainda, o *a* é isolado [*isolé*] (idem, p. 117), ou se evacua [*s'évacue*] (1969/2001, p. 375). No resumo do seminário *O ato psicanalítico*, ele chega a cunhar um termo específico: *desaifização*

¹⁵⁷ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*La vérité, c'est que le manque d'en haut à gauche c'est la perte d'en bas à droite, mais que la perte, elle, est la cause d'autre chose.*”

¹⁵⁸ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*Il faudrait qu'il se mette dans la conséquence de la perte, celle qui constitue l'objet(a), pour savoir ce qui lui manque.*”

[*désaiification*] (idem, p. 379) – que nos remete àquele de uma *enucleação*, empregado quanto ao recorte da peça central.

No final do processo, o que cai como objeto, resto da operação, é exatamente o que fora instituído no início, e que movera o seu curso: o *sujeito suposto saber*. Sua destituição é o resultado da fratura promovida pela reincidência da operação verdade. A esse propósito, Lacan retoma e especifica aquilo que havia introduzido em 1960 a título de uma **subversão** do sujeito: “**conversão** na posição que resulta do sujeito quanto ao que é de sua relação ao saber” (1967-68, p. 11)¹⁵⁹. Se aquela função era inerente a toda interrogação sobre o saber, vindo ser restituída nos desdobramentos do *cogito*, aqui reside a subversão posta pela psicanálise, inscrita no real, *com* o sujeito – conversão em sua posição.

As inserções de *a* e $-\varphi$ no vértice (3) descrevem, por fim, que no efeito da queda do objeto o psicanalisante vem ser “*causado em sua divisão* de sujeito, conquanto ao fim da psicanálise, ele fica marcado por essa hiância que é a sua e que se define na psicanálise pelo termo *castração*” (1967-68, p. 79)¹⁶⁰. Claro fica, portanto, que o resultado da operação – ou, se quisermos, a saída do processo – não oferece em absoluto uma saída para a divisão do sujeito. Justamente o contrário, aqui ele *reencontra* o seu real estatuto: a descoberta da psicanálise está justamente em “que o **efeito de sujeito** seja um **efeito de divisão**” (idem, p. 117, grifo nosso)¹⁶¹. Isso é o que só pode se dar em *ato*.

A representação que escolhemos para o vértice (3) interessa-nos também por marcar o seguinte: o resultado da tripla operação comporta um efeito de retorno ao ponto de partida (ou mesmo, *do* ponto de partida) do quadrângulo. Ou seja, da divisão instaurada no *ato do cogito*, tal como lido por Lacan. O desencobrimento dos círculos, com a conjugação das duas lúnulas na interseção, retoma a figura do vértice (0). O vértice que representa o fim do processo *reedita*, assim, o marco zero da divisão primeira. Isso é o que desenvolveremos mais detidamente no próximo capítulo.

A relação entre *sujeito* e *objeto* no fim da análise é conclusivamente articulada por Lacan, como tal:

¹⁵⁹ Na fonte consultada (lição de 22 de novembro de 1967): “*une conversion dans la position qui résulte du sujet quant à ce qu’il en est de son rapport au savoir*”.

¹⁶⁰ Na fonte consultada (lição de 21 de fevereiro de 1968): “*Causé dans sa division de sujet, pour autant qu’à la fin de la psychanalyse il reste marqué de cette béance qui est la sienne et qui se définit dans la psychanalyse par le terme de castration.*”

¹⁶¹ Uma consequência, a nosso ver: ao se dizer que “o sujeito está dividido” no padecimento neurótico em suas diversas formas, a referência é válida quanto a sua constituição ou a uma aposta, mas é justamente aí que ele *não se divide*, no sentido forte do termo.

Digamos que, ao fim: o psicanalisante, não iremos dizer que ele *é todo* sujeito, já que precisamente ele não é todo, por ser dividido. O que nem por isso significa que possamos dizer que ele *é dois*, mas que ele é somente *sujeito*, e que ele *não é sem* – segundo a fórmula (...) quando eu conduzia o seminário sobre a angústia – que ele *não é sem* esse objeto enfim rejeitado no lugar preparado pela presença do psicanalista. (idem, p. 80, grifo nosso)

Não é todo, nem é dois. É sujeito *não sem* o objeto que se isola ao final de uma análise. Dissemos que nesse vértice ocorre a sobreposição das duas lúnulas: o “*lá onde isso estava*” da falta se realiza no “*lá onde isso estava*” da perda. Um encontro entre as duas formas de *não-eu*: o Isso e o Inconsciente. Lacan sugere que, nesse movimento em que as lúnulas voltam a se recobrir lá onde estava a interseção, do “*não-eu*” positiva-se um... “*eu sou isso*” (1966-67, p. 63). Ou mesmo: um “*eu não sou senão isso*”, que se decanta ao final de uma análise, como sugere Boons-Grafé (1997, p. 87). O lugar do vértice (3) comporta, portanto, o movimento descrito no imperativo ético, tal como relido por Lacan: “*Lá onde isso estava, devo eu, como sujeito, advir*” [*Wo es war, soll Ich werden*]. Lemos: no resultado da operação, o advento do sujeito como efeito de divisão que repete – renovando – sua constituição.

Na lição de 17 de janeiro de 1968, sobre a linha que liga o vértice (2) ao vértice (3), encontramos exatamente a seguinte inscrição: “*é aqui que ‘eu’ [je] venho em S*”¹⁶².

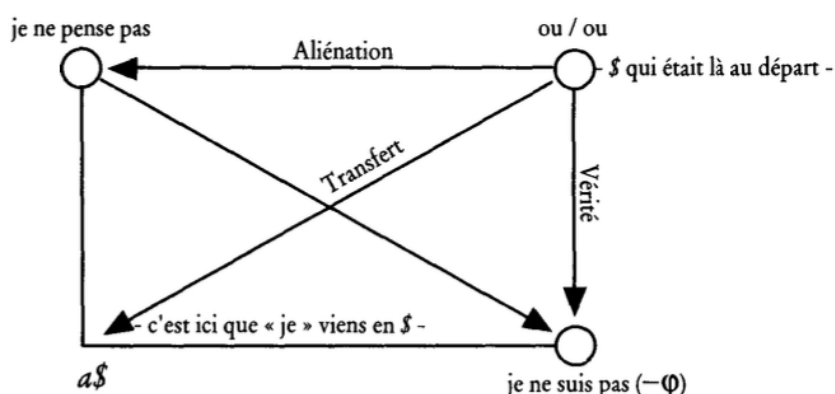


Figura 5.14

No resultado da operação do ato psicanalítico, temos então: um ato. Este que, como vimos, estaria no lugar de um dizer – “*eu chego lá*” [*j’y arrive*] ou, agora, “*eu sou isso*” [*je suis*

¹⁶² Reproduzimos, nesse ponto, o esquema tal como consta na lição de 17 de janeiro de 1968, na versão da *Association Freudienne Internationale* (1967-68b, p. 96).

ça]. Como no sofisma, no *cogito* ou no Rubicão, um salto que, embora heterogêneo por relação à cadeia dedutiva, só pode partir desta. O **advento do sujeito**, em ato, *lá onde isso estava*. No caso deste que concerne o fim de uma psicanálise, optamos por designá-lo como o “**ato da conversão analítica**” – acompanhando Barros (2005) na decisão pelo emprego dessa expressão. Ela nos pareceu de serventia por remeter o resultado do quadrângulo à inscrição de uma nova posição do sujeito, que corresponde à chamada *subversão* ou *conversão* na posição que resulta do sujeito em sua relação ao saber.

Se estivemos falando do resultado da operação para um psicanalisante, o que dizer, nesse mesmo momento, do próprio ato psicanalítico? Afinal, é aqui que a operação se conclui, também da perspectiva deste. Podemos retomar a pergunta com que introduzimos este capítulo, que escutamos da abertura do seminário de 1967-68: *o que faz uma psicanálise?* Três perspectivas, mencionamos: o que faz um psicanalista; qual o seu efeito para o psicanalisante; qual seu efeito para o psicanalista.

Antecipamos desde então que a circunscrição do conceito do ato psicanalítico concentra a articulação necessária entre as três. Abordar a terceira é discernir a amarração entre as duas primeiras. O que faz um psicanalista: de partida, seu ato autoriza uma tarefa psicanalisante, para o que se fomenta a instituição de um sujeito suposto saber. Do lado do psicanalisante: descrevemos o movimento do vértice (3), em que se perfaz o trajeto da falta à perda, rejeitando o objeto *a* que o causa em sua divisão. Nesse lugar, o que cai é o sujeito suposto saber, de cuja instituição participou o psicanalista. Este último, por sua vez, recolherá disso mesmo um efeito:

É na medida em que o que dá suporte à transferência (...) que, ele, sabe de onde parte, não que ele esteja lá – ele sabe muito bem que não está lá, que ele não é o sujeito suposto saber – mas que ele é **alcançado pelo *desser*** [*désêtre*] que o *sujeito suposto saber* sofre, que no final é ele, o analista, que dá corpo ao que esse sujeito se torna, sob a forma do objeto pequeno *a* (LACAN, 1967-68, p. 48, grifo nosso).¹⁶³

Ao termo da tarefa psicanalisante, é o psicanalista que dá corpo ao objeto em queda, sendo atingido pelo *desser* sofrido pelo sujeito suposto saber. Ele confere suporte ao objeto que resta, isolado, evacuado, dejetado do fim de uma análise. Este, por cair, causa um efeito de sujeito como efeito de divisão. Um tal destino esclarece o ato psicanalítico, em seu estatuto, desde o

¹⁶³ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*C’est pour autant que celui qui donne le support au transfert - qui est là sous la ligne noire - qui, lui, sait d’où il part, non pas qu’il y soit - il ne sait que trop bien qu’il n’y est pas, qu’il n’est pas le sujet supposé savoir - mais qu’il est rejoint par le *désêtre* que subit le sujet supposé savoir, qu’à la fin c’est lui, l’analyste, qui donne corps à ce que ce sujet devient, sous la forme de l’objet petit(a).*”

princípio: *princípio diretor* de uma psicanálise, dissemos. Isso porque, desde o início, quando autoriza uma tarefa psicanalisante, o psicanalista sabe por experiência qual é o destino do sujeito suposto saber. Suposto já ter atravessado uma psicanálise, ele sabe onde o processo que sustenta, levado a cabo, o conduzirá. Esse saber (de experiência) não se confunde com uma resignação, se ele define, condiciona e habilita o ato psicanalítico, em suas apostas, durante todo o curso de um processo.

Ainda assim, aí reside o motivo apontado por Lacan para a dificuldade dos psicanalistas em dar conta do ato implicado em sua práxis: um “horror do ato psicanalítico” (1970[1967]/2003, p. 286). Não ecoa nesse *desser* do sujeito suposto saber – que atinge o psicanalista com a *rejeição* do objeto pelo psicanalisante – algo da chamada *Verwerfung do ser* produzida no ato inaugural do *cogito*, e de onde partiu toda a operação? Manteremos a questão. Seja como for, vale ressaltar que, bem como no ato do advento do sujeito, aqui tampouco se trata de uma identificação ao objeto. Essa relação entre psicanalista e objeto recebe algumas precisões por Lacan, preparando a teoria dos discursos. O psicanalista “não é todo [*n’est pas tout*] objeto *a*: ele *opera como* objeto *a*”. (1967-68, p. 76). Ou ainda, ele “se faz do objeto *a* [*de l’objet a*]” (1969/2001, p. 379).

O psicanalista, portanto, sabe do destino de um ato no que concerne o objeto *a* – e essa seria sua única vantagem sobre o psicanalisante, segundo Lacan. Aqui, a nosso ver, a conceituação do ato psicanalítico começa a produzir uma reordenação no campo dos atos, importante a se notar. A relação descrita entre psicanalista e objeto conduz Lacan a atribuir ao ato psicanalítico a possibilidade de “renovar a função do ato esclarecido” (1967-68, p. 54). Nesse seminário, ele passa a empregar as expressões “**ato esclarecido**” e “**sujeito advertido**”, para designar o estatuto do ato e do sujeito a partir do ato psicanalítico. Ao termo da experiência, diz ele:

o **sujeito** – digamos – está **advertido** da divisão constitutiva, após o que, para ele, algo se abre que não pode ser chamado de outra forma senão “passagem ao ato”: passagem ao **ato**, digamos, **esclarecido**. É justamente disso: de saber que em todo ato há alguma coisa que, como sujeito, lhe escapa, que virá aí fazer incidência, e que ao cabo desse ato, a realização está por enquanto ao menos velada do que ele tem de ato a cumprir como sendo sua própria realização (1967-68, p. 109).¹⁶⁴

¹⁶⁴ Na fonte consultada (lição de 13 de março de 1968): “*Au terme de quoi le sujet - disons - est averti de cette division constitutive, après quoi, pour lui, quelque chose s’ouvre qui ne peut s’appeler autrement ni différemment que « passage à l’acte »: passage à l’acte disons éclairé. C’est justement de ceci : de savoir qu’en tout acte, il y a quelque chose qui comme sujet lui échappe, qui y viendra faire incidence, et qu’au terme de cet acte, la réalisation est pour l’instant pour le moins voilée de ce qu’il a de l’acte à accomplir comme étant sa propre réalisation.*” (...)

As duas expressões, portanto, concernem tanto o ato da conversão analítica quanto o ato psicanalítico. Com o fim de uma análise, algo se abriria em termos de um ato esclarecido, por um sujeito advertido. “Não há ‘psicanalisado’: há um ‘tendo sido psicanalisante’, de onde só resulta um ‘sujeito advertido’ disso que ele não poderia se pensar como constituinte de toda ação sua” (1967-68, p. 122)¹⁶⁵. Convém acentuar então que o “esclarecimento” ou a “advertência”, apesar de qualquer margem à discussão, nada têm a ver na palavra de Lacan com mestria, domínio e onisciência sobre o ato ou seus efeitos. Justo o contrário: o ato é esclarecido da incompletude no saber quanto ao ato, seja sobre seu momento ou sobre incidências que lhe escapam em suas repercussões. Já o sujeito estaria advertido de sua divisão constitutiva, inclusive e sobretudo no ato, este que não o realiza senão como castração.

Nessa dimensão do ato esclarecido, aberta para um sujeito advertido, reside: o ato psicanalítico. E aí se insere este caso privilegiado para a investigação do ato psicanalítico: o ato de se tornar psicanalista. É que este se situa precisamente na dobra entre o ato da conversão analítica e o ato psicanalítico. Ele nos indica que ato esclarecido e ato psicanalítico não seriam sinônimos, e que sua relação não é de implicação necessária. Sua especificidade é a de marcar o momento em que um (tendo sido) psicanalisante passa a ser suporte de um ato que, já sabe, terá seu fim na rejeição do objeto *a*.

Por que o faz? – eis a questão. Pois nenhum desejo de *ser* (digamos, “psicanalista”) poderia explicar a emergência de um *desejo do psicanalista*, se o que o aguarda é, sabidamente: *de ser*. Se este é um desejo, novo, nada impõe ou garante que, do ato psicanalítico que conduziu o processo, o (tendo sido) psicanalisante “assuma o quê? – o programa” (1967-68, p. 117). A abertura de uma contingência é o que se lê quando Lacan define o ato psicanalítico como: “ato *a ser reproduzido* pelo próprio fazer que ele ordena” (1969/2003, p. 371, grifo nosso). Uma chance de “re-ato” (1967-68, p. 117).

(...) A ocorrência de “*passagem ao ato*” na citação da página anterior também participa da discussão acerca do destino da relação entre *ato* e *passagem ao ato* no ensino de Lacan – que mencionamos na nota 101 (quarto capítulo). Entendemos que há certa reaproximação, tecida no seminário *A lógica da fantasia*, com respeito à relação de ambos com a *alienação*. Não o desenvolveremos neste trabalho, mas sublinhamos que, a nosso ver, a relação não implica anulação da diferença entre *ato* e *passagem ao ato*, tampouco reabsorção da *passagem ao ato* no conceito de *ato psicanalítico*, como sugere p. ex. Allouch (1997, p. 342-3). A distinção, que trabalhamos a partir do seminário *A angústia* e do sofisma do tempo lógico, vige e encontra apoio mais tardiamente, por exemplo, no *Discurso na EFP* (1970[1967]/2003, p. 270). Cumpre notar, junto a isso, que o termo “esclarecido” se refere ao *ato*, e não à *passagem* – o que não se decidiria pelo gênero, no francês, mas pela outra ocorrência, que também citamos logo antes. Trata-se, então, de *passagem a um ato esclarecido*, e não de uma *passagem ao ato esclarecida*.

¹⁶⁵ Na fonte consultada (lição de 20 de março de 1968): “*Il n’y a pas de « psychanalyse »: il y a un « ayant été psychanalytant », d’où ne résulte qu’un « sujet averti » de ce à quoi il ne saurait se penser comme constituant de toute action sienne.*”

Esse exame das consequências colocadas pela formalização do vértice (3) relançam o problema que atravessou nossa incursão pelo quadrângulo. Chegando nesse ponto, podemos ter a impressão de que sua diferença é nítida para com os vértices (1) e (2). E, no entanto, ele é precisamente o produto desses dois últimos. Lembrando: uma incidência da operação verdade, esta que produz a incitação ao saber, uma vez combinada à operação alienação, já implica necessariamente a produção do vértice (3). Dentro desse problema, reconhecemos o paradoxo do ato psicanalítico: operação cuja estrutura é uma só, mas está na raiz de dois efeitos contrários – *institui e destitui* um sujeito suposto saber. Perguntávamos então: como assimilar a diferença posta no vértice (3) por relação aos anteriores, se tal resultado estaria implicado desde o início da operação? Enfim, o que pode conferir alguma coerência à relação entre os vértices desse esquema, sem que se encubra o *paradoxo* do ato psicanalítico?

Consideramos, então: da perspectiva do vértice (3), toda passagem pelo vértice (2) – com a incidência da operação verdade – teria o caráter de uma **moção suspensa**, tal como definida no sofisma do tempo lógico¹⁶⁶. Uma moção suspensa, recapitulemos, é um esboço do movimento de saída, que atesta um processo lógico em curso e que, no entanto, não consuma a saída. Se, ao falarmos do vértice (3), estamos nos referindo ao termo de uma análise, isso quer dizer que toda incidência da operação verdade antecipa *algo* de seu fim, sem consumá-lo. A primeira delas só poderia ser: uma entrada em análise. Isso porque esta já depende de uma primeira incidência da operação verdade – requerendo, portanto, o conjunto da (tripla) operação: *ato psicanalítico*. Vamos assim ao encontro da afirmação de Lacan, segundo a qual o ato psicanalítico está “ao alcance de cada entrada numa psicanálise” (1969/2003, p. 371).

Isso é admitir a necessidade, definida no grupo de Klein, da realização da operação produto, sempre que as duas outras operações concorrem. No entanto, é também preservar a diferença temporal, na estrutura, entre a conjugação dos vértices (1) e (2), e o vértice (3). Esse foi o impasse central encontrado em nossa incursão pelo quadrângulo do ato psicanalítico. Impasse este em que se reconhece, **no interior de um aparelho formal: a exigência de um ato**. Logicamente, respeitando as estritas condições que encontramos na construção do esquema, só isso pode consumir e concatenar conclusivamente a operação nele descrita.

Um impasse, uma tensão, e um salto. De acordo com esse raciocínio, a operação posta no quadrângulo *requer* a inclusão do tempo lógico, a nosso ver, desta maneira:

¹⁶⁶ Leia-se: toda incidência que não é aquela de um fim de análise. E apenas desta perspectiva, pois dentre os efeitos da operação verdade no curso de uma análise, pode haver também *atos* propriamente ditos – e que, portanto, são momentos de concluir de algum processo, que dão lugar a novos instantes do olhar. Da estrita perspectiva do processo *de seu início a seu fim* – aí sim concebemos que mesmo tais atos teriam o valor de *moções suspensas*. Voltaremos ao ponto no próximo capítulo.

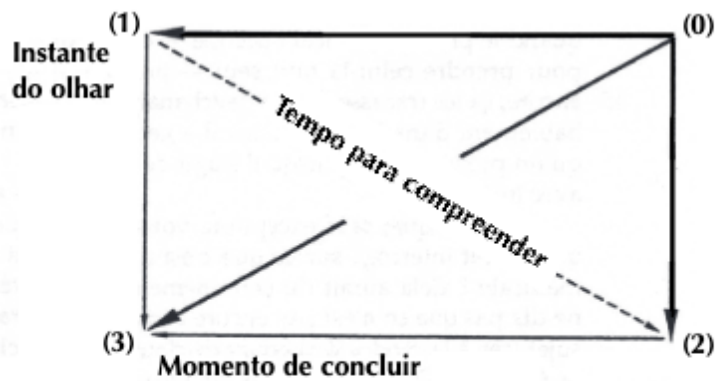


Figura 5.15

O vértice (1) resultante da *operação alienação* corresponde ao **instante do olhar**: instante da fantasia, que fixa o sujeito e o objeto em um certo enquadre de congelamento da falta. A relação entre os vértices (1) e (2) corresponde ao **tempo para compreender**. Isso porque ele inclui as recorrências, como no processo lógico do sofisma. E dissemos: o vértice (2) não se estabiliza como uma posição. Ou seja, há retorno ao vértice (1) a cada incidência do vértice (2). Em tais ocasiões, há sempre alguma antecipação do vértice (3) – tal como o prisioneiro, que já chegava à conclusão de ser branco a partir de sua dedução e começou a sair, mas parou. Recomeça a dedução, com alguma diferença – algum *progresso lógico*, sugere Lacan –, mas recomeça. E uma efetiva passagem ao vértice (3) só se consuma por um salto, um atravessamento, em que ocorre não apenas “alguma antecipação”, e sim: *asserção de certeza antecipada* – **momento de concluir**. Com seu esquema, Lacan propunha: uma lógica que incluía o sujeito da enunciação.

CAPÍTULO 6

EFEITO DE RETORNO DA REPETIÇÃO: *VERSÃO E SUBVERSÃO*

A incursão através da construção do quadrângulo do ato psicanalítico permitiu-nos reencontrar, aprofundar e firmar três ideias centrais que atravessaram o trajeto deste trabalho. Um balanço do que recolhemos até o momento nos ajudará a prosseguir.

Primeiro: O *cogito* cartesiano em Lacan não é mais o *cogito* tal como inserido no sistema filosófico de Descartes ou comentado na tradição. Trata-se, para ele, do *ato do cogito*, cuja leitura exige a consideração tanto do instante de sua enunciação (o momento inaugural de inscrição do sujeito em sua divisão), quanto de seus desdobramentos (seu destino na alienação) – o que inclui suas repercussões no discurso (ou sua seqüela histórica). Ou seja, nesse segundo tempo, o que ocorre é a elisão do estatuto de ato próprio ao passo cartesiano. Na perspectiva do quadrângulo, é o que reconhecemos, respectivamente, nos vértices (0) e (1).

Segundo: Esse tratamento do *cogito* equivale, em Lacan, a uma elaboração da articulação intrínseca entre *ato* e *sujeito*. Isso porque ele nos revela, tal como condensado na expressão: “o sujeito como ato inaugural”. Assim, ele possui a vocação de lançar luz, a um só tempo, sobre o que é sujeito e sobre o que é ato, em psicanálise. Todo ato, de alguma forma, *repete o ato do cogito*. Segundo as definições de Lacan, isso é o que faz cada ato: funda um sujeito em sua divisão (em seu instante) e reinstaura uma alienação (em seus desdobramentos).

Terceiro: O trabalho de Lacan com o *ato do cogito* não vem, portanto, apenas elucidar as características da constituição do sujeito moderno ou esclarecer um condicionamento epistemológico da psicanálise. Do parágrafo anterior, presume-se: em se tratando da articulação entre ato e sujeito, isso concerne fundamentalmente a estrutura de uma experiência, sua operação e também o seu *efeito*. É ao que viemos nos referindo como um advento do sujeito. Evidência disso é que a longa trajetória do *cogito* no discurso de Lacan culmina com sua inserção na formalização da operação denominada *ato psicanalítico* – na construção do esquema do quadrângulo que tem, no *ato do cogito*, sua matéria-prima.

Neste capítulo, nosso objetivo será o de formular conclusivamente o que recolhemos do trajeto aqui percorrido, ligando os fios que foram estendidos em cada capítulo. Se todo ato repete o *ato do cogito*, como conceber sua relação com a especificidade do ato da conversão analítica como efeito da experiência, e também com a do ato psicanalítico? Por fim, quais as

consequências do percurso aqui traçado para a consideração do estatuto da leitura que Lacan realiza do *cogito*? Uma volta a mais – que poderá ser mais breve, no intuito de ordenar uma série de elementos que já foram dispostos –, é o que será necessário para visualizarmos com maior clareza um ponto de chegada.

6.1. Em um só traço: do ato do cogito ao ato psicanalítico

Após termos percorrido a construção do quadrângulo nos seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68) individualizando seus vértices e operações, podemos agora lançar sobre ele um olhar em perspectiva. Trata-se, dissemos, de uma só e mesma operação, e de um só e mesmo processo: o de uma psicanálise. Ao mesmo tempo, consideramos que o esquema possui uma complexidade tal, a ponto de permitir diferentes tomadas, a depender do prisma pelo qual se o observa. Faremos aqui esse exercício, com o objetivo de extrair, por fim, uma formulação possível para a relação entre as suas duas extremidades.

Primeiro, sob o prisma da experiência psicanalítica (e do par psicanalisante-psicanalista), poderíamos dizer que o esquema vem formalizar, a um só tempo:

- a) O processo lógico através do qual um psicanalisante pode perfazer, da entrada à saída, a experiência de uma psicanálise;
- b) A operação que constitui o princípio diretor desse processo, autorizado e sustentado por um psicanalista, do início ao fim, conceituada como ato psicanalítico.

A partir disso, podemos examiná-lo sob o prisma do sujeito (que não é um sinônimo de psicanalisante). Aqui, recorreremos também ao que, desde o quarto capítulo, encontramos na expressão *posição de sujeito*. A nosso ver, e de acordo com essa perspectiva, o quadrângulo não nos apresentaria propriamente quatro posições subjetivas, e sim... *uma*. E, quem sabe, *outra*. Ou seja, o que nele vemos é:

- a) A inscrição inaugural e fundadora de uma posição do sujeito em sua divisão primeira (o ato do cogito), situada no vértice (0);
- b) Uma escolha forçada, mediante a qual a inscrição da posição do sujeito tem sua marca apagada, donde resulta o “sujeito ingênuo em sua alienação” situado no vértice (1);
- c) O resultado da operação no vértice (3), cujo efeito de retorno ao vértice (0) produz a inscrição de uma *nova* posição de sujeito.

Na maior parte das reproduções do esquema (nas diferentes versões consultadas), é no vértice (1), resultante da operação alienação, abaixo do círculo, que aparece primeiro o termo “Sujeito”. No quadrângulo, ele é situado, portanto, nos desdobramentos do ato inaugural, na condição do sujeito ingênuo em sua alienação. Mencionamos a amplitude do emprego do conceito de sujeito por Lacan, e que ao final do quarto capítulo reconhecemos como inserida em sua operatividade. Ele abriga a condição do sujeito em sua alienação – o que não é igual, mas está referido ao instante de seu advento em ato. Ou seja, em nosso entender, esse é um sujeito suposto na aposta do psicanalista (tal como o corte que engendrou a superfície), e que está por realizar o movimento descrito no imperativo ético freudiano: *Wo es war, soll Ich werden*. Esse movimento comparece expressamente no quadrângulo ao menos uma vez, quando Lacan insere junto ao vértice (3) o enunciado: “É aqui que *eu* venho em **S**”. Movimento este que só pode acontecer com a incidência (ou as sucessivas reincidências) da operação verdade.

Se olharmos então para o quadrângulo sob o prisma do ato, veremos o esquema em seu conjunto e suas duas extremidades, de modo a situar:

- a) O ato psicanalítico como operação produto, que equivale ao conjunto dos vetores;
- b) O *ato do cogito* situado no vértice (0);
- c) O ato da conversão analítica situado no vértice (3).

Esses diferentes modos de apreender o quadrângulo, em perspectiva, ajudam-nos a detalhar a relação entre os atos inseridos nas duas extremidades da operação, ligados pela operação do ato psicanalítico. Dissemos que todo ato repete o *ato do cogito*. No caso do ato no fim de uma psicanálise, de que repetição se trata? Em que eles se identificam e em que se distinguem?

Vejamos cada um. Em uma síntese do que recolhemos neste trabalho, o *ato do cogito* é ato (*tout court*). Isso quer dizer que ele concentra as formulações que extraímos da conceituação do ato no ensino de Lacan. Nos três capítulos da segunda parte, identificamos em seu instante: a asserção de certeza antecipada no momento de concluir (em seu caso, passagem da dúvida à certeza: “eu sou”); a cessão do objeto *a* (Lacan o situa no rechaço do saber da tradição); a estrutura de corte segundo o traçado do oito interior, engendrando uma superfície (esta que pode receber um novo re-corte). A partir do quarto capítulo, dissemos também que ele inscreve (e assim funda) uma primeira posição do sujeito em sua divisão, inscrição que terá sua marca apagada. Como exposto na abertura deste capítulo, é o que no quadrângulo corresponderia aos vértices (0) e (1): ato que instaura a divisão primeira e o sujeito ingênuo em sua alienação. No *ato do cogito*, esse tempo que o segue se caracteriza pelo redobramento do enunciado do *cogito* sobre ele mesmo (“sou uma coisa que pensa”), assegurando ao *eu* o suposto conhecimento de

sua própria substância (*res cogitans*), e recorrendo a um Deus garante da verdade que estabiliza o seu ser (velando a caducidade do Outro).

Passemos então ao *ato da conversão analítica*. Se este é ato, ele compartilha das definições do *ato do cogito* em seu instante: momento de concluir; cessão do objeto; estrutura de corte no traçado da dupla volta. Ele também inscreve (e assim funda) uma posição de sujeito em sua divisão. Até o momento, já podemos dizer que há, nisso: repetição do *ato do cogito*. No entanto, até aqui, repete-se o *cogito* tal como o faz todo e qualquer ato propriamente dito. Estaria então a diferença em seus desdobramentos, no retorno à alienação? Sim, e não.

Essa resposta não é tão simples, pois também dissemos: o ato da conversão analítica, bem como o ato psicanalítico, não promove abolição ou escapatória da alienação. Ao contrário, eles também reencontram uma alienação às condições resultantes do *ato do cogito*, pois estas não são reversíveis, e a psicanálise só se passa dentro de suas estritas condições. Ainda assim, há diferença. Como resultado da experiência psicanalítica, o que cai como objeto, sendo atingido pelo desser, é uma peça central: o *sujeito suposto saber*. Daí mesmo: subversão do sujeito, conversão em sua posição por relação ao saber. Segundo Lacan, para o sujeito que se realiza como castração não estará mais encoberta a caducidade do Outro: $S(\bar{A})$. Disso se abre a dimensão do ato esclarecido e de um sujeito advertido – ele introduz. O que quer dizer que não se restaura uma posição do sujeito *ingênuo* em sua alienação. Não se abandona a alienação, mas se supõe uma diferença decisiva no seio desta. Isso, o ato da conversão analítica e o ato psicanalítico possuem em comum. A distinção seria que este último não apenas o *realiza*, como também o *promove* e disso recolhe os efeitos.

Que tipo de repetição do *ato do cogito* seria então esse que o ato da conversão analítica e o ato psicanalítico podem realizar? No resumo do seminário *A lógica da fantasia* (1968/2003), Lacan descreve a incidência da *repetição* no interior do quadrângulo introduzido no ano anterior, dessa maneira: “**Ela é o ato pelo qual se faz, anacrônica, a imissão da diferença trazida no significante. Aquilo que foi, se repetido, difere, tornando-se tema [sujet] a ser reeditado**” (p. 326). Essa formulação sugere que a estrutura significativa que vimos ser a do ato – a repetição em um só traço na dupla volta do oito interior – é o que ocorre no resultado da operação. Isso não traz em si algo inesperado, se afinal estamos no mesmo seminário, e no quadrângulo se trata de ato. No entanto, a perspectiva que com isso se abre é que essa formulação possa se aplicar à relação entre as extremidades do quadrângulo, de que ora tratamos, nos vértices (0) e (3), de modo a lançar luz sobre a função do *ato do cogito* para Lacan. Ou seja: que ela se aplique a essa repetição *do ato do cogito*, que o *ato da conversão analítica* e o *ato psicanalítico* viriam realizar. Tal como desenvolveu a respeito do traçado da

dupla volta: uma repetição do mesmo em que se inscreve diferença, a imissão da diferença trazida no significante.

Dessa forma, poderíamos reler aquilo que Lacan aventara, havia apenas cerca de um ano:

um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente **passível de repetição na experiência**: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

Se trouxermos a estrutura do corte que segue o traçado da dupla volta para a relação entre os vértices (0) e (3), teremos então que: **o ato da conversão analítica (bem como o ato psicanalítico) realiza a repetição em um só traço do ato do cogito**. No caso, repete inscrevendo diferença: não apenas se reitera alguma cessão do objeto, mas se opera o inédito de uma fratura na função do *sujeito suposto saber*, que cai como objeto, a partir do que não se recompõe um sujeito ingênuo em sua alienação. Aquilo que foi, repetido, difere, tornando-se tema a ser reeditado. De certa forma, poderíamos associar o “tema” a sua alienação, que viria a ser reeditada. Mas, além disso, cumpre notar que o “tema”, na citação extraída de edição brasileira é: “*sujeit*”. Em cujo caso, lemos: o ato que resulta da experiência psicanalítica reedita o sujeito. Em outros termos: no final da operação, o sujeito é *reeditado* – repetido, diferente.

Não se trata aqui de conferir uma constituição outra ao sujeito em psicanálise: não é outra senão a constituição posta com a divisão primeira – sua divisão constitutiva. No entanto, repetida em um só traço, retroagindo sobre si mesma, produz-se a imissão da diferença no seio desse mesmo. E isso faz reverberar o termo escolhido por Lacan em sua tradução do imperativo ético freudiano. Em lugar da reiteração do termo constituição (digamos, uma re-constituição do sujeito), propõe-se: o **advento** do sujeito, o novo. O que, por extenso, poderíamos entender como: **da constituição ao advento de um sujeito, novo em sua divisão**.

Mais uma distinção já esboçada, que agora é preciso recolocar: à diferença do ato da conversão analítica, o ato psicanalítico não apenas realiza, como também pode *promover* a repetição em um só traço do *ato do cogito* – repetição do fundamento do sujeito como ato inaugural, em efeito de retorno sobre o ponto de partida lógico de sua operação. É o que também se afigura na produção do vértice (3), que reedita em sua forma o vértice (0) do ato inaugural do *cogito*. Este se conclui com o movimento de sobreposição entre as duas lúnulas que se viam “esquartejadas da divisão primeira”. Em cada uma das quais se inscrevia: “*lá onde isso estava*”. Encontro entre duas retroações?

Novamente, o que já havia dito Lacan, mas com outro alcance:

Marcamos mais uma vez a preempção do sujeito cartesiano, na medida em que ele se distingue do sujeito do conhecimento como sujeito da certeza – e como, revalorizado pelo inconsciente, ele passa à categoria de **precondição** [*préalable*] **da ação analítica** (1965/2003, p. 196, grifo nosso).

Chama atenção que a “palavra de ordem de um retorno a Descartes” (1950[1946]/1998), tão cedo afirmada, pareça se reeditar ao longo de décadas. A ideia de que o (tendo sido) psicanalisante, ao término de sua experiência, repete com diferença o que foi posto no *ato do cogito* pode ser encontrada, com diferentes nuances, em Lacan. Uma delas é a de que o ato promovido pela psicanálise levaria adiante algo que foi posto no *cogito*, e de que Descartes teria recuado. Em dado momento, atentamos para um pequeno trecho da décima quarta lição do seminário *O ato psicanalítico* (a de 20 de março de 1968), que nos pareceu concentrar sensivelmente o que estamos desenvolvendo. Por isso, dirigiremos a ela uma atenção mais detida:

o sujeito psicanalisante, para ele, tendo chegado a essa realização [*réalisation*] que é a da *castração*, $-\phi$, é um acabamento [*accomplissement*] em retorno ao **ponto inaugural**: este de onde, na verdade, ele jamais partiu; o que é estatutário, o da escolha, da escolha forçada, da escolha alienante entre o “*ou eu não sou ou eu não penso*”... que **deveria por seu ato levar a cabo** [*accomplir*] alguma coisa que foi, **por ele, enfim realizada** [*réalisé*], a saber, o que o faz dividido como sujeito, dito de outra forma, que ele leve a cabo [*accomplisse*] um ato sabendo, com conhecimento de causa, por que esse ato jamais realizará a ele mesmo, plenamente, como sujeito. (1967-68, p. 117, grifo nosso)¹⁶⁷

De partida, é preciso observar os dois verbos de que Lacan aqui faz uso, repetidamente: *réaliser* e *accomplir*. Esse último também poderia ser traduzido por “realizar”, porém com uma nuance decisiva para a leitura da passagem: ele carrega a conotação de realizar “até o final”, dar o acabamento, conduzir à conclusão, terminar ou cumprir algo que pode ter sido outrora iniciado ou prometido.

O início é claro e afirma o que já viemos ressaltando: o resultado da operação no vértice (3) representa um *retorno ao ponto inaugural*. Entendemos que Lacan está se referindo ao

¹⁶⁷ Na fonte consultada (lição de 20 de março de 1968): “*le sujet psychanalysant, pour lui, étant arrivé à cette réalisation qui est celle de la castration, $-\phi$, c’est d’un accomplissement en retour vers le point inaugural: celui dont à la vérité il n’est jamais parti, celui qui est statutaire, celui du choix, du choix forcé, du choix aliénant entre le «ou je ne suis pas ou je ne pense pas»... qui devrait par son acte accomplir ce quelque chose qui a été par lui enfin réalisé, à savoir ce qui le fait divisé comme sujet, autrement dit qu’il accomplisse un acte en sachant en connaissance de cause pourquoi cet acte ne le réalisera lui-même jamais pleinement comme sujet.*”

vértice (0): este que oferece uma escolha (que se revela forçada: “*ou eu não sou ou eu não penso*”) – apenas mudando aqui a ordem habitual entre as alternativas. Caso ele estivesse se referindo ao vértice (1), da escolha forçada já feita, acreditamos que não se referiria ao ponto inaugural. E isso foi precisamente o que vimos no vértice (3): ele retoma a figura do vértice (0), com o desencobrimento dos conjuntos decepados e o reencontro das lúnulas.

Ele acrescenta então que o sujeito, na verdade, jamais partiu deste ponto (0). Entendemos: esse é o ponto inaugural de sua constituição, o ato da divisão primeira. Todo o trajeto do quadrângulo foi determinado pelas condições aí estabelecidas, e das quais o sujeito de fato nunca poderia ter saído. Ele parte do “*ou eu não penso ou eu não sou*” (0): dirige-se primeiro ao “*eu não penso*” (1), pode passar pelo “*eu não sou*” (2), até o efeito de retorno ao ponto inaugural (3).

Então se inicia, parece-nos, o fragmento que merece consideração, já que exige o trabalho de discernir os referentes dos pronomes na leitura da oralidade e do estilo de Lacan. Quando ele diz “que deveria por *seu* ato cumprir alguma coisa”, entendemos que o pronome tem como referente o enunciado da oferta da escolha forçada. Dessa forma, o ato aí referido é aquele mesmo que inaugurou essa oferta, estatutária, no vértice (0), ou seja: o *ato do cogito*. O ato cartesiano, portanto, *deveria ter cumprido* algo que não cumpriu. Isso é bastante coerente com o tratamento que Lacan dispensa ao *cogito*.

E por fim: o *ato do cogito* não levou a cabo alguma coisa que foi então “por *ele*, enfim, realizada”. Por quem? Pelo “sujeito psicanalisante que chegou a essa realização” – de que se trata desde o início da passagem. Ou seja, o psicanalisante no fim da análise, no resultado da operação, realiza em seu ato algo que leva a cabo o que o *ato do cogito* não cumpriu. O que ele não cumpriu? A conclusão de um ato sabendo com conhecimento de causa por que esse ato jamais o realizará plenamente como sujeito. Em outros termos: um ato que não apenas o faça dividido como sujeito em seu instante, mas que *disso mesmo não recue* em sua sequência. Isso é o que, segundo a aposta de Lacan, apenas um ato excepcional, resultante da operação analítica – ato da conversão analítica, efeito do ato psicanalítico – poderia *cumprir*.

O *ato da conversão analítica*, com a realização da castração, nesse sentido, teria o caráter de um acabamento, de um cumprimento, de algo que foi antecipado no ato da divisão primeira: *ato do cogito*. A realização de um (tendo sido) psicanalisante o repete, mas mais do que isso: leva a cabo algo que ele deixou para trás, quando acreditou ter extraído de sua certeza o conhecimento de sua substância, assegurando-se de um suposto ser e legando a Deus a garantia da verdade.

Resta que: nem por isso ele é menos *ato*. Afinal, nisso ele é como todos os atos que retornam a uma posição do sujeito ingênuo em sua alienação. Ou seja, o *ato do cogito* é como todo ato (*tout court*) que não procede de um fim de análise. Estes podem até ser lançados a partir de alguma incidência da operação verdade, porém ainda serão seguidos de uma restituição do sujeito suposto saber. O destino do *ato do cogito* na alienação não lhe retira seu estatuto de ato privilegiado por Lacan, haja vista ter sido aquele que instaurou a divisão primeira, à qual todo ato está remetido. Os únicos atos que escapam a essa restituição, constituindo exceção, são aqueles que resultam do ato psicanalítico: um ato de conversão analítica e um *re-ato* do ato psicanalítico. O que, ainda assim, não os exime absolutamente de alienação.

Há, portanto, um aprofundamento sobre o *ato do cogito* que acompanha a conceituação do ato psicanalítico. Com a investigação deste último, evidencia-se aquilo que teria faltado ao *cogito*, do ponto de vista do que seria um “*ato esclarecido*”. É o termo introduzido por Lacan para designar o estatuto de ato que se abriria a partir do fim de uma análise. A nosso ver, essa diferença é o que motiva uma menção específica de Lacan, presente neste seminário, e que pode, à primeira vista, parecer estranha ao que estamos em vias de afirmar. Por isso mesmo, incluiremos aqui também sua consideração. É esta, que ocorre na lição de 10 de janeiro de 1968, em que se inicia a retomada do quadrângulo introduzido no ano anterior: “Ora, é o que ele não pode pensar senão se fazendo *ser*: ‘*Eu penso – diz ele – logo eu sou*’. Ele se rejeita invencivelmente no *ser*, por esse *falso ato* [*faux acte*] que se chama o *cogito*. O *ato do cogito* é o erro sobre o *ser*” (1967-68, p. 43, grifo nosso)¹⁶⁸

Trata-se da conhecida passagem em que Lacan afirma rejeição do corpo na extensão, estatuidando-a como uma *Verwerfung* de Descartes – abordamos no capítulo anterior a já referida *Verwerfung* do ser. Essa passagem não poderia contrariar a função do *cogito* no ensino de Lacan¹⁶⁹. É um *falso ato*, da perspectiva aberta por esse ato agora conceituado como *ato psicanalítico*. Vimos na passagem acima: ele falha, sua realização não corresponde ao que se poderia esperar ou poderia ter sido alcançado, não tivesse sofrido alguma espécie de desvio. Ele é um passo em falso da perspectiva do que viria a ser um ato esclarecido. Não seria também

¹⁶⁸ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*Or, c’est ce qu’il ne peut penser qu’à se faire être: « Je pense - dit-il - donc je suis ».* Il se rejette invinciblement dans l’être, de ce faux acte qui s’appelle le cogito. L’acte du cogito, c’est l’erreur sur l’être, comme nous le voyons ainsi dans l’aliénation définitive qui en résulte, du corps qui est rejeté dans l’étendue.”

¹⁶⁹ O mesmo se poderia dizer de outra, amplamente referida na literatura, na qual se afirma, sobre o inconsciente, um “*efeito de ruptura sobre o cogito*” (1967-68, p. 38). Não há aqui uma profissão de rompimento da psicanálise para com o *cogito*, se o inserimos no contexto e no fio do trabalho de Lacan. Ele diz: “*eu não penso*” e “*eu não sou*” são os “dois termos esquetejados [*écartelés*] da divisão primeira” – um efeito de ruptura.

um ato *decaído* em seus desdobramentos? É como Lacan propõe, em outro momento, considerar o termo “falso” por sua etimologia (1973/2003, p. 459).

Convém assinalar que sequer o ato psicanalítico está fora do raio de ação de conotações do *falso*. Para Lacan, ele é um “*acte en porte-à-faux*” (1967-68, p. 47). A expressão designa a posição de algo – por exemplo uma construção – que parece se sustentar em falso, de modo instável, fora do prumo ou de seu eixo. Ela remete à peculiar posição daquele que institui e dá suporte a um processo desencadeando um investimento na função sujeito suposto saber, já sabendo por experiência que este se destina à queda, e de modo que se o destitua.

Em suma, esse falso ato segue sendo o *ato do cogito*, afirmado na imediata sequência. Tendo ou não deixado margem a dúvida, Lacan vem frisar, na semana seguinte:

Não se trata do que fizeram depois de Descartes aqueles que, meditando sobre a imediaticidade do “*eu sou*” ao “*eu penso*” fundam uma evidência, que à sua vontade eles fazem consistente ou fugidia. **Trata-se do ato cartesiano ele mesmo, na medida em que ele é um ato.** (1967-68, p. 48, grifo nosso).¹⁷⁰

6.2. No momento de concluir: uma distinção antecipada no sofisma

A diferença que aqui se afigura entre o *ato do cogito* e o ato da conversão analítica (junto ao ato psicanalítico) suscita, portanto, uma nova distinção no interior do campo dos atos. A conceituação do ato psicanalítico produz neste campo uma reordenação tal, de modo que as variedades de ato mencionadas por Lacan passam a girar em torno desse centro de gravidade. Notadamente, abre-se a questão sobre o que faltaria a um *ato* (que ele designa “sem qualificação”), da perspectiva do *ato psicanalítico*. É que, embora apareça uma distância, trata-se, em ambos os casos, de *ato*. E que, portanto, respondem ao que recolhemos de sua definição. Em primeiro lugar: uma asserção de certeza antecipada, *momento de concluir*. Como assimilar então essa diferença?

Podemos retomar agora a distinção que encontramos no segundo capítulo deste trabalho, quando examinamos o desenvolvimento do processo lógico do sofisma no escrito de 1945. Sua retomada nesse ponto segue a ordem que foi a de uma pesquisa. Em nossa incursão inicial pelo escrito, algo nos apareceu como enigma e assim se manteve, tendo encontrado muito

¹⁷⁰ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*Il ne s’agit pas de ce que font après Descartes ceux qui, méditant sur l’immédiateté du « je suis » au « je pense », fondent une évidence, qu’à leur gré ils font consistante ou fuyante. Il s’agit de l’acte cartésien lui-même en tant qu’il est un acte*”.

depois algum encaminhamento. Ele concerne o alcance da função das chamadas *moções suspensas* no processo. Naquele momento, o problema era o seguinte. Ora, o processo lógico do prisioneiro comporta, em seu desenvolvimento máximo, duas moções suspensas antes da saída que o conclui. Dentro desse escopo, são concebíveis três ocorrências possíveis para a saída do prisioneiro: uma primeira de acordo com a solução perfeita; uma segunda após a primeira moção suspensa; uma terceira após a segunda moção suspensa. O processo é um só, e as moções suspensas guardam entre si uma relação sincronismo, diz Lacan – mas não haveria nesses desfechos possíveis algo a se examinar? No escrito, ele explicitava:

Longe de ser um dado de experiência externo no processo lógico, as *moções suspensas* são tão necessárias nele que **somente a experiência pode fazer** com que o sincronismo que elas implicam deixe de se produzir num sujeito de pura lógica, e fazer **com que fracasse a função delas** no processo de verificação (1945/1998, p. 203, grifo nosso)

Só mesmo *a experiência* pode fazer fracassar a função das moções suspensas, pois no *processo lógico*, elas estão necessariamente integradas. Na experiência, o que garante que o processo será percorrido em toda a sua extensão? Traria isso alguma diferença no nível do ato da conclusão? Cada moção suspensa produz algo de novo no movimento lógico do prisioneiro, e isso é o que nos leva a interrogar a diferença que haveria entre tais saídas. Se todas elas decorrem de uma cadeia dedutiva cuja conclusão assevera uma certeza antecipada em ato (“sou branco”), estaríamos diante de variações do momento de concluir?

Desde o segundo capítulo, reconhecemos nas hesitações em questão um elemento indissociável do que Lacan considera um *processo lógico*. O sofisma só se desenvolve porque, a partir da solução perfeita, ilumina-se as suspensões que estão *integradas* no processo. Ou seja, a solução perfeita não é exatamente inválida, mas ela ainda não contém – na verdade, apenas dá início – ao processo em jogo. Ao mesmo tempo, notamos também que a introdução da noção de *momento de concluir*, no escrito, já pressupõe ao menos uma hesitação. E, sendo assim, consideramos que *ato* para a psicanálise só pode ser esse do qual se verifica um processo, que integra alguma suspensão. Digamos que, sem qualquer hesitação, não há processo: por que isso entraria em análise? Uma solução perfeita está fora do recorte de seu campo de experiência.

Restavam-nos, então, duas variações do momento de concluir. Qual era a diferença entre uma saída após a primeira moção suspensa, e uma saída após a segunda moção suspensa? Qual é o progresso lógico? Recapitemos: a primeira moção suspensa tinha como efeito a **eliminação do obstáculo**: a *dúvida* do prisioneiro quanto à cor de seu disco. A dúvida se

colocara quando, após já ter concluído que era branco, viu os outros saindo, e então parou. É que o fundamento de sua conclusão era exatamente esse: a *expectativa* do outro, como disse Lacan (o sinal de que o outro espera, não está saindo). Após ver que os outros também começaram a sair (sinal inverso), o prisioneiro para, pois duvida. Mas agora, como os outros também se detêm, há um efeito: elimina-se a dúvida – “então sou branco”. Isso já pode dar lugar a uma saída, um ato, que acompanha a *subjetivação* de um momento de concluir.

No entanto, a eliminação da dúvida não necessariamente faz com que o prisioneiro não possa parar de novo, caso veja os outros saindo *de novo*. É que uma coisa é o *obstáculo*, outra coisa é a *objeção lógica*, qual seja: que o movimento do outro ainda possa abalar a conclusão e fazer reiniciar o processo. Enquanto a saída se acredita suficientemente fundada nos sinais do outro, um novo sinal pode, como objeção lógica, fazer renascer a dúvida, como obstáculo. Eis o que apenas uma segunda moção suspensa vem produzir como progresso: a **eliminação da objeção lógica**. Esta acompanha o que Lacan ali nomeia como *objetivação* do momento de concluir. E, agora, é o fator da *pressa* (objeto *a*) que se revela como verdadeiro móbil lógico da saída. Vimos, isso não quer dizer que a cadeia dedutiva se torne prescindível – a saída só pode se dar a partir dela, e será preciso inclusive justificar a conclusão – mas, em seu ápice, ela é *atravessada*.

Foi então que entrevimos, desde o sofisma, a intervenção do significante de uma falta no Outro: $S(\mathcal{A})$. Em dado momento, o prisioneiro percebe que nenhum sinal do outro é fundamento suficiente para sua saída, pois em última análise, ele é uma radical opacidade e não traz a resposta quanto à cor de seu disco. Não se sabe o que quer dizer, e mesmo assim é preciso partir de tais sinais (significantes) para chegar a uma conclusão. Ela estará pendente de uma resposta em ato: asserção de certeza antecipada, sujeito da enunciação. É porque há essa falta que pode advir sujeito – sem o significante de uma falta no Outro, disse Lacan, “todos os demais não representariam nada” (1960/1998, p. 833).

Nesse caso, pensamos, todo momento de concluir dependeria de sua intervenção. E, com efeito, nenhum dos elementos mencionados estaria excluído do desfecho anterior. Já havia um salto a partir da cogitação, no limite de uma cadeia dedutiva, antecipação, pressa. Já houvera, de um momento de concluir, a *subjetivação*. Porém, nesse escrito, Lacan propõe que se prossiga até sua *objetivação* – o que só se evidencia após a segunda moção suspensa.

Para articulá-lo ao que desenvolvíamos no item anterior, poderíamos colocar a pergunta: o que seria o desfecho de um prisioneiro que sai após a primeira moção suspensa, da perspectiva daquele em que se sai após a segunda moção suspensa? O mesmo se poderia perguntar sobre uma saída de acordo com a solução perfeita, vista da perspectiva do prisioneiro que sai após a

primeira moção suspensa. Uma vez visualizado o efeito de sua integração, o que é possível dizer da conclusão que não leva a cabo o processo? O ato não se invalida, e não há juízo de atribuição que a ele se aplique. Ainda assim: algo *não se realizou*. Do estrito ponto de vista do *processo em sua extensão lógica*, ali onde houve saída seria o lugar de uma: moção suspensa.¹⁷¹

Isso especifica o que expusemos na conclusão do capítulo anterior, no escopo do impasse do quadrângulo: a incidência de uma operação verdade, e mesmo de um ato no curso de uma psicanálise, da estrita perspectiva do processo lógico levado ao seu fim, recobra o valor de moção suspensa. Mesmo ali onde há ato propriamente dito, se o processo segue seu curso, aquele poderá cumprir, neste, a função de uma moção suspensa. Nisso, um ato poderá *funcionar no que falha*. E aqui retorna o desenvolvido no primeiro item do quarto capítulo, sobre a função do ato falho no campo do ato. É que mesmo um ato propriamente dito poderá recobrar estatuto de falho, e assim preparar o campo de um *novo* ato. Em cujo caso, evidencia-se o que Lacan afirmava: **nada de tão exitoso** [*réussi*] **quanto a falha** [*ratage*], no ato, em psicanálise. O que não quer dizer que toda falha venha a ter êxito de ato – ela careceria até mesmo de estofo, não fosse o *fracasso* [*échec*], posto como “a dimensão própria do ato” (1968-69/2008, p. 334). Essa tríade (êxito, falha e fracasso) vem ser revelada em sua intricação pelo ato psicanalítico, já que a ele se aplica especialmente. Parece-nos ter sido também disso – mais do que qualquer pretensa iluminação – que Lacan o considerou “esclarecido”.

Essa decalagem admissível no interior do estatuto do ato, que vimos como duas variações do momento de concluir sugeridas no escrito de 1945, é o que nos remete à diferença entre o *ato do cogito* e o *ato da conversão analítica* (este, junto ao ato psicanalítico). Uma, *subjetivada*: a divisão é posta em ato, há passagem, descontinuidade, um antes e um depois – o que não impede que se reinstaure uma posição do sujeito ingênuo em sua alienação, com alguma diferença. Outra, *objetivada*: se o processo é levado a cabo, por fim, cai a objeção lógica e não se reinstaura uma posição de sujeito ingênuo em sua alienação. Diríamos que, segundo a aposta de Lacan, esse tendo sido prisioneiro “saberia marcar o que aconteceu como mudança no nível do sujeito suposto saber. Esse que em nosso grafo marcamos com o significante **S(A)**” (1967-68, p. 43)¹⁷².

¹⁷¹ Isso foi o que nos fez considerar que as moções suspensas produzem, conceitualmente, uma *refração* do ato. Elas evidenciam três planos, que podem corresponder à solução perfeita, à sequência da primeira moção suspensa e à sequência da segunda moção suspensa. Nos três, é o mesmo que está em processo, mas algo a mais, que já estava lá, só pode ser visualizado a partir da integração de cada moção suspensa no processo.

¹⁷² Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*il saurait marquer ce qui est arrivé de changement au niveau du sujet supposé savoir. C’est ce que dans notre graphe nous avons marqué du signifiant **S(A)***”.

Como afirmado no item anterior, essa diferença não se reduz à relação entre *ato do cogito* e *ato psicanalítico*. Estes se tornam paradigmáticos em uma reordenação propiciada pela conceituação deste último. Reconhece-se, do lado do *ato do cogito*, todo ato propriamente dito que, assim como ele, assevera uma certeza antecipada, conclui um processo lógico, opera uma cessão do objeto, em corte – porém reinstitui em sua sequência a função do sujeito suposto saber. Do lado do ato psicanalítico, insere-se o ato pelo qual um psicanalisante chega ao fim de uma análise: ato da conversão analítica. Ainda, poderíamos reconhecer aí o que Lacan chamou de *ato esclarecido*: este cuja dimensão se abre uma vez concluído o processo. É que, como ele sublinhou, um tendo sido psicanalisante pode não assumir o programa, e não fazer *re-ato* do ato psicanalítico.

Não estaria até mesmo essa distinção no seio da segunda variação (entre o ato de um fim de análise e o ato psicanalítico) sugerida no escrito de 1945? Encerrando a exposição do processo, Lacan concebe duas justificativas lógicas possíveis para o prisioneiro que realiza a objetivação. Uma se apresenta em primeira pessoa: “*Apressei-me a concluir que eu era branco porque, de outro modo, eles se antecipariam a mim, reconhecendo-se reciprocamente como brancos (e porque, se eu lhes tivesse dado tempo, eles me haveriam, pelo que teria sido obra minha mesmo, mergulhado no erro)*”. Porém, acrescenta logo em seguida: o mesmo prisioneiro que realiza essa saída também **pode dessubjetivá-la ao mínimo**. Nestes termos: “*Deve-se saber que se é branco, quando os outros hesitaram duas vezes em sair*” (1945/1998, p. 210).

Conclusão que, em sua primeira forma, pode ser formulada como verdadeira pelo sujeito, uma vez que ele constituiu o movimento lógico do sofisma, mas que só pode como tal ser assumida pelo sujeito pessoalmente – mas conclusão que, em sua segunda forma, exige que todos os sujeitos tenham consumado a incursão lógica que verifica o sofisma, porém é aplicável por qualquer um a cada um deles (idem, p. 211)

O ato no fim de uma análise poderia ser assumido ou testemunhado pessoalmente. Já o ato psicanalítico dispensa a primeira pessoa; ele é uma operação sobre o discurso, na materialidade do significante. E uma formulação dessubjetivada ao mínimo pode extrair, da verdade, um saber, tornado passível de transmissão. Para Lacan, “uma verdade que é alcançada ‘*não sem o saber*’ / ‘*passando o saber*’ [*pas sans le savoir*] é incurável” (1967-68, p. 43)¹⁷³. Entre um ato e outro, ele concebia e propunha, naquele momento, o dispositivo do passe.

Seguindo esse encadeamento, não seria apenas a distinção entre ato e passagem ao ato que, uma vez introduzida, encontra bases precisas nos meandros do artigo do tempo lógico –

¹⁷³ Na fonte consultada (lição de 10 de janeiro de 1968): “*une vérité qui est atteinte « pas sans le savoir », comme je le disais tout à l’heure, eh bien, c’est incurable*”.

como expusemos no terceiro capítulo. Uma reordenação que viria se configurar em 1967-68 no campo do ato, em função da conceituação do ato psicanalítico, parece esboçada nesse escrito de 1945. Antecipada, e à altura de sua epígrafe: “mesmo que demonstre que o depois se fazia de antecâmara para que o antes pudesse tomar seu lugar” (1945/1998, p. 197).

6.1. *Cogito* e subversão: o intervalo da diferença

Essa é a nova forma sob a qual eu lhes proponho colocar uma nova maneira de interrogar o que é, em nossa época, do estatuto do ato. Na medida em que esse ato... **tão singularmente aparentado a um certo número de introduções originais, no primeiro lugar dos quais está o *cogito* cartesiano...** na medida em que o ato psicanalítico permite recolocar a questão (1967-68, p. 51, grifo nosso)¹⁷⁴

O singular parentesco apontado por Lacan entre o *ato do cogito* e o ato psicanalítico só se evidencia a partir de uma leitura que lhe é própria, original, deste que na tradição se convencionou chamar “o *cogito* cartesiano”. Agora, e a partir das articulações desenvolvidas ao longo deste trabalho, direcionaremos o olhar para isto que viemos chamando de uma “leitura do *cogito* por Lacan”. Trata-se então de fazer um recorte do gesto que veio estabelecer esse parentesco tão pouco evidente.

Desde o início, empregamos uma série de termos ao tratar das perspectivas abertas por Lacan sobre o *cogito*, e inclusive para designar as alterações realizadas sobre o enunciado “*penso, logo sou*”. De maneira mais abrangente, falamos de seu “recurso”. Dadas sua persistência e complexidade, mencionamos uma “leitura”, um “trabalho” e mesmo um “tratamento” do *cogito*. Quando localizamos alterações específicas, situamos “inflexões”, “declinações”, “reescritas”. A questão que colocamos nesse momento é, da maneira mais simples: afinal, o que fez Lacan com o *cogito*? Em outras palavras: a partir do trajeto aqui percorrido, seria possível dizer algo mais específico sobre o estatuto desse ato teórico que veio ser realizado por Lacan com o *cogito* cartesiano?

A pergunta, assim formulada, pode parecer muito vasta, se consideramos a extensão e a variedade do recurso à experiência de Descartes em seu ensino. No entanto, colocar a questão é tomar algum recuo por relação à tendência que nos leva a fazer isto de forma espontânea:

¹⁷⁴ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1968): “*Telle est la nouvelle forme sous laquelle je vous propose de poser une nouvelle façon d’interroger ce qu’il en est en notre âge, du statut de l’acte. Pour autant que cet acte... si singulièrement parent d’un certain nombre d’introductions originelles au premier rang desquelles est le cogito cartésien... pour autant que l’acte psychanalytique permet d’en reposer la question.*”

atribuir nomes ao motivo da presença e da ênfase reiterada – a partir de como a escutamos, entendemos, interrogamos – dirigida a esse filósofo e especialmente ao *cogito* nos escritos e seminários de Lacan.

Nesse movimento, no decorrer desta pesquisa, um ponto de interrogação se colocou sobre uma formulação comum, não apenas quando se trata do recurso de Lacan ao *cogito*, em específico. Ela é recorrente a propósito da relação entre a psicanálise e a ciência ou, mais geralmente, quando se aborda a especificidade do conceito de *sujeito* em psicanálise. Ao cabo desse trajeto, afirmaríamos que **Lacan subverte o *cogito* cartesiano?**

A proposição se depreende de um cruzamento possível entre suas afirmações. Ele nomeia uma *subversão do sujeito* em psicanálise – conferindo-lhe a centralidade de título de um escrito (1960/1998). Naquele momento, já havia se reportado muitas vezes ao *cogito*, bem como operado sobre seu enunciado. Poucos anos à frente, localizaria nele o momento do sujeito, afirmando-o como fundamento – contexto no qual também passa a utilizar a expressão “sujeito cartesiano”. Logo: subversão do *cogito* cartesiano?

A passagem pode ser sutil, mas acreditamos que há aqui um salto sujeito a exame, e espaço para a questão. Tendo em vista a frequência da formulação em diversas fontes que tiveram importância em nossa pesquisa, e a cujos aportes muitas vezes recorreremos, daremos atenção ao ponto, a fim de explicitarmos onde vemos um problema e sugerirmos algum encaminhamento. Neste item, apenas justificaremos a questão, antes de passarmos à alternativa que nos pareceu razoável quanto ao estatuto da leitura que Lacan realiza do *cogito* – agora o de Descartes – em seu ensino.

Para revisitarmos a ideia de uma subversão do *cogito* no ensino de Lacan, vale partirmos da constatação: ele não o afirmou como tal. Ele se referiu insistentemente ao *cogito*, e também se referiu a uma *subversão* promovida pela psicanálise, sem aplicar diretamente a segunda ao primeiro. Ainda que este seja um dado – ao menos dentro do que nos foi possível acessar –, não coloca em si uma ressalva ao entendimento de uma subversão do *cogito*. Serve-nos apenas de abertura para a questão sobre o que Lacan propunha com a expressão “subversão do sujeito”, e de que maneira ela concerniria o *cogito*.

Apesar de sua visibilidade e repercussão, o emprego da expressão não é exatamente justificado por Lacan – e tampouco é claro, de partida, se o termo “subversão” recobriria o estatuto de um conceito. Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998), lemos de partida que a psicanálise subverte “a questão do sujeito” (p. 808). E, no entanto, o termo quase não se repete no artigo. Ele só poderia receber alguma significação da conclusão do escrito, já que em seu início se anunciava: “é propriamente a

subversão que tentaremos definir”. Em seu curso, como se sabe, Lacan reconstrói o grafo do desejo, com o que visa formalizar a estrutura da experiência psicanalítica.

As menções a uma subversão do sujeito seguirão esparsas, até ressurgirem no contexto em que culmina seu trabalho com o *cogito*. Mencionamos, no capítulo anterior, uma reformulação feita a seu propósito, no seminário *O ato psicanalítico*: “conversão na posição que resulta do sujeito quanto ao que é de sua relação ao saber” (1967-68, p. 11). Trata-se da retomada da construção do quadrângulo, com o aprofundamento de sua operação e seu efeito de fratura na função do sujeito suposto saber. Um mês depois, em discurso pronunciado em Nápoles e publicado sob o título *O engano do sujeito suposto saber*, Lacan assim apresenta o ato psicanalítico: “que fundo numa estrutura paradoxal, já que nela o objeto é ativo e o sujeito, *subvertido*” (1968[1967]/2003b, p. 332). Estrutura esta que, como também vimos, é a que ele elabora como resultado de uma experiência.

Nessa perspectiva, um intervalo se coloca entre dois elementos a considerar de maneira distinta e articulada: o trabalho de Lacan com o *cogito* cartesiano, de um lado; a subversão do sujeito em psicanálise, de outro. O primeiro diz respeito à leitura que estabelece o *cogito* como ato (momento do sujeito, posto como o fundamento), e que consideramos um ato teórico. O segundo vem designar o efeito possível do ato psicanalítico para um (tendo sido) psicanalisante. Reconhece-se, assim, uma diferença entre referentes, e mesmo entre dois planos.

De certa forma, essa diferenciação poderia ser conciliada com a interpretação segundo a qual Lacan subverte o *cogito* cartesiano. Para tanto, bastaria admitirmos a desambiguação. De um lado, a referida leitura subverte a concepção do *cogito* cartesiano, o que significa que ela o transforma e aproveita à sua maneira. De outro, a *subversão do sujeito* diz respeito a uma operação e concerne o efeito de uma experiência. A subversão do *cogito* é uma coisa; a subversão *do sujeito* é outra. Por que não?

O problema, sob o prisma do trajeto que percorremos, é que a leitura do *cogito* cartesiano *cumpr*e uma *função determinada* para a subversão do sujeito concebida como resultado da operação. Ela lhe confere fundamento, o que não quer dizer que a ela se identifique. E por isso a aplicação indiferenciada do termo “subversão” para ambos não seria livre de efeitos. Pode-se encobrir, de um lado, a complexidade e a função do trabalho de Lacan com o *cogito* e, de outro, o estatuto de uma subversão do sujeito a se inscrever no real com o ato psicanalítico. No risco de sobreposição, há ainda a chance de os confundir.

Uma última impressão vem ao encontro das razões para colocar o problema. Acreditamos que Lacan tenha escutado, negado e mesmo interpretado, a certa altura, o entendimento de que a psicanálise subverte Descartes e o *cogito* cartesiano. Na nona lição do

seminário *A lógica da fantasia*, em 25 de janeiro de 1967, encontramos uma admoestação a sua audiência, que parece dizer respeito diretamente a isso. Na ocasião, ele tenta desfazer “alguma confusão” que estaria circulando:

Sobre o que é, desse rastro que deixo agora, e sobre o qual me foi necessário, em nome de alguma confusão... onde parece que é quase necessário se ver implicado... já que pude escutar, da boca de analistas, que havia, de todo modo, algo a ser retido, na aproximação que tentávamos instaurar de fora, da chegada inesperada de um certo pensamento, sobre o suposto fundo de uma filosofia, pretensamente por ele atacada ou mesmo **subvertida**... é muito surpreendente que a possibilidade de uma tal referência possa ser mesmo, e por alguém por exemplo que seja analista, admitida como um desses simples efeitos possíveis do que chamamos, na ocasião, *alienação* (1966-67, p. 77, grifo nosso).¹⁷⁵

Lacan não explicita, nesse instante, qual filosofia de fundo seria esta que alguns psicanalistas estavam dizendo que o surgimento da psicanálise viria atacar ou subverter. Nessa lição e nas precedentes, ele vinha retrabalhando, mais uma vez, Descartes e o *cogito* cartesiano. E assim seria por mais dois anos, pois se tratava da via de acesso ao conceito do ato psicanalítico. Ou seja, aparentemente Lacan se dirigia aqui ao entendimento de que a especificidade da psicanálise se coloca sob os termos de um ataque ou subversão do *cogito* cartesiano, julgando sua função como a de uma filosofia de fundo da qual ela se destaca, graças à descoberta freudiana.

Nesse ponto, como não lembrar do que escutou Jean-Marie Beyssade (1988), que não era psicanalista e tinha profundo conhecimento da dita filosofia de fundo. Ele considerava haver um “esquema clássico” do sujeito cartesiano – que qualificou de “uma paródia” –, do qual Lacan o teria ajudado, mesmo que indiretamente, a se afastar. Há algo a se escutar no inusitado da situação: para psicanalistas, Lacan subverte Descartes; para um dos mais consagrados especialistas na história dos estudos cartesianos, ele no mínimo captou a dificuldade, espantou vulgatas.

Efetivamente, não há em Lacan uma leitura ingênua do *cogito*, e não foi com o esquema clássico do sujeito cartesiano que ele trabalhou. Aqui, não carece saber se um filósofo legitimaria ou não o resultado da leitura de Lacan; tampouco se essa leitura teria qualquer

¹⁷⁵ Na fonte consultada (lição de 25 de janeiro de 1967): “*Sur ce qu'il en est dans cette trace que je quitte maintenant et sur laquelle il m'a bien fallu, au nom de quelque confusion où il semble qu'il est presque nécessaire de se trouver impliqué... puisque j'ai pu entendre dans la bouche d'analystes, qu'il y avait tout de même quelque chose à retenir dans le rapprochement que du dehors on essayait d'instaurer, de la survenue d'une certaine pensée, sur le fond supposé d'une philosophie, prétendue par elle attaquée voire subvertie... il est très surprenant que la possibilité d'une telle référence puisse être même, et par quelqu'un par exemple qui soit analyste, admise comme un de ces simples effets possibles de ce qu'on appelle, dans l'occasion, aliénation*”.

interesse para a filosofia. Isso não está em pauta, e não faz diferença no propósito. O interesse da situação posta pela escuta deste filósofo seria apenas sua propensão a mobilizar perguntas como: subversão de quê, então? Que seria esse *cogito*? Que haveria nele a ser subvertido?

Em uma ocasião apenas, vimos Lacan entrecruzar *subversão* e *cogito*. Duas semanas antes de ter escutado as tais confusões: “É para **colocar sua questão** que introduzimos as aspas em torno do ‘*logo sou*’, que o subvertem em seu alcance **ingênuo**” (1966-67, p. 59, grifo nosso)¹⁷⁶. A subversão de uma concepção ingênua do *cogito*, com o propósito de restituir a atualidade de sua questão, aponta na direção contrária do que se costuma reputar como uma subversão do *cogito* cartesiano. Ela nos sugere que, antes de qualquer subversão, seria preciso haver alguma leitura.

6.2. De uma *versão* como chance da *subversão*

Não foi uma exclusividade de Lacan ter enxergado impasses no *cogito* – este foi incessantemente contestado, desde o momento de sua introdução. As réplicas de Descartes ou dos cartesianos não fizeram cessar os debates, até o presente. Para especificar então o que é próprio à leitura de Lacan, ocupamo-nos de investigar o que ele pôde ali *encontrar*. Se sua singularidade não esteve em respeitar algum impasse, certamente esteve em *reconhecer* no impasse do *cogito* a condição por excelência do sujeito do inconsciente freudiano. E assim pôde afirmar a atualidade do *cogito*, e sobretudo para a psicanálise:

É por isso que, ajustando mais de perto **a questão do sentido do sujeito**, tal que ele se evoca na meditação cartesiana, não acredito estar fazendo aí nada – mesmo se invado um domínio tantas vezes percorrido que acaba parecendo se tornar reservado a alguns – não acredito fazer algo de que eles possam se desinteressar, aqueles mesmos, na medida em que a questão é atual, **mais atual que qualquer uma**, e mais atualizada ainda – acredito poder mostrá-lo a vocês – na psicanálise do que alhures (1961-62, p. 52, grifo nosso).¹⁷⁷

¹⁷⁶ Na fonte consultada (lição de 11 de janeiro de 1967): “*C'est pour en poser la question que nous avons introduit ces guillemets autour de l'« ergo sum » qui le subvertissent dans sa portée naïve*”.

¹⁷⁷ Na fonte consultada (lição de 17 de janeiro de 1962): “*C'est pourquoi, serrant de plus près la question du sens du sujet tel qu'il s'évoque dans la méditation cartésienne, je ne crois là rien faire, même si j'empiète sur un domaine tant de fois parcouru qu'il finit par paraître en devenir réservé à certains, je ne crois pas faire quelque chose dont ils puissent se désintéresser, ceux-là mêmes, pour autant que la question est actuelle, plus actuelle qu'aucune, et plus actualisée encore - je crois pouvoir vous le montrer - dans la psychanalyse qu'ailleurs*”.

A passagem é extraída do seminário *A identificação* e interessa-nos por evocar diretamente a questão que levantamos. Naquelas primeiras lições, em que dissecava o *cogito* e o reconhecia como ato, Lacan dava a ver o sentido do sujeito e da atualidade de sua questão. E, junto a isso, vez por outra, referia-se também ao que acreditava “estar fazendo aí”, quando relia Descartes.

Penso, logo sou. Penso onde não sou, logo sou onde não penso. Penso: “logo sou”. Ou eu não penso, ou eu não sou. Se em tudo isso, ele ressaltou, não haveria ataque ou subversão, podemos perguntar: teria ele nos dito o que está fazendo aí com o *cogito*? Mais um olhar sobre seu trabalho, agora com esse recorte, faz saltar aos olhos uma certa constância:

“*Ou eu não penso ou eu não sou*”. Tentarei introduzir um tal aparelho como sendo a melhor **tradução** que poderíamos dar a nosso uso do *cogito* cartesiano, para servir de ponto de cristalização ao sujeito do inconsciente” (1966-67, p. 50, grifo nosso).¹⁷⁸

Trata-se da reescrita do *cogito* que viria ser situada no ponto de partida do quadrângulo que formaliza o ato psicanalítico. Vimos que essa perspectiva aberta, no seminário *A lógica da fantasia*, acompanha uma nova negação em seu enunciado, dessa vez inspirada na primeira lei de Morgan para operações entre conjuntos. É curioso que, mesmo lhe imprimindo novamente uma negação, Lacan persistisse em designar dessa forma o que está fazendo: “Ao menos, eu os anunciei que essa forma, eu a retomarei a propósito da alternativa em que **traduzo o cogito cartesiano**, e que é esta: ‘*Ou eu não penso, ou eu não sou*’” (1966-67, p. 56, grifo nosso)¹⁷⁹.

Mais tarde, em 1970, Lacan aceitaria o convite da rádio belga para responder a uma série de perguntas – entrevista que foi publicada na revista *Scilicet* sob o título *Radiofonia* (1970b/2003). As questões versavam sobre a relação entre a psicanálise e outros campos, oferecendo uma ocasião fértil para a abordagem de sua relação com a ciência. Na resposta à quarta questão, especifica-se inclusive certo emprego do termo *subversão*, que comparece ao lado de outro, *revolução*. Este último é remetido de seu sentido político ao seu sentido astronômico: revolução que, em Copérnico, designava a órbita dos corpos celestes, suposta

¹⁷⁸ Na fonte consultada (lição de 14 de dezembro de 1966): “« *Ou je ne pense pas ou je ne suis pas* ». *J'essaierai d'avancer un tel appareil comme étant la meilleure traduction que nous puissions donner à notre usage du cogito cartésien, pour servir de point de cristallisation au sujet de l'inconscient*”.

¹⁷⁹ Na fonte consultada (lição de 11 de janeiro de 1967): “*Du moins vous ai-je annoncé que cette forme, je la reprendrai à propos de l'alternative où je traduis le cogito cartésien et qui est celle-ci: « Ou je ne pense pas, ou je ne suis pas. »*”.

circular. Já a primeira é remetida a Kepler que, desfazendo-se do círculo perfeito, revelou a trajetória elíptica dos planetas: essa sim uma subversão, digna de tal nome.

Pouco surpreendente é que, na ocasião, ele recuperasse também seu trabalho com o *cogito*. No entanto, e em meio ao manejo de tais termos, não o relaciona diretamente à revolução ou à subversão. Visamos agora, lembremos, como Lacan se refere ao que vinha fazendo com o *cogito*. E ali, ele o transforma em convocação (referindo-se a si mesmo em terceira pessoa): “**Leiamos** o *cogito* para **traduzi-lo** segundo a fórmula que Lacan fornece da mensagem no inconsciente; temos então: ‘*Ou não és, ou não pensas*’, dirigido ao saber. Quem hesitaria em escolher?” (p. 436, grifo nosso).

Uma tradução pode não ser a ideia mais imediata para designar o ato teórico de Lacan com o *cogito* cartesiano. Haja visto o exposto, é preciso considerá-lo, abrir tal perspectiva, vislumbrar seu alcance. Algumas referências de Lacan ao gesto de traduzir, nesse mesmo seminário em que sedimentava a *sua* tradução, sinalizam um caminho.

Por exemplo, na lição de 14 de dezembro de 1966, ele nos lembra que o primeiro a precisar traduzir o *cogito* foi o próprio Descartes. Ele afinal escrevia em latim e francês, e reescreveu o ponto arquimediano de sua certeza de maneiras diversas. Lacan chama atenção para isso: a cada vez que ele o fazia, havia uma diferença, consequente. No *Discurso do método* em francês, o clássico: “*Je pense, donc je suis*”. Em sua tradução latina: “*Ergo sum sive existo*”. Na *Meditação Segunda*: “*Ergo sum, ego existo*”. Nos *Princípios*: “*dubito ergo sum*”. As ressonâncias são distintas, bem como as leituras que permitem, exigindo-se alguma escolha.

Lacan reescreve o *cogito*, de acordo com sua leitura, o que em princípio pode não se reconhecer como tradução. Exceto se admitirmos que há tradução no que chamamos de leitura, tal como ele sugere na abertura da lição de primeiro de março de 1967. Ali, ele critica o título de um artigo de Laplanche e Pontalis, publicado no *Le Monde* naquele exato dia. O artigo em questão se chamava “*Conhecer Freud antes de traduzi-lo*”:

me parece que tentar traduzi-lo é uma via que se impõe certamente como condição a toda pretensão de conhecê-lo. Que os psicanalistas digam conhecer a psicanálise ainda passa, mas conhecer Freud antes de **traduzi-lo**, sugere invencivelmente essa bobagem: conhecê-lo antes de **tê-lo lido** (1966-67, p. 110, grifo nosso).¹⁸⁰

¹⁸⁰ Na fonte consultada (lição de 1º de março de 1967): “*Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il me semble que d'essayer de le traduire, est une voie qui s'impose certainement comme préalable à toute prétention de le connaître. Que les psychanalystes disent connaître la psychanalyse, passe encore, mais connaître Freud avant de le traduire, suggère invinciblement cette bêtise : de le connaître avant de l'avoir lu.*”

Logo em seguida, ele reconhece: dizê-lo pressupõe um alargamento necessário da noção de *tradução*. De que forma? Que tipo de relação que está sendo proposta entre leitura e tradução? Para responder, seria preciso ainda especificar cada uma delas. Lacan suscita a questão, mas não prossegue em tal via, nesse seminário.

A temática interessou a Jean Allouch (1993), em seu trabalho intitulado *Letra por letra: traduzir, transcrever, transliterar*. Nesta, o autor coloca e desenvolve extensamente a questão: o que significa *ler* em psicanálise? Se tomamos o termo em seu caráter de operação, trata-se não apenas de se perguntar o que fazemos, por exemplo, quando lemos Lacan. Isso inclui também: o que seria a *leitura* de um sonho em uma psicanálise? Ou ainda, e mais fundamentalmente: que espécie de *leitura* o trabalho do sonho realiza, por exemplo, dos restos diurnos? Nota-se de partida que a problemática levantada abarca uma gama de noções presentes na obra de Freud e no ensino de Lacan, em que se poderia evocar a interpretação, o ciframento, a decifração. A proposta do autor visa, justamente, destrinchar as relações e distinções possíveis nessa seara.

Ele sustenta então que uma leitura, seja ela qual for, pressupõe necessariamente uma passagem pelo *escrito*. A saber, não apenas a sua passagem pelo escrito de partida, que estaria por ser lido, mas uma operação de *escrita* que produz um novo *escrito* a partir do escrito a ser lido. E isso ainda não bastaria para dar conta do que vem a ser uma leitura. Há distinções a se fazer quanto ao tipo de escrita que se efetua nessa operação. Avançando sobre o problema, Allouch propõe o que designa como um “tríptico”: *traduzir, transcrever, transliterar*. Três operações capazes de realizar diferentes tipos de *leitura*. E propõe suas distinções.

Transcrever seria “escrever ajustando o escrito a algo que está fora do campo da linguagem” (idem, p. 18). Temos aqui, como caso mais reconhecido, a transcrição dos sons: a passagem de uma matéria sonora a um escrito. A partir de sua definição, ocorrem-nos exemplos: o alfabeto fonético internacional estabelece um sistema de notação capaz de transcrever os fonemas presentes nos diferentes idiomas. Outra escrita que se ajusta ao o som seria, ainda, o sistema de notação musical. O autor alude a casos menos reconhecidos de transcrição, que não se aplicam ao som, e assim contribuem para a apreensão do alcance da operação: um exemplo seriam sistemas de notação para o movimento, como fez na dança Rudolf von Laban.

Já *traduzir* é “escrever ajustando o escrito ao sentido”. Allouch localiza quanto a essa operação tomada isoladamente um impasse. Ela é tão mais imaginária quanto mais o tradutor desconhece sua dimensão imaginária. O sentido oferece demasiada margem à apreensão – índice de sua inapreensibilidade –, como atestam as diversas formas, sempre e necessariamente contestáveis, de se apreender determinado sentido. Daí decorrem os obstáculos encontrados em

todos os esforços de se estabelecer uma teoria da tradução. Passamos, por exemplo, no terceiro capítulo, por uma dificuldade em traduzir “*écart*” – termo que Lacan emprega para designar o que um ato inscreve do desejo. É por ter de se haver com a dimensão do sentido, desenvolve Allouch, que a tradução se vê às voltas com o critério de sua maior ou menor “literalidade”. Ou seja, precisa buscar algum ponto de ancoragem fora do registro do sentido, de modo a deter sua inescapável proliferação ou perda.

Transliterar, por sua vez, é “escrever ajustando o escrito ao escrito”. A especificidade dessa operação aparece da maneira mais clara quando ela ocorre entre dois tipos de escrita diferentes. Por exemplo, a escrita de “agalma” é a transliteração de “*ἄγαλμα*”. Depuramos ainda mais essa operação se a exemplificamos com um nome próprio, em que o procedimento se afasta ainda mais de um compromisso com o significado: a escrita do nome de “Tchekhov” é uma transliteração de “*Чехов*”. Seja como for, ambas dependem da passagem de um escrito (do alfabeto grego ou cirílico) a outro (ao alfabeto latino), que precisa se ajustar ao primeiro.

No entanto, disso se nota: a transliteração não é uma operação absolutamente autônoma. Ela já pressupõe em si uma transcrição, e precisa se apoiar sobre esta. Além disso, seu emprego mais comum está a serviço da prática da tradução. Nesse caso, o ajuste ao sentido prevalece de tal forma, que a transliteração que o sustenta pode ser encoberta. Ou seja, a transliteração não basta, por si só, para definir uma forma de leitura. Para tanto, ela precisa estar articulada às outras duas operações. Sendo assim, a proposta do autor se especifica: o tríptico *traduzir-transcrever-transliterar* não vem definir diretamente três tipos de leitura, pois essas três operações não funcionam de maneira isolada. Uma leitura pode conjugá-las, de tal forma que uma ou outra prevaleça no conjunto da operação. Em suma: discernir os diferentes tipos de leitura é discernir os *modos de articulação* possíveis entre essas três operações.

A questão pode ser visualizada a partir de um exemplo: o que fez Lacan ao transformar “*Unbewusste*” (o inconsciente tal como escrito por Freud) em “*une bévue*”, com que intitula um de seus seminários (1976-77)? De partida, notamos que não basta recorrer a apenas uma das operações do tríptico. Não se trata apenas de uma tradução, pois há aqui um nítido ajuste do escrito (produzido) ao escrito (de partida). No entanto, tampouco se trata apenas de uma transliteração, pois além desse compromisso com o escrito, há claramente um ajuste ao *sentido* do termo freudiano. Ou seja, trata-se de uma tradução (ajuste do escrito ao sentido) que comporta em si uma transliteração (ajuste do escrito ao escrito).

O recurso à elaboração de Allouch permite-nos especificar o que seria reconhecer na leitura do *cogito* realizada por Lacan em seu ensino o estatuto de **tradução**. Trata-la como operação é reconhecer que não está restrita ao registro imaginário, não se mantendo unicamente

no plano do sentido em sua deriva semântica. A operação se ancora no que uma tradução pode comportar de transliteração. Ela é realizada na passagem de um tipo de escrita (a que legou Descartes) a outro (de acordo com a “lógica inédita” que inaugura), sem dispensar um ajuste ao escrito partida (*penso, sou*). Ainda assim, há também, no conjunto do trabalho de Lacan com o *cogito* em seu ensino, incluindo aí todas as suas inflexões, um compromisso de ajuste ao *sentido*. Sua tradução vem estabelecer *o sentido do cogito em psicanálise*, de forma coerente com seu esforço de restituir “o sentido da descoberta freudiana” (LACAN, 1964/1996, p. 122).

Construindo o vértice (0) do quadrângulo mediante sua tradução, ele observa:

É que toda a distância entre uma e outra dessas operações consiste em seu campo de partida, em que um é aquele – reconstruído – a partir do qual eu designo **o fundamento de toda a operação lógica**, a saber a escolha oferecida do “*ou eu não penso ou eu não sou*” como sendo **o sentido verídico do cogito cartesiano**. (1966-67, p. 72, grifo nosso)¹⁸¹

É como Lacan descreve, portanto, a passagem:

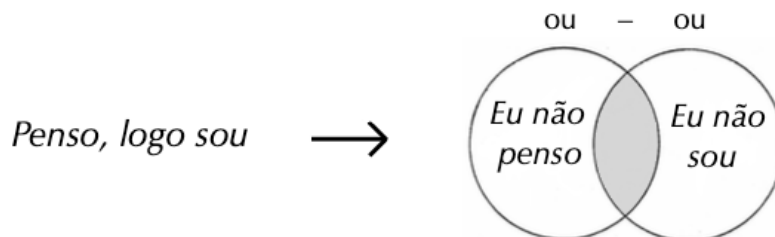


Figura 6.1

Em seu caso, o sentido a recolher é *o ato do cogito* que inscreve a divisão primeira, no momento inaugural do sujeito. Que haja distância, algo que se perde e algo que se ganha, isso não atenta contra o estatuto de uma tradução. Não é menos o que Lacan lê no impasse do *cogito*, que não cessou de intrigar os que dele se aproximaram. Recorremos, no primeiro capítulo, à metáfora da peneira de Freud, empregada por Jacques Nassif: na passagem, algo é cernido, algo se descarta. Como em toda tradução, deixa-se cair um pedaço do que teria estado lá: seja o que

¹⁸¹ Na fonte consultada (lição de 18 de janeiro de 1967): “*C'est que toute la distance entre l'une et l'autre de ces opérations, consiste dans leur champ de départ, dont l'un est celui - reconstruit - à partir duquel je désigne le fondement de toute l'opération logique, à savoir le choix offert du « ou je ne pense pas ou je ne suis pas », comme étant le sens véridique du cogito cartésien.*”

ficou, para Descartes, de “seu” *cogito*. Entre aspas, pois não seria a propriedade ou posse do sentido posta em xeque pelo próprio fato (significante) de haver tradução?

Em sua tradução para o conjunto de poemas *Tableaux parisiens*, de Charles Baudelaire, Walter Benjamin inclui como prefácio um texto que se tornou fundamental para os estudos de tradução. Trata-se do ensaio *A tarefa do tradutor* (1923/2008) – em cujo título, na polissemia do termo em alemão, evoca-se uma tarefa-renúncia [*Aufgabe*]. É também a que se escuta de Freud, quando nos fala da tarefa do psicanalista (1940[1938]/2008). Destacamos aqui a passagem em que Benjamin descreve a relação entre a tradução e o original, no que tange o significado. Para tanto, ele oferece um paralelo:

Do mesmo modo que uma tangente só toca ao de leve num único ponto da circunferência, e do mesmo modo que a lei geométrica apenas fixa e prevê este contato mas não o ponto em que ele tem de se verificar, continuando a tangente depois disso o seu caminho reto em direção ao infinito, também a tradução toca apenas ao leve no original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir o seu próprio caminho (BENJAMIN, 1923/2008, p. 40).

A investigação de seu próprio caminho, no caso da tradução de Lacan – agora poderíamos pensar –, ocupou-nos ao longo deste trabalho. O rumo de sua tradução fica evidenciado, além do mais, na vantagem que desponta ao reconhecermos em sua leitura do *cogito* esse estatuto: em português, como em francês, traduzir é o que faz uma *versão*. O termo designa o ato de verter (por exemplo, de uma língua a outra), bem como o seu produto. Ter lido no *cogito* cartesiano o *ato do cogito* foi produzir a *versão* – que fundamenta e pode se dirigir a uma *subversão*.

Isso requer abriremos a perspectiva segundo a qual Lacan não subverte o *cogito* cartesiano, mas o verte. Produz a *versão* cuja função consiste em estabelecer a chance da subversão do sujeito – se reconhecemos nessa expressão uma formulação para o efeito do ato psicanalítico. Versão que afirma o corte suposto no engendramento da superfície, tornando-a passível de re-corte. Advento do novo, a se inscrever no real como posição do sujeito. Uma repetição, ele nos mostra, é só o que pode inscrever a pura diferença: de uma *versão*, *subversão*.

No escopo do quadrângulo, e seguindo as indicações de Lacan, a *versão* está, em primeiro lugar, no vértice (0) da divisão primeira. No entanto, a leitura do *cogito* compreenderá seus desdobramentos, com a escolha forçada da alienação que se insere no vértice (1): *eu não penso*. O vértice (2) depreende-se da outra escolha, cuja incidência é franqueada pelo ato psicanalítico: *eu não sou*. E o resultado da operação faz um efeito de retorno ao ponto inicial,

no vértice (3). Por isso, aventamos anteriormente que o *ato do cogito* é a matéria-prima de todo o quadrângulo.

Em vista do que acabamos de dizer, uma última observação se faria necessária. É que, em última análise, poderia ser colocada a pergunta: mas afinal, se uma vez vertido, ele estaria por ser repetido, não se trataria também, e no fim das contas, de uma subversão do *cogito* – agora, a título de *ato do cogito*, na experiência? Reencontraríamos assim a formulação que interrogamos, através de uma volta, de outra maneira e com outra significação? A nosso ver, é preciso antes afirmar o intervalo e dar a ver o que nele se encontra. A distinção se preserva entre o ato teórico de leitura do *cogito* e o efeito de uma experiência a se inscrever no real.

De um lado, isso significa que a operação não está dada – ao contrário do que poderia sugerir a afirmação de que Lacan subverte o *cogito* cartesiano. De outro lado, isso significa que a operação tem como fundamento o *cogito* traduzido por Lacan em *ato do cogito*. Em suma: entre o assim denominado “*cogito* cartesiano” e a subversão do sujeito em psicanálise, reside uma versão do *cogito* produzida por Lacan. Versão que fundamenta a aposta em um sujeito a advir – condição lógica e ética, inscrita no ponto de partida do ato psicanalítico.

CONCLUSÃO

Desde a primeira parte deste trabalho, sustentamos que há uma leitura do *cogito* cartesiano, original e própria a Lacan, que alicerça sua posição como condição e fundamento para o campo da psicanálise. Salientamos que seu extenso trabalho com o *cogito* funciona como elaboração de uma articulação conceitual intrínseca entre *ato* e *sujeito*, exigida pela práxis fundada por Freud. O gesto de Lacan, portanto, não consiste em rechaçar, derrogar ou superar o *cogito*, tampouco se confunde com quaisquer de suas críticas filosóficas. Ele se separa do que é filosófico, no *cogito*, uma vez tendo cernido, deste último, o *ato do cogito* – este do qual a psicanálise é tributária, de sua origem a sua atualidade.

Esse ato é concebido por Lacan como momento inaugural de um sujeito designado *cartesiano* ou, ainda, *da ciência*. No entanto, esses termos, em seu ensino, já não equivalem a quaisquer variantes pré-conceituadas de “sujeito” na tradição filosófica (seja da consciência, gnosiológico, transcendental), tampouco apenas a um “sujeito sem qualidades”. Eles são nomes do sujeito do inconsciente freudiano: o sujeito da certeza, fundado na divisão posta no *ato do cogito* – o que, como vimos, pressupõe e exige a consideração do instante de sua enunciação. Razões pelas quais estabelecemos, em nosso ponto de partida, a passagem: do *cogito* de Descartes ao *ato do cogito* em Lacan. Trata-se aqui do recorte de um ato teórico, que remonta ao início de seu ensino, sendo consumado em 1964, e que aguardava suas consequências.

Isso posto, o trajeto até os seminários *A lógica da fantasia* (1966-67) e *O ato psicanalítico* (1967-68) levou-nos a circunscrever, na terceira parte deste trabalho, a função que teria sido aquela conferida ulteriormente ao *cogito*, por Lacan, para a clínica psicanalítica. A psicanálise pode promover a repetição em um só traço do *ato do cogito*, segundo o traçado da dupla volta do oito interior, capaz de inscrever em corte a imissão da diferença trazida no significante. Em outras palavras: ela opera a cada vez sobre a divisão fundada inarredavelmente no *ato do cogito*, de forma a repeti-la em um só traço, obtendo como efeito, diferença – passagem da constituição ao *advento* de um sujeito, novo no seio de sua divisão. Ou seja: não há retorno possível para aquém (reversão) da constituição instaurada no *cogito*; há chance de um efeito de retorno (retroação intrínseca) dessa ou sobre essa constituição, passível de instaurar, no corte do ato, um antes e um depois.

Sendo assim, a repetição em um só traço do *ato do cogito*, de que falamos, descreve a chamada subversão do sujeito, bem como a operação lançada por Freud e conceituada por Lacan sob o nome de *ato psicanalítico*. Esse modo de apreender o ato psicanalítico foi extraído do ponto de chegada do trabalho com o *cogito*, que percorremos até a formalização do esquema do quadrângulo no seminário de 1967-68. Trata-se de uma maneira de formular, em perspectiva, o parentesco entre duas extremidades. Isto é, nos termos do quadrângulo: a relação entre o *cogito* tal como inserido no vértice (0) e o resultado inserido no vértice (3) – contendo a concatenação das operações alienação, verdade e transferência. Quanto a esse esquema considerado em seu conjunto, poderíamos descrevê-lo de modo correspondente: trata-se de uma formalização que vem extrair logicamente, do *ato do cogito*, o conceito do *ato psicanalítico*. Formalização que abriga um impasse, e só se conclui em uma lógica de certeza antecipada. De uma extremidade a outra: mais um ato teórico de Lacan, levando aquele primeiro às suas consequências.

Isso implica, por um lado, que a subversão do sujeito concebida por Lacan não foi operada no próprio *ato do cogito*. Seguindo uma distinção que perpassamos nesse trajeto: o *cogito* é posto como ato (*tout court*). Além disso, é um ato privilegiado em sua espécie, visto ter sido aquele que funda o sujeito em seu momento inaugural. No entanto, isso não faz dele um ato que resulta de uma psicanálise ou um ato psicanalítico. Estes realizam a repetição em um só traço do *ato do cogito*: conversão em sua posição por relação ao saber. A propósito destes, Lacan se refere a uma dimensão do ato “esclarecido”, a fim de marcar que – à diferença de outros atos, tais como o *cogito* –, embora não se elimine a alienação, há ato do qual não se retorna à posição do sujeito ingênuo em sua alienação, com a (re)instauração de um sujeito suposto saber. Posição esta que se desdobrou do *cogito*, na sequência de seu ato.

Resta, por outro lado e ainda assim, que a concepção da subversão do sujeito pressupõe a *tradução* lacaniana do *cogito* em *ato do cogito*. Consideramos que a subversão de que se trata em psicanálise não se aplica diretamente sobre um *cogito* filosófico ou sobre um sujeito cartesiano da tradição. Por isso, propusemos também que Lacan não subverte o *cogito* cartesiano, mas o *verte*. Em outros termos, entre o *cogito* cartesiano e a subversão do sujeito, há um momento lógico intermediário – uma versão do *cogito*, produzida por Lacan. Em psicanálise, ele recobra o estatuto de ato fundador e inaugural do sujeito em sua divisão constitutiva, abrindo o intervalo entre o *momento* e seus desdobramentos, no filósofo e na história. Absolutamente heterogênea a qualquer outra perspectiva sobre o *cogito*, essa versão fundamenta uma aposta ética no ponto de partida do ato psicanalítico, restabelecendo a chance

da subversão na posição do sujeito, como efeito no real. Com a produção de sua nova escrita no primeiro vértice do quadrângulo, o trabalho de Lacan confere outro lugar e função ao *cogito* recolhido de Descartes – insere-o em uma operação capaz de (re)inscrever, d'*écart*: **S**.

* * *

A articulação entre as duas extremidades, que ora sintetizamos, foi ensejada pelo trajeto percorrido na segunda parte desta tese. Em seus três capítulos, buscamos circunscrever a especificidade do *ato* em psicanálise, bem como seu modo de articulação ao *sujeito*. Em primeiro lugar, examinamos o desenvolvimento sofisma do tempo lógico, ao cabo do qual sobrevém o ato, com a asserção da certeza antecipada no momento de concluir. Desde então, Lacan destacava que esse terceiro modo de instância do tempo acompanha a emergência de uma nova forma lógica (“pessoal”) do sujeito, distinta do sujeito impessoal do instante do olhar, e do sujeito indefinido recíproco do tempo para compreender. Observamos ainda como o escrito do tempo lógico comportava aberturas para elementos que viriam ser discernidos posteriormente por Lacan no encaminhamento do ato. Desse modo, pudemos situar no sofisma a intervenção do significante de uma falta no Outro – $S(\mathbb{A})$ – como limite da dedução, bem como a incidência do objeto *a* na função da pressa.

O material extraído da análise do processo lógico contribuiu para uma distinção do *ato* propriamente dito, por relação a outros dois conceitos comumente abordados na temática dos atos em psicanálise: o *acting out* e passagem ao ato. Explorando o enquadre formal da relação entre sujeito (**S**) e objeto (*a*) entre as formas do agir, no seminário *A angústia* (1962-63), demarcamos que o ato é condicionado por uma operação de cessão do objeto, na inscrição do intervalo do desejo. Vimos como essa operação difere sensivelmente da manutenção da articulação entre sujeito e objeto na montagem da fantasia, assim como da identificação absoluta de um sujeito ao objeto como resto em queda. Retroativamente a partir daí, pudemos afirmar que o desfecho do sofisma que consoma o processo lógico do escrito de 1945 determina a especificidade conceitual do *ato*, de modo que no *acting out* e mesmo na *passagem ao ato* não se passa a um momento de concluir.

Em seguida, no quarto capítulo, investigamos a estrutura significativa do ato, em seus diferentes níveis. Reconhecemos a função do ato falho freudiano como indicador de uma chance de ato, propiciada pela dimensão significativa que confere a toda “ação” seu caráter interpretável. Deslindamos assim uma articulação entre ato falho e ato (*tout court*) em Lacan, dispensando equivalências que acarretariam a generalização desse último conceito. Avançando

ao seminário *A lógica da fantasia* (1966-67), aprofundamos a redefinição do ato segundo a chamada “repetição em um só traço”, que vem descrever a operação de um corte na superfície segundo o traçado do oito invertido. De tais subsídios, depreendemos que o ato pode produzir a inscrição de uma (nova) posição do sujeito, tal como revelado pela função do traço unário: repetição do mesmo como pura diferença. Tal concepção nos permitiu conciliar e assimilar duas definições de Lacan, segundo as quais o ato *funda* e, ao mesmo tempo, *modifica* o sujeito. A diferença que se inscreve nessa fundação não vem modificar o estatuto do sujeito, mas diz respeito a uma emergência, nova, do sujeito, em sua divisão constitutiva.

Através dos três momentos conceituais assim descritos, reconhecemos no trajeto de conceituação do ato uma elaboração minuciosa da operação de advento do sujeito no campo do Outro, convocada no imperativo ético da psicanálise, tal como retraduzido de Freud por Lacan: *Lá onde isso estava, como sujeito, devo eu advir*. O esforço de circunscrição teórica do ato nos previne da tentativa de esgotar uma posituação, que tenda à imaginarização, do que poderia se recolher clinicamente como tal advento. Quando centraliza a temática do ato na década de sessenta e anuncia sua reintrodução como “*novo, e mesmo inaudito*” (1967-68, p. 14) – escutamos aí não tanto o anúncio de um conceito inédito de ato, mas sobretudo os traços de sua incidência como acontecimento, na experiência. Lacan já o afastava de qualquer mito personalista, proeza ou critério de performatividade ao resgatar, como atos, o *cogito* e a travessia do Rubicão. Construindo o último vértice do quadrângulo, ele descreve conclusivamente o advento de um sujeito que se realiza *na* castração ($-\varphi$), como efeito de *divisão*, em uma passagem da *falta* à *perda*, capaz de abrir o intervalo da *causa* no seio da determinação.

Ao cabo desse trajeto, podemos também especificar o que por vezes nomeamos como uma *articulação intrínseca* entre *ato* e *sujeito* em psicanálise. Consideramos que há entre os dois conceitos uma indissociabilidade operatória, o que não quer dizer que estejam sobrepostos de forma coextensiva. Em nosso entender, o conceito de ato vem demarcar os *limites* – do fundamento ao alcance, que já implica o impasse – do conceito de sujeito em psicanálise. De partida, a referência ao sujeito em psicanálise carrega a suposição de um ato em seu fundamento, como o corte que origina a superfície na qual pode haver (re)corte. Essa suposição participa da aposta ética constitutiva do ato psicanalítico, uma vez que está posta em seu princípio – vértice (0) do quadrângulo, lugar do *ato do cogito*. Isso implica que um manejo do termo “sujeito” que não se ancore nesse fundamento – seja por tomá-lo como um ente, um substrato, um dado de realidade pré-constituído – tende a se desligar de sua operatividade

conceitual. Adjetivo este que, em psicanálise, e tendo em vista o exposto, já comporta a articulação entre teoria e clínica.

Em outra ponta, o alcance (teórico-clínico) do conceito de sujeito em psicanálise reside, em última análise, neste *efeito de sujeito* específico, que pode resultar de uma operação com o significante, e que Lacan vem conceituar como: *ato*. Isso implica, por exemplo, que ali onde se recolhe fatos clínicos a título de sintoma, inibição, angústia, *acting out*, passagem ao ato etc., a questão em aberto, passível de ser formulada do ponto de vista da operação, não se esgota em torno de como um sujeito se posiciona ou se posicionará *sobre* quaisquer daqueles. A questão decisiva diz respeito a se, lá onde isso estava, um sujeito poderá advir, *em ato*. Para Lacan, eis o que (re)fundamenta o sujeito, ou se quisermos, inscreve uma (nova) posição de sujeito no real.

Quanto ao impasse implicado nesse alcance, consideramos que ele repercute e estende um aspecto do trabalho com o conceito de inconsciente no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Ao restituir este último como conceito fundamental, a partir de sua manifestação evasiva e fugidia na experiência, Lacan asseverava: “o limite do *Unbewusste* é o *Unbegriff* – não o não-conceito, mas o conceito da falta” (1964/1996, p. 30). No limite evocado, escuta-se a margem de uma indeterminação própria à formação de cada conceito em psicanálise, que remonta à introdução freudiana da pulsão (1915/2008). No caso do conceito de sujeito, a referida margem se esboça na distância entre estas duas pontas, que a nosso ver participam a um só tempo da dificuldade e da fecundidade de seu manejo teórico-clínico: a *constituição* e o *advento*. Entre *Wo es war* e *soll Ich werden*, marca-se “a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação” (LACAN, 1964/1996, p. 30). O conceito do ato teoriza a estrutura mais fina de um franqueamento, no sentido dessa passagem – sem deixar de conter, ele próprio, a abertura suscitada no imperativo ético, que invoca uma operação que está *por se realizar*.

Apontam nessa direção os movimentos precipitados pelo aprofundamento da problemática do ato, no percurso de Lacan. Com a construção do quadrângulo, e mais especificamente a de seu último vértice, nota-se que o conceito do ato – bem como algumas noções que gravitam em seu entorno, tais como o advento ou a subversão do sujeito – passam a convergir explicitamente para a pergunta sobre o fim de uma psicanálise, ou seja, sobre o que seria o término da tarefa psicanalisante. A aposta em invenções no âmbito institucional, a exemplo da proposição do dispositivo do passe, atesta que a investigação sobre o ato resulta na abertura e no encaminhamento de uma questão quanto à consumação da operação analítica, a causa que a sustenta e os efeitos que pode engendrar.

Uma consequência retorna, por certo, sobre a própria operação. Se *ato psicanalítico* é, primeiramente, *ato*, sua introdução estabelece o caráter inantecipável e contingente da própria psicanálise como práxis, incluindo o lugar que ocupa, nesse campo, o ato de sua fundação por Freud. Conceituar o ato capaz de refundar a psicanálise é também reconhecer, nela, aquilo de que o *cogito* aparece como exemplar: a possibilidade de elisão de sua incidência como corte, só depois. Em última instância, que o corte *tenha sido* dependerá de sua repetição, se – como sugere Lacan – é por haver *re-ato*, que podemos falar de ato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, J. Ernst Kris, 1900-1957 : de l'art à l'ego. **Ornicar?** Revue du Champ Freudien, Paris, n. 34, 1985.

ALBERTI, S. **Esse sujeito adolescente**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos/Contra Capa, 2009.

ALLOUCH, J. **Letra por letra**: traducir, transcribir, transliterar. Buenos Aires: Editorial Edelp, 1993.

_____. **Marguerite, ou A "Aimée" de Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

ALQUIÉ, F. (1950). **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris : Presses Universitaires de France, 1966.

_____. Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons. **Revue de métaphysique et de morale**, 61^{er} année, n. 3/4, jul-dez. 1956.

_____. (1956). **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

AUSTIN, J. L. (1962). **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BALMÈS, F. **Structure, logique et aliénation** : recherches en psychanalyse. Toulouse : Erès, 2012.

BARBUT, M. (1966). Sobre o sentido da palavra "estrutura" em matemática. In: POUILLON, J.; BARBUT, M.; GODELIER, M. et al. **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

BARROS, L. M. **Investigação sobre a questão do ato em psicanálise**. Tese (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

_____. Para além dos atos falhos. In: BERNARDES, A. (Org.). **10 x Freud**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005b.

BENJAMIN, W. (1923). A tarefa do tradutor. In: BRANCO, L. C. **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

BENVENISTE, E. (1958). De la subjectivité dans le langage. In: _____. **Problèmes de linguistique générale, 1**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. (1970). L'appareil formel de l'énonciation. In: _____. **Problèmes de linguistique générale, 2**. Paris: Gallimard, 1986.

BEYSSADE, J-M. **La philosophie première de Descartes**. Paris : Flammarion, 1979.

- _____. Sobre o círculo cartesiano. **Analytica**, v. 2, n. 1, 1997.
- _____. Une journée dans la quête du sujet cartésien. **Littoral**, Paris, n. 25, 1988.
- _____. Descartes' "I am a thing that thinks" versus Kant's "I think". In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. (Orgs.). **Kant and the early moderns**. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- BOONS, M-C. Uma Escola "de Psicanálise", à prova do ato. In: **Letra Freudiana – Escola, Psicanálise, Transmissão**, ano XV, n. 16, Rio de Janeiro: Revinter, 1996.
- BOONS-GRAFÉ, M-C. Ou eu não penso, ou eu não sou. **Letra Freudiana**, n. 22, Rio de Janeiro, 1997.
- BOUSSEYROUX, M. À temps (ce qui n'attend pas). **Hétérité Revue de Psychanalyse**, n. 3, Paris, 2003.
- BRODSKY, G. **Short story: os princípios do ato analítico**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots**. Paris : Klincksieck, 1999.
- CHEMAMA, R. O ato psicanalítico a partir do semigrupo de Klein. In: **Elementos lacanianos para uma psicanálise no cotidiano**. Porto Alegre: CMC Editora, 2002.
- COSTA-MOURA, F.; FERNANDES, F. L. Lógica da ciência, formalismo e forclusão do sujeito. In: COSTA-MOURA, F. (Org.). **Psicanálise e laço social**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- _____.; SILVA, M. Função ética do real e advento do sujeito. In: ELIA, L.; BARROS, R. M. (Orgs.). **Estrutura e psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PGPSA/IP/UERJ, 2012.
- COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- DARMON, M. **Ensaio sobre a topologia laciana**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- DESCARTES, R. (1628). **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. (1637). Discurso do método. In: **Os pensadores: Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. (1641). Meditações Metafísicas. In: **Os pensadores: Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. (1641a). Objeções e respostas. In: **Os pensadores: Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. (1644). **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

DISSEZ, N. Leitura do tetraedro do Seminário “O ato psicanalítico”. In: **Bulletin de l’ALI**, n. 114, 2005.

EY, H.; BERNARD, P.; BRISSET, C. (1960). **Manuel de psychiatrie**. Paris: Masson, 1989.

FENICHEL, O. Neurotic acting out. **The Psychoanalytic Review**, Nova York, v. 32, 1945, pp. 197-206.

FERNANDES, F. L., 2015. **O que é clínica do traço**. Disponível em: <http://www.tempofreudiano.com.br>. Acesso em: 25 jan. 2020.

FIGALE, V. M. **O advento do sujeito no *cogito* cartesiano**: da ciência à experiência psicanalítica. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

FREUD, S. **Gesammelte Werke**. Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 14 fev. 2020.

_____. **Standard Edition**. Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 14 fev. 2020.

_____. (1900). La interpretación de los sueños (segunda parte). In: _____. **Obras Completas**, vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1900b). La interpretación de los sueños (segunda parte). In: _____. **Obras Completas**, vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1901). Psicopatología da vida cotidiana (sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error). In: _____. **Obras Completas**, vol. 6. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. In: _____. **Obras Completas**, vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1905[1901]). Fragmento de análisis de un caso de histeria. In: _____. **Obras Completas**, vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1905b). El chiste y su relación con lo inconciente. In: _____. **Obras Completas**, vol. 8. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. In: _____. **Obras Completas**, vol. 10. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1910[1909]). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 11. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1911) El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

- _____. (1911). O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise. In: _____. **Obras completas**, v. 10. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- _____. (1912). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II). In: _____. **Obras Completas**, vol. 11. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.
- _____. (1912). Sobre la dinámica de la transferencia. In: _____. **Obras Completas**, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). In: _____. **Obras Completas**, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1913b). Tótem y tabú. In: _____. **Obras Completas**, vol. 13. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1914). Introducción del narcisismo. In: _____. **Obras Completas**, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1914b). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). In: _____. **Obras Completas**, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. In: _____. **Obras Completas**, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1915b). La represión. In: _____. **Obras Completas**, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1915c). Lo inconciente. In: _____. **Obras Completas**, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1916-17). Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 15. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1919). “Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. In: _____. **Obras Completas**, vol. 17. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.
- _____. (1920). Más allá del principio de placer. In: _____. **Obras Completas**, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1920b). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. In: _____. **Obras Completas**, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. In: _____. **Obras Completas**, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.
- _____. (1923). El yo y el ello. In: _____. **Obras Completas**, vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1924). El sepultamiento del Complejo de Edipo. In: _____. **Obras Completas**, vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1924b). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1926). Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1926[1925]). Inhibición, síntoma y angustia. In: _____. **Obras Completas**, vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1940[1938]). Esquema del psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**, vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1950[1895]). Proyecto de psicología. In: _____. **Obras Completas**, vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

GOMES, A. Foraclusão e sintoma. **Letra Freudiana: Experiência de saber**, Rio de Janeiro, ano XXX, n. 43, 2011.

GOROG, J-J. **L'acte du psychanalyste. L'angoisse chez Lacan : affect ou passion ?** Paris : Hermann Éditeurs, 2013.

_____. Inhibition et *acting out* à Strasbourg. **Champ Lacanien Revue de Psychanalyse**, n. 20, Paris, 2017.

GRANON-LAFONT, J. **La topologie ordinaire de Jacques Lacan**. Paris : Point Hors Ligne, 1985.

GREENACRE, P. General problems of acting out. **The Psychoanalytic Quarterly**, Nova York, n. 19, 1950, pp. 455-467.

GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**, vol. I: l'âme et Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

_____. **Descartes selon l'ordre des raisons**, vol. II: L'âme et le corps. Paris : Aubier Montaigne, 1968b.

GUÉRY, F. À propos de la dite philosophie cartésienne du sujet. **Corrélat**, Paris, n. 0, 2001.

GUILLAUME, G. Leçon du 20 mai 1949, série C. In: _____. **Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1948-1949, série C : Grammaire particulière du français et grammaire générale IV**. Paris: Klincksieck, 1973.

HINTIKKA, J. Cogito ergo sum: inference or performance. In: SESONSKE, A.; FLEMING, N. **Meta-Meditations: Studies in Descartes**. Belmont: Wadsworth, 1965.

IANNINI, G. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KOJÈVE, A. (1932). **L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne**. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

_____. (1947). **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, A. (1937). Entretiens sur Descartes. In : _____. **Introduction à la lecture de Platon: suivi de Entretiens sur Descartes**. Paris: Gallimard, 2004.

_____. (1943). **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1957). **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

KRIS, E. Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy. **The Psychoanalytic Quarterly**, Nova York, n. 20, 1951.

LACAN, J. (1932). **De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité**. Paris : Seuil, 1975.

_____. (1945). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : un nouveau sophisme. In: _____. **Écrits**. Paris : Seuil, 1966.

_____. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1950[1946]). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1951[1950]). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1951). Intervenção sobre a transferência. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1953-54). **O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. (1954-55). **O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1954-55). **Le moi : 1954-55 (Staferla)**. Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 20 nov. 2019.

_____. (1956[1953]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1956[1954]). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

- _____. (1955-56). **O seminário, livro 3:** As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. (1956[1955]). A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1956-57). **O seminário, livro 4:** A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1957-58). **O seminário, livro 5:** As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. (1958-59). **O desejo e sua interpretação:** Seminário de 1958-1959. Publicação não comercial. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.
- _____. (1958-59). **Le désir** : 1958-59 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 03 maio 2020.
- _____. (1959[1958]). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1959-60). **O seminário, livro 7:** A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: _____. **Écrits**. Paris : Seuil, 1966.
- _____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1960-61). **O seminário, livro 8:** A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. (1961[1958]). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1961-62). **L'identification** : 1961-62 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 08 fev. 2020.
- _____. (1961-62b) **L'identification** : Séminaire de 1961-62. Éditions de L'Association Lacanienne Internationale (Publication hors commerce).
- _____. (1962-3). **O seminário, livro 10:** A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1962-63). **L'angoisse** : 1962-63 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 03 março 2020.
- _____. (1964). **Le Séminaire, livre XI** : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris : Seuil, 1973.

_____. (1964). **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. (1964). **Fondements** : 1964 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em : 12 out. 2020.

_____. (1965). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: Resumo do seminário de 1964. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1966[1964]). Posição do inconsciente. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1966[1965]). La science et la vérité. In: _____. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

_____. (1966[1965]). A ciência e a verdade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1966-67). **Logique du fantasme** : 1966-67. (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 15 maio 2020.

_____. (1966-67b). **La logique du fantasme** : Séminaire de 1966-67. Éditions de L'Association Lacanienne Internationale (Publication hors commerce).

_____. (1967). Lugar, origem e fim do meu ensino. In: _____. **Meu ensino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. (1967-68). **L'acte** : 1967-68 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 10 nov. 2020.

_____. (1967-68b). **L'acte psychanalytique** : Séminaire 1967-68. Association Freudienne Internationale (Publication hors commerce).

_____. (1968). A lógica da fantasia: Resumo do seminário de 1966-1967. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1968[1967]). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1968[1967]b). O engano do sujeito suposto saber. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1968-69). **O seminário, livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1968-69). **D'un Autre à l'autre** : 1968-69 (Staferla). Disponível em: <http://staferlaa.free.fr>. Acesso em: 05 set. 2020.

_____. (1969). L'acte psychanalytique. In : _____. **Autres écrits**. Paris : Seuil, 2001.

_____. (1969). O ato psicanalítico: Resumo do seminário de 1967-1968. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1969-70). **O seminário, livro 17**: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1969-70). **L'envers de la psychanalyse** : 1969-70 (Staferla). Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 02 set. 2020.

_____. (1970[1967]). Discours à l'École Freudienne de Paris. In: _____. **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001.

_____. (1970[1967]). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1970). Alocução sobre o ensino. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1970b). Radiofonia. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1972-73). **O seminário, livro 20**: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1973). O aturdido. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1974[1973]). Televisão. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1974). **La troisième**. In : Pas-tout Lacan. Disponível em : <https://ecole-lacanienne.net/en/bibliolacan/pas-tout-lacan-2>. Acesso em : 15 out. 2020.

_____. (1982[1973]). Nota italiana. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LANDIM, R. A questão do sujeito em Descartes. **Letra Freudiana**: Colóquio psicanálise e filosofia – Sujeito e linguagem, Rio de Janeiro, ano XVI, n. 22, 1997.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J-B. **Vocabulaire de la psychanalyse**. Paris : Presses Universitaires de France, 1981.

LE GAUFEY, G. **La incompletud de lo simbólico**. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

LITTRÉ, E. **Dictionnaire de la langue française** : Tome Premier (A-C). Paris : Hachette, 1873.

LO BIANCO.; SÁ, R. A objetividade do experimento: a elisão do sujeito e de seu ato. In: BASTOS, A. (Org.). **Psicanalisar hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

____.; COSTA-MOURA, F. Ato teórico, ato ético. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 45.1, 2013.

- LOMBARDI, G. El acto analítico considerado a la luz de sus infortunios. In: LOMBARDI, G. (Org.). **Infornios del acto analítico**. Buenos Aires: Atuel, 1993.
- LONGUENESSE, B. Kant's "I think" versus Descartes' "I am a thing that thinks". In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. (Orgs.). **Kant and the early moderns**. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- MANDIL, R. Tempo e ato analítico. **Ornicar? Digital**, Paris, n. 157, 2001.
- MILNER, J-C. **L'œuvre claire**: Lacan, la science, la philosophie. Paris: Seuil, 1995.
- MUÑOZ, P. **La invención lacaniana del pasaje al acto**. Buenos Aires: Manantial, 2009.
- NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. **O título da letra**. São Paulo: Escuta, 1991.
- NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1955.
- NASSIF, J. Freud et la science. **Cahiers pour l'analyse**, v. 9, 1968.
- ONG-VAN-CUNG, K. S. Introduction. In : _____. **Descartes et la question du sujet**. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- PARIENTE, J-C. La première personne et sa fonction dans le *cogito*. In : ONG-VAN-CUNG, K. S. **Descartes et la question du sujet**. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- PARMÊNIDES. Da natureza. In: SANTORO, F.; CORDERO, N. **Filósofos épicos I**: Parmênides e Xenófanes (fragmentos). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- PELLION, F. **Ce que Lacan doit à Descartes**. Paris : Éditions du Champ Lacanien, 2014.
- PLUTARQUE. **Vies**. (100-120). Tomme IX (Alexandre – César). Paris : Les Belles Lettres, 1975.
- PORGE, E. **Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- PORTO EDITORA. **Dicionário francês-português**, 3ª Ed. Porto: Porto Editora, 2011.
- REGNAULT, F. L'œil du lynx : essai sur le regard de Galilée. In: **Dieu est inconscient**. Paris: Navarin, 1985.
- SALUM, M. J. G. Considerações sobre a passagem ao ato, o acting out e o crime. **Almanaque Online**, ano 3, n. 5, 2009.
- SARTRE, J-P. (1936). **La transcendance de l'ego** : esquisse d'une description phénoménologique. Paris : Vrin, 1966.
- SAUSSURE, F. (1916). **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SAUVAGNAT, F. O estabelecimento da distinção entre acting out e passagem ao ato: alguns marcos históricos. In: RIBEIRO, C.; NASCIMENTO, Z. (Orgs.). **A psicanálise na cidade: dispositivos clínicos em saúde mental**. Natal: EDUFRN, 2017.

SILVA, M. E. A. **Sujeito e estrutura: uma articulação ética**. Tese (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica)–Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

SOLER, C. El acting out en la cura. In: _____. **Artigos Clínicos**. Salvador: Fator, 1991.

TORRES, R. **Dimensões do ato em psicanálise**. São Paulo: Annablume, 2010.

VÍCTORA, L. A lógica do ato psicanalítico. **Correio da APPOA**, Porto Alegre, 149, 2006.

VIDAL, E. A. Passagem ao ato e acting out. **Letra Freudiana**, n. 1/4, 1993.

WAHL, J. **Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes**. Paris: Vrin, 1953.

ZAWADY, M. La tragedia del deseo neurótico y las modalidades del acto. Un comentario de Hamlet. **Desde el jardín de Freud**, n. 9, 2009.