



Revista Affectio Societatis  
Departamento de Psicoanálisis  
Universidad de Antioquia  
[revistaffectiosocietatis@udea.edu.co](mailto:revistaffectiosocietatis@udea.edu.co)  
ISSN (versión electrónica): 0123-8884  
Colombia

2020

André Fernando Gil Alcon Cabral

**A ciência e o sujeito da psicanálise: Galileu, Descartes e Lacan**

Revista Affectio Societatis, Vol. 17, N. ° 32, enero-junio de 2020

Art. # 5 (pp. 105-126)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

# A CIÊNCIA E O SUJEITO DA PSICANÁLISE: GALILEU, DESCARTES E LACAN<sup>1</sup>

André Fernando Gil Alcon Cabral<sup>2</sup>

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

[cabral.afga@gmail.com](mailto:cabral.afga@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-1567-621X

DOI: 10.17533/udea.affs.v17n32a05

## Resumo

Este escrito visa debater em que medida o sujeito com o qual a psicanálise opera pode ser visto como o sujeito da ciência. Primeiramente, retomamos a influência de Galileu e Descartes para compreender o formalismo matemático da ciência moderna. No racionalismo, o *cogito* representa a reciprocidade entre o ser matemático e a verdade. Em seguida, interpretamos o conceito de sujeito como exclu-

são interna ao *objeto a*, pois, trata-se de sustentar o sujeito como incalculável. Eis, que a partir de uma torção na própria ciência moderna, o autor apresenta a verdade como causa da ciência psicanalítica. Veremos que Lacan formaliza a causa material pela divisão entre saber e verdade.

Palavras chave: Pulsão; sujeito; verdade; causa material; ciência moderna

## LA CIENCIA Y EL SUJETO DEL PSICOANÁLISIS: GALILEO, DESCARTES Y LACAN

## Resumen

Este escrito pretende debatir en qué medida el sujeto con el que opera el psicoanálisis puede ser considera-

do como el sujeto de la ciencia. En primer lugar, consideramos la influencia de Galileo y Descartes para

---

1 Pesquisa em andamento pelo departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

2 Psicanalista, doutorando em Psicologia pela UFMG, mestre em Psicologia e especialista em Filosofia pela UFMG. Graduou-se em Psicologia pelo Centro Universitário Newton Paiva.

comprender el formalismo matemático de la ciencia moderna. En el racionalismo, el *cogito* representa la reciprocidad entre el ser matemático y la verdad. A continuación, interpretamos el concepto de sujeto como exclusión interna al *objeto a*, pues se trata de sostener el sujeto como incalculable. Así, a partir de una tor-

sión en la propia ciencia moderna, el autor presenta la verdad como causa de la ciencia psicoanalítica. Se verá que Lacan formaliza la causa material a partir de la división entre saber y verdad.

Palabras clave: pulsión; sujeto; verdad; causa material; ciencia moderna

## SCIENCE AND THE SUBJECT OF PSYCHOANALYSIS: GALILEO, DESCARTES, AND LACAN

### Abstract

This paper intends to debate to what extent the subject with whom psychoanalysis operates can be considered as the subject of science. Firstly, we consider Galileo and Descartes' influence in understanding the mathematical formalism of modern science. In rationalism, the *cogito* represents the reciprocity between the mathematical being and the truth. Next, we interpret the concept of subject as an internal exclu-

sion of *object a*, since the idea is to sustain the subject as incalculable. Thus, from a twist in modern science itself, the author presents truth as the cause of psychoanalytic science. It will be seen that Lacan formalizes the material cause from the division between knowledge and truth.

Keywords: drive; subject; truth; material cause; modern science

## LA SCIENCE ET LE SUJET DE LA PSYCHANALYSE : GALILÉE, DESCARTES ET LACAN

### Résumé

Ce texte a pour but d'examiner dans quelle mesure le sujet avec lequel opère la psychanalyse peut être considéré comme le sujet de la science.

L'on étudie d'abord l'influence de Galilée et de Descartes pour comprendre le formalisme mathématique de la science moderne. Dans le

rationalisme, le *cogito* représente la réciprocité entre l'être mathématicien et la vérité. Ensuite, l'on analyse le concept de sujet en tant qu'exclusion interne à l'objet *a*, car ce premier est jugé incommensurable. Ainsi, à partir d'une torsion dans la science moderne elle-même, l'auteur présente la

vérité comme cause de la science psychanalytique. Finalement, l'on verra comment Lacan formalise la cause matérielle à partir de la division entre savoir et vérité.

Mots-clés : pulsion ; sujet ; vérité ; cause matérielle ; science moderne.

Recibido: 4/06/2019 • Aprobado: 29/10/2019

## Introdução

É conhecido que Sigmund Freud tenha desejado se inserir no campo da ciência, buscando juntamente reconhecimento em espaços de divulgação acadêmica e revistas especializadas. Alcançar a verdade, a partir do conhecimento científico, apresentou-se como uma espécie de encruzilhada para o filho pródigo e estudioso da família Freud. Com formação médica, é conhecido que ele tenha iniciado suas pesquisas com a dissecação de enguias, produzido, por conseguinte, artigos que detalhavam descobertas que estavam longe de serem triviais, esclarece Gay (1989). Naquele período, o estudo das gônadas das enguias revelava o empreendimento que se seguiria para Freud na rigorosa pesquisa histológica sobre o sistema nervoso, pesquisa no qual o autor dedicava-se a demonstrar os caminhos da evolução das espécies. “Notou Ernest Jones, ‘que Freud perdeu por estreita margem a fama mundial no começo da vida, por não ousar seguir seus pensamentos até sua conclusão lógica - e não distante’” (Gay, 1989, p. 50)

Alguns anos depois, no escrito “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud (1996/1893) se dedicou a continuou os estudos relacionados ao sistema nervoso, mas, desta vez, encontrava-se às voltas com o fenômeno da histeria e da dupla consciência. Trata-se ainda de um momento pré-psicanalítico, tendo em vista que Freud sequer mencionara o termo “inconsciente”, mas, sim, o que compreendeu como uma segunda consciência, relativa à divisão do sujeito histérico. O mesmo certamente ocorreu com a palavra “psicanálise”, termo ausente no escrito referenciado, já que se tratava de considerar apenas a palavra medicina (ou médico).

Observemos, porém, que Freud (2017/1890) já delimitava certo afastamento da ciência de sua época num escrito ainda anterior, denominado “tratamento psíquico”. Ele buscava reinterpretar a direção unilateral dada pela medicina à relação entre o físico e o psíquico, tomando não apenas o efeito de influência do corpo sobre o anímico, mas, igualmente, do anímico sobre o corpo.

Em 1905, no escrito “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1996/1905) reintroduziu a controversa temática ao mencionar

a pulsão como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático. O autor descreveu que “a hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica” (Freud, 1996/1905, p. 159). Nesse período, já tínhamos a compreensão de que embora a pulsão tenha sua origem na fonte somática, ela só pode ser conhecida na vida psíquica pelas metas e alvos.

Vê-se que, junto à pulsão, a Psicanálise surge nos interstícios da ciência e da psicologia daquela época. O fato, porém, é que ao criar a pulsão e a psicanálise, Freud (1996/1932) não deixa de flertar com a ciência. Ele a atravessou e foi atravessado por ela. No escrito “A questão de uma *Weltanschauung*”, o autor não apresenta a psicanálise como aquela que deve construir uma visão própria de mundo, mas como aquela que deve aderir à cosmovisão científica. Freud, contudo, não toma a ciência segundo os moldes do pensamento científico de sua época, pelo contrário, modifica-a internamente para que a psicanálise possa fazer uso dela. Com a inserção do conceito de mente, deve-se compreender que há uma torção na própria ciência, o que permite inscrever o sujeito do inconsciente e a pulsão. Eis o modo como Freud se inscreveu como um nome próprio na civilização.

O acaso, junto à coragem do pensador, contribuiu para que ele se tornasse um nome que extrapola em muito a academia e artigos científicos. A cultura não absorve a ciência: o cientista é, assim, sempre uma figura um tanto quando louca, “a loucura como limite externo à cultura” (Milner, 1996, p. 12).

Não só Freud teve que extrapolar os porões da loucura, mas também Jacques Lacan. O francês teve um percurso semelhante ao inventor da psicanálise. Por muitos anos, o psicanalista ministrou seus seminários em hospitais e instituições relacionadas à saúde mental. Lá estavam psiquiatras, psicanalistas e profissionais diretamente relacionados à prática clínica. Ao romper com a Sociedade Francesa de Psicanálise, Lacan perdeu a condição de analista-ditada, interrompendo drasticamente o seminário que iniciou em 1963, intitulado, no Brasil,

como *Nomes-do-Pai*. Nesse episódio, Lacan, a convite de Louis Althusser, foi ministrar seus seminários na École Normale Supérieure.

Com a mudança de seu público e a ampliação do reconhecimento no meio acadêmico, Lacan lançou-se a novos ouvintes, tendo sua teoria amplificada para demais áreas como a antropologia, a linguística, a literatura e a arte. Evidentemente, o pensamento do francês já alcançava um público diverso, mas houve, inequivocamente, a intensificação de sua voz no cenário parisiense. Lacan sabia, tanto quanto Freud, que precisava da cultura para se fazer ouvir. Precisava extrapolar os muros da própria psicanálise – absorvida pela ciência de sua época –, quando se intensificavam interpretações que levavam a psicanálise freudiana ao fortalecimento das instâncias egoicas.

Nesse momento, o francês se apresentou, definitivamente, como uma “obra a mais na psicanálise” (Milner, 1996, p. 15). Ora, o que significa se posicionar como algo a mais, que insiste para além da obra freudiana? Nas palestras publicadas como *Meu ensino*, o psicanalista é incisivo quanto à *Weltanschauung* de Freud: “É a coisa que mais tenho horror. Graças a Deus, nunca vou me entregar a ela. A nenhuma *Weltanschauung*. Até mesmo todas as outras, *Weltanschauungen*, vomito-as” (Lacan, 2006, p. 81). A sentença de Lacan merece ser tomada com cautela. Afinal, o que o autor parece recusar é a hipótese de uma cosmovisão totalitária, capaz de conhecer tudo sobre o mundo. Ele não recusa, a priori, a ciência.

No escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1965-1966) se interroga se a psicanálise é uma ciência, pois “sua *práxis* não implica outro sujeito senão o da ciência” (p. 878). O psicanalista menciona que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (p. 873).

Não pretendemos elidir o paradoxo de Lacan, mas utilizar tal questionamento para interpretar a noção de sujeito e compreender os efeitos clínicos para o campo da psicanálise. Mais que interrogar se “a psicanálise é uma ciência”, questionaremos “o que é uma ciência que inclua a psicanálise” (Lacan, 2003/1964, p. 195). Começemos por compreender o que Lacan apresenta-nos como ciência. E ele, aqui, dá a dica: “Koyré é nosso guia” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 870).

## A ciência moderna e o sujeito cartesiano

Começaremos por fazer um breve percurso pela teoria da ciência para que possamos pensar na sua relação com a psicanálise. No escrito *Do mundo fechado ao universo infinito*, Koyré (2006) relata o que considera como uma “crise de consciência” no século XVII. Para ele, foi quando ocorreu uma das grandes revoluções do pensamento científico e filosófico, momento em que se destruiu o cosmos e se passou a geometrizar o espaço – a partir da geometria euclidiana.

Tomemos a noção do cosmos para os antigos. Koyré (1982) descreve que a física de Aristóteles pressupunha um lugar natural, que indicava o pertencimento das coisas no mundo. Era impensável que o movimento fosse tomado como algo constante e ininterrupto. Todo movimento consistia numa espécie de desordem cósmica, de modo que o movimento viria como uma tentativa de recuperar a ordem e o equilíbrio perdido. Tratava-se de um período em que o ser do cosmos mantinha-se separado e se encontrava hierarquicamente acima do mundo terrestre. À medida que se ascendia em direção às estrelas e esferas celestes, deixava-se a imperfeição e deformação terrestre.

Para Koyré, a destruição do cosmos ocorreu na medida em que declinamos da ideia de um mundo finito e bem ordenado, composto por uma harmonia das estrelas e esferas celestes. Com a queda do cosmos, todos os componentes foram colocados num mesmo nível hierárquico, de modo que as considerações baseadas em conceitos de valor e perfeição foram abandonadas.

Galileu se apresentou como uma das grandes figuras dessa revolução filosófica e científica. Com a invenção do telescópio, o físico moderno pôde encontrar estrelas que, a olho nu, não poderiam ser avistadas. Nesse período, foram sugeridas duas hipóteses: (1) a primeira dizia que tais objetos não podiam ser avistados devido ao tamanho; (2) a segunda hipótese escolhida por Galileu mencionava a impossibilidade de enxergá-las devido à distância em que se encontravam. Desse modo, ocorreu o fortalecimento da hipótese de que o universo é infinito.



É verdade que Galileu nunca se decidiu frente à escolha de um universo finito ou infinito. No entanto, para Koyré, Galileu pendia a aceitar a hipótese de um universo infinito, pois, nele, constata-se a impossibilidade do conhecimento total, na finitude, “não se acha nenhum princípio de incompreensibilidade” (Koyré, 2006, p. 89).

Como efeito da queda do cosmos, a “crise de consciência” também apontou para a matematização do mundo. Galileu foi, sem dúvida, um dos grandes expoentes dessa virada. Com a compreensão de leis e a ordenação matemática da física moderna, o físico moderno propôs um modelo cuja compreensão não advém da experiência e da percepção sensorial, pois a matemática permitiu produzir premissas *a priori* à própria experiência. Nesse sentido, ainda que o telescópio e a observação do mundo celeste tenham sido importantes para os avanços da física moderna, na realidade, a experiência mostrava-se com uma obstrução à ciência de Galileu.

É bem verdade, como esclarece Koyré (1982), que a matemática nada pode conhecer das qualidades do mundo, o que para Aristóteles representava sua incapacidade de conhecer a verdade. Para o físico grego, a matemática é uma “ciência abstrata e, portanto, de menor valor do que aquelas – física e metafísica – que tratam do ser real [...] a física não precisa de nenhuma outra base senão da experiência e deve edificar-se diretamente sobre a percepção” (Koyré, 1982, p. 167).

A saída encontrada por Galileu – apostando na matemática como conhecimento que prevaleceria sobre todos os outros saberes – consistiu em realizar nada mais nada menos que a supressão das qualidades, não apenas do saber da física, mas também do mundo da natureza. Desse modo, a percepção dos sentidos tornou-se apenas um dado subjetivo e desprovido de verdade, incapaz de corresponder a uma fonte de conhecimento seguro. Por fim, Galileu matematizou não apenas a teoria de conhecimento, como o próprio mundo.

Assim, a ciência moderna realiza uma verdadeira “dissolução não quantitativa do qualitativo” (Milner, 1996, p. 75). A física, por exemplo, é uma ciência que nada diz sobre qualidades como calor e frio, mas sobre o movimento de moléculas ao qual é possível associar

propriedades sensíveis, sem, contudo, que sua compreensão esteja reduzida à interpretação qualitativa desses fenômenos. O mesmo se explicita a partir da análise quantitativa das qualidades observadas nas cores. A física descreve apenas o que suscita essa qualidade em seres dotados de sensibilidade ocular para senti-las, sem se reduzir à observação de qualidades sensíveis.

Esse é o passo seguido também por René Descartes. O sujeito cartesiano rechaça todo saber que possa ser classificado segundo as marcas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática. Assim, caso forcemos um pouco as palavras do filósofo – já que ele não mencionava o sujeito –, o sujeito cartesiano não é puro nem impuro, não é mortal nem imortal, ele não tem nem reflexibilidade nem consciência. “Ele é o mínimo comum de todo pensamento possível, visto que todo pensamento, seja qual for (verdadeiro ou falso, empírico ou não, razoável ou absurdo, afirmado, ou negado, ou posto em dúvida), pode dar-me ensejo para concluir que existo” (Milner, 1996, p. 33).

Resta, porém, delimitarmos o que se apresenta como o princípio de incompreensibilidade deixado pelo infinito. Nessa perspectiva, Descartes vai além de Galileu e assegura não apenas uma intuição, mas a existência do infinito. No entanto, ao mencionar o mundo, René correlaciona a ideia de uma infinitude ao conceito de indefinição, reservando apenas a Deus o conceito de infinito.

Ora, mas qual a distinção entre o mundo indefinito e o infinito de Deus? Para Descartes, todo o mundo deve ser pensado a partir da identidade entre espaço e matéria. Entretanto, não se trata da matéria sensível, mas, sim, de matéria em extensão. Em outras palavras, que “a natureza do corpo, tomado em geral, não consiste em que ele seja uma coisa dura, pesada, colorida, ou que toque nossos sentidos de qualquer outra forma, mas sim em que ele seja uma *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade” (Koyré, 2006, p. 91).

Para o filósofo, não há possibilidade de pensarmos no vazio, pois o nada não pode ter propriedades e, portanto, dimensões. Corpos separados pelo vazio, na realidade, não estão separados. De modo que em qualquer distância entre dois corpos sempre haverá uma maté-

ria sutil que não percebemos pelos sentidos. Então, mas por que não dizer infinito para o mundo? Porque mesmo para o caso de transpormos o finito para além do que poderíamos imaginar, além dele, também encontraremos matéria no indefinido.

O exemplo que Descartes utiliza se assemelha aos números: no que toca ao espaço físico, podemos ir sempre mais longe, sem jamais chegar ao fim. A cada vez que se vai adiante, encontramos não o infinito, mas o finito da matéria, de modo que não se pode ultrapassar o mundo além da extensão, pois toda vez que nos aproximamos, nos deparamos com novos números. “Descartes [...] jamais admitira a existência possível ou imaginável de um espaço *além* do mundo da extensão, e mesmo que o mundo tivesse esses limites, que somos incapazes de encontrar, certamente não haveria nada além deles, ou melhor, não haveria nenhum além” (Koyré, 2006, p. 105).

Ora, mas é a extensão da matéria de Descartes a materialidade empírica? Koyré explicita que Henry More teria sido um grande crítico de Descartes. Para ele, a matéria, sendo necessariamente sensível, só pode ser definida por sua relação com as percepções sensoriais. Mas Descartes evita toda referência à percepção sensível, “então a matéria deve ser definida pela capacidade dos corpos de estarem em contato mútuo, e pela impenetrabilidade que possui a matéria, nisto oposta ao espírito” (Koyré, 2006, p. 100).

Pois bem, a Deus fica reservado o conceito de infinito e de penetrável. Este, ainda que extenso, pode ter a única e mesma localização no espaço. Para Descartes, não se deve atribuir qualquer extensão de substância material a Ele. Deus deve se manter como um transcendente. “Deus nada tem em comum com o mundo real. Ele é um espírito puro, um espírito infinito, cuja própria infinitude tem uma natureza única e incomparável, *não quantitativa* (grifo nosso) e não dimensional, infinitude da qual a extensão espacial não é nem imagem nem símbolo” (Koyré, 2006, p. 109).

Notemos que se trata da impossibilidade de apreender quantitativamente o infinito de Deus pelo saber matemático, saber que é capaz de compreender unicamente a extensão da matéria do mundo

indefinido. Desse modo, a ciência moderna fica a cargo daquilo que pode vir a conhecer, isto é, do mundo indefinido. Não se trata do infinito. Do infinito, nada pode ser dito.

Quanto a este mundo, Ele o criou por pura vontade, e mesmo que tivesse algumas razões para criá-lo, essas razões só Ele as conhece. *Não temos, nem podemos ter, a menor ideia sobre elas* (grifo nosso). Por conseguinte, não só é inútil, como ainda absurdo, tentar descobrir seus desígnios. Concepções e explanações teleológicas não têm lugar e nenhum valor na ciência física, tanto quanto não têm lugar nem sentido na matemática, sobretudo porque o mundo criado pelo Deus cartesiano, isto é, o mundo de Descartes, não é de modo algum o mundo colorido, multiforme e qualitativamente determinado dos aristotélicos [...]. (Koyré, 2006, p. 90).

Ainda que Descartes mencione a impossibilidade de saber sobre o infinito, o autor nos apresenta o pensamento como aquele capaz de encontrar a verdade na medida em que o Deus cartesiano é um Deus verídico. O Deus de Descartes dá ideias claras e precisas que permitem ao homem encontrar a verdade pelo espírito. “O Deus cartesiano é um *Dues verax*, que garante a verdade de nossas ideias claras e distintas” (Koyré, 2006, p. 104). Eis a prova do *cogito* cartesiano - penso, logo sou -, pois a única coisa que não se pode enganar, independentemente do conteúdo pensado, é que se está pensando, logo, o sujeito existe.

É verdade que Descartes produz a divisão entre o saber e a verdade na medida em que questiona o pensamento a partir do Ser maligno e enganador, que viria para confundir o pensamento e a racionalidade do homem. Poder-se-ia mencionar a divisão entre o que é da ordem do saber e da ordem do infinito, asseverando a impossibilidade radical da verdade - liberdade infinita de Deus - e do saber da ciência moderna. Todavia, para assegurar a existência de Deus, Descartes afirma, no *cogito*, a verdade pelo pensamento.

Tendo Descartes como um dos grandes representantes do pensamento científico, Lacan retomou a ciência para dizer que “da verdade como causa, ela não quer-saber-nada” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 889). Ora, como é possível dizer que a ciência não quer saber da verdade se ela vem exatamente encontrar a verdade pelo *cogito*, afir-

mando a existência de Deus? O uso de duas negativas é de crucial importância para que possamos entender o que diz Lacan.

O autor não diz que a ciência não quer saber da verdade, mas que não quer saber da verdade como causa. Assim, na denegação do “não” pelo “nada”, é possível inferir que a ciência quer a verdade apenas na medida em que o saber é sua causa, ou seja, que se possa colonizar a verdade pelo saber. Eis o efeito de sutura do sujeito na ciência moderna.

## A função do objeto *a* na ciência de Lacan: a pulsão epistemológica

São abundantes as interpretações que demonstram a influência de Koyré e da ciência moderna sobre a obra de Jacques Lacan. Para autores como Milner, quando tomamos a interpretação lacaniana do inconsciente, “trata-se, realmente, de um *galileísmo ampliado*” (Milner, 1996, p. 79). Assim, é imprescindível questionar: (1) em que medida é possível afirmar que Lacan conserva a ciência moderna?; (2) e, mais, o que significa a ampliação deste galileísmo?

No escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1965-1966) apresenta-nos a matemática como modelo essencial para pensar a estrutura do inconsciente. Seguindo a ciência de Galileu, o psicanalista propõe a matematização da ciência e do próprio mundo. Como físico moderno, ele também parte do pressuposto de que haveria uma incompreensibilidade ao saber, uma espécie de hiância ou ponto de ruptura que não permitiria a *Weltanschauung*. A questão, porém, é que tal hiância não deve ser compreendida segundo a proposição de uma cosmovisão da “ciência filosófica”.

Eis a empreitada de Lacan no escrito “A ciência e a verdade”. Pela matemática, o autor rechaçou o paradigma cartesiano, cujo transcendente deve ser visto como hiância ao saber matemático. Interpretando Badiou (1998), diremos que, para o saber matemático, não importa se o que está em jogo é a extensão material de Descartes ou o que se en-

contra além da materialidade (transcendente de Deus). Um unicórnio é tão real ao cálculo matemático quanto uma enguia era para Freud.

Talvez isso seja fazer muito pouco caso das exigências do sujeito da ciência e confiar demais no surgimento, na teoria, de uma doutrina da transcendência da matéria. O ecumenismo não nos parece ter chance senão ao se basear no apelo aos pobres de espírito. (Lacan, 1966/1965-1966, p. 889).

Diferentemente do que menciona Descartes, a matemática permite quantificar, inclusive, figuras transcendentas. Tanto a extensão material quanto a não materialidade de Deus são da ordem do saber. É o que permite a Lacan dizer que o *cogito* funda, “para o sujeito, um certo ancoramento no ser” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 870). Assim, a dissolução não quantitativa do qualitativo assegura a reciprocidade entre o sujeito e o saber, pois é no *cogito* que encontramos a “existência” como verdade.

Certamente, Descartes menciona um “rechaço a todo saber”, (Lacan, 1966/1965-1966, p. 870) porém, o esvaziamento, nesse caso, refere-se às qualidades sensoriais e predicativas, não ao conhecimento físico - matemático. O sujeito tomado a partir de um “significante puro” (Lacan, 1966/1955, p. 18) não é mais que o esvaziamento das qualidades em prol de uma matematização da realidade inconsciente, o que indica seu “caráter inteiramente calculável” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 874).

No seminário *A relação de objeto*, Lacan (1995/1956-1957) chega a descrever o significante puro como uma materialidade sem realidade, o que nos aproxima consideravelmente da matéria sutil de Descartes. “Este entrave é ir buscar a realidade em algo que teria o caráter de ser mais material” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 42).

Frente à matematização tanto da extensão material quanto do metafísico, cabe interrogarmos como é possível dividir “o saber e a verdade”? (Lacan, 1966/1965-1966, p. 870). Em outras palavras, como é possível propor a não reciprocidade entre a verdade e o saber do *cogito* cartesiano. Afinal, Lacan propõe que se retome o *cogito*, colocando entre aspas a segunda parte da sentença – penso, “logo existo”.

O pensamento funda o ser da matemática, mas a existência do sujeito é de outra ordem: não pode ser calculável. É possível dizer que Lacan reintroduz a impossibilidade do infinito cartesiano não como existência independente do pensamento matemático, mas como sua inconsistência – o infinito é por si incalculável.

Esse foi o problema enfrentado por Descartes ao pensar o mundo indefinido: teve de reconhecer a impossibilidade de fechar o mundo, pois ao atravessar uma lança no limite do universo, não se alcança o outro lado, afinal ele é, essencialmente, o mesmo lado que acaba de ser introjetado como saber a mais daquilo que há pouco era desconhecido. É como o número que a cada vez damos um passo a mais do limite pensado, incorporamos um novo número ao limite do que, na realidade, é infinito e incapturável.

É verdade que Descartes tenha distinguido o infinito do indefinido. Para Koyré (2006), essa distinção foi importante para pensar a relação entre a extensão material e a não material nos “não-limites” do mundo. No entanto, no que se refere à perspectiva de uma infinitude, a distinção entre Deus e o mundo pareceu uma “pseudodistinção, destinada a aplacar os teólogos” (Koyré, 2006, p. 98). O indefinido é, quando se trata do mundo, o infinito do universo.

O passo de Descartes foi deixar o infinito de Deus fora da operação matemática. É aí que Lacan, a nosso ver, apresenta o objeto *a* como um passo a mais em relação ao filósofo francês. O objeto da psicanálise permite demonstrar a inconsistência que “se manifesta como vacilação” (Lacan, 2008/1964, p. 33) do seu próprio ser. O próprio ser matemático formaliza a “insuficiência de seu desenvolvimento” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 876). Ele permite que o real do infinito apareça no inconsciente, não como transcendente de Deus, mas como efeito metafísico da própria matemática.

Não se trata do metafísico além da materialidade, mas daquilo que só pode advir como verdade na divisão com o saber. É nessa perspectiva que Lacan retoma a pulsão de morte freudiana, para mencionar que esse conceito retira a discordância entre a realidade psíquica e o sistema sensorio, pois trata-se de pensar o metafísico a

partir da inconsistência matemática. Vale salientar que o termo metafísico deve ser, nesse contexto, relativizado, afinal como veremos, Deve-se inscrever um novo operador como causa para a psicanálise de Lacan.

A partir daí, o princípio de realidade *perde a discordância* (grifo nosso) que o marcaria em Freud, se, por uma justaposição de textos, ele tivesse que se partilhar entre uma noção de realidade que inclui a realidade psíquica e outra que faz dela o correlato do sistema percepção-consciência (Lacan, 1966/1965-1966, p. 870).

A falibilidade desse saber é o que se apresenta como a verdadeira hiância do inconsciente. Por isso, frente ao questionamento que investiga se o “um é anterior à descontinuidade”, (Lacan, 2008/1964, p. 33) a resposta deve ser negativa. Para Lacan, o sujeito não deve ser tomado como uma espécie de ser *a priori* e inacessível ao saber. Ele é, sem dúvida, inacessível, mas não está *a priori*. Lacan chega a descrever que “a hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica”, (Lacan, 2008/1964, p. 37) refere-se à “emergência do inconsciente que é de não se prestar à ontologia” (Lacan, 2008/1964, p. 37).

Portanto, o sujeito não é nem ontológico nem propriamente epistemológico. Não se trata de mencionar, simplesmente, a epistemologia do real a partir do inacessível da coisa em si ao saber. Lacan faz uma inversão para dizer de uma “pulsão epistemológica” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 883). A inversão, nesse caso, parece-nos fundamental e imprescindível. A pulsão epistemológica não implica um ontos inacessível à episteme. A nosso ver, a inversão dos termos coabita com a interpretação de Badiou (2013), na medida em que, para o filósofo, a jogada não é “propor que o real seja incognoscível, e tampouco, de jeito nenhum, que seja cognoscível. A tese de Lacan é a de uma exterioridade do real à antinomia entre o conhecer e o ignorar” (Badiou, 2013, p. 78). Interpretando Badiou (2013), diremos que é pelo que Lacan inventa como “demonstração” que se pode ir além do saber matemático.

Não por acaso, a verdade se transmite como uma “exclusão interna a seu objeto” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 875). É só assim que



o *cogito* cartesiano passa a ser retomado por Lacan: “o cogito não funda a consciência, mas, justamente, essa cisão do sujeito” (Lacan, 2003, p. 206), o que permite descrever que o sujeito cartesiano, na realidade, “se distingue do sujeito do conhecimento como sujeito da certeza” (Lacan, 2003/1964, p. 196), pois, a partir do *cogito*, a verdade aparece como uma exclusão ao pensamento. Diferente do racionalismo, Lacan não nos apresenta a reciprocidade da verdade com o pensamento, mas a demonstração da verdade pelo saber matemático.

Por isso, ele recorre à topologia matemática, para demonstrar a exclusão do sujeito no interior de seu objeto, o que se observa no paradoxo contido entre o direito e verso da banda de moebius. Essa antítese permite extrair o “oito interior” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 875) – representado pelo corte longitudinal que atravessa todo o comprimento da banda. É do oito interior que Lacan extrai a verdadeira causa do sujeito, isto é, a causa material como ponto de exclusão desse objeto topológico.

“A psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 890), mas uma materialidade que só pode advir a partir da matemática. Notemos que ainda que a causa se demonstre como incalculável, não se trata daquilo que é alheio à matemática.

A partir da causa material, Lacan postula a “ciência psicanalítica” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 891), mas não sem a ciência matemática e os efeitos do real por ela engendrados. Não se trata de renunciar a Galileu e à ciência moderna, muito pelo contrário, ele a sustenta, desde que realizando uma torção na própria ciência.

Assim, é possível compreendermos o que se apresenta ao mencionar que a *práxis* da psicanálise “não implica outro sujeito senão o da ciência” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 878). Caso tomemos a denegação do “não” pelo “se-não”, resta-nos o “se” (como partícula conjuntiva), que permite inferir que apenas na medida em que se realiza uma torção na ciência moderna, torna-se possível mencionar o sujeito da ciência.

## O conceito de verdade na psicanálise: de Freud a Lacan

No escrito “A questão de uma Weltanschauung”, Freud (1996/1932) retoma de modo crítico as teorias anarquistas ou niilistas, teorias que, segundo ele, desconsideram a verdade. Para os anarquistas, não há conhecimento seguro do mundo, de modo que o que se apresenta como verdade científica não passa do produto de nossas necessidades. Em um primeiro momento, poderíamos supor que a funcionalidade de uma teoria comprova a verdade de um conhecimento. Porém, a alegação dos anarquistas é de que mesmo nossas necessidades correspondem às ilusões – “encontramos apenas aquilo de que necessitamos e vemos apenas o que queremos ver” (Freud, 1932, p. 171) –, o que leva a desconsiderar a seguridade do conhecimento.

Para Freud, teorias anarquistas se fundamentariam a partir de abstrações que colocam em xeque a verdade. É o que se pode descrever a partir do paradoxo do cretense – todos os cretenses são mentirosos. Pois o homem que diz que está mentindo, se está mentindo, está falando a verdade, e se está falando a verdade, está mentindo. Sem querer produzir grandes investigações sobre o tema, o psicanalista supõe que esse paradoxo só se sustenta porque o critério da verdade se ausenta. E qual é o critério da verdade? Sem qualquer impedimento, Freud nos apresenta o critério da verdade como “a correspondência com o mundo externo” (Freud, 1996/1932, p. 171).

Para o autor, quando se desloca do abstrato para a realidade concreta, a teoria anarquista “desmorona ao primeiro passo que dá na vida prática” (Freud, 1996/1932, p. 171). Assim, para assegurar a verdade de um conhecimento, o austríaco retoma a construção de uma ponte. Para ele, o conhecimento se mostra verdadeiro na medida em que o planejamento permite utilizar um material apropriado para tal feito humano. “Se não houvesse aquilo que se chama conhecimento, e que se diferencia dentre nossas opiniões por corresponder à realidade, poderíamos construir pontes tanto com papelão, como com pedras” (Freud, 1996/1932, p. 172).

Freud não o diz explicitamente, mas o paradoxo é, nessa perspectiva, a materialização de um equívoco ou insuficiência do conhe-

cimento. Frente à precariedade do saber, ele relata ser necessário o avanço da ciência para que ela venha a conhecer a verdade e eliminar ambigüidades. O ideal científico do autor o leva a tomar a verdade como algo passível de se tornar conhecido. Eis como a *Weltanschauung* de Freud o aproxima da ciência moderna, da mais absoluta matematização da ciência e do mundo. A hiância, aqui, é apenas temporária.

Quando Freud aposta no ideal da ciência, ele negligencia o sujeito pelo saber como causa. Por isso, Lacan menciona que a divisão do sujeito deve ser compreendida como “um nó” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 892), e que o herói austríaco teria procurado desatá-lo a partir da falta do pênis na mãe, falta interpretada como a revelação da natureza do falo. Ora, tomar o falo como lugar da falta nada mais é que a pressuposição da ideia de que toda a descontinuidade do inconsciente pode ser ocupada pelo saber que complementaria a onipotência materna, mesmo que a suposição de alcançar a verdade se apresente unicamente como promessa futura. Isso é o que significa dizer que há verdade da verdade.

Para evitar tal posição, Lacan apresenta-nos a verdade unicamente por sua relação de negatividade frente ao saber. Assim, o paradoxo não é uma insuficiência do conhecimento que pode vir a ser aplacada pela verdade prometida. O paradoxo não é a formalização de que há saber da verdade para além de um saber contingente. A cada desenvolvimento tecnológico, o paradoxo se inscreve como um ponto de exclusão no objeto da psicanálise. Para Lacan, “a psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* [...] que pretende dar a chave do universo” (Lacan, 2008/1964, p. 80).

Por isso, foi importante realizar uma torção na ciência moderna. Diferentemente da Geometria euclidiana, matriz que, para Koyré (2006), sustentou a matematização do mundo para Descartes e Galileu, Lacan subverteu e recolheu os efeitos dessa formalização na medida em que avançou com a psicanálise. Interpretando o seminário *A identificação*, é possível mencionar que Lacan (2003/1961-1962) tenha retomado o quinto axioma de Euclides – o todo é maior do que qualquer uma de suas partes – e o problematizou segundo a teoria dos conjuntos. Pois a teoria dos conjuntos permite dizer que um conjunto

é, ao mesmo tempo, maior e igual a um outro conjunto, de modo que o todo nem sempre é maior que suas partes, eles podem ser iguais.

Para França Neto (2007), é possível dizer que o conjunto A (infinito) é maior e igual ao conjunto B (infinito). De que modo isso é possível? Tomemos A como o conjunto dos números naturais, e o conjunto B como aquele relativo aos números pares. É possível inferir que o conjunto dos números pares está contido no conjunto dos números naturais, porém, como ambos são infinitos, são conseqüentemente do mesmo tamanho.

Tal afirmação é possível porque “o infinito (como a inconsistência), para a matemática, se evidencia nos paradoxos. Sem infinito não há paradoxo” (França, 2007, p. 130). Assim, Lacan propõe uma torção na matemática com o intuito de demonstrar que não se pode assegurar, além do paradoxo, o saber da verdade como ideal futuro. Tal deslizamento permitiu o deslocamento do falocentrismo freudiano para a proposição do objeto *a* e a causa material.

Vê-se que, para Lacan, a verdade não toma o aspecto de correspondência à realidade. Trata-se de tomar a verdade a partir de seu aspecto clínico. Ao deslocar a psicanálise da causa formal para a causa material, o autor reafirma a verdade com a qual pretende inscrever a psicanálise: “A” verdade, no singular, a mesma que interessou a Freud, na medida em que ele apresentava ao mundo o conceito de pulsão de morte - aquilo que insiste, persiste, não cessa de não se escrever ao saber da realidade psíquica, isto é, um ponto de negatividade ao saber da estrutura inconsciente.

## O horror à verdade: “eu, a verdade, falo...”

No escrito “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1965-1966) descreve o horror que teria produzido nos estudiosos de psicanálise. Segundo o psicanalista, um horror que teria advindo menos da abordagem da Coisa freudiana do que daquilo que sua conferência teria produzido, isto é, que não há “o verdadeiro sobre o verdadeiro” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 882).

Para Lacan, seu discurso consistia apenas em fazer uma homenagem a Freud devido ao centenário de seu nascimento. O auditório, porém, não tomou como inofensivo seu discurso. Lacan brinca ao dar voz aos espectadores; “será que ele não está simplesmente acabando com ela diante de nós” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 881), isto é, quer acabar com a Coisa freudiana?

Para aqueles que acompanharam o trabalho de Lacan, a desconfiança não deve ser tomada como delirante, pois seus discursos, sempre de maneira provocativa, modificavam o campo da própria psicanálise.

Nesse episódio (1956), não foi diferente. Lacan retomou a Coisa para que ela não fosse formalizada como a verdade da verdade. Eis a razão da introdução do conceito de pulsão epistemológica. A Coisa não é nem a potência cognoscível ao ideal freudiano nem o que é absolutamente incognoscível ao saber. “Deixando minha Coisa entender-se sozinha com o númeno, o que me parece fazer-se prontamente, já que uma verdade que fala tem pouca coisa em comum com um númeno que, desde que a razão pura se lembra, fecha-a” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 883).

A Coisa é, portanto, descrita como aquela que fala, ou seja, que não se fecha sobre a marca de um silêncio radical ao saber. Assim, Lacan aponta-nos um nome próprio como aquele que possa dizer a verdade. “Não há outro verdadeiro sobre o verdadeiro que cubra esses pontos cruciais, a não ser nomes próprios, o de Freud ou o meu” (Lacan, 1966/1965-1966, pp. 882-883). A função do nome não é o do heroísmo, mas daquele que se inscreve como um engodo, um nome que permite a algo da ciência tocar a verdade.

Com Lacan, temos a apresentação de um nome a mais que o de Freud, mas que nem por isso incorporou o lugar da verdade. A nosso ver, aí encontra-se a verdadeira razão para a expulsão de Lacan da Sociedade Francesa de Psicanálise em 1963. Não o horror causado ao se tornar um herói que decifra esfinges, mas o horror causado ao desvelar o que de mais importante Freud teria trazido a partir do conceito de pulsão de morte - o sujeito da psicanálise. O austríaco, ainda que não se desse conta do que demonstrara à cultura, denunciou que o nome não poderia ser a verdade da verdade.

Quando Lacan menciona – “Eu, a verdade, falo...” – , (Lacan, 1966/1965-1966, p. 881) ele o faz para inserir o nome próprio na ciência moderna como aquele que permite extrair o *objeto a*, e com o objeto da psicanálise, a verdade como sua exclusão. O psicanalista francês, porém, vai além da fala, ele insiste na letra. Insiste num nome, num “traço de caráter literal” (Lacan, 1966/1965-1966, p. 890), no qual o saber se separa da verdade.

Para garantir a verdade como causa, Lacan consente, finalmente, em publicar a literalidade de sua letra, “E eu ainda não teria publicado esta coletânea de meus *Escritos*, se o que neles se emite [...] não tivesse acabado correndo sozinho para fora do campo onde se pode controlá-lo” (Lacan, 2003/1966, p. 231). Poderíamos forçar um pouco as palavras de Lacan para dizer: eu, a verdade, escrevo ou *matematizo*... Eis a função de um nome próprio e que Lacan restaura pelo *cogito* cartesiano.

## Referência

- Badiou, A. (1998). *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- Badiou, A. (2013). *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- França, O. (2007). *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG.
- Freud, S. (1996/1893). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. I, pp. 39-56). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1996/1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. VII, pp. 119-229). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1996/1932). A questão de uma Weltanschauung. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII, pp. 155-177). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (2017/1890). Tratamento psíquico. In Freud, S., *Obras incompletas de Sigmund Freud* (Vol. VI, pp. 19-46). Belo Horizonte, Brasil: Autêntica.

- Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Koyré, A. (1982). *Estudos de história do pensamento científico*. Brasília, Brasil: UNB.
- Koyré, A. (2006). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Lacan, J. (1966/1955). O seminário sobre 'A carta roubada'. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 13-66). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1965-1966). A ciência e a verdade. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 69-892). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1995/1956-1957). *O Seminário, livro 4: A relação de objeto* (Dulce Duque, trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003/1961-1962). *O seminário, livro 9: A identificação*. Recife, Brasil: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Inédito).
- Lacan, J. (2003/1964). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: *Outros Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 195-198). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003/1966). Pequeno discurso na ORTF. In: *Outros Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 226-234). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Milner, J. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.