



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

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2024

Guilherme C. Oliveira

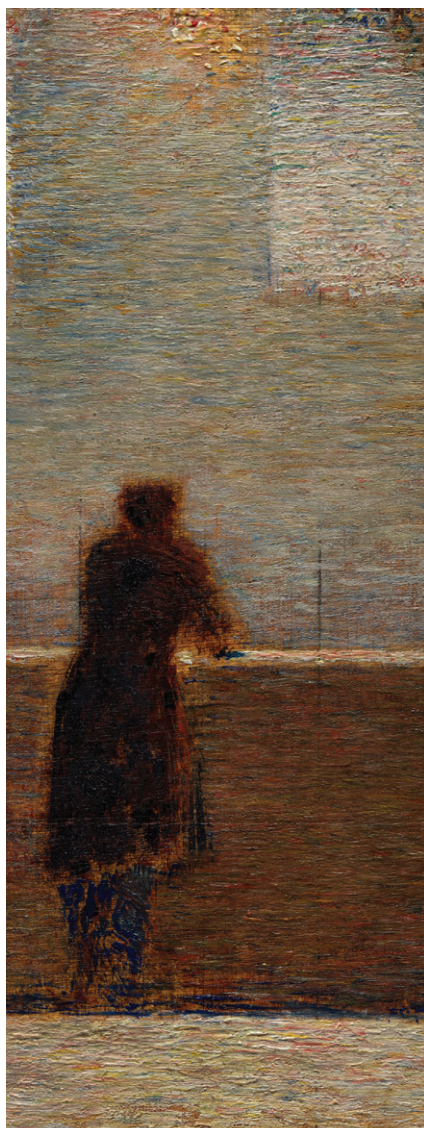
**Da existência (necessária) de Deus à inexistência do Um:
Spinoza e o negativo lacaniano**

Revista Affectio Societatis, Vol. 21, N.º 41, julio-diciembre de 2024

Art. # 01 (pp. 1-26)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN



DA EXISTÊNCIA (NECESSÁRIA) DE DEUS À INEXISTÊNCIA DO UM: SPINOZA E O NEGATIVO LACANIANO¹

Guilherme C. Oliveira.
g.oliveirapsicanalista@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v21n41a01>

Resumo

Visando discutir o problema da noção de *inexistência* para a psicanálise, este artigo retoma o pensamento de Spinoza que seria baseado na *necessidade da existência de Deus*. Aproximá-lo-emos e o distinguiremos de alguns conceitos psicanalíticos, notadamente das ideias de *negativo* e de *desejo*. Dessa arte, o percurso se iniciará com uma apresentação de alguns pontos centrais da parte III do livro *Ética*. Em seguida, voltar-

-nos-emos ao projeto freudiano discutindo o tema do desejo indestrutível. Por fim, nos centraremos na problemática do negativo, analisando os desenvolvimentos do capítulo “De la nécessité à l’inexistence” do *Seminário Ou pire...* (Lacan, 2011/1971-72).

Palavras chaves: Spinoza, psicanálise, negatividade, necessidade, inexistência

DE LA EXISTENCIA (NECESARIA) DE DIOS A LA INEXISTENCIA DEL UNO: SPINOZA Y EL NEGATIVO LACANIANO

Resumen

Con el fin de discutir el problema de la noción de *inexistencia* para el psi-

coanálisis, en este artículo se retoma el pensamiento de Spinoza, que se

1 Guilherme C. Oliveira. Psicanalista, mestre e doutor em Psicologia Social pela USP (com estágio doutoral na *Université Rennes 2*). Membro do grupo de pesquisa “La Décision Médicale”. Contato: g.oliveirapsicanalista@gmail.com

basa en la *necesidad de la existencia de Dios*. Lo aproximaremos y lo distinguiremos de algunos conceptos psicoanalíticos, en particular las ideas de *negativo* y de *deseo*. Así, el recorrido comenzará con la presentación de algunos de los puntos centrales de la parte III del libro *Ética*. Posteriormente, pasaremos al proyecto freudiano, para discutir el tema del

deseo indestructible. Por último, nos centraremos en la problemática de lo negativo, mediante el análisis de los desarrollos del capítulo “De la nécessité à l’inexistence” del *Seminario Ou pire...* (Lacan, 2011/1971-72).

Palabras clave: Spinoza, psicoanálisis, negatividad, necesidad, inexistencia.

FROM THE (NECESSARY) EXISTENCE OF GOD TO THE NON-EXISTENCE OF THE ONE: SPINOZA AND THE LACANIAN NEGATIVE

Abstract

In order to discuss the problem of the notion of *non-existence* according to psychoanalysis, this paper takes up Spinoza’s thought, which is based on the *necessity of the existence of God*. It will be related to and distinguished from some psychoanalytic concepts, especially the ideas of *negative* and *desire*. Thus, the presentation will begin with some of the central points of Part III of the book *Ethics*. Sub-

sequently, it will turn to the Freudian project to discuss the question of indestructible desire. Finally, it will focus on the problematics of the negative by analyzing the elaborations of the chapter “De la nécessité à l’inexistence” of the *Seminar Ou pire...* (Lacan, 2011/1971-72).

Keywords: Spinoza, psychoanalysis, negativity, necessity, non-existence.

DE L’EXISTENCE (NÉCESSAIRE) DE DIEU À L’INEXISTENCE DE L’UN : SPINOZA ET LE NÉGATIF LACANIEN

Résumé

Afin de discuter le problème de la notion d’*inexistence* pour la psychanalyse, cet article reprend la pensée de Spinoza, qui se fonde sur la *néces-*

analyse, cet article reprend la pensée de Spinoza, qui se fonde sur la *néces-*

sité de l'existence de Dieu. Nous l'aborderons en la distinguant de certains concepts psychanalytiques, notamment les idées de *négatif* et de *désir*. Ainsi, le parcours commencera par la présentation de quelques points centraux de la partie III du livre *l'Éthique*. Nous passerons ensuite au projet freudien, pour discuter du thème du

désir indestructible. Enfin, nous nous concentrerons sur la problématique du négatif, en analysant les développements du chapitre « De la nécessité à l'inexistence » du *Séminaire Ou pire...* (Lacan, 2011/1971-72).

Mots-clés : Spinoza, psychanalyse, négativité, nécessité, inexistence.

Recibido: 07/08/2022 • Aprobado: 04/02/2024

Introdução

A teoria dos afetos desenvolvida por Spinoza influenciou diversos autores na história da filosofia. A riqueza de suas formulações baseada nos efeitos do contato de corpos e nas respectivas ideias ajudam a pensar o campo da experiência humana, seus jogos de força e sua vitalidade. É curioso observar como suas reflexões explicam à sua maneira o que para a psicanálise recaiu no campo da ambivalência afetiva, da contradição e da lógica do negativo.

Em alguns momentos na clínica individual, determinadas formulações do filósofo poderiam até servir como operadores clínicos. Sublinhar, por exemplo, como certa estratégia do sujeito diminui sua potência para pensar o que lhe acomete pode ter um efeito interpretativo, em determinados casos. Porém, a clínica psicanalítica não se reduz a uma avaliação das potências em jogo; haveria algo separando incorrigivelmente os dois campos, como uma lacuna intransponível, que na psicanálise se reflete nas formulações do que se costuma denominar de campo do *negativo*. Veremos no decorrer dessa discussão como na ideia mesma de desejo essa problemática se faz sentir.

Problemas colocados em “A origem e a natureza dos afetos”

Na terceira parte do seu livro *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (Spinoza, 2010), denominada “A origem e a natureza dos afetos”, Spinoza criará algumas hipóteses fundamentais acerca dos afetos, do saber e dos encontros. Seu raciocínio se centra no saber e no não saber sobre os afetos, na formação de ideias claras e de ideias parciais acerca daquilo que o corpo vive. O filósofo estrutura a sua reflexão a partir de três definições:

1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

3. Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideais dessas afecções.

Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (p. 163, grifo original).

Essas três definições serão as bases da argumentação avançada nessa parte do livro. É importante sublinhar a distinção central entre causa adequada e *ação*; e causa inadequada e *padecimento*. Essa distinção, em termos dos afetos, implicará também uma ação, de um lado, e uma paixão de outro. Deste modo, encontraremos logo à frente a proposição de que a mente age à medida em que tem ideia adequadas e que ela padece ao ter ideia inadequadas (p. 165).

Spinoza serve-se do método geométrico para desenvolver esses problemas. Segundo este, as ações e os apetites humanos são tratados como uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos (p. 163). A discussão dessa terceira parte deriva de considerações anteriores sobre a mente e o corpo enquanto *atributos* de uma única substância. A noção de afeto e de ideia do afeto terão a ver com as “interações” entre *extensão* e *mente*. Assim, uma ideia inadequada tem a ver com uma afecção do corpo que não é exatamente *sabida*: está no registro do padecimento, de algo que esse corpo “sofre”, mas não se formula uma ideia adequada a respeito. A formulação de uma ideia adequada é o reconhecimento da ideia adequada existente em Deus (ou na natureza) sobre esse “contágio”. O “contágio”, a afecção, por si só não implica padecimento – trata-se de encontros de corpos. O reconhecimento possível ou o não reconhecimento é o que determina a ideia como causa adequada ou como inadequada. Disso decorrerá uma reflexão ampla em relação aos afetos. Para sintetizar essa problemática, vejamos como Spinoza a conclui no final dessa terceira parte, em Definição geral dos afetos:

O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra.

Explicação. Digo, em primeiro lugar, que o afeto ou a paixão do ânimo é uma ideia confusa. Mostramos, com efeito, que a mente padece apenas à medida que tem ideias inadequadas, ou seja, confusas (veja-se a prop. 3). Digo, além disso, *pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele.* Com efeito, todas as ideias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo (pelo corol. 2 da prop. 16 da P.2) do que a natureza do corpo exterior. Ora, a ideia que constitui a forma de um afeto deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma de suas partes, estado que o próprio corpo ou alguma de suas partes tem porque sua potência de agir ou sua força de existir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (...). (p. 259, grifo original).

O afeto é assim tomado como uma ideia confusa: uma ideia provinda da sensibilidade. Através dela a mente afirma a sua força de existir, que pode ou ser aumentada pelo afeto, ou diminuída. Quando a mente consegue formular uma ideia adequada a respeito dessa ideia “sensível”, digamos, ela age; do contrário, ela padece – tal qual discutido atrás. Essa ideia primeiramente confusa depende daquilo que, em *extensão*, o corpo vive. Ou seja, tem a ver com o estado atual do corpo ou de uma de suas partes. De onde se pode ler a explicação dessa definição.

O estado atual do corpo é chamado de sua *essência atual*. Esta essência tem a ver, por sua vez, com certo esforço por existir, chamado de *esforço por perseverar* em seu ser (*conatus*). Trata-se de um ponto importante do pensamento do filósofo e que merece ser sublinhado: esse esforço diz respeito ao que ele nomeia como *desejo*. Observemos como:

O tempo do esforço em perseverar não poderá ser definido a priori, não poderá ser finito. Por princípio ele será colocado como *indefinido*, pois se o seu tempo fosse limitado a priori, a coisa que assim se esforça em existir deveria se destruir depois de passado seu próprio tempo. Para Spinoza isso é um absurdo, justamente na medida em que a sua

essencial atual seria invariavelmente o esforço para perseverar em seu ser. Desta forma, o tempo do esforço é indefinido, permanecerá assim até o momento em que esta coisa seja destruída por uma outra coisa (p. 175). Além disso, o esforço não depende da clareza da ideia, ocorre tanto em relação a ideias claras, quanto confusas.

O esforço por perseverar, quando está referido à mente e ao corpo, é chamado de apetite. O apetite seria a própria essência do homem, enquanto aquilo que o homem está determinado a realizar para a sua conservação. Spinoza prefere denominar esse apetite pelo termo de *desejo*, na medida em que o homem sempre estará consciente do apetite (p. 177). Assim, o desejo será considerado como a própria essência do homem e o seu tempo será *indefinido*. Se pensarmos no exemplo da fome, podemos dizer que o esforço para conseguir comida do homem é a sua essência atual e o tempo desse esforço é indeterminado. Certamente, se conseguir comida esse esforço cessará, mas em si mesmo o seu tempo durará indefinitivamente. Spinoza não limita o desejo aos apetites biológicos. Toda e qualquer afecção que determine uma ação terá que ver com esse “impulso” chamado desejo. Em latim, a palavra para tratar disso é *conatus*. Cabe observar que se trata de um termo muito caro para a filosofia de Deleuze (1968), que desenvolve um raciocínio importante acerca das linhas de tensão e ação a partir desse esforço, designando-o como conceito na forma latina.

Um inconsciente espinosista?

O filósofo, bem certo, não se colocou perguntas sobre o inconsciente e seus mecanismos e efeitos. Porém, o tema do *padecimento* e de nós como causa *parcial* ou *inadequada* de nossos afetos, talvez nos permita incorrer no *erro* de certo anacronismo epistemológico ao nos perguntarmos sobre o inconsciente a partir das ideias do filósofo. Além disso, não somos os primeiros a supor uma aproximação tal. Autores como Deleuze (1968), Teixeira (2008), veem o inconsciente como uma possibilidade no pensamento espinosista.

Se o inconsciente é o não sabido (*Unbewusste*), certamente o Eu não se sente causa das ideias, dos sonhos ou dos atos falhos que lhe

acometem. Podemos dizer que essas formações fariam parte do registro do *padecimento*. De toda e qualquer afecção decorre um desejo para perseverar em seu ser, mesmo em se tratando de afecções cujas ideias são confusas e distorcidas (inadequadas). Logo, é possível pensar que existam aqueles desejos que permanecem inconscientes, indestrutíveis na medida em que suas temporalidades são *indefinidas*.

Para Spinoza as ideias claras dessas afecções, mesmo que não existam na mente do homem por elas acometido, existiriam em Deus (porque, para ele, todas as ideias de Deus seriam adequadas, mesmo que inadequadas para a mente daquele padecido). Para Freud (2011/1923), essas ideias se encontrariam no inconsciente, e com absoluta certeza o pai da psicanálise não se sentiria confortável em imaginá-las existindo em Deus. Porém, se considerarmos a hipótese lacaniana do inconsciente como discurso do Outro, essa aproximação talvez faça algum sentido. Deus poderia assim ser tomado como o lugar do tesouro dos significantes, como esse Outro do dizer ao que se endereça a fala do sujeito. Enquanto instância do dizer, esse Outro poderia ser comparado à ideia de Deus de Spinoza. Leiamos um trecho do *Seminário XX* a respeito:

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, mesmo que irreduzível, que podemos dar ao termo de ser divino, Deus para chamá-lo pelo seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo de palavras, se produz o deus – o deuser – o dizer. Por um nada, do dizer se faz Deus. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese de Deus estará aí.² (Lacan, 1999/1972-1973, p. 59, tradução modificada).

Por um nada, do dizer se faria Deus. Essa ideia de Lacan comparando Deus e dizer parece corroborar a aproximação aqui proposta. Se Deus é o lugar do dizer, também é o lugar do dizer *inconsciente*, da

2 « L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu – le dieur – le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là ».

enunciação. O psicanalista não teoriza a existência de ideias adequadas, a partir de uma elaboração metafísica, como Spinoza. Porém, há algo que pode ser aproximado nesses dois pensamentos. O Deus de Spinoza, como lugar das ideias adequadas, pode ser semelhante ao Deus da instância do dizer, embora não se trate exatamente da mesma coisa. A proposta de Lacan não é dar consistência a esse “Deus”, mas sim esvaziá-lo, desinflá-lo de toda carga significativa que a neurose tende a lhe carregar. Assim, o trecho é antes provocativo e não indica na obra do psicanalista nenhuma consideração metafísica sobre o inconsciente. Deus é reduzido a um lugar – ao lugar do dizer. Com essas ressalvas feitas, podemos, todavia, comparar as duas ideias. Resta agora observar se no que tange às ideias de desejo na psicanálise e para o filósofo novamente um paralelo poderia ser estabelecido.

Os desejos

Falamos atrás acerca das definições e dos problemas centrais do pensamento de Spinoza da terceira parte da *Ética*. Deixamos sublinhado a questão do tempo *indefinido* do desejo. Para prosseguirmos na direção aqui proposta, refletamos agora acerca do *desejo indestrutível* em Freud. Trata-se de uma ideia que provem do problema da Coisa freudiana, colocado primeiramente em “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1996/1895).

Nesse texto pré-psicanalítico, Freud teoriza o aparelho psíquico a partir de uma estrutura lógico-neuronal. Haveria dois sistemas principais com características distintas: o perceptivo (Φ), através do qual a informação entraria no aparelho e que, para tanto, deveria estar sempre apto a novas excitações; e o sistema psi (ψ), lugar da memória e da demarcação de caminhos para reter as informações. Porém, algumas Coisas se demonstrariam disruptivas quando apresentadas ao psiquismo, que não conseguiria assimilá-las e codificá-las através da percepção e dos caminhos da memória. Elas deixariam marcas sem se tornarem parte do registro do sistema, gerando uma grande quantidade de energia residual. Marcas indiretas e negativas, portanto, diante das quais o aparelho tentaria uma modulação através do

princípio do prazer. Desta maneira, a Coisa, assim denominada, seria aquilo de mais externo e de mais íntimo para um sujeito, aquilo que o aparelho psíquico não consegue assimilar, mas que o faz funcionar na negatividade dos seus traços (Silva Junior & Oliveira Silva, 2020).

Trata-se de um tema extensamente trabalhado na psicanálise lacaniana. Da Coisa provém as ideias de êtímo (Lacan, 1986/1959-1960), de *troumatisme* (Lacan, 1999/1972-1973) e, principalmente de Desejo indestrutível (Freud, 2015/1900). O que irrompe no aparelho psíquico como Coisa será modulado pelas experiências de satisfação e repulsa (princípio do prazer). Essa modulação gerará traços mnemônicos de satisfação que o aparelho psíquico tenderá a repetir nas suas experiências de vida.

Em “A interpretação dos sonhos” (Freud, 2015/1900), o desejo é teorizado como o *movimento* em busca de um objeto supostamente capaz de satisfazer. Ele repetiria a primeira experiência de satisfação e é considerado indestrutível na medida em que o movimento se faz em direção a algo a se alcançar (no futuro), segundo a premissa da satisfação passada, que não é destruída e serve de norte ali onde o aparelho psíquico não pode assimilar do que se tratava. O problema da Coisa é aqui deste modo importante, pois seria a satisfação obtida diante da sua irrupção no aparelho psíquico que criaria as condições da primeira satisfação. E, justamente por a Coisa nunca ser inteiramente assimilada pelo aparelho, a experiência de satisfação carregaria na sua repetição um traço de *extimidade*.

Spinoza (2010) não elabora nada como uma Coisa cujas marcas negativas orientariam as satisfações e persistências do aparelho psíquico. *Conatus* é esforço por perseverar diante de toda e qualquer afecção no corpo. Não se trata apenas de uma experiência satisfatória diante de algo disruptivo e inassimilável.

Porém, já pudemos fazer observar que quanto àquilo que acontece sem que o sujeito se sinta como causa adequada do afeto – o registro do padecimento – há uma aproximação possível entre as ideias do filósofo e algumas ideias da psicanálise. Restaria averiguar se a ideia de um esforço por perseverar poderia nos ajudar a pensar a ideia de de-

sejo indestrutível freudiano. Ora, sabemos que o indestrutível decorre da persistência da satisfação como traço mnemônico. Mais ainda, o *movimento* em direção a um objeto que supostamente pudesse satisfazer pode ser lido a partir de um esforço em perseverar. Sem um esforço para existir, sem uma “pulsão de vida” (Freud, 2010/1920) a indestrutibilidade não faria o menor sentido. Logo, a ideia de *movimento* e a persistência do traço mnemônico podem ser pensadas em paralelo com as ideias do filósofo, como espécies de esforços para permanecer na existência. Além disso, há um tipo de tempo *indefinido* no inconsciente, lugar no qual não há distinção temporal (Freud, 2011/1923). Propomos essas aproximações para elaborar uma reflexão, de maneira ilustrativa, para nos ajudar a pensar alguns pontos do pensamento psicanalítico. Vejamos por onde essas discussões prosseguirão.

Onde indestrutível e de tempo indeterminável se diferenciam

Embora algo do pensamento espinosista permita antever a ideia de inconsciente, nada ali o caracterizaria pelo problema edípico. É conhecida a tese de Deleuze e Guattari sobre o anti-édipo. Para esses autores, que elaboram um conceito de inconsciente maquínico, a crítica do inconsciente freudiano repousa na centralidade da triangulação edípica e do desejo entendido a partir da falta e não de sua produção (Deleuze & Guattari, 2010).

Teixeira (2008), por sua vez, aposta numa aproximação das ideias de Spinoza e da psicanálise. Este autor pensa um solo comum entre tratamento pelos afetos e a razão psicanalítica, notadamente a partir de alguns conceitos lacanianos, tais quais significante, gozo, real, etc. Embora demarque uma diferença fundamental:

É nesse sentido que a experiência psicanalítica permite ao sujeito se situar na estrutura, numa quase perfeita homologia entre a ética espinosista do bem pensar e a ética lacianiana do bem dizer. Uma quase perfeita homologia, cabe frisar, pois é no hiato desse quase que eu gostaria de finalizar a discussão. Há, no interior desse hiato, um fator que diferencia radicalmente a perspectiva da psicanálise do que se pode esperar da orientação espinosista. Pois, distinta-

mente da perspectiva de Spinoza, para quem a regra ética consiste em cada um procurar racionalmente o que lhe é útil, o que está de acordo com a sua composição, o que convém a seu esforço de perseverar no ser, o que a psicanálise isola, no cerne de sua experiência, é justamente o objeto causa de desejo como algo de essencialmente inútil, que em nada serve a seu esforço de perseverar no ser. (p. 39).

Dessarte, para esse autor, a diferença se fundamenta naquilo em que a psicanálise vê como inútil, da ordem do gozo, que não tem a ver nem com o esforço em perseverar, nem com utilidade para o sujeito. Tudo se passa como se, para o autor, houvesse um funcionamento do inconsciente enquanto conexões de afetos, a partir da maquinaria significativa – resgatando as ideias de Deleuze & Guattari (2010). Porém, no fim a psicanálise isolaria “(...) uma peça sem uso, uma peça fora de toda e qualquer conexão na maquinaria significativa (...)” (Teixeira, 2008, p. 39). Esta peça seria a figura do sem sentido, que não serve para nenhuma composição da rede, tendo a ver com o negativo na psicanálise, especialmente aquele da não existência da relação sexual.

Embora as formulações espinosistas sobre *conatus* ajudem a pensar o desejo como movimento em Freud e sua persistência (Freud, 2015/1900), o funcionamento do aparelho psíquico a partir de marcas negativas diferencia os dois autores. O movimento do desejo é vida em Freud, mas seu fundamento e paradoxo na repetição coloca limites a uma aproximação. A ideia de pulsão de morte (Freud, 2010/1920) que impulsionaria o sujeito numa espécie de destruição de si é absolutamente divergente das ideias do filósofo, para quem a própria ideia de um tempo indefinido do desejo se fundamenta no fato de uma duração predefinida de um esforço em perseverar ser um absurdo por implicar uma espécie de “autodestruição”.

Nesse sentido, estamos de acordo com a hipótese de Teixeira (2008) da diferença a partir de uma peça sem uso e sem função na maquinaria significativa. Esta peça teria a ver com as figuras do negativo, tais como o gozo, a pulsão de morte, os efeitos traumáticos da Coisa, etc.

Mas há ainda mais um ponto em relação ao desejo que merece ser investigado, na mesma via através da qual os desejos parecem

convergir, qual seja: a via do movimento. Trata-se do aumento e diminuição da potência de agir e o funcionamento do desejo que levaria o sujeito a buscar as causas adequadas dos seus afetos.

Um desejo de saber em Spinoza?

Retornando à *Ética*, na proposição 11, Spinoza pensará o aumento e a diminuição da potência de agir do corpo em termos de afeto. A partir daí ele tomará como base os afetos de tristeza e de alegria. Leiamos a proposição e parte do seu escólio para introduzir a discussão:

Proposição 11. Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente.(...)

Escólio. Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. (2010, p. 177, grifo original).

O que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo são os afetos. Isso reflete na mente um paralelo aumento ou diminuição da potência de pensar esse corpo. Porém, a mente *padece*, seja no aumento, seja na diminuição. Nesse sentido, esses afetos são aqui tratados como *paixões*. Perfeição se refere à essência de uma coisa. Maior ou menor depende do aumento ou diminuição da realidade pensada: ou seja, da potência da mente em considerar a essência do corpo ou de uma de suas partes. Desta maneira, a alegria é uma paixão que aumenta a potência de pensar da mente, enquanto a tristeza uma paixão que diminui sua potência de pensar. Spinoza faz uma discussão ampla acerca desses dois afetos, mais o desejo, considerados como primários e de onde derivariam todos os outros.

Com efeito, ao conceber a si própria a mente se alegraria (Spinoza, 2010, p. 235), pois teria ideias adequadas sobre si. Ao conceber

uma ideia verdadeira (aqui de qualquer espécie, não apenas em relação a si mesma) ela também se alegraria, pois agiria. Entramos assim não exatamente no registro da paixão da alegria, mas simplesmente do afeto como ação. Pois não se trata de algo de que o corpo padeceria aumentando a potência de agir da mente, mas de ação que gera esse afeto. Além disso, Spinoza localiza nesse quadro também o desejo. Se há esforço em perseverar, tantos por ideias inadequadas, quanto por adequadas, haverá desejo à medida em que agimos. Desta maneira, ao conceber ideias verdadeiras agiríamos e o desejo envolvido nisso seria também uma ação.

Teixeira (2008) observa que é “próprio da paixão preencher nosso poder de ser afetado por algo do qual não somos a causa, separando-nos de nossa potência de agir” (p. 36). Assim, mesmo quando a nossa potência é aumentada pelo contato com um outro corpo que nos convém (alegria como paixão), ficamos ainda separados de nossa potência de agir: “É preciso, portanto, com relação a uma paixão, chegar ao princípio exato do seu conhecimento, para assim transformá-la em ação” (p. 36).

O desejo é fundamental aqui: é pelo esforço (*conatus*) em perseverar em seu ser que o sujeito poderá buscar as causas adequadas de uma paixão, desfazendo a separação entre si e sua potência de agir. Trata-se de um tipo de “desejo de saber”, pois através desse o sujeito investigará as relações causais que determinam, por exemplo, o aumento da sua potência de agir a partir da presença de um outro corpo. Quanto ao afeto da tristeza, nesse sentido, encontramos diante de uma situação de impotência: quando um sujeito se defronta com a parcialidade do seu ato sobre o afeto. Trata-se de *impotência* de saber sobre o que lhe retira a potência de agir, da passagem para uma perfeição menor. Ora, estamos constantemente submetidos aos afetos, pois fazemos parte da natureza. Nosso corpo sofre por diversos motivos, seja ao estar doente, seja por não podermos controlar os outros corpos a nossa volta e até mesmo de um aumento repentino de alegria. Spinoza chama a atenção para o fato das nossas ideias serem frequentemente inadequadas ou parciais quanto àquilo que age sobre nós. Mas a mente agiria ao encontrar “(...) alhures, no plano causal da natureza, plano em que a verdade sem paixão pode ser concebida”

(p. 37), essas causas, quando consegue complexificar a realidade vivida pelo corpo.

E que aproximação é possível estabelecer aqui com a psicanálise e o tema do desejo? É possível pensar um desejo que levaria o sujeito a querer saber sobre aquilo de que ele padece? Ora, se o desejo é esse esforço em perseverar, surgindo de toda e qualquer causa (parcial ou adequada), é possível supor uma aproximação entre esse esforço e o que levaria alguém a uma análise. Mas, para fazer funcionar uma análise, não se trata de qualquer afeto. É na angústia de uma demanda que parte da voz do sofredor (Lacan, 1973) que um tratamento e, quiçá uma cura, poderá se estabelecer. A angústia toca no horror, no horror de saber: é o que amarra uma trama que não se desfaz pelo simples *esforço em perseverar*, que forneceria um saber em Deus (ou na instância do Dizer), o que se poderia crer a partir de uma aproximação entre as ideias do filósofo e da psicanálise.

A angústia e o seu objeto – juntamente com as figuras do negativo que levantamos atrás, ligadas à peça desligada e sem sentido do “não é isso” da demanda – complicam um pouco o jogo do saber. Certamente, o sujeito busca um suposto saber na entrada em análise, como Deus é suposto saber para Spinoza. Mas, não se trata de uma tarefa simples quando no processo de produção desse saber durante uma cura e suas repetições. Pois é um saber equivocado, esvaziado, *évidemment*.

O que merece ser sublinhado como aproximação entre o que estamos nomeando como uma espécie de desejo de saber em Spinoza e a *peça negativa* do objeto a é o afeto da alegria: naquilo que se esvazia durante numa cura analítica. Afeto que aumentaria a potência de jogar e transitar no equívoco.

Não existência do falo materno

Gerard Pommier (1993), desenvolve um raciocínio muito interessante e complexo sobre a ideia de gozo e letra na obra de Jacques Lacan.

Trabalha temas relativos ao sagrado e ao corpo e os associa à ideia de traço unário (Lacan, 1961-1962). O gozo é desenvolvido pelo autor a partir de considerações acerca do falo materno como não existente. Dessa maneira, ele recupera na sua discussão um problema psicanalítico fundamental e o trata à luz do tema do corpo e do sagrado. O corpo perdido com a castração terá a ver com o conceito de gozo, com a sacralidade da letra e com a não existência do falo materno. Leiamos o seguinte trecho:

O falo materno não existe, senão no desejo da mãe (penisneid). Em resposta a sua promessa, o corpo da criança vem imaginariamente paliar sua ausência. Esse sacrifício é fonte de angústia e, portanto, do recalque originário. A angústia concernirá a um corpo cuja significação será psiquicamente recalçada, e no lugar desse mesmo furo, a imagem corporal se constituirá. Esse recalçado ressurgirá no sonho ao qual ele empresta forma segundo figuras que constituem a escrita de um gozo perdido, este que fora preso à significação fálica do corpo.³ (p. 313, tradução modificada.)

A ideia de furo (*trou*) terá assim a ver com a não existência do falo materno, na medida em que o corpo da criança viria paliar sua ausência. Trata-se de uma espécie de sacrifício do próprio corpo – de um corpo próprio que não exatamente *existe*, mas que é *sacrificado*, *castrado* enquanto uma oferenda à mãe que no seu desejo transmite o dilema da não existência do seu falo. Diante do furo desse dilema – pois o corpo dito real será, deste modo, antes de mais nada “apenas” um dilema – se constituirá, posteriormente, a imagem mesma de um corpo como unidade de um eu, via imaginário. Esse raciocínio faz incluir a criança como sujeito pensado através da dinâmica do desejo materno e das amarras do gozo. Dividida, ela viverá o dilema, e atra-

3 « Le phallus maternel n'existe pas, si ce n'est dans le désir de la mère (pénisneid). En réponse à son vœu, le corps de l'enfant vient imaginativement pallier son absence. Ce sacrifice est source d'angoisse et donc du refoulement originnaire. L'angoisse concernera un corps dont la signification sera psychiquement refoulée, et à la place même de ce trou, l'image corporelle se constitue. Ce refoulé resurgit dans le rêve auquel il prête forme selon des figures qui constituent l'écriture d'une jouissance perdue, celle qui fut attachée à la signification phallique du corps ».

vés da dialética da não existência e da consistência ela se alienará e se separará do Outro.

Se o dilema singular de cada um se pauta no recalque da *significação* psíquica do corpo da criança enquanto falo materno, o tratamento psicanalítico se faria pelo atravessamento da *não existência*. Seria pelo *esvaziamento* das significações do corpo, do eu, do desejo, que seria possível pensar numa cura através da análise. Um esvaziamento que faria gastar a tentativa de dar consistência à ausência imaginária do falo materno.

A peça desligada e sem sentido que diferencia as ideias de Spinoza e de Lacan tem a ver com isso. A direção do tratamento não se reduz a um trabalho de análise das potências em jogo. Porém, talvez como resultado de um esvaziamento, o afeto da alegria viria aumentar a potência de transitar no equívoco. Transitar através do equívoco mesmo sobre o qual se funda a “existência” de um sujeito.

Prosseguindo na direção do nosso texto, concentrar-nos-emos agora em uma análise do capítulo de “La nécessité à l’inexistence” do *Seminário Ou pire...* de Jacques Lacan (2011/1971-1972).

Da necessidade à inexistência

Nomeamos esse artigo como “Da existência (necessária) de Deus à inexistência do Um: Spinoza e o negativo lacaniano”. Como já é possível entrever, nosso propósito agora será aquele de justificar esse título.

Nessa lição (Lacan, 2011/1971-1972), o tema da necessidade é central, ao ponto de o psicanalista afirmar que a própria lógica é arte de produzir uma necessidade de discurso. Ora, quais reflexões podemos levantar de uma afirmação como esta? De partida, salta aos olhos o fato de a necessidade ser produzida através de um discurso. A necessidade, *Anankê*, teria a ver com o ser falante e o seu discurso. O psicanalista sublinha a tragédia como exemplo, como fruto de uma necessidade lógica de um discurso.

Ora, a lógica interna de um discurso funcionaria segundo o que ela implica como necessário. Porém, de onde partiria a produção desse necessário? Depende de um trabalho realizado no próprio discurso. Mas Lacan diz também partir de uma *inexistência*. Ora, para um discurso funcionar, supõe-se uma necessidade prévia, como aquilo de onde partiriam os desenvolvimentos do discurso. Porém, a necessidade é ela mesma produzida, o que nos faz pensá-la *inexistente* previamente. “É diretamente que a necessidade, do fato mesmo de produzi-la, não possa, antes de ser produzida, que ser suposta como inexistente, o que quer dizer colocada como tal no discurso”⁴ (p. 51, tradução modificada).

Isso não quer dizer que todo o jogo de necessidade seja uma “pura invenção”, no sentido de poder se tratar arbitrariamente de qualquer coisa. O que a necessidade implica é justamente o contrário. Ela produz aquilo que deveria surgir, aquilo que necessariamente deveria existir. Como a ideia de Deus em Spinoza⁵. Este filósofo constrói o seu raciocínio pautado na necessidade interna da lógica geométrica, orientado, portanto, pela necessidade que o seu discurso produz.

Lacan trabalha também a necessidade no que tange à repetição, segundo suas duas formas: o sintoma e o automatismo. Leiamos o seguinte trecho:

Na medida em que o inconsciente existe, vocês realizam a todo instante a demonstração sobre a qual se funda a inexistência como prévia ao necessário. É a inexistência que está no princípio do sintoma. A inexistência é a sua consistência mesma, do dito sintoma, desde que o termo, ao ter emergido com Marx, ganhou valor. O que está no princípio do sintoma é a inexistência da verdade que ele supõe,

4 « C’est directement qu’est la nécessité telle que, du fait même de la produire, elle ne puisse, avant d’être produite, qu’être supposée inexistante, ce qui veut dire posée comme telle dans le discours ».

5 Como consta na proposição 11 da primeira parte da *Ética*, Deus existe necessariamente (Spinoza, 2010, p. 25).

mesmo que ele dela marque o lugar. O sintoma se prende à verdade que não serve mais.⁶ (p. 52, tradução modificada).

Este trecho vem consoante com o que há pouco discutimos a partir das teses de Pommier (1993). É a inexistência o que se encontraria no princípio do sintoma, inexistência do falo materno segundo a discussão precedente. Lacan, aqui, fala da inexistência da verdade. O sintoma a supõe existente e, mesmo ela *inexistindo*, isso marcaria o seu lugar. Trata-se da verdade na relação com o necessário: mesmo que a verdade inexistia, o movimento do necessário através do sintoma implica o seu lugar, tal qual o lugar do Dizer e Deus comentado atrás.

No próximo trecho, a repetição é retomada agora em termos de automatismo:

No segundo caso, é a inexistência do gozo que o automatismo dito de repetição faz aparecer, da insistência desse bater o pé na porta que se designa como saída em direção à existência. Somente, ademais, não é inteiramente o que se chama uma existência que lhes aguarda, é o gozo tal qual ele opera como necessidade do discurso e ele não opera, vocês o veem, senão como inexistência.⁷ (Lacan, 2011/1971-1972, p. 52, tradução modificada).

Desde a insistência do automatismo de repetição, entra em questão o gozo como inexistência. Novamente, trata-se de um trecho que vai ao encontro do que discutimos atrás: Pommier fala do gozo perdi-

6 « Pour autant que l'inconscient existe, vous réalisez à chaque instante la démonstration dont se fonde l'inexistence comme préalable du nécessaire. C'est l'inexistence qui est au principe du symptôme. L'inexistence est sa consistance même, audit symptôme, depuis que le terme, d'avoir émergé avec Marx, a pris sa valeur. Ce qui est au principe du symptôme, c'est l'inexistence de la vérité qu'il suppose, quoiqu'il en marque la place. Le symptôme se rattache à la vérité qui n'a plus cours ».

7 « Dans le second cas, c'est l'inexistence de la jouissance que l'automatisme dit de répétition fait venir au jour de l'insistance de ce piétinement à la porte qui se désigne comme sortie vers l'existence. Seulement, au-delà, ce n'est pas tout à fait ce que l'on appelle une existence qui vous attend, c'est la jouissance telle qu'elle opère comme nécessité de discours, et elle n'opère, vous le voyez, que comme inexistence ».

do do corpo como não existindo (1993). A insistência toca a inexistência como que para “fazer existir” – e o que existe é o símbolo:

A inexistência não coloca questão senão ao já ter, certamente, resposta dupla, do gozo e da verdade, mas ela já *inexiste*. Não é pelo gozo, nem pela verdade, que a inexistência ganha estatuto, que ela pode inexistir, ou seja, vir ao simbólico que a designa como inexistência, não no sentido de não ter existência, mas de não ser existência senão a partir do símbolo que a faz inexistente, e que, ele, existe. É, como vocês sabem, um número, geralmente designado por zero. O que bem mostra que a inexistência não é o que se poderia acreditar, o nada, pois o que disso poderia sair?⁸ (Lacan, 2011/1971-1972, p. 52, tradução modificada).

Toda pergunta supõe de antemão uma resposta. A inexistência enquanto uma “pergunta” supõe de antemão resposta no gozo e na verdade – como trabalhado nos trechos anteriores sobre a repetição. Mas é desde o simbólico que *existe* que ela toma seu estatuto de inexistência. É o símbolo que a designa como inexistência, na medida em que ela “existe” no simbólico como inexistência – tal qual o número zero.

Desta forma, a problemática da inexistência passa a ser analisada pelo recurso da matemática, sem recair no conceito filosófico do nada. Trata-se daquilo que *inexiste* desde o número, daquilo que *inexiste* desde a forma de existência simbólica.

O automatismo de repetição e o sintoma são formas da repetição que perpassam pelo necessário. Trata-se de estruturas simbólicas através das quais significantes se repetem, segundo uma necessidade discursiva. É desde aí a importância da argumentação lacaniana sobre

8 « L’inexistence ne fait question que d’avoir déjà, certes, réponse double, de la jouissance et de la vérité, mais elle *inexiste* déjà. Ce n’est pas par la jouissance, ni par la vérité, que l’inexistence prend statut, qu’elle peut inexistir, c’est-à-dire venir au symbolique qui la désigne comme inexistence, non pas au sens de ne pas avoir d’existence mais de n’être existence que du symbole qui la fait inexistante, et qui, lui, existe. C’est, comme vous le savez, un nombre, généralement désigné par zéro. Ce qui montre bien que l’inexistence n’est pas ce qu’on pourrait croire, le néant, car qu’en pourrait-il sortir ? »

a existência do símbolo: ao existir ele estrutura redes de necessidade, na simples medida em que um símbolo implicará outro símbolo que por sua vez implicará outro, etc. É nesse sentido que não se trata do nada naquilo que *inexiste*: o que *inexiste* passa pela existência, passa pela necessidade que uma existência produz. Assim, o número zero passa pela necessidade dos outros números. O zero não é um nada que não dependa da existência do conjunto simbólico para *inexistir*.

Lacan leva esse raciocínio às últimas consequências ao usá-lo para pensar a própria vida. Falará do código genético como uma espécie de “estruturação discursiva” biológica, através da qual a necessidade que ele implica faz a vida *existir*:

Essa necessidade é a repetição ela mesma, nela mesma, por ela mesma, para ela mesma, ou seja: isso pelo que a vida se demonstra ela mesma não ser senão necessidade do discurso, haja visto que ela não encontra para resistir à morte, ou seja, ao seu lote de gozo, nada mais que um troço, a saber: o recurso a essa mesma coisa que produz uma opaca programação. Como eu sublinhei, esta é, certamente, outra coisa que a potência da vida, o amor, ou qualquer outra frivolidade. É uma programação radical, que apenas começa a se desobscurecer um pouco para nós a partir do que fazem os biólogos no nível da bactéria, e da qual é a consequência precisamente da reprodução da vida.⁹ (Lacan, 2011/1971-1972, p. 53, tradução modificada).

A vida encontra na programação genética um recurso para resistir à morte. Não se trata de um élan vital, ou de uma potência da vida ou do amor. Trata-se de um código biológico através do qual certas substâncias são ordenadas fazendo funcionar a vida. Sem o *necessário*

9 « Cette nécessité, c’est la répétition elle-même, en elle-même, par elle-même, pour elle-même, c’est-à-dire ce par quoi la vie se démontre elle-même n’être que nécessité de discours puisqu’elle ne trouve pour résister à la mort, c’est-à-dire à son lot de jouissance, rien d’autre qu’un truc, à savoir le recours à cette même chose qui produit une opaque programmation. Celle-ci est bien autre chose, je l’ai souligné, que la puissance de la vie, l’amour, ou autre baliverne. C’est une programmation radicale, qui ne commence à se désenténébrer un peu pour nous qu’à ce que font les biologistes au niveau de la bactérie, et dont c’est la conséquence précisément que la reproduction de la vie ».

dessa programação a vida não resistiria, não se sustentaria. Quiçá, sem o necessário a vida *não existiria*. Atualmente temos ouvido falar do empreendimento humano para ir à marte e as especulações sobre a vida fora da terra, sobre a possibilidade de resquícios de vida passada em marte, etc. O raciocínio é o mesmo: se o planeta não tiver o *necessário*, não há vida.

O ser falante decoraria suas necessidades biológicas com o gozo sexual. Num certo sentido, essa ação o ajudaria a sobreviver, a se defender da morte. Porém, conseqüentemente, isso não quer dizer que o gozo sexual seja a vida. O gozo toca a inexistência – como a pulsão de morte buscando o inanimado. Não é, portanto, uma tarefa simples lidar com o gozo. Seria mesmo por isso que o ser falante teria criado um “troço” chamado falo para tentar ordenar o gozo (p. 53). O gozo sexual é centrado no falo – de onde derivam as fórmulas da sexuação.

Para pensar a inexistência a partir da existência do simbólico, Lacan se volta ao raciocínio de Frege sobre os números: “Ora, chama a atenção que seja ao interrogar o número inteiro, ao tentar a gênese lógica, que Frege tenha sido conduzido a nada mais que a fundar o número 1 sobre o conceito da inexistência”¹⁰ (p. 56, tradução modificada). Parte-se da necessidade para se supor o que inexistente. No caso dos números, seus signos (1,2,3...) existem, fazem parte do simbólico. Mas ao trabalhá-los pela necessidade da lógica matemática, Frege chega à formulação do número 1 como conceito da inexistência. Do que se trata aqui?

No lugar de o número 2, por exemplo, ser concebido como $2 = 1 + 1$, do número 3 como $3 = 2 + 1$, assim sucessivamente, Frege parte do raciocínio oposto. Se para Leibniz o número 1 tem uma espécie de existência a priori, sendo a base de acréscimo para todos os números

10 « Néanmoins, il est clair que nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de ce qui s’est produit d’une nécessité logique, à l’affronter aux nombres entiers, pour la raison qui est celle dont je suis parti, que cette nécessité d’après coup implique la supposition de ce qui inexistente comme tel. Or, il est remarquable que ce soit à interroger le nombre entier, à en avoir tenté la genèse logique, que Frege ait été conduit à rien d’autre qu’à fonder le nombre 1 sur le concept de l’inexistence ».

(a série de número inteiros parte do conceito do número 2 como soma de dois 1 – o que, aliás coloca problemas quanto ao estatuto do número 0), para Frege o 1 teria a ver com o 0. O único elemento do conceito de 1 seria o zero, enquanto os elementos do conceito 2 seriam 0 e 1, assim sucessivamente. Nesse sentido, o número 1 seria concebido como conceito da inexistência e é por essa razão que Lacan denominará o 1 como o significante da inexistência, e a repetição como repetição do 1 da inexistência (p. 61).

Frege concebia a matemática como parte de uma objetividade não empírica, inteiramente lógica. Tratar-se-ia de uma espécie de existência lógica, para além do sujeito cognoscente e da realidade sensitiva (Cardoso, 2010). Assim:

(...) quando uma proposição ou equação expressa a igualdade, ela asserta, na verdade, um julgamento de identidade entre dois objetos, e logo pressupõe que esses objetos sejam objetos independentes, o que significa, no caso de Frege, que eles sejam idênticos a eles mesmos (p. 130).

A identidade de um objeto é a mesma coisa que a sua existência lógica, pois depende exclusivamente da realidade lógica e da sua identidade definida pelo fato de ser idêntico a ele mesmo. Essa é uma verdade analítica. Todo e qualquer número seria idêntico a si mesmo, salvo o número 0 (zero). O conceito de número é definido a partir de sua equinumericidade, ou seja, de uma correspondência biunívoca entre dois conceitos possuindo uma mesma extensão:

Sobre a base da atribuição do número zero a um conceito, Frege afirma que, neste caso, este conceito não possui extensão, isto é, que nenhum objeto recai sob este conceito. 0 (zero) é assim equivalente ao conjunto dos conjuntos equinuméricos ao conjunto vazio. Partindo então da definição fregeana de verdade analítica (...) pode-se definir 0 (zero) como o número pertencendo ao conceito “não idêntico a si mesmo” (Frege, 1969, p. 200). Ora, o conceito “não idêntico a si mesmo” (p. 200) não pode logicamente subsumir nenhum objeto, na medida em que se trata de um conceito contraditório e, nesse sentido, possui uma extensão vazia.

(...) um conceito contraditório é definido como aquele sob o qual não recai nenhum objeto (...). Para Frege, 0 (zero) é o número que recai sob o conjunto de todos os conjuntos equipotentes àquele cuja extensão é vazia, enquanto 1 é o número que cai sob o conceito de todos os conceitos cujo único elemento é 0 (zero), assim como 2 é o número atribuído ao conceito de todos os conjuntos equivalentes ao conjunto cujos elementos são 0 e 1, e assim sucessivamente. (Cardoso, 2010, 133).

O conceito de 0 não possuiria extensão e não seria idêntico a si mesmo. Trata-se de um conceito contraditório. Quanto ao número 1, este recairia sob o conceito de todos os conceitos cujo único elemento é o 0. Logo, todo conceito cujo único elemento for 0 é o conceito de 1. Como visto no trecho mais acima, Lacan parte desse problema lógico para tratar da inexistência. Dirá que o 1 é o significante da inexistência na medida em que tem como elemento o 0.

Além disso, há algumas elaborações do psicanalista que comparam o sujeito ao número zero. O elemento-sujeito seria equivalente ao número 0 (zero). “O sujeito é assim designado como conceito contraditório que possui uma extensão vazia” (p. 135). Porém, ao mesmo tempo, o sujeito assim como o 0 (zero) são contados como Um:

O 0 (zero) se define dessa maneira, ao mesmo tempo, como conceito do impossível – na medida em que é o signo numérico da contradição – e como elemento positivo, ocupando assim uma função precisa na sucessão numérica. O mesmo se aplica à noção metapsicológica de sujeito, pois, ao ser representado pelo significante, ele é constituído, ao mesmo tempo, como um signo vazio e como uma entidade discreta enumerável. (p. 135).

O 0 (zero) equivale ao sujeito, pela sua extensão vazia e por ser contado como Um. O 1 é considerado por Lacan como significante da inexistência e a repetição reitera o seu problema. A repetição do Um reitera o vazio ao mesmo tempo em que é apenas mais um elemento contável, como na série unária. O vazio enumerável tem a ver com a função significante da inexistência. É por essa razão que Lacan na lição “Da necessidade à inexistência” (2011/1971-1972) retoma o problema do Um, como aquilo que se conta enquanto inexistência. Trata-se ao

mesmo tempo de um elemento negativo e de um elemento positivo, pois contável. O Um como inexistência traz à cena o problema da impossibilidade, “(...) ele é o elemento significante que encarna o limite interior ao domínio mesmo da representação. Em outras palavras, a única substância imanente à ordem simbólica, este valor lógico indeterminado (pois contraditório), é um puro limite significante” (Cardoso, 2010, p. 136). Ora, é mais um elemento e, ao mesmo tempo, limite – algo que se conta do real como impossível e em torno do que gira a repetição. Nesse sentido, a inexistência é ao mesmo tempo Uma e a Mesma. Trata-se do *pas de différence* evocado por Lacan que “(...) designa precisamente este ponto de pura flexibilidade, a partir do qual nós passamos da diferença relativa à diferença absoluta” (p. 136). Diferença relativa, por um lado, no que tange ao 1 entendido como número na sucessão de inteiros; e diferença absoluta, o 1 entendido como repetição do mesmo, significante da inexistência. Essa diferença só pode ser trabalhada a partir da perspectiva do significante, ou seja, a partir da necessidade lógica. De onde o título da lição, da *necessidade à inexistência*.

Como discutido atrás, a ideia de Deus em Spinoza é necessária, tem a ver com uma totalidade absoluta que apenas a concepção de uma substância única poderia oferecer. Lacan trabalha o necessário no *Seminário XIX*, enquanto necessidade de discurso. Mas o fundamento não é a ideia de Deus como única substância, mas o Um entendido como reiterando a contradição mesma do sistema: o vazio sobre o qual a lógica e o necessário se fundamentam.

Essa discussão vem contribuir com a distinção levantada no decorrer destas páginas entre Spinoza e a psicanálise. O Um da inexistência tem a ver com as figuras do negativo, com a peça desligada e sem sentido decantada numa análise, etc. Ademais, se para Spinoza o trabalho e quiçá um “tratamento” é feito no sentido de buscar o saber em Deus, para a formulação de ideias adequadas e conseqüentemente engendrar ação, a repetição e todas as figuras do negativo que a psicanálise foi no decorrer do tempo depreendendo *necessita* de uma ideia de fazer e de cura diferente. O trabalho analítico é feito através da repetição, cernindo cada vez mais o *pas de différence* existindo entre o Um enumerável e o Um da inexistência. O que isso quer dizer? Quer dizer o limite produzido entre o Mesmo do vazio e o passo da

diferença entre as duas formas do Um. A fala do sujeito segue a série enumerável, buscando sentido e definição para o vazio. Tarefa impossível que só terá efeito no fracasso mesmo que produz: na sua inocuidade depreendida. É no “cansar” da repetição, naquilo que se gasta e que pode se perder diante do limite, que alguma coisa pode *inexistir*. E é em direção ao fazer *inexistir* que a análise caminha.

Referências

- Cardoso, M. J. (2010). Lacan e Frege: sobre o conceito de Um. In *Psicol. USP*, 21(1), 127-144. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642010000100007>
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34.
- Freud, S. (1996/1895). Projeto para uma psicologia científica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud* (vol. I, pp. 355-466). Imago.
- Freud, S. (2010/1920). Além do princípio do prazer. In P. C. Souza, trad., *Obras completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2011/1923). O eu e o id. In P. C., Souza, trad., *Obras completas de Sigmund Freud* (vol. 16, pp. 13-74). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015/1900). *A interpretação dos sonhos. Volume 2* (R. Zwick, Trad.). L&PM.
- Lacan, J. (1961-1962). *L'identification*. Versão online : <http://staferla.free.fr/>
- Lacan, J. (1973). *Télévision*. Seuil.
- Lacan, J. (1986/1959-1960). *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1999/1972-1973). *Encore*. Seuil.
- Lacan, J. (2011/1971-1972). *Le Séminaire, Livre XIX ... Ou pire*. Le Seuil.
- Pommier, G. (1993). *Naissance et renaissance de l'écriture*. PUF.
- Silva Junior, N. & Oliveira Silva, G. (2020). O inquietante freudiano e a extimidade lacaniana: distintos traços da negatividade na psicanálise. *SIG Revista de Psicanálise*, 8(2), 63-76.
- Spinoza, B de. (2010). *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (Tadeu, T., tradução e notas). Autêntica Editora.
- Teixeira, A. M. R. (2008). Depressão ou lassidão do pensamento? Reflexões sobre o Spinoza de Lacan. *Psic. Clin.*, 20(1), 27-41. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100002>