

Reflexos tangenciais sobre a relação sofisticada da psicanálise com a verdade, à luz do Seminário 17 de Lacan

Estanislau Alves da Silva Filho¹
Augusto Ribeiro Coaracy Neto²
Ivan Ramos Estevão³

¹ Psicanalista e tradutor em psicanálise. Doutorando em psicologia clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Ipusp). Mestre em psicologia clínica pelo Ipusp. Membro do Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política da Universidade de São Paulo (Psopol).

² Doutorando no programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Ipusp). Mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenador da rede clínica do Instituto Gerar de Psicanálise. Atua como psicanalista membro do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt.

³ Docente em psicologia na Universidade de São Paulo (USP); graduação (EACH/USP) e pós graduação (Ipusp). Doutor e mestre em psicologia clínica pela USP. Graduado em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

O inconsciente, diz-se, não conhece a contradição. É bem por isso que o analista deve operar por alguma coisa que não se funde sobre a contradição. Não é dito que isto do que se trata seja verdadeiro ou falso. O que faz o verdadeiro e o que faz o falso, é o que se chama o poder do analista, e é nisso que eu digo que ele é um retorno. (Lacan, 1977-1978/2017, p. 3).

Lacan (1969-1970/2007, p. 60), em seu 17º Seminário, diz que “Nós não somos sem uma relação com a verdade”. Pensando nisso, cabe saber com que noção de verdade e, simultaneamente, com qual entendimento de realidade lidamos quando falamos de um discurso analítico, haja vista a disjunção que ele impõe ao campo do conhecimento; pois é isso que evidenciará o tipo de relação que então privilegiamos. Para tanto, perpassam-se posicionamentos que se aproximam de uma *contraciência* e de uma *antifilosofia*, por profunda crítica à incessante operação de busca por um referente vergonhontológico⁴ – aquele que garantiria inequívoca transmissão.

De outro modo, os desenvolvimentos de Lacan, seja em estilo, seja em teor, aproximam-se muito da sófistica, e neste artigo tem-se um esforço de expor seletivamente algo dessa relação, inicialmente por elucubração, posteriormente por aforística citação do Seminário 17. No final, damos lugar para algumas descobertas de Lacan nesse Seminário, apontando para questões relativas à formação e transmissão da psicanálise, bem como as possibilidades de engessamento da circulação de discursos no capitalismo, espaço em que a ciência, em comunhão com o mercado, pode exercer ontotautologicamente⁵ uma função estanque da verdade.

Ademais, importa salientar a postura de inspiração ensaística presente nesse percurso (Silva, 2021), num tratamento não simplesmente exaustivo ou definitivo, ainda que denso e complexo (a sombra expõe a transparência, e não o contrário). Objetivamente, trata-se de oferecer uma perspectiva e um ângulo de aproximação às referidas questões, numa dinâmica textual bipartida, já que uma primeira parte do trabalho enfatiza a verdade em sua relação com o saber, sendo a segunda parte dedicada aos efeitos da verdade no laço social. Ao cabo da leitura, os leitores poderão ter espessadas e fixadas camadas de funcionamento de distintos regimes de “conhecimento”, na direção de um refinamento e uma destilação do aspecto subversivo e ímpar do dito discurso psicanalítico, tão antagônico ao utilitarismo e concretismo mais corriqueiros.

⁴ Lacan (1969-1970/2007, p. 191) cunha o neologismo *hontologie*, condensando *honte* (vergonha) e *ontologie* (ontologia).

⁵ No posfácio do Seminário 11, escrito em 1º de janeiro de 1973, dirá Lacan (1964/1988, p. 266): “o que vale que o que disso se leia, evite o onto – Chato toma nota, o onto –, mesmo a ontotautologia”; tal trecho fora republicado nos *Outros Escritos*, noutra tradução e com a explicação: “o que se lê dele evite a onto-Toto*, tome nota, a onto- ou a ontotautologia. [* É preciso ressaltar a homofonia em francês entre Toto (piolho ou um apelido infantil), Tauto (do grego, o mesmo) e Totaux (totais). (N.E.)]” (Lacan, 2003, p. 507). Uma ontologia tolamente repetitiva, em reforço?

Caminhando por pequenas escansões

Começamos nosso trajeto situando o discurso universitário em sua relação entre saber e verdade até no aproximarmos do ponto de furo desse saber. Na teoria dos discursos de Lacan, o saber é um termo, e a verdade é um lugar. “O saber e a verdade não têm nenhuma relação entre si” (Gerbase, 1998, p. 1) e a verdade é irreduzível ao saber, mas isso tão somente porque se pode ter que o saber não seja a mesma coisa que conhecimento, sendo a justa diferenciação que se faz entre um discurso universitário e um discurso analítico. Se para o primeiro o saber é conhecimento, o que permite sua elaboração via lógica, segregação, concentração e acumulação; para o segundo o saber diz respeito à produção de um encadeamento significativo de estrutura determinada e singular. Se no discurso universitário importa que palavras e coisas coincidam, que exista uma adequação entre a coisa, o real, o referente, o objeto, e a proposição que o humano emita sobre ele; para o segundo, dada a sua sustentação no significativo, o qual não é nada mais que pura diferença com relação a outro significativo, não se aplica o problema da representação a um modo referencialista, pois o significativo não mantém uma relação unívoca, de completa ou de total consistência, com os seus referentes, com aquilo que ele designa.

Não é que saber e verdade sejam incompatíveis. Só que no caso do conhecimento o todo é que é seu índice. Fazer equivaler saber-conhecimento-verdade, o que bem remonta à ontológica coincidência entre ser = pensar = dizer, implica, na melhor das hipóteses, supor uma completude, e na pior delas, A Completude. A concordância do pensamento com o objeto não é critério da verdade, mas, nesse caso, a própria definição da verdade. Prescinde-se da distinção entre conhecer e saber. Se assim é, define-se conhecimento como adequação entre o sujeito pensante e os objetos pensados, um ponto de vista dito fenomenológico. Conceitos universais que capturam essências se formam na mente depois do conhecimento que obtive com o individual – o conceito de cadeira só seria obtido após uma experiência desta ou daquela cadeira. Um discurso assim fundamenta-se em que: há uma realidade independente, subsistente em si; que o humano se defina pelo pensamento; e que a apreensão direta do real seja um conhecimento. Uma consciência com função de conhecimento derivado de apreensão perceptiva: o Eu. Penso, logo conheço.

Mas mesmo Descartes fora incapaz de estabelecer uma garantia de equivalência entre a “coisa” e seu respectivo pensamento, o que o levou ao “método”, que fixaria sentidos de modo coerente. E fixar quer dizer mantê-los estáveis, no mesmo lugar, como os números, inequívocos, diversos entre si, mas simétricos e com precisa relação de sucessão (2 vem depois do 1, 1 não é igual a 2 e 0 não vem depois de ninguém, etc.). O conhecimento científico ao modo estabelecido na modernidade europeia, muito apoiado na gramática cartesiana, é herdeiro da lógica matemática, com preceitos universais e axiomáticos, e

intentos de univocidade garantidora de que os dados sejam corretamente interpretados em qualquer condição, à prova de dúvidas, mesmo que não seja representativo. O discurso científico “esforça-se em mostrar que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 42), que opere como signo. É certo que Hegel chegou a dizer que um universal tem realidade, mas não existência, pois, para ele, “tudo que existe, existe individualizado” (Nóbrega, 2005, p. 28). A despeito de que – ainda que com consequências diversas da esperada por Hegel – se estabeleceu um discurso formal, consistente e não representativo, embora explicativo e realista. Criou-se um “real científico” ao qual modelos dizem respeito de seus fenômenos, sem a necessidade de que haja representação de um objeto: ao contrário, explicar-se-ia um fenômeno construindo, nessa explicação, objetos de conhecimento capazes de se apropriar do real e nele atuar como técnica – apesar de não pretender descrever objetivamente ou representar exatamente o real, é realista por assumir que fenômenos independem do sujeito, há objeto em si, apartado do ente. É uma “ciência”, uma sabedoria que chega a ponto de elucidar para si mesma que um sistema formal axiomático comporta a possibilidade de existir uma assertiva não passível de demonstração por meio do próprio sistema, o que conduziria a dizer que uma verdade não pode ser apreendida por ela mesma. Nesse ponto, a pretensão de um referente invariável não se sustenta no discurso universitário.

A psicanálise não se dá com signos, mas com significantes – ou da natureza dos significantes

Caminhando para trabalhar o discurso analítico, precisamos antes retomar a ideia de significante na psicanálise e iniciamos com certas considerações lacanianas aforismáticas: “o signo representa alguma coisa para alguém”; “um significante representa um sujeito para outro significante” (Miller, 2007, p. 216). Ambas falam dos suportes das significações (signos e significantes), mas os distinguem, acentuando uma propriedade crucial do discurso analítico. O que importa ao discurso analítico é o que se supõe fora da cadeia significante, que não entra na cadeia, senão como uma consequência dela. Um significante – diferente do signo – é completamente desprovido de significação *a priori*, a menos que esteja em relação a outros significantes e, além disso, que seja dirigido a um outro, isto é, o significado não se produz em solipsismo, mas enlaçado a uma alteridade.

Do ponto de vista da definição, chegou-se a querer entender o significante como uma imagem mental, o conceito: identificava-se o significante com a *representação* (seja de que natureza for) e o significado com o *representado* (ideia, imagem mental, conceito), vinculando-se a capacidade de o significante “representar” o significado a partir de um *referente* externo, real, fora da linguagem. Só que, numa ausência de referente, como

entender a natureza do significado? Eis o problema: o significado é um mediador entre o significante e o real – funcionando, então, como interseção entre o real e a língua –, ou o significado está inteiramente contido no sistema da língua?

Ora, é essa segunda opção que entrará como base estrutural de uma linguística que desde Saussure (2006), ao menos desde seu curso ministrado entre 1907 e 1910, reconhece a completa arbitrariedade da relação entre os termos de um símbolo, e que, com Jakobson (1974), recebeu ampla exploração, no sentido de que uma representação só remete a outra representação, sem nunca haver qualquer relação direta entre palavra e coisa, não havendo, tampouco, qualquer conhecimento não linguístico do que quer que seja (a velha história do “se uma imagem vale mais que mil palavras, tente dizer isso sem palavras”). Ou melhor, “o significado da palavra ‘queijo’ não pode ser inferido de um conhecimento não linguístico do *roquefort* ou do *camembert* sem a assistência do código verbal”: “ninguém jamais sentiu o gosto ou o cheiro do significado de *queijo* ou *maçã*” (Jakobson, 1974, p. 64). Nunca provamos ambrosia ou néctar, nem montamos um unicórnio ou sentimos a linha divisória entre países; menos ainda tocamos em deuses como a Panaceia, mas compreendemos essas palavras e sabemos com precisão em que contextos as empregar. Signos substituem signos, contrapondo-se entre si.

O que resta, então, de uma relação direta entre a palavra e a coisa? No interessantíssimo artigo distribuído por Harris e Voegelin é abordada a questão do papel que representa o ‘apontar com o dedo’ (*pointing*) na elucidação do sentido. Permite-me acrescentar-lhe algumas considerações. Suponhamos que eu queira explicar a um índio unilíngue o que é Chesterfield e lhe aponte com o dedo um maço de cigarros. Que é que o índio pode concluir? Ele não sabe se estou pensando nesse maço em particular ou num maço em geral, num cigarro ou em muitos, numa certa marca ou em cigarros em geral, ou, mais geralmente ainda, em algo que se fuma, ou, universalmente, nalguma coisa agradável. Além do mais, ele ignora se lhe estou simplesmente mostrando, ou se lhe estou proibindo os cigarros [Apontar com o dedo pode significar maldição: em certas culturas, particularmente na África, é um gesto agourento]. Ele só fará ideia do que é e do que não é Chesterfield quando tiver dominado uma série de outros signos linguísticos que funcionarão como ‘interpretantes’ do signo em questão. (Jakobson, 1974, p. 32 [64]).

E, lembrem-se do sábio de Balnibarbi, nas *Viagens de Gulliver*?

Ele decidira que, “já que as palavras são apenas substitutos das coisas, seria mais prático para todos os homens carregar consigo as coisas que fossem necessárias para exprimir os assuntos específicos que tivessem de discutir”. Evidenciou-se, entretanto, um inconveniente [...]: “se as ocupações de um homem são importantes, e de várias espécies, ele será obrigado, proporcionalmente, a carregar um fardo maior de coisas nas costas” e se arrisca a ser esmagado pelo peso delas. Seria difícil conversar

acerca de “uma baleia”, mais embaraçoso ainda falar de “baleias”, e praticamente impossível comunicar qualquer coisa sobre “todas as baleias” ou “baleias ausentes”. Supondo mesmo que se consiga miraculosamente reunir todas as baleias do mundo, como exprimir, por coisas, que estão todas ali verdadeiramente? (Jakobson, 1974, p. 33).

Assim sendo, não há o símbolo tridimensional conquistável, no qual se incluiriam elementos reais que possibilitariam a troca e a evolução de sentido entre interlocutores. A linguagem é uma plataforma bidimensional e nela não estão os conteúdos. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de se pensar a existência de um saber que não se sabe, um saber inconsciente. O inconsciente é inacessível ao conhecimento, é um saber que não se torna conhecimento, impossível de ser reduzível – e essa mesma será a “essência” do sujeito, essa impossibilidade.

Com Lacan, Gerbase (1998, p. 2) afirma que o saber, “antes de Descartes, é nada. Depois de Freud, é o que não se sabe, o que se baseia apenas no significante”. Enquanto ciências vão ao encontro da representação por signos, a psicanálise avança transpondo o espaço do representável. Eis algo que problematiza toda a produção de conceitos na psicanálise: o conceito não vem como uma adequação para produção de conhecimento, mas articulando uma falha no saber. Contudo, isso não aproxima a psicanálise de uma sofística?

A virada sofística

A retórica, ou a “arte de falar”, parece ter surgido na Sicília (então parte integrante da Grécia) por volta do século V a.C., tendo por criadores Córax e Tísias. Sabemos por meio de anedota relatada por Hermógenes que Tísias teria sido discípulo de Córax e se recusado a pagar ao mestre os honorários devidos por suas lições alegando que, se houvesse apreendido bem seus ensinamentos, deveria ser capaz de convencê-lo a renunciar à soma devida, mas se não fosse capaz de tal convencimento, isso evidenciaria que havia sido mal instruído e que, assim, não lhe devia pagar nada. Pois bem, a retórica consistia, então, em uma *téchne* cuja potência reside exclusivamente no *lógos*, não havendo realidade ou verdade exteriores a este, motivo pelo qual Platão, no diálogo *Fedro*, por exemplo, afirma que a essência da retórica de Tísias era de que o “verossímil” é mais estimável que o “verdadeiro”. E foi pelo estabelecimento de uma prática discursiva assim que surgiu uma cisão definitiva, uma hiância fundamental, na relação entre o homem e a linguagem, encarnada nas questões: o que significa falar? O que diz um dito? O que é a verdade? E graças a esse efeito que a arte retórica, levada ao paroxismo com a sofística, vai se constituir como o “interlocutor” por excelência da filosofia, como bem testemunham as obras platônicas e aristotélicas (Thamer, 2003).

Falar em retórica significa realizar uma reflexão radical sobre os fundamentos da linguagem. Como resume Nietzsche citado por Thamer (2003 p. 101):

A linguagem é a retórica, pois ela quer exprimir somente uma dóxa e não uma episteme [...] Ao mesmo tempo, não há diferença entre os termos próprios e os tropos, como não há entre o discurso normal e o que se chama figuras retóricas. Propriamente falando, é figuração tudo o que se chama ordinariamente de discurso.

Ou seja, a retórica sustenta-se na inconsistência de todo discurso, no sentido de que todo discurso não consegue consistir como uma totalidade fechada. Questionando os critérios a partir dos quais o conhecimento pode ser considerado como verdadeiro, chega-se à radicalidade que é a impossibilidade de fazer separação entre fato e ficção, opinião versus verdade. Se a busca do conhecimento filosófico, relativa à *episteme* e à *alêtheia*, ao conhecimento verdadeiro e à verdade universal, nasce quando as pessoas da *polis* querem um acordo sobre aquilo que pensam e dizem, de modo a escapar das opiniões particulares, as *doxai*, de modo a ultrapassar o individual, a equivocidade de sentido, então o esforço se volta à tentativa de dar à palavra tal consistência e solidez que não permita a ninguém entendê-la de outra maneira. É nesse ponto que Aristóteles passa a estipular as *konai doxai* e as *endoxa*, ou seja, respectivamente, os princípios demonstrativos a partir dos quais todos demonstram (como o princípio do terceiro excluído) e as crenças comumente sustentadas e aceitas pelos sábios e pelos antigos e influentes, as crenças da cidade, estáveis porque testadas nos debates da *polis*, como as *Phisikôn doxai*, as Opiniões dos Físicos (ou dos naturalistas, dos filósofos da natureza). Mais que tudo, é aí que surge “o princípio da não-contradição” formulado pela primeira vez no “Livro Gama” da *Metafísica*, de Aristóteles (Thamer, 2003, p. 105), constituindo a resposta do filósofo à sofística. Nesse princípio, diz-se que é impossível que um mesmo atributo pertença e não pertença simultaneamente ao mesmo sujeito e segundo um mesmo sentido e ele é correlato à exigência de sentido também postulada pelo filósofo, de modo que falar necessariamente teria que ser “significar alguma coisa, para si e para um outro (*semaínein gé ti kai autô kai állo*)” (Thamer, 2003, p. 105). E essas se tornaram as condições do pensamento ocidental, por uma *Decisão* que caiu, como decisão, em completo esquecimento, sendo confundida até hoje com as condições de possibilidade “naturais” do pensamento e de inteligibilidade do mundo.

Tanto a retórica quanto a sofística, anteriores ao ato aristotélico, não visavam à criação de discursos que portassem reivindicações ontológicas (da ciência do ser enquanto ser), mas simplesmente à prática da “logologia”. Assim, não estavam submetidas às exigências de sentido, nem ao princípio de não contradição, e nem a um referente extralinguístico: tudo se passa como se o discurso pudesse dizer por ele mesmo é tanto o que é como o que não é, sendo autorreferencial (só presta contas a suas próprias

regras). Testemunhava-se, assim, a arbitrariedade do significante e a precariedade de toda significação, por razões de contingência e estrutura. Não existem fatos, mas somente interpretações e interpretações de interpretações. Um fato, como a data de nascimento, não é o fato, mas o resto de uma operação complexa: a reificação de um sentido. E o sentido não cessa de oscilar entre o não bastante e o demais. Há nisso certo “ceticismo”, ou certa *isosthenia*, isto é, uma força igual das opiniões – uma não é mais que a outra, não mais assim que de outro modo, de modo que uma biografia rivaliza de igual para igual com a vida que se pretenderia descrever por ela.

Seguindo os desenvolvimentos de Cassin (2002), o discurso sofista faz aparecer a fala como um discurso entre outros, como simplesmente aquele que escolheu sustentar a ficção da fala. Tal discurso não conhece acumulação sistemática, ele não tem memória, não cessa de se esvanecer. Não há um “simultâneo” ou um “ao mesmo tempo” que se sustente. É tudo sucessão. Ele denuncia que Aristóteles não tem razão em sustentar que o princípio de não contradição é absolutamente primeiro: trata-se de uma preferência noética, entre outras possibilidades equivalentes, uma escolha de um dito. Ao colocar a consistência do discurso no próprio discurso, e não em uma relação com o ser exterior a ele e que ele seria encarregado de exprimir, o princípio de não contradição é insustentável: basta, com efeito, para destruí-lo, produzir, exhibir duas proposições contraditórias. Nesse sentido, e por essas linhas, o discurso sofístico não constitui um lugar possível para a contradição, pelo fato de que, de saída e essencialmente, ele não constitui um “lugar”. Mas isso não quer dizer que não possa existir outro tipo de contradição nele, sob outras condições. A contradição não deverá ser pensada como a coexistência impossível de duas proposições em um mesmo espaço de discurso aristotélico.

Também não será, em modo hegeliano, a retomada dialética de uma primeira proposição por uma segunda que a mantém, negando-a; esse tipo de relação é certamente temporal, mas a retenção memorizante reconstitui um novo espaço, o do sistema. A contradição, nele, produz-se pelo fato de que se pode fazer apelo ao mesmo discurso a qualquer momento, em qualquer ponto evanescente da linha, a qualquer proposição: basta exibí-la, sustentá-la, enunciando-a. E ela é tanto mais sustentável à medida que já foi sustentada ou que, pertencendo ao tesouro da *doxa*, sustenta-se a si própria. O ao mesmo tempo da contradição se reduz então ao choque instantâneo de duas proposições. É claro, essa colisão não poderia ter lugar na pura sucessão.

Tudo é uma questão de exibição. A prestação do sofista traz o nome de “exibição”, assim como a do prestidigitador que faz aparecer, quando lhe parece bom, o coelho de dentro da cartola. É discurso daqueles que falam pelo prazer de falar, sem que precise fazer sentido. O que se diz é indiferentemente isso ou aquilo. Para o sofista, todos os “algo” têm o mesmo valor e não há razão ou qualquer adequação a um ente, ele próprio contraditório, que torne esta preferível àquela. O discurso nada tem a dizer, ele diz.

Mas as regras de consistência do discurso sofístico não têm nada de essencialmente sofístico – elas são as regras de consistência de todo o discurso: a sintaxe e a lógica –, não obstante seja um discurso que se encontra entre as práticas que “remuneram a falha das línguas” (seguindo a definição clássica de poesia de Mallarmé). E, conseqüentemente, por ser duplicada a sua indiferença ontológica, o discurso sofístico justamente só pode ser excessivamente lógico, lógico até a obsessão. É assim, por exemplo, que ao levar até as últimas conseqüências o princípio de identidade que ele interdita identificar um mesmo a si mesmo. Aliás, esta é sua toada: a sofística torna manifesto que uma catástrofe, uma revolução, não têm lugar a partir do fora, que uma instituição não cai como uma cidade sitiada, mas apenas desde dentro, por esgotamento da lógica do sistema (Cassin, 2015).

Assim, pode-se encontrar uma aproximação entre a sofística e a psicanálise, pois “a psicanálise não tem nunca razões: ela usa a razão dos que a tem para, aí se apoiando, obrigar a uma razão que cada vez mais seja irreduzível” (Mello, 1987, p. 73). O jogo psicanalítico remunera as falhas de linguagem, mais que o assertivo, exibindo o caráter monolítico e monótono do convencimento que desde fora é colonizador e, desde dentro, apenas subtrai, valendo enaltecer-se sempre que quem finca palavra o faz num vazio descampado, na areia e não na terra firme.

Dizeres de um seminário avesso: recitações de Lacan

É verdadeiro que é um fato, um fato que constitui que eu o diga, eventualmente, enquanto é verdadeiro. Mas que seja verdadeiro não é um fato, se eu não acrescentar expressamente que é, ademais, verdadeiro. Só que ... é supérfluo acrescentar isso. (Lacan, 1969-1970/2007, p. 63)

Ainda buscando articular a questão da verdade e realidade no discurso analítico, vimos até aqui a aproximação da psicanálise com a sofística ao mesmo tempo que sua separação do discurso universitário. Cabe agora avançar em torno da concepção de verdade na teoria dos discursos em Lacan.

“Não há que acrescentar nenhum signo de afirmação ao que é pura e simples asserção. A asserção se anuncia como verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 62). O fato é atributo da proposição crua, e nada se pode dizer que não seja tautológico. “Quaisquer que sejam os fatos do mundo, eu acrescentaria, seja o que for que enunciemos sobre ele, a tautologia da totalidade do discurso é o que constitui o mundo” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 62). *Faz bom tempo* é uma proposição reduzida que se vincula não à constatação de não estar chovendo lá fora, mas a si mesma como ser de significação. “Wittgenstein sustenta o mundo apenas com fatos. Coisa alguma existe se não for sustentada por uma trama de fatos. Coisa alguma existe, aliás, que não seja inacessível. Só o fato é articulável. Este fato, que faça bom

tempo, é feito apenas disso – que seja dito” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 62). Concluamos: a dificuldade está em “isolar o factício do faz bom tempo” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 63).

A verdade é certamente inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais. “Nenhuma verdade pode ser localizada a não ser no campo onde ela se enuncia – onde se enuncia como pode. Portanto, é verdade que não há verdadeiro sem falso, pelo menos em seu princípio. Isso é verdadeiro. Mas que não haja falso sem verdadeiro, isto é falso” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 64). O que está em jogo é a origem genealógica de ambos. Proposições falsas, por menores que sejam as probabilidades, podem gerar proposições verdadeiras. Entretanto, os lógicos consideram que o verdadeiro, uma vez atingido, não pode em hipótese alguma retornar ao falso. Só que, se fosse assim – como se proposições verdadeiras não pudessem gerar uma falsa –, já deveríamos há muito tempo ter somente proposições verdadeiras. Em todo o caso, “todos sabem que, para estruturar corretamente um saber, é preciso renunciar à questão das origens” (Lacan, 1969-1970/2007, p.17).

“Um saber como verdade – isto define o que deve ser a estrutura do que se chama uma interpretação” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 37), pois, atente-se: “o que descobrimos na experiência da psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da representação” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 30). Mas o que é a verdade como saber? É um enigma! Essa é a resposta, é um enigma. E o enigma é justamente isso, um dizer que nunca será dito, ou uma enunciação que traz todas as implicações e consequências que um Édipo sofreu ao ser convertida em enunciado.

“O enigma é a enunciação – e virem-se com o enunciado”, mas “a citação é – eu exponho o enunciado e, quanto ao restante, trata-se do sólido apoio que encontram no nome do autor, que deixo ao encargo de vocês”; “à sua maneira, a citação também é um semi-dizer” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 37) – o que remonta ao que é o próprio da verdade, ao menos no discurso analítico: a verdade nunca se pode dizê-la a não ser pela metade. Apontamos que isso se dá “no discurso analítico”, porque no “discurso do mestre, do senhor, se podemos vê-lo reduzido a um único significante, isso implica que ele representa alguma coisa” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 29). Sigamos pelo limite mencionado. Em que consiste a citação? Em que consiste o semidizer?

“O semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhora encarna é o mito” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 116). O mito – esse conteúdo manifesto – é a forma *princeps* de revelação da verdade, num funcionamento do saber como ficção no qual as palavras que compõem a história são contingentes, mas a sua estrutura (apesar de não poder ser predicada numa frase) diz algo da verdade. “Pode-se falar muita besteira em torno do mito, porque ele é justamente o campo da besteirada. E a besteirada, como desde sempre lhes disse, é a verdade. São idênticas. A verdade, isso aí permite dizer tudo. Tudo é verdade – desde que excluam o contrário” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 116).

Quanto à citação, que se espera fazê-la distinta de uma nomeação direta (que seria muito mais universitária, ou histórica, ou de mestre), pode-se perguntar: será que Freud foi citado por Lacan? Freud não para de ser citado por Lacan, mas ele não o cita diretamente. Ele segue por um desvio mais complexo, que é o trabalho de elaboração simbólica que faz em resposta a Freud, na medida em que, nessa perspectiva, Lacan ouviria Freud como o passante da psicanálise. Um Lacan que não para de passar pelo passe, não produzindo uma resposta grupal, mas singularmente, em um “um por um”, em uma coletividade. E a citação como um semidizer, um semidito, não tem outro sentido em psicanálise: como verdade, nunca é nada além de uma construção inacabada, às vezes, atada por uma afirmação mentirosa, de certa maneira falha. “Para além da sua metade, não há nada a dizer” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 53).

“Não há nada em comum entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 49); porque se um está no nível do órgão, da função que cria o órgão, da *ousia*, o outro terá que se haver com o órgão como pode. E,

mesmo para um pensamento tão investido com a contemplação das exigências – primárias, e não, de modo algum, construídas – da ideia de conhecimento, quero dizer o pensamento de Aristóteles, a mera aproximação à lógica, o mero fato de que ele a tenha introduzido no circuito do saber, obriga-o a distinguir severamente o *upokeimenon* de qualquer *ousia* em si mesma, do que quer que seja essência. (Lacan, 1969-1970/2007, p. 49).

O suposto *upokeimenon*, o subjacente, do campo do saber é o sujeito. “Quanto a nós, nos atemos a que o significante não concerne ao objeto, mas ao sentido” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 58). Define-se, então: “o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 52). Para mais, “no efeito da linguagem, não se trata de nenhum ente. Trata-se apenas de um ser falante. No ponto de partida não estamos no nível do ente, mas no nível do ser” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 161). E “o pensamento não é uma categoria. Quase diria que é um afeto. Embora não fosse para dizer que é o mais fundamental do ponto de vista do afeto” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 160). A certeza é mesmo bem mais uma emoção que um, lógico, resultado.

“A divisão do sujeito não é certamente outra coisa senão a ambiguidade radical que se vincula ao próprio termo verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 188). A verdade, em arroubo lírico, é a irmãzinha da impotência: “mas eis que entre nós e o real há a verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 184). Real, que não confundido com a realidade – sempre psíquica –, é o impossível: o impossível que se apresenta sob a forma ou com o rosto de impotência na realidade psíquica, verdade seja dita.

E aí que justamente surge essa observação de Freud, “pela qual a relação analítica deve ser fundada no amor à verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 182). Sendo que “o amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que

a verdade esconde, e que se chama castração. [...] A verdade é, a saber, a impotência” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 54). Mas, então, o que esperar de um analista? “O que se espera de um analista é [...] que faça funcionar seu saber em termos de verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 55); quer dizer, “o que se pode saber é solicitado, no discurso do analista, a funcionar no registro da verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 114), que é não-toda. Assim, “o discurso analítico se especifica, se distingue por formular a pergunta de para que serve essa forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 95), ou, mais exatamente, de fazer esse saber ser questionado no lugar da verdade. Saber-verdade, enquanto articulação significativa, na melhor das hipóteses, confinada, portanto, em um semidizer. A verdade como um subconjunto genérico do saber, um subconjunto de elementos indefinidos e infinitos. O saber deve ser passível de construção, a partir do apoio entre significantes, enquanto a verdade não poderá ser representada no campo do saber senão enquanto subconjunto que não pode ser totalizado sob um predicado da língua. É verdade que só se enuncia por um semidizer, cujo modelo é o enigma que nos força a responder, de modo precisamente diverso do de uma simples pergunta. Mas atenção: uma

coisa é essa forma do semi-dizer a que se constringe a verdade, outra coisa é essa divisão do sujeito que tira proveito dela para se mascarar. A divisão do sujeito é bem outra coisa. Se *onde não está, ele pensa, se onde ele pensa não está*, é precisamente porque está nos dois lugares. E até diria que essa fórmula da *Spaltung* é imprópria. O sujeito participa do real, justamente por ser aparentemente impossível. Ou, melhor dizendo, se tivesse que empregar uma figura que não surge aí por acaso, diria que ocorre com ele o que ocorre com o elétron, no ponto em que este se propõe a nós na junção da teoria ondulatória com a teoria corpuscular. Somos forçados a admitir que é precisamente como sendo o mesmo que esse elétron passa ao mesmo tempo por dois buracos distantes. Assim, a ordem do que concebemos como a *Spaltung* do sujeito é diferente daquela que determina que a verdade só pode ser concebida se enunciada em um semi-dizer. (Lacan, 1969-1970/2007, p. 109).

Campos diversos tornados próximos: a relação entre saber e verdade não é natural, e forçá-los, esses termos, a coincidirem para fazer existir a *verdade* no *saber* como *conhecimento* resulta na cobrança do preço de apagamento do sujeito – pagável no dia a dia, irrecuperável na soma da vida.

Publizo

Assim, é possível desdobrar que a pesquisa, a formação, enfim, a transmissão dos conceitos psicanalíticos, parecem refratárias a uma visada didática ou, ainda, refratárias a uma pretensão acumulativa e cronológica de conceitos, “do início ao fim”, visando a sínteses e conciliações entre as divergências que se dispersaram desde as enunciações

freudianas. É justamente a dimensão da enunciação no âmbito da transmissão, também apoiada na disjunção entre saber e verdade, que agora é destacada.

Desde Freud, há a preocupação de transmitir amplamente e de forma pública esse saber posto em questão pela psicanálise, relativo ao sujeito do inconsciente – o que é avesso à noção de um conhecimento replicável e equivalente à verdade, tal como os ditames iluministas apregoariam. A despeito de Freud, ele mesmo, poder ser enquadrado como iluminista e defensor do Iluminismo. Dessa forma, nos processos primeiros de estabelecimento da psicanálise, cumpre considerar também os efeitos locais de uma publicação textual freudiana, afetando questões da vida pública, da formação em psicanálise etc., mas que trazem uma dimensão histórica a ser considerada contiguamente à enunciação. E isso sem a pretensão de fazer um psicologismo freudiano, assumindo tal ou qual fundo para seus dizeres. Antes, indicando neles esse enquadramento não todo em uma tomada do conhecimento como fruto dos signos, em adequação aos referentes.

Vale lembrar que, por exemplo, em *A questão da análise leiga*, Freud (1926-1927/1992) estava se posicionando em favor da desarticulação entre medicina e psicanálise no que diz respeito à formação. Localmente, isso também favorecia Theodore Reik na contenda em torno de ele atuar como psicanalista e não ter o diploma de medicina. Essa contenda em torno da formação em psicanálise, tensionada com o saber médico e as respectivas resistências que essa separação com a medicina produziram, parecem mostrar bem a importância de se considerar o saber edificado na psicanálise como implicado nas insurgências e contraposições localizáveis na enunciação freudiana.

Considerando essas tantas oposições com que a psicanálise teve de lidar ao não sustentar o conhecimento retido como Verdade, sigamos aqui com a proposição de Lacan (1969-1970/2007, p. 110): “O Complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud”. Isso dialoga com o que antes havia sustentado, de que o mito é um conteúdo manifesto, uma forma de semidizer a verdade. Assim, compreendemos que Lacan, ao articular essa noção do Édipo como um sonho de Freud, está marcando que o que resta e se mantém pungente no Complexo de Édipo é a enunciação freudiana.

Soler (2012) lembra que o inconsciente é um fato, na medida em que se sustenta no próprio discurso que o estabelece: um discurso que traz o rastro, as pegadas, da enunciação de Freud, embora essa seja incalculável em sua dimensão contingente. Eis um problema de método que a psicanálise em todo seu conjunto tem de se haver, indica a autora. A sua proposta metodológica, que denomina como trilhamento, implica que *descobrir* os aportes teóricos na psicanálise não é a mesma coisa que *elucidá-los*. O seu método proposto do trilhamento, inspirado no conceito freudiano de mesmo nome, pretende jogar do lado da descoberta, pois a elucidação traria o inconveniente de propor

um expediente didático ou exegético por exaustão, o que acaba por não permitir ao trilhador o contato com os impasses que conduzem aos desdobramentos e dispersões inerentes aos conceitos psicanalíticos: “é preciso tentar manter juntas as lógicas dos remanejamentos e a enunciação uma que as produz” (Soler, 2012, p. 20).

Destacando a singularidade da enunciação de Freud nos remanejamentos teóricos e políticos fundantes da psicanálise, Soler (2012) ressalta que esse dizer-Um ou esse Um dizer é ineliminável no discurso que sustenta o inconsciente psicanalítico. Tomando esse Um dizer como um conteúdo manifesto, no que diz respeito ao Complexo de Édipo entendido como sonho freudiano, podemos tratá-lo como uma forma que Freud logrou trazer à tona o saber sexualizado de sua escuta da histeria – não um saber adequado, mas justamente um saber advindo da castração, que articula uma falha no saber.

É dessa forma que o conteúdo manifesto do Complexo de Édipo pode tornar-se uma viga no edifício teórico da psicanálise. É um conteúdo manifesto possível diante do horizonte de sua época, a partir do qual Freud sustenta o seu dizer e perfaz um saber – saber que, embora tenha nascido apoiado no discurso da ciência, não poderá ser reduzido a uma verdade universalizável e replicável enquanto uma totalidade não contraditória. Nesse sentido, lembrar da enunciação de Freud sobre o Complexo de Édipo é lembrar do caráter de insurreição da psicanálise, avesso à sugestão ou à normatização em sua ética. Temos nisso algo solidário ao saber-verdade, ou ao saber de que se trata quando este é posto no lugar discursivo da verdade, tal como ocorre no Discurso do Psicanalista: um saber insabido, mas que é marca de um saber fazer com o próprio sintoma, isto é, fruto de uma experiência de análise.

Nesse sentido, Soler (2012) diverge de certas posições que ela vislumbra no estruturalismo. Para a psicanálise, não basta asseverar a “morte do autor”, ou de seu nome, por sua suposta reabsorção em leis da textualidade: trata-se de uma posição cujo fracasso deu-se por encontrar-se mais autores do que verdadeiros textos, ou seja, uma proliferação de teses. Soler (2012) diz que, em nome de uma leitura metódica, fracionamos esse Um-dizer da enunciação freudiana em textualidades sucessivas, o que o tornou tão múltiplo que, enfim, foi absorvido – acrescentaríamos absorvido em uma lógica de mercadologização do saber.

Lacan (1968-1969/2008), no Seminário 16, cunha o termo “publixo”⁶ a respeito de sua própria tachação e de outros contemporâneos com a etiqueta de “estruturalista”. Embora não esteja divergindo inteiramente de tal nomeação, está destacando nisso a ação de uma publicidade que julga forçada, dentro de seu respectivo contexto. Entendemos que aí, no âmago desse Seminário, diante das tensões de seu próprio ensino com os estudantes

⁶ M. D. Magno (2009, p. 331) assim traduziu e contou: “Lacan já disse que a civilização é o esgoto. Ele chamava os livros que publicava de *poubellication* – *poubelle*, em francês, é a lata de lixo. Tentei traduzir com o verbo *publixar*: eu publixo, tu publixas, ele publixo... Quer dizer na verdade, o poeta é o *gari*. E se a gente fica girando em torno dele, é mais lixo que se faz: um Seminário como este, por exemplo... A Margarida dá nisso... *amor-gari-dá* nisso de publicar mais lixo”.

que protagonizavam os movimentos em 1968,⁷ esse neologismo reúne a ânsia de publicar ao ato de etiquetar.

Entendemos que aí Lacan (1968-1969/2008) está às voltas com o que virá a denominar de Discurso do Universitário. O termo cunhado, “publixo”, condensa a palavra lixo com o imperativo de “tudo saber”, ou de erigir um saber total, típico da proliferação das publicações de teses, em que se perde o esforço singular por cingir o Um-dizer em nome de uma pontuação acadêmica e burocrática. Lacan segue marcando sua aposta mais do lado do “lixo” do que o do “tudo saber”, uma vez que o dejetivo, o resto e o que cai, são categorias afeitas às noções de Causa ou de objeto *a*.

É interessante visitar esse contexto em torno do qual Lacan vem formalizar o Discurso Universitário. Afinal, este estaria solidário ao Discurso do Mestre, ou, dito de outra forma, ambos discursos trazem formulações avessas ao do Discurso da Psicanálise, no que diz respeito ao saber. De uma parte, no Discurso do Mestre temos a expropriação do saber do escravo em favor do Mestre – forma de Lacan incidir sua crítica a Hegel, também sintetizada na expressão “astúcia da razão” ou “astúcia do raciocinador”. A verdade formalizada nessa forma de aparelhar o gozo, esse que se perfaz no laço social por meio do saber expropriado, é que o Mestre é castrado, mas esconde a sua castração ao manter sua agência no imperativo “cumpra-se”.

De outra parte, o Discurso Universitário não apenas traz o significante mestre na posição discursiva da verdade, engendrando um imperativo de tudo saber. Também objetifica a alteridade desse laço social, tendo o saber como agência que aponta sua suposta falta a saber. Dessa forma, reduz essa falta a uma métrica – o mais-de-gozar, objeto causa de desejo, localizado no lugar do outro e submetido ao saber. O “publixo”, lido aqui como a ânsia por publicar e etiquetar, seria uma primeira incidência disso: quando os “astudantes” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 98) têm a sua relação com o saber metrificada por um sistema de valores, tabulada pela burocracia do ensino universitário.

Uma metrificação e valorização do saber suficiente para elidir qualquer relação do sujeito com sua verdade, em uma possível dialética com o saber que se produz na enunciação. É assim que Lacan (1969-1970/2007) trata, de certa forma, de massificar o saber, generalizado em conhecimento, muito afeita à “cópula do Discurso do Mestre com a ciência” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 103). É isso que começa a denominar em seu ensino como Discurso do Capitalista, que ganhará outra formulação adiante em sua obra, mas que, no fervor de maio de 1968, na França, e seus desdobramentos imediatos, é formalizado como o mestre pervertido ou Discurso Universitário.

⁷ Em síntese, tínhamos, por um lado, o ensino de Lacan provocado pela frase “as estruturas não vão à rua” (Lacan, 1968-69/2008), apontando para um suposto distanciamento de Lacan e dos autores estruturalistas da luta nas ruas. Por outro, Lacan respondia, munindo-se de sua recém-criada teoria dos discursos, que a alcunha “revolucionário” dos movimentos estudantis correspondia a um giro completo entre os discursos, retornando para o mesmo lugar discursivo, isto é, como sustentação de um novo mestre após um giro completo de 360 graus (Lacan, 1969-1970/2007).

A partir daí, enfatizamos que a disjunção entre verdade e saber, sustentada como laço social no Discurso do Psicanalista, não está separada de um contexto histórico e social específico, ou seja, é um discurso que circula entre outros. Pensar no nascedouro da psicanálise e na transmissibilidade possível a partir do mito de Édipo é pensar numa forma que Freud logrou trazer à tona o saber sexualizado de sua escuta da histeria, como dissemos. Transmissibilidade que encontra seu semidizer no mito, a partir do qual é de se pensar como Freud esperava restituir um certo retorno desse saber formalizado por meio do mito... para a própria ciência. Retorno que nunca cessa de não se inscrever, o que instaura uma dispersão típica do campo da psicanálise, a respeito do que entendemos justificável recordar sempre da importância da enunciação ou do Um dizer na sua própria edificação de saber.

Assim, é na falibilidade e insistência desse circuito que nos é possível afirmar que o saber colocado em questão em psicanálise opera menos por uma transmissão direta a partir de um discurso, dentro de seus próprios termos e em seu próprio circuito. Antes, trata-se de um saber que se efetiva colando-se como enigma ou como instauração de um processo, em uma circulação ou contaminação naquilo que cai e se desloca de um discurso para o outro (Porge *et al.*, 2015, p. 160). Em uma frase, os discursos não estão fechados em suas razões e podem circular. Então, a produção de saber que aqui botamos em questão estaria naquilo que *cai* em cada circulação de discurso – “o saber cai na categoria de sintoma, o que passa a ser visto pelo sujeito que o produziu, que surge a dimensão (*dit-mension*) da verdade” (Checchia, 2012, p. 322). Ou ainda: “A queda do saber se refere ao que se produz a partir dele” (Checchia, 2012, p. 322).

Nessa instauração de enigmas, ou mesmo naquilo que cai a partir da circulação dos discursos, fica claro que no campo psicanalítico não vale a pena simplesmente elidir a função do autor ou forçar um funcionamento autônomo dos textos, isto é, desimplicados das considerações aqui feitas sobre a enunciação e sobre o Um-dizer. A posição de Soler (2012, p. 21) diante disso é clara: “a enunciação una que é expulsa pela porta, volta pela janela”. Com isso, fala do argumento de autoridade, o “Lacan disse que”, a própria mestria do nome do autor voltando pela janela. Assim, a perda dessa consideração pelo trilhamento, no sentido de cingir esse Um-dizer, acarreta que o ensino da psicanálise pode tornar-se uma vasta dispensa em que cada um retira o que bem entende. A consideração pela dimensão da enunciação ou histórica não é um antídoto para isso, mas vale lembrar que se trata de um aspecto que é aparelhado num circuito capitalista de massificação do saber, do psicanalítico inclusive.

“Brinca com a grandeza de sua pequenez”

Ao final do Seminário 17, a questão do saber, entrelaçada aos modos de gozo, passa a ser considerada enfaticamente no contexto do horizonte da época em que Lacan estava, num trecho cuja edição brasileira nomeia como *O avesso da vida contemporânea*.

Em vez de o saber operar naquilo que *cai* da circulação dos discursos, o saber passa a ser tomado como aquilo que *sobe* à atmosfera, de forma ubíqua e generalizada, e retorna à Terra em forma de *gadget*.

Esses são objetos tecnológicos descartáveis, quinquilharias sem substância de gozo – *a coisa* e *insubstância*, chama Lacan (1969-1970/2007), ou seja, um aparelhamento de gozo nos laços sociais que supostamente exclui a singularidade da relação do sujeito com *objeto a*. Seriam laços sociais estabelecidos em torno de objetos-mercadoria que condensariam um saber, portanto, um modo de gozo, que, por sua vez, segue o lastro do “mero jogo de uma verdade formalizada” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 151) pela junção entre ciência e capitalismo. O efeito disso é reduzir o sujeito a um consumidor, equivalendo sua relação com a causa de desejo, o mais de gozar, com a mais-valia, da produção capitalista. Ora, é justo aí que a relação sofisticada da psicanálise com a verdade tem incidência clínica, por não operar nesse engessamento de laço social que tal obliteração do desejo provoca.

Considerando o momento histórico à época desse Seminário 17, não parece ser à toa que os estratos da atmosfera sejam evocados para tratar dessa localização contemporânea do saber, no lastro dessa homologia entre capital e desejo que o capitalismo de consumo suscita globalmente. Está no horizonte da época de Lacan (1969-1970/2007), das incertezas com ares belicosos de então, o questionamento sobre a espacialidade e a presença estratosférica da ciência, em meio à corrida espacial e armamentista da guerra fria. Então, trata-se de uma questão política colocar na berlinda esse saber que se propõe a ser “a unificação ideal imaginada do que é conhecimento...” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 151) e “presente em nosso mundo de um modo que ultrapassa em muito tudo o que se pode especular sobre um efeito de conhecimento” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 150).

Afinal, essa pergunta sobre o espaço, ou o lugar, em que essa forma de conhecimento toma corpo, aponta para um modo contemporâneo de ir além do céu ou de estar presente nele, atmosfericamente vigilante, conforme o deslumbramento da humanidade pela proliferação de satélites artificiais daquele momento, e a recente chegada à Lua. Deslumbrados ou não, afeitos a essa materialidade sem o lastro da singularidade do saber como meio de gozo, de todo modo, insiste para os seres falantes e sexuais um resto de toda operação de massificação do saber feito pela junção entre ciência e capitalismo. Esse resto, é claro, seria o *objeto a*, mais-de-gozar, que não tem correspondência a um referente na realidade, senão como um encontro angustiante com a castração. Seja qual for o nome desse espaço estratosférico em que o saber está muito aproximado das formas de poder, há nele também furos.

A verdade, formalizada em cálculos e proporções, é uma maneira de localizar os modos de gozo em zonas de aplicação e concentração. De fato, Lacan (1969-1970/2007) realiza uma série de perguntas acerca de que espacialidade, que lugar é esse em que a verdade formalizada tem sua ação, conforme ele delimita, em uma “sucessão de zonas que

ela (a ciência) qualifica com o que encontra” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 152). Vejamos uma consequência disso que percorre o espaço social.

A sociedade vetorizada pela ciência tem como consequência, portanto, o remanejamento dos grupos sociais, os quais se orientariam pela universalização por ela promovida. Tal universalização, traduzida por Lacan (...) em termos da promoção de um sujeito puro, seria o fundamento da prática de concentração de massas humanas, fato que não é inassimilável pelos psicanalistas, na medida em que tenham em conta a dimensão do real. (Brunari & Darriba, 2018, p. 973).

Campos de concentração generalizáveis, medidos à proporção do lastro de um sujeito puro, padrão, em que a métrica da falta de cada indivíduo pode supostamente ser mensurável segundo essa verdade matemática, e revertida em objetos mercadoria. Para não perder de vista a insistência do real como impossível e o *objeto a* como causa ausente, que se efetiva na materialidade do gozo, Lacan (1969-1970/2007) relembra que a angústia não é sem objeto. Aí, ele está trazendo certa ambiguidade, sulcos, no campo dos afetos inerentes a esse laço social que emperra a circulação de discursos, isto é, o capitalista. Evidencia-se que essa operação de formalização da verdade é uma forma de tapear a castração, como se esta não existisse. Mas, ao ponderar sobre a angústia que pode eclodir nesses laços aparelhados pelo discurso capitalista, vemos a insistência do real em não se inscrever no saber, em um limite do que pode ser visto, simbolizado e operado que se estende continuamente pela ciência – e que ainda assim não cessa de não se inscrever.

Falando em outros termos, trata-se, no contexto desse Seminário, do esquecimento do sujeito do significante em favor de uma nova mestria, a do discurso universitário. Esse discurso que engendra o imperativo de tudo saber e que se realiza por meio de um valor nominal da verdade, mensurável cifra de gozo que objetifica os “astudados” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 98), isto é, os estudantes que têm a causa de seu desejo, especialmente o desejo de saber, aprisionada numa lógica produtivista. Então, que nome daríamos para essa espacialidade atmosférica, ubíqua, em que a verdade “subiria”, de foguete, para uma relação de proporcionalidade com o conhecimento formal e retornaria à Terra como modo de gozo tomado em um empuxo produtivista?

De um saber que progrediu menos por sua filtragem, por sua crítica, como se diz, do que por um impulso audaz a partir de um artifício, sem dúvida o de Descartes – outros escolherão outros –, o artifício de remeter a Deus a garantia da verdade. Se há uma verdade, ele que se encarregue dela. Nós a tomamos em seu valor de cunho. (Lacan, 1969-1970/2007, p. 151).

Um impulso audaz, tomado a partir do artifício de remeter-se a algo supostamente inequívoco tal como Deus, em que uma verdade possa ser tomada em seu valor de cunho,

ou seja, um valor nominal, afeito a formalizações e correspondências – eis uma forma de delimitar esse espaço em que a ciência se juntou ao capitalismo. Enfim, Lacan (1969-1970/2007) dá um nome a esse espaço global: Aletosfera, referindo-se à *alêthéia*, a verdade universal da pólis grega ou, mais contemporâneo a Lacan, o processo de velamento e desvelamento da verdade na fenomenologia heideggeriana. A verdade teria se tornado acessível, estaria no ar, as ondas da Aletosfera.

Essa é uma espacialidade a partir da qual Lacan (1969-1970/2007) estabelece uma crítica ao capitalismo. Ele já havia trazido, a partir do discurso universitário, a crítica ao modo educacional em que se toma o saber lastreado no mercado de publicações, uma greve da verdade. E, como mencionamos, também uma posição crítica diante das insurgências estudantis e operárias de então, contra o capitalismo e o neoimperialismo francês. Estas estão de certa forma aparelhadas pelo próprio capitalismo, uma vez que o processo revolucionário não está além do circuito dos discursos, e que não levaria a uma suposta superação definitiva dos modos históricos de aparelhamento do gozo. Além disso, a essa altura do Seminário 17, fica explícito como o discurso universitário parece também ressoar como uma crítica a essa forma atmosférica que o saber opera como modo de gozo na guerra fria: a conquista do céu, do espaço e das ondas de comunicação.

A Aletosfera é a forma como Lacan (1969-1970/2007) consegue nomear esse espaço em que a *alêthéia* torna-se generalizada. A partir disso, passa a indicar objetos que são a própria entificação da formalização da verdade. São as *latusas*, termo oriundo da flexão verbal grega em aoristo do verbo que compõe a palavra *alêthéia*. Uma flexão verbal que não existe em português, mas que indica, no vernáculo grego, um tempo indefinido, a respeito do qual não se sabe a duração. Enquanto na tradição fenomenológica a *alêthéia* traria seu processo de lentidão ou de surpresa no desvelamento da verdade por meio da poética, da relação com a arte e com a experiência limite, ou o acontecimento, as *latusas* diriam de objetos que se banhariam nessa generalização atmosférica do saber, tomado como conhecimento formalizado da verdade, e materializado na lógica do mercado, ou seja, que “não tem razão alguma para se limitar em sua multiplicação” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 154).

Das ondas da Aletosfera aos objetos *latusa*, vimos que se desdobra uma crítica da suposta onipotência, tapeadora da castração, na lógica capitalista. Desdobra-se daí, também, a proximidade dessa onipotência da própria impotência, da falibilidade inerente à falicização do sentido que evoca Deus, a Ciência ou o Capital como fiador absoluto. Ou seja, essas mesmas *latusas* marcam que “em todo campo formalizado da verdade, há verdades que não se pode demonstrar” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 154). Como dissemos, na acepção de serem objetos em que a verdade de um gozo estaria condensada, as *latusas* são “acoisas” ou “insubstâncias”. É como se nesses *gadgets* houvesse o completo esquecimento da castração na articulação significante, como se o gozo pleno fosse dizível

e compartilhável. Numa outra consistência dessa perspectiva crítica, poder-se-ia aventar o poema de E. E. Cummings (na tradução de Augusto de Campos), que pode ter antecipado já em 1944 algo de certa nomeação de objetos sem substância, frutos do progresso “desse ótimo espécime de hipermagia ultraonipotência”:

piedade desse monstro em ação, humanaldade?
 não. O progresso é uma doença confortável:
 tua vítima (morte e vida a salvo à pane)
 brinca com a grandeza de sua pequenez
 – elétrons deificam uma gilete
 em macroescala; lentes estendem
 não desejo por ondeante onde quando
 até que ele retorne ao seu não eu.
 Mundo de haver
 não é mundo de ser – piedade desta pobre
 carne e árvores, pobres pedras e estrelas, mas nunca
 desse ótimo espécime de hipermágica
 ultraonipotência. Nós médicos sabemos
 que um caso é sem remédio quando – olhe: tem uma puta
 de uma vida boa paca aí do lado: vamos lá. (Cummings, 2011, p. 115).

Os laços sociais no capitalismo, à medida que operam nessa homologia entre o *objeto a*, aqui chamado de mais-de-gozar, e a mais-valia formulada por Marx, estabelecem, na verdade, o esfacelamento dos laços sociais, justamente porque o discurso capitalista operaria sem circulação, fechado em seu circuito, engessando a máquina. Trata-se de um laço social em que “prevalece a política da alienação na fantasia para uma maior extração da mais-valia dos sujeitos/consumidores” (Checchia, 2012, p. 325). Fantasia que comparece escrita no poema como a de uma hiperonipotência, de elétrons que deificam uma gilete em macroescala e que, afinal, como as *latusas*, comparecem como lentes que estendem o não desejo até que ele retorne ao não eu. Foraclusão da castração.

E é pela insistência disso que não se inscreve, “[...] para que não fiquem tranquilos quanto às suas relações com a *latusa*” (Lacan, 1969-1970/2007, p. 154), ou seja, lembrando que a verdade só pode ser semidita que verificamos sulcos nessa Aletosfera. É aí que Lacan lembra que mesmo na Lua, ouvindo a voz humana por meio de apetrechos hipertecnológicos, o astronauta segue na Aletosfera: o vento da voz humana, que sopra de um *gadjet*, é uma incidência do que falta-a-ser, faz roçar naquilo que causa o desejo para esse sujeito, o *objeto a*, na nave espacial. Mesmo nessa “puta vida boa paca aí do lado”, no caso, o espaço ou a Lua, lugar em que hipoteticamente seria possível reafirmar a onipotência da técnica, do símbolo tridimensional, insiste a falta-a-ser, extrínseca ao desejo.

Numa versão com menos glamour do que essa do homem que enfim pisou na lua, trazemos aqui a história Vladimir Komarov,⁸ em que as subidas e quedas da Aletosfera para

⁸ Fonte: Can't Get You Out My Head (2021), série documental da BBC dirigida por Adam Curtis. Recuperado em 10 março, 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=4I9nquHUEoY>.

as *latusas* também comparecem. Era 1967, esse astronauta russo foi selecionado para ser o homem que embarcaria em mais uma viagem para o espaço, dessa vez em celebração dos 50 anos da revolução russa. A missão de alto prestígio rapidamente se mostra como uma cilada mortal, e quem verifica isso é ninguém menos do que Yuri Gagarin, o primeiro homem a ir ao espaço e amigo pessoal de Komarov.

Às vésperas da decolagem de Komarov, Gagarin fez uma checagem na espaçonave do amigo e concluiu que não haveria chances de ele sobreviver a esse voo de celebração espacial. Komarov, diante da iminente morte nessa ocasião, viu-se entre a cruz e a espada. Se decidisse declinar do convite, provavelmente seria excluído da União Soviética nos recônditos da Sibéria e quem seria selecionado no seu lugar seria o próprio Yuri Gagarin, grande amigo seu. Cancelar o evento de celebração espacial nos 50 anos da revolução russa simplesmente não era uma opção para o Estado. Enfim, revelando aos seus superiores que sabia que ele não tinha segurança para ir e voltar com vida dessa missão, conseguiu cavar um acordo: que o seu sepultamento fosse de caixão aberto, que os restos de seu corpo pudessem ser vistos pela população. Hoje, temos fotos disso.

Komarov expôs, de forma semidita, o autoritarismo de seu governo, utilizando para isso o próprio dejetivo de seu corpo, e fez de sua morte um evento misterioso, enigmático, especialmente à época. Afinal, o enterro foi realizado com o caixão aberto, o que causou fissuras e desconfortos nas solenidades e na fé na burocracia e na tecnologia. Outro dejetivo importante desse episódio que temos acesso hoje, além das fotos do cadáver em exposição nacional, é a voz de Komarov no momento em que sua espaçonave está em chamas e em queda de volta para a Terra. A voz foi interceptada pela agência de segurança nacional dos EUA, a NSA. Eram gritos de ódio contra o governo.

Mais do que um comentário sobre geopolítica na guerra fria, vemos nesse episódio entendimentos possíveis acerca da *latusa*. Seja o cadáver, seja a voz gravada de Komarov nos seus últimos momentos, ambas trazem a condição de um objeto que condensa uma verdade, essa que não pode ser totalmente dita, a respeito da Atmosfera daquele momento histórico. Eis aí versões da *latusa* que, ao contrário do *gadget*, mas similar ao aparelhamento de gozo destes, não se prestam a tamponar a castração e elidir a angústia. Ao contrário, são objetos que expõem a falta, o que não pode ser dito, mesmo que o que está gravado seja um dizer, e que podem causar no laço social um enigma, uma busca por um semidizer a respeito daquilo que irrompia politicamente nos horizontes de uma época de fetichização da ciência. O que dizer da nossa em que a ciência e o conhecimento formal são rechaçados e o consumo se tornou ainda mais regra?

É aí que Lacan (1969-1970/2007) começa a se perguntar se o psicanalista poderia ocupar o lugar de uma *latusa*. A aposta é de que um psicanalista poder se endereçar àquilo do desejo de um sujeito que não entraria no circuito de homogeneização do gozo e do saber,

por parte do capital. Uma forma de manter o impossível como tal, isto é, a impossibilidade de um dizer total da verdade, contra a impotência de uma fantasia megalomaniaca de que “o progresso é uma doença confortável”.

Epílogo

Se a liturgia é para a teologia o que a ontologia é para a filosofia, a realidade é, para Lacan, o que o significante é para o significado: o significado é significante, mera conjunção ou articulação significante (de significantes). Epistemologia é regionalismo, do qual até se pode fazer arqueologia. Mas em psicanálise assume-se uma não hierarquia ou tampouco qualquer estratificação: não há verdade da verdade. Ponto aproximável da sofística. Aí, a relação ontológica da linguagem com a realidade não é filosófica, e mesmo que seja sexual e incompleta, prene de impasses (que não se resumem ou se dissolvem nas decisões das famigeradas aporias ou axiomáticas), o ponto é que são ações falantes. É falando que se aprende. E que se perde! A formação do inconsciente, única forma psicanalítica, escapa ao senso comum, bem como ao redundante senso semantofílico. Unívoco é contramão de Equívoco. E suscitar é avesso a convencer. Enfim, mal-entendido: é como vovó já dizia. Mas não é bem verdade.

Referências

- Brunari, M. V., & Darriba, V. A. (2018). O objeto da segregação e o campo de concentração. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 18(3), 966-983.
- Cassin, B. (2002). Doxografia e psicanálise, ou como transmitir?. *Stylus*, 5, 41-60.
- Cassin, B. (2015). *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- Checchia, M. A. (2012). *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Cummings, E. E. (2011). *Poema(s)* (2a ed. A. de Campos, Trad.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Freud, S. (1992). Puede los legos ejercer el análisis?: Diálogos con un juez imparcial. In S. Freud. *Obras Completas, Volume XX (1925-1926)* (3a ed.). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Obra original publicada em 1926).
- Gerbase, J. (1998). *Como lidar com seu sintoma: efeitos de significantes* (Comentário do Seminário de 11 de janeiro de 1977 de Lacan, efetuado em 16 de outubro de 1998 por Jairo Gerbase). Recuperado em 20 janeiro, 2020, de [https://campopsicanalitico.com.br/media/files/como-lidar-com-seu-sintoma-4-efeitos-de-significantes\[1\].pdf](https://campopsicanalitico.com.br/media/files/como-lidar-com-seu-sintoma-4-efeitos-de-significantes[1].pdf).

- Jakobson, R. (1974). *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda* [1972-1973] (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* [1969-1970]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* [1968-1969]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Magno, M. D. (2009). *Psicanálise e política: seminário 1981* (2a ed.). Rio de Janeiro: Novamente.
- Mello, H. H. S. (1987). *Acta de psicanálise* (Vol. XII, cap. III – Colégio Freudiano de Psicanálise). Brasília: Linha Gráfica e Editora.
- Miller, J.-A. (2007). Nota passo a passo. In J. Lacan. *O Seminário, livro 23: o sintoma* [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nóbrega, F. P. (2005). *Compreender Hegel*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Porge, E., Chaumon, F., Lerès, G., Plon, M., Pierre, B., & Aoillé, S. (2015). *Manifesto pela psicanálise* (C. Marques, Trad.). Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. (Coleção Sujeito e História).
- Saussure, F. (2006). *Curso de linguística geral* (34a ed.). São Paulo: Cultrix.
- Silva, E. A., Filho. (2021). *Regras para o parque lacaniano, contraintes do discurso psicanalítico*. Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Soler, C. (2012). *O Inconsciente. Que é isso?* São Paulo: Annablume Editora.
- Thamer, E. (2003). Contra a semantofilia: Lacan e a retórica. *Stylus*, 7, 98-108.

Resumo

Qual é a relação da psicanálise com a verdade? Com o objetivo de oferecer uma perspectiva sobre essa questão, tivemos a pretensão de trabalhar com a noção de verdade à luz da ideia lacaniana de discurso do analista, proposta no Seminário 17 e que congrega uma série de outras noções. Trata-se de um trabalho em duas partes, uma que diz respeito ao conceito de verdade em relação ao saber e outra subsequente que trabalha a dimensão de como a verdade pela concepção lacaniana promove efeitos no laço social, mais precisamente no que diz respeito ao discurso capitalista. Para tanto, tratamos da separação entre saber e conhecimento, na aproximação da psicanálise com a sofisticada e também na ideia lacaniana de latusa.

Palavras-chave: Verdade. Sofística. Psicanálise.

Tangential Reflections on the Sophistic Relationship of Psychoanalysis with the Truth, in the Light of Lacan's Seminar XVII

Abstract

What is the relationship between psychoanalysis and truth? In order to offer a perspective on this issue, we intended to work with the notion of truth in the light of the Lacanian idea of psychoanalytic discourse, proposed at seminar 17 and which brings a series of other notions. It is a work in two parts, one that concerns the concept of truth in relation to knowledge and the subsequent one that works on the dimension of how Lacan's conception of truth promotes effects on the social bond, more precisely with regard to capitalist discourse. For that, we address the separation between (to) know and knowledge, in the approach of psychoanalysis with sophistic and also in the Lacanian idea of lathouse.

Keywords: Truth. Sophistic. Psychoanalysis.

Reflexions tangentielles sur la relation sophistique de la psychoanalyse avec la verite, a la lumiere du Seminaire 17 de Lacan

Resumé

Quelle est la relation entre la psychanalyse et la vérité? Afin d'offrir une perspective sur cette question, nous avons voulu travailler la notion de vérité à la lumière de l'idée lacanienne du discours de l'analyste, proposée au séminaire 17 et qui rassemble une série d'autres notions. Il s'agit d'un travail en deux parties, l'une qui concerne le concept de vérité en relation avec la connaissance et l'autre qui travaille sur la dimension de la manière dont la vérité à travers la conception de Lacan provoque effets sur le lien social, plus précisément à l'égard du discours capitaliste. Pour cela, nous traiterons de la séparation entre savoir et connaissance, dans une approche de la psychanalyse avec sophistique et aussi dans l'idée lacanienne de lathouse.

Mots-clés: vérité. Sophistique. Psychanalyse.

Reflexiones tangenciales sobre la relación sofística del psicoanálisis con la verdad, a la luz del Seminario 17 de Lacan

Resumen

¿Cuál es la relación entre psicoanálisis y verdad? Para ofrecer una perspectiva sobre este tema, nos propusimos trabajar con la noción de verdad a la luz de la idea lacaniana del discurso del analista, propuesta en el seminario 17 y que reúne una serie de otras nociones. Se trata de un trabajo en dos partes, una que concierne al concepto de verdad en relación al conocimiento y la siguiente que trabaja sobre la dimensión de cómo la verdad a través de la concepción de Lacan promueve efectos sobre el vínculo social, más precisamente en lo que respecta al discurso capitalista. Para eso, nos ocuparemos de la separación entre saber y conocimiento, en una aproximación del psicoanálisis con la sofística y también en la idea lacaniana de *latusa*.

Palabras clave: Verdad. Sofística. Psicoanálisis.