

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Bernardo Sollar Godoi**

**CIÊNCIA MODERNA E TRIUNFO DA RELIGIÃO: ANÁLISE DE UM PRENÚNCIO  
DE J. LACAN EM UMA COLETIVA DE IMPRENSA DE 1974**

**Juiz de Fora**

**2019**

Bernardo Sollar Godoi

**Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, na área de concentração em Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática  
da Biblioteca Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Godoi, Bernardo Sollar.

Ciência moderna e triunfo da religião : análise de um prenúncio de J.  
Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974 / Bernardo Sollar Godoi. --  
2019.

122 f. : il.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz  
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação  
em Ciência da Religião, 2019.

1. Ciência. 2. Lacan. 3. Psicanálise. 4. Religião. 5. Sujeito. I. Noé,  
Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Bernardo Sollar Godoi

**Ciência moderna e triunfo da religião: análise de um prenúncio de J. Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

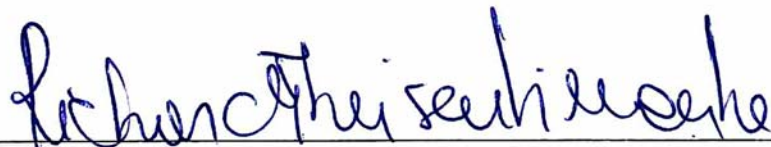
Aprovada em 15 de fevereiro de 2019.

BANCA EXAMINADORA



---

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Wanderley Magno de Carvalho  
Universidade Federal de Minas Gerais

## AGRADECIMENTOS

A minha mãe Márcia, pelo apoio eterno e pela força.

Ao meu pai Marcelo (*in memoriam*), por sempre querer o meu bem e por ter me ensinado a jogar sinuca.

A Ana, pelo companheirismo, pelo carinho, por ter me proporcionado momentos de tranquilidade, diante das dificuldades que o trabalho acadêmico impôs a mim, e pelo auxílio com as traduções do francês, alertando-me para o cuidado com as nuances de cada palavra.

A Luale, por ser uma grande amiga, por ter me acolhido em Juiz de Fora e por continuar me ajudando com os entraves da vida.

Aos amigos de Ponte Nova e de Viçosa; em especial, ao Nicolas, Lukinha, Ricardo, Freedy, Daniel, Walter, João Victor, Victor, Lorenzo, Gabriel Assis, Gabriel Lima e Marotta, que me ajudaram a descansar do ritmo intenso do mestrado e por me mostrarem do que é feita uma verdadeira amizade.

A todos do PPCiR; em especial, ao Thales, ao Thiago e ao Lucas pelas conversas sempre frutíferas; e ao Bruno, por ter sido a pessoa com quem encontrei um pouco de psicanálise na Ciência da Religião.

Ao Sidnei, pela rigorosidade com a qual buscou orientar esta pesquisa.

Ao Richard, pelo momento da qualificação, pelas valiosas recomendações bibliográficas e pelas observações na banca de defesa.

Ao Wanderley, por ter aceito compor a banca de defesa e pelas considerações na banca de defesa.

Ao NERELPSI, pelas proíficas discussões.

Aos membros do FCL-JF, pela recepção e por me fornecerem a oportunidade de conhecer o funcionamento de uma escola que se dedica à transmissão da psicanálise.

À CAPES, pelo apoio financeiro, sem o qual esta dissertação não teria sido realizada.

*La réalité est ce sur quoi on se repose pour continuer à rêver.*

Jacques Lacan

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o prenúncio referente ao futuro da religião, realizado pelo psicanalista francês Jacques Lacan em uma coletiva de imprensa de 1974, concedida a jornalistas italianos por ocasião de um congresso da *Escola Freudiana de Paris*, em Roma. Partindo de uma cuidadosa desconfiança quanto à pertinência e legitimidade da afirmação do autor, justificada pela frequência com que utiliza jogos linguísticos, frases de efeito e ironias, constatou-se certa coerência e consistência entre este prenúncio e outras passagens em sua obra. Dessa forma, construiu-se um caminho de interpretação da coletiva de imprensa, iniciando uma breve apresentação da teoria lacaniana acerca da constituição do sujeito e de sua realidade, utilizando as principais teses sobre os registros psíquicos – o imaginário, o simbólico e o real. Nesse momento, percebeu-se certa importância dos registros do imaginário e do simbólico para a constituição da realidade humana; enquanto o real exerceria um efeito disjuntivo dessa realidade. Em seguida, esboçou-se um quadro panorâmico do pensamento lacaniano acerca da ciência moderna, constatando dois movimentos: (a) um de apreensão idiossincrática da ciência, visando certa “cientificidade” da psicanálise, principalmente a partir das pesquisas de Alexandre Koyré; e (b) outro de interpretação da própria ciência. Embora os dois, muitas das vezes, não se encontram claramente dissociados, o destaque a esse segundo movimento foi mais preponderância para compor o argumento central, pois permitiu articular os impactos subjetivos da intervenção da ciência moderna na realidade humana, apontados pelo autor, inclusive, na própria coletiva de imprensa. Por fim, foram investigadas algumas considerações relativas ao tratamento do tema “religião”, de forma generalista na obra do autor, para, posteriormente, focar nos pontos destacados a partir da intervenção de 1974, como a ideia de “verdadeira religião” e de “sentido”. Isso possibilitou costurar as relações encontradas entre ciência (moderna), real, angústia e sentido, intrincada no prenúncio do triunfo da religião.

**Palavras-chave:** Ciência. Lacan. Psicanálise. Realidade. Religião.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the foreshadowing of the future of religion pronounced by the French psychoanalyst Jacques Lacan at a press conference in 1974 given to Italian journalists on the occasion of a congress of the *Freudian School of Paris* in Rome. Based on a careful distrust as to the pertinence and legitimacy of the author's statement, justified by the frequency with which he uses linguistic games, phrases of effect and ironies, it was verified that exists, in fact, a certain coherence and consistency between this foreshadowing and other passages in his work. Thus, a way of interpretation of the press conference was initiated with a brief presentation of the Lacanian theory about the constitution of the subject and its reality, using the main theses on the psychic orders - the imaginary, the symbolic and the real. At that moment, it was perceived certain importance of the imaginary and the symbolic orders for the constitution of the human reality; while the real was understood as a disjunctive effect on this reality. Then, a panoramic picture of the Lacanian thought about modern science was sketched out, observing two main movements: (a) one of idiosyncratic apprehension of science, aiming at a certain scientificity of psychoanalysis, mainly from the researches of Alexandre Koyré; and (b) another of interpretation of science itself. Although the two are not clearly dissociated, the emphasis on this second movement was more important to compose the central argument, since it allowed to articulate the subjective impacts of the intervention of modern science on human reality, pointed by the author, at the press conference. Finally, some considerations regarding the treatment of the theme "religion" were investigated, in a general way in the author's work, to later focus on the points highlighted from the intervention of 1974 as the idea of "true religion" and of "meaning". This made it possible to connect the relations between (modern) science, real, anxiety and meaning, intricate in the foreshadowing of the triumph of religion.

**Keywords:** Lacan. Psychoanalysis. Reality. Religion. Science.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Signo linguístico de Saussure.....	26
Figura 2 – As alterações do signo linguístico saussureano efetuadas por Lacan .....	27
Figura 3 – Esquema do processo de alienação .....	30
Figura 4 – Esquema do processo de separação.....	31
Figura 5 – Nó borromeano, representando o real, o simbólico e o imaginário .....	38
Figura 6 – Os termos e os lugares no matema dos quatro discursos .....	62
Figura 7 – Matema do discurso do mestre.....	63
Figura 8 – Matema do discurso da universidade .....	64
Figura 9 – Matema do discurso do analista .....	65
Figura 10 – Matema do discurso da histórica .....	66

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O MUNDO DO SUJEITO LACANIANO.....</b>	<b>20</b>
1.1. Imaginário.....	21
1.2. Simbólico.....	24
1.3. Real.....	35
<b>CAPÍTULO 2 – A CIÊNCIA MODERNA, CONFORME LACAN.....</b>	<b>40</b>
2.1. A influência da história e filosofia da ciência de Alexandre Koyré.....	40
2.2. Descartes e o sujeito da ciência .....	46
2.3. A verdade como causa.....	51
2.4. O paradoxo da cientificidade .....	55
2.5. A ciência enquanto discurso .....	61
2.6. Ciência, real e angústia.....	69
2.6.1. As bactérias e o real.....	73
2.6.2. Aletosfera, latusas e <i>gadgets</i> .....	75
<b>CAPÍTULO 3 – A RELIGIÃO E O SEU TRIUNFO, DE ACORDO COM LACAN .....</b>	<b>82</b>
3.1. Considerações acerca do tratamento do tema da religião.....	84
3.2. A questão da “verdadeira religião”.....	94
3.3. O “triunfo da religião” .....	102
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>111</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>114</b>
Obras de Jacques Lacan.....	114
Outras obras.....	117

## INTRODUÇÃO

O leitor deve ser informado que o caminho que encontrará ao debruçar-se sobre o presente texto se revela como uma tentativa de formular uma interpretação para o prenúncio, no mínimo, peculiar, quanto ao futuro da religião, do psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981). Tal prenúncio ocorreu em uma coletiva de imprensa, que pode, aliás, ser ilustrada como uma floresta densa, dentro da qual, com certo esforço, intencionou-se proporcionar uma direção razoavelmente “transitável”.

Fornecida a jornalistas italianos, no dia 29 de outubro de 1974, por ocasião do 7º Congresso da Escola Freudiana de Paris, no Centro Cultural Francês, em Roma, a referida entrevista fora publicada originalmente no ano seguinte sob um título discreto, *Coletiva de imprensa do doutor Jacques Lacan (Conférence de presse du docteur Jacques Lacan)*. Trinta anos depois, essa mesma entrevista fora editada por Jacques-Alain Miller, genro de Lacan, para uma republicação. Entretanto, essa nova edição teve o título substituído por uma epígrafe bem mais impactante do que quando fora originalmente impressa, capaz de arregalar os olhos daqueles cuja formação é mais “cientificista”, a saber, *O triunfo da religião (Le triomphe de la religion)*.<sup>1</sup>

Como o título da edição de Miller já indica, Lacan denuncia, nessa entrevista, um futuro “triumfante” para a religião. Com essa nova “marca”, o conteúdo da coletiva de imprensa se antecipa e é balizado para um direcionamento central. Entretanto, cabe ressaltar que, por mais que receba tal nomeação, poucas palavras são realmente ditas acerca daquilo que concerne ao triunfo da religião. Nesse sentido, parece razoavelmente adequado chamar de “prenúncio” tal afirmação do autor quanto ao futuro da religião, haja vista que um prenúncio se refere a uma espécie de declaração que envolva alguma previsão sobre o futuro, a partir de certos indícios apresentados no momento em que tal fora emitido. O que ocorre na entrevista não é uma avaliação ponderada, que permite visualizar um processo argumentativo rigoroso, por parte do autor. Trata-se, antes, de uma denunciação (quase) isolada, e, inclusive, pouco trabalhada teoricamente por Lacan em qualquer outro momento de sua obra.

Sem embargo, o objetivo principal da presente pesquisa foi encontrar passagens e aberturas de possibilidade para a leitura dessa entrevista, carregada de ziguezagues, jogos de

---

<sup>1</sup> A edição original foi publicada no boletim da *Escola freudiana de Paris*, cf. Lacan (1974/1975a). Já a edição mais recente foi publicada pela editora Seuil, na França, cf. Lacan (1975 [1974]/2005a); e pela editora Jorge Zahar, no Brasil, cf. Lacan (1975 [1974]/2005b).

palavras e frases que aparentam conter pouco ou nenhum sentido, tendo como parâmetro basilar o fragmento no qual o referido prenúncio é proclamado.

Certamente é possível levantar suspeitas em relação à localidade (quase) isolada em que Lacan proferiu tal afirmação: em Roma, circunscrito a uma situação de entrevista. Talvez ele quisesse provocar os entrevistadores, dizendo qualquer coisa que causasse algum alvoroço, visto que é totalmente coerente associar Lacan a sentenças de caráter “dramático”. Mas, ao mesmo tempo, tratava-se de um evento do qual se esperava certo rigor teórico, embora a situação de entrevista possa ser entendida como um convite a um diálogo mais “livre”.

Entretanto, analisando com mais seriedade tal desconfiância quanto à pertinência da declaração de Lacan, é indispensável que sejam lançadas algumas considerações relativas à obra e ao estilo do autor, de modo geral, para, em seguida, retomar o assunto e propor a questão-problema.

Tendo a psiquiatria como área de formação, a incursão de Lacan na psicanálise começou com a sua tese de doutoramento, em 1932, que visava problematizar a psicose paranoica em suas relações com a organogênese e a psicogênese, paradigmas em voga em sua época quanto à etimologia da enfermidade psiquiátrica. Foram necessários cerca de 21 anos para que, de fato, o psicanalista francês começasse a proferir, semanalmente, a transmissão do seu ensino em forma de seminários.<sup>2</sup>

Esse ensino foi motivado pela realização de um “retorno a Freud”, cujo intuito era reinserir, no campo da psicanálise, aquela que seria a “verdadeira mensagem” da descoberta freudiana do inconsciente, que, segundo Lacan, havia sido deturpada pelos pós-freudianos. Lacan direcionou duras críticas à vertente anglo-saxônica da psicanálise.<sup>3</sup> Parte dessa crítica pode ser encontrada em *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise*, de meados da década de 1950. Nesse ensaio, o autor pretende propor uma interpretação que seria mais “legítima” para compreender o inconsciente, por meio da recusa de uma noção de ego autônomo, defendida pelos pós-freudianos.

Esse texto integra uma compilação de diversos trabalhos desenvolvidos por Lacan, dentre o período de 1939 a 1966, no volumoso livro denominado *Escritos*, única livro-obra que

---

<sup>2</sup> Os dados da biografia intelectual e pessoal de Lacan foram consultados nos trabalhos em história da psicanálise de Elisabeth Roudinesco (1988; 2011).

<sup>3</sup> Uma das críticas levantadas por Lacan se refere a uma apropriação reducionista da obra de Freud, tendo em conta uma leitura inflada de parte de sua obra – como, p. ex., ocorre com a dinâmica entre as instâncias da segunda tópica, id, ego e superego – e a negligência de pontos importantes de demais elaborações. Essa forma de tratamento é baseada no fortalecimento do ego para gerenciar as exigências do id e do superego de forma a se adaptar à realidade. Entretanto, essa forma ideal de se adaptar à realidade coincide com uma identificação ao analista. Este, então, é colocado em posição de modelo a ser introjetado (cf. MILLER, 1979/1988, p. 79-85).

o próprio autor publicou em vida. Aliás, existe uma questão pertinente a ser destacada quanto ao todo que compõe a obra lacaniana. Grande parte do seu ensino foi proferido em formato de seminários, cujas transcrições e formatações dos textos foram delegadas, pelo próprio Lacan, em sua totalidade, ao seu genro Jacques-Alain Miller.

Enfim, dentre as contribuições de Lacan para a psicanálise, aquela que mais se destaca, sem dúvida, refere-se ao legado que deixou, acrescentando a linguística à área da investigação do inconsciente – parte da empreitada de “retorno a Freud”, mas que não se reduz apenas a ela.<sup>4</sup> A maneira pela qual Lacan lida com a questão da linguagem é o ponto crucial para compreender as questões de estilo envolvidas em seu itinerário.

Alexandre Leupin (2004, p. XVI) destaca, inclusive, que o estilo de Lacan é o principal motivo para o desentendimento em relação ao seu ensino, que é refratário em relação a uma tradução inequívoca. David Macey (1988, p. 8-9) aponta que não só o estilo do autor pode ser considerado difícil, como outro agravante é a menção frequentemente inadequada de citações e alusões, além de fazer trocadilhos “extravagantes”. Ademais, Dany Nobus (2002, p. 91) chama a atenção para o fato de que Lacan muitas vezes recorre a alusões cínicas a respeito de contextos sócio-históricos, jogos de linguagens e referências implícitas a autores; soma-se a isso, o constante uso de ironia, de retórica e jogos estilísticos. O autor complementa, ressaltando que isso pode não ter sido um problema para aqueles que acompanharam o percurso do psicanalista francês, tanto nas leituras, como no compartilhamento do mesmo contexto histórico.

Todas essas questões de estilo levam leitores e certos comentadores de Lacan a terem as mais diversas reações. Dentre elas, Jason Glynos e Yannis Stavrakakis (2002, p. 207-208) discutem uma reação aversiva correntemente expressa, qual seja, a acusação de que Lacan, na verdade, seria um “impostor”. Os autores explicam essa reação, partindo daquela que seria a expectativa inicial de um leitor: geralmente, o discurso científico possui um jargão próprio que depende de um dado tempo para se tornar inteligível ao leitor leigo. Contudo, quando se trata de assuntos relativos aos comportamentos e às emoções humanas, espera-se que a linguagem seja mais acessível, justamente porque se considera que o texto “exprima” algo sobre nós mesmos. Com efeito, quando Lacan age de maneira contrária a essa expectativa, isso pode ser percebido de maneira contraintuitiva.

---

<sup>4</sup> Ele próprio afirma: “[e] se reconheço que o inconsciente não pode de forma alguma ser abordado sem referência à linguística, considero que eu acrescentei meu esforço à descoberta freudiana.” (LACAN, 1975a, p. 19, TA). “Et si je reconnais que l’inconscient ne peut d’aucune façon être abordé sans référence à la linguistique, je considère que j’ai ajouté mon effort à la percée freudienne.”. Todas as traduções próprias serão caracterizadas pela sigla TA (tradução do autor da presente dissertação).

Acontece que todas essas dificuldades iniciais quanto à leitura de Lacan são justificadas, de acordo com Antonia Soulez (2003, p. 256), pela qualidade daquilo que ele intenciona apreender. Em outras palavras, o estilo do autor busca uma sintonia direta com o objeto que tentar trazer à tona, a saber, o inconsciente. Segundo ela, “[p]assa-se do estilo opaco de Lacan à opacidade sem dúvida inevitável do estilo de apreensão do inconsciente. Essa passagem subreptícia é importante. Ela indica que o estilo do psicanalista é ‘decidido’ pelo seu objeto.” (p. 256).

Isso abre espaço para que se atribuisse um estilo, às vezes, “performático” ao psicanalista francês. Acontece que existe uma consistência envolvendo o estilo, a linguagem e a concepção de realidade no quadro geral do pensamento de Lacan.<sup>5</sup> A tese “*o inconsciente é estruturado como uma linguagem*” (LACAN, 1964/1988, p. 25, grifo no original) só se torna coerente se for depositada uma confiança na linguagem enquanto fonte criadora de realidade.<sup>6</sup> Mas não se trata de uma noção de linguagem qualquer, generalizada. A linguagem à qual Lacan se refere está relacionada intimamente àquela que lhe surge na situação do contexto clínico; ou seja, uma linguagem que emerge na fala de seus analisantes por seu caráter de “equivoco”.<sup>7</sup>

Dessa forma, a confiança no estilo, nos trocadilhos, nas “extravagâncias”, etc., são recursos indispensáveis para compreender a forma como se apresenta a linguagem em sua relação com o inconsciente. Isso é pertinente, quando se lança uma luz na posição ocupada por Lacan, enquanto psicanalista: uma linguagem purificada e didática não é coerente e não faz jus à configuração da linguagem cotidiana, assim como aquela que se apresenta na clínica. Cabe ao autor, portanto, apresentá-la – isto é, representá-la – enquanto tal.

Leupin (2004, p. XXVI-XXVII), a propósito, alerta que esse posicionamento implica em consequências epistemológicas fortemente determinadas: toda e qualquer explicação que não leve em conta uma ruptura entre a natureza e o fato de o ser humano se constituir como um “ser falante” (*parlêtre*),<sup>8</sup> um sujeito de linguagem, tende a cair em erro. A linguagem, assim como os elementos que a constituem, não correspondem diretamente aos elementos da natureza, como se fossem transposições da natureza para a cultura. São elementos criados dentro da própria linguagem, cuja propriedade só pode ser constituída da ficção, conforme afirma o referido autor (p. XXIX).

<sup>5</sup> Cf. Leupin (2004, p. XXV-XXIX). Glynos e Stavrakakis (2002, p. 212-223) também problematizam questões relevantes ao estilo e à substância de teses lacanianas.

<sup>6</sup> “Palavras, para Lacan, evocam alguma coisa real fora da linguagem.” (LEUPIN, 2004, p. XXV, TA). “Words, for Lacan, evoke something real outside of language.”

<sup>7</sup> A teoria da linguagem de Lacan, bem como a sua estreita relação com a realidade, é explorada a partir da p. 21.

<sup>8</sup> Neologismo criado por Lacan com a junção das palavras “falar” (*parler*) e “ser” (*être*).

Mas isso não significa que ela não tenha efeitos. Aliás, muito pelo contrário. A realidade, concebida por Lacan, se funda na premissa de que a palavra cria o mundo humano e que ela é a própria matéria desse mundo – sendo assim, a teoria da linguagem de Lacan é materialista por si mesma (LEUPIN, 2004, p. 37).

E isso é consistente com a crítica que Lacan lança à metalinguagem. De acordo com ele, nenhuma linguagem pode ser criada para dizer a verdade, pois a verdade está presente no próprio ato de fala; isto é, no próprio fato de que o ser humano fala para constituir o seu mundo. O mesmo acontece com o postulado que assevera a não existência de um Outro do Outro<sup>9</sup> – isto é, uma ordem simbólica mais verdadeira que a outra.

Nas palavras do autor, encontra-se o seguinte:

[e]mprestar minha voz ao sustento dessas palavras intoleráveis, ‘Eu, a verdade, falo...’, ultrapassa a alegoria. Isso quer dizer, muito simplesmente, tudo o que há por dizer da verdade, da única, ou seja, que não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo o lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo. (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 882).

Com efeito, a premissa da qual essa dissertação parte, para compreender Lacan, é a de que a linguagem compreende a totalidade da realidade humana e de que não há a possibilidade de construir uma linguagem que explique a linguagem comum. A metalinguagem, pois, dirá Leupin (2004, p. 38-39), não passa da ilusão de um mestre que repete a ilusão do positivismo lógico, que supõe ter um ego autônomo, completamente consciente e transparente a si mesmo.

Malcolm Bowie (1993, p. 115), deste modo, indica o ritmo que segue o estatuto da verdade na área da psicanálise: ela só pode ser a resultante de um processo de significação, compreendido como um todo e instituída na relação intersubjetiva, da maneira como ela se estabelece. Assim, o citado autor relativiza o assunto: “[v]erdade’, se for uma questão, reside no campo da aptidão, da economia e da inclusão das classificações propostas. O importante a dizer é que o que compõe o mundo humano, e todas as coisas que fazem parte dele, é, em um sentido fraco, mas conveniente, ‘verdadeiro’.” (BOWIE, 1993, p. 111-112, TA).<sup>10</sup> Essa é a consequência lógica da determinação inconsciente que funda um sujeito, em suma, na concepção lacaniana, como um efeito da linguagem. Isso porque a verdade, por mais que o sujeito tente escondê-la, é revelada pelos erros e desentendimentos de toda espécie, como aquilo

<sup>9</sup> “Sempre ponho balizas para que os outros se situem em meu discurso. No limiar deste ano reluz aquela que se homologa por não haver Outro do Outro (de fato), nem verdade sobre a verdade (de direito): também não existe ato do ato, na verdade impensável.” (LACAN, 1970b/2003, p. 269-270).

<sup>10</sup> “‘Truth’, if it is an issue at all, resides in the aptness, economy and inclusiveness of the classifications proposed. The important thing is to say what the human world comprises, and everything that it comprises is, in a weak but a handy sense, ‘true’.”

que ocorre nas piadas, nos trocadilhos, nos atos falhos e nos sentidos perdidos do trabalho do sonho. Justamente por isso é que Lacan considera que a verdade não precisa de um defensor para que ela seja transmitida – ela se faz ser falada (BOWIE, 1993, p. 112-113, 119).

Enfim, isso serve para adentrar à compreensão do estilo barroco que caracteriza o ensino de Lacan, que reúne performance, retórica, ironia e um manuseio rebuscado das palavras, que as tenciona em seus diversos campos semânticos. Como fora dito anteriormente, isso tudo pode causar dúvidas quanto à pertinência do prenúncio efetuado pelo autor na referida coletiva de imprensa acerca do triunfo da religião. No entanto, quando esta dúvida é contrabalanceada com o esforço que Lacan dedicou em sua vida à alocação da linguagem a um patamar de extrema importância para a revelação daquilo que pertence ao sujeito, ela (a dúvida) diminui em seu caráter enigmático. Pretende-se, nesse sentido, levar em consideração a radical postura do autor em relação à realidade da linguagem consigo mesmo: a verdade se constitui por um ato de fala. Resta saber se existem referências, em outros momentos de sua obra, que corroborem com o sentido do prenúncio, expresso na coletiva de imprensa.

Isto posto, verificou-se que, na última lição do *Seminário 11* (1964/1988), o autor deixa claro que não hesita na crença acerca do poder que a religião possui no sentido de exercer grande influência na sociedade: “[p]ode-se dizer que até o mais fundo do mundo, e mesmo onde a luta pode ser travada contra ela, a religião, em nossos dias, goza de um respeito universal” (p. 250). Algo assim se percebe também em uma das suas últimas lições, com o acréscimo de um certo tom profético. Na lição de 18 de março de 1980, encontra-se a seguinte passagem: “[a] Igreja pegou o grão do sentido, é o que eu disse a vocês em 5 de janeiro, saibam que o sentido religioso vai ter um boom [*boum*],<sup>11</sup> do qual vocês não terão qualquer espécie de ideia, porque a religião é o abrigo original do sentido.” (LACAN, 1980b, s./p., TA).<sup>12</sup> E, em 5 de janeiro, conforme a lição referida no excerto anterior, Lacan (1980a) disse que “[a] estabilidade da religião vem do fato de que o sentido é sempre religioso.” (s./p., TA).<sup>13</sup>

Essas declarações se contrapõem à suspeita de uma possível ironia do autor diante dos entrevistadores. Agora, cabe à presente dissertação investigar e propor uma interpretação acerca do motivo pelo qual Lacan possa ter proferido tal curioso prenúncio do triunfo da religião. Para isso, primeiramente é necessário situar exatamente a passagem da coletiva de imprensa que norteia a pesquisa fundamental desta dissertação:

<sup>11</sup> *Boum* indica uma onomatopeia do barulho de uma explosão.

<sup>12</sup> “L’Eglise en a pris de la graine, c’est ce que je vous ai dit le 5 janvier, sachez que le sens religieux va faire un boum, dont vous n’avez aucune espèce d’idée, parce que la religion, c’est le gîte originel du sens.”

<sup>13</sup> “La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux.”



M<sup>me</sup> Y. – Por que empregar essa expressão do triunfo da religião sobre a psicanálise? Você está convencido que a religião triunfará?

J. Lacan – Sim, ela não triunfará apenas sobre a psicanálise, ela triunfará ainda sobre muitas outras coisas. A gente não pode nem imaginar como a religião tem força. Há alguns instantes, eu falei um pouco do real. A religião vai encontrar nele, ainda muito mais razões para acalantar os corações, se podemos dizê-lo, porque o real, por pouco que a ciência coloque um pouco de si nele, a ciência sobre a qual falei há instantes,<sup>14</sup> é coisa nova, ela vai introduzir um monte de coisas absolutamente perturbadoras [*bouleversantes*]<sup>15</sup> na vida de cada um. E a religião, sobretudo a verdadeira, tem fontes que a gente nem desconfia. É só ver, no momento, como ela fervilha; é absolutamente fabuloso. Eles demoraram, mas perceberam de uma só vez que ela era a chance que eles tinham com a ciência. A ciência vai introduzir tamanhas perturbações [*bouleversements*] que será necessário dar um sentido a todas elas [*bouleversements*]. E sobre dar sentido, eles conhecem um bocado. Eles são capazes de dar um sentido, podemos dizer, realmente a qualquer coisa, um sentido à vida humana, por exemplo. Eles são formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que eram anteriormente coisas naturais. Mas não é por que as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, não é por isso que se vai parar de secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às provas mais curiosas, justamente àquelas em relações às quais os próprios cientistas [*savants*]<sup>16</sup> começam a ter uma ponta de angústia; a religião vai achar para isso sentidos truculentos. Só resta ver como isso vai fluir agora. Eles se atualizam. (LACAN, 1974/1975a, p. 13-14, TA).<sup>17</sup>

Ao prognosticar que a religião triunfará no futuro, Lacan evoca alguns elementos que se relacionam estreitamente com isso e que, potencialmente, selariam esse destino. Primeiro, o autor enfatiza certa “intromissão” da ciência no real, em razão das novidades e “perturbações” que são e ainda serão lançadas por ela. Por algum motivo, ele considera que o avanço científico levará a certas desordens nas vidas das pessoas e que estas se refletiriam de maneira negativa a

<sup>14</sup> No contexto da entrevista, Lacan se refere à ciência de laboratório, que se dedica à exploração e manipulação de microrganismos, mas também à ciência que produz objetos. Cf. p. 73-81 desta dissertação.

<sup>15</sup> *Bouleverser* é um verbo que indica desordem, revolução ou mesmo uma emoção violenta.

<sup>16</sup> *Savants* indica uma pessoa seguramente instruída em diversos domínios do conhecimento ou mesmo de uma disciplina em específico. No contexto da entrevista, Lacan estava comentando, particularmente, sobre a angústia daqueles *savants* que trabalham em laboratório. Na edição brasileira, foi traduzida por “cientistas” e se considerou pertinente manter essa tradução devido ao contexto em que o analista a utiliza.

<sup>17</sup> “M<sup>me</sup> Y. – Pourquoi avoir employé cette expression du triomphe de la religion sur la psychanalyse ? Vous êtes persuadé que la religion triomphera ? [...] J. Lacan – Oui, elle ne triomphera pas seulement sur la psychanalyse, elle triomphera sur beaucoup d’autres choses encore. On se peut même pas imaginer ce que c’est puissant, la religion. J’ai parlé à l’instant un peu du réel. La religion va avoir là encore beaucoup plus de raisons d’apaiser les cœurs, si l’on peut dire, parce que le réel, pour peu que la science y mette du sien, la science dont je parlais à l’instant, c’est du nouveau, la science, ça va introduire des tas de choses absolument bouleversantes dans la vie de chacun. Et la religion, surtout la vraie, a des ressources qu’on ne peut même pas soupçonner. Il n’y a qu’à voir pour l’instant comme elle grouille ; c’est absolument fabuleux. Ils y ont mis le temps, mais ils ont tout d’un coup compris quelle était leur chance avec la science. La science va introduire de tels bouleversements qu’il va falloir qu’à tous ces bouleversements ils donnent un sens. Et ça, pour le sens, là ils en connaissent un bout. Ils sont capables de donner un sens, on peut dire, vraiment à n’importe quoi, un sens à la vie humaine par exemple. Ils sont formés à ça. Depuis le commencement, tout ce qui est religion, ça consiste à donner un sens aux choses qui étaient autrefois les choses naturelles. Mais ce n’est pas parce que les choses vont devenir moins naturelles, grâce au réel, ce n’est pas pour ça qu’on va cesser de sécréter le sens. Et la religion va donner un sens aux épreuves les plus curieuses, celles dont justement les savants eux-mêmes commencent à avoir un petit bout d’angoisse ; la religion va trouver à ça des sens truculents. Il n’y a qu’à voir comment ça tourne maintenant. Ils se mettent à la page.”. Na edição brasileira, esse trecho pode ser conferido em Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 65-66).

ponto de a religião oferecer sentido aos efeitos desestruturantes da ciência. A religião, desse modo, triunfaria como efeito do progresso científico, alinhado a certo des-cobrimto do “real”, que, por sua vez, causaria uma crescente aflição pela busca de um sentido que pudesse corresponder a essa ação de “des-cobrir”.

Contudo, a questão que se coloca diante desse fragmento e a partir da qual se insere o plano investigativo da presente pesquisa é a seguinte: qual é a base de sustentação teórica dos motivos de Lacan proferir tal prenúncio? Em suma, o “triunfo da religião” se apresenta consistente com os postulados que Lacan vem formulando até o momento do prenúncio?

Para isso, foi traçado um projeto exploratório organizado em três capítulos, visando adentrar nos meandros da questão. O primeiro capítulo, *O mundo do sujeito lacaniano*, examinará a noção de constituição do sujeito e daquilo que compõe o seu mundo, a partir da teoria dos registros psíquicos, compostos pelo imaginário, simbólico e real. Isso servirá para elaborar uma montagem acerca da constituição da realidade na qual incide tanto a ciência quanto a religião, investigadas nos capítulos seguintes.

O segundo capítulo, *A ciência moderna, conforme Lacan*, debruçar-se-á sobre as seguintes questões: 1) quais são as relações que Lacan estabelece entre psicanálise e ciência moderna? E 2) quais são os efeitos da ciência, do ponto de vista subjetivo? No primeiro caso, partiu-se da influência da história e da filosofia da ciência de Alexandre Koyré (1892-1964), filósofo francês de origem russa, do qual Lacan extraiu alguns postulados para compor a base da sua noção de ciência. Em seguida, será constituído um quadro acerca da noção de “sujeito da ciência”, ancorado no nascimento da ciência moderna e que influenciou, de acordo com Lacan, o nascimento da psicanálise. O texto lacaniano basal para esses assuntos é *A ciência e a verdade*, a partir do qual Lacan, além de afirmar que tem como guia o filósofo supracitado e que a ciência moderna é a condição de possibilidade para a descoberta freudiana do inconsciente, estabelece distinções entre quatro práticas sociais em suas relações com a ideia de “verdade como causa”. Após, será dedicada uma parte do capítulo à compreensão da teoria dos discursos de Lacan em sua relação com a ciência.

Embora as consequências subjetivas apareçam vez por outra subsumidas ao longo desse capítulo, é, mais detidamente, na última seção que serão explorados os impactos da evolução científica e tecnológica aos quais Lacan se remete na outrora referida coletiva de imprensa. Para isso, será explorado tanto o tema da angústia quanto dos objetos criados pela ciência, em sua relação com a dimensão do real.

Destarte, o Capítulo 3, *A religião e o seu triunfo, de acordo com Lacan*, explorará algumas considerações quanto ao tratamento do tema da religião no pensamento lacaniano,

distinguindo-o do de Freud. Essa exploração envolverá também a caracterização daquela que Lacan considera como a “verdadeira religião”. E, por último, constituir-se-á a tentativa de formular uma interpretação da razão por detrás do triunfo da religião, relacionando-a com o todo do pensamento de Lacan.

Assim sendo, fica caracterizada a problemática despertada com o conteúdo condensado e implícito à coletiva de imprensa de 1974. Antes de passar para o primeiro capítulo, contudo, se faz necessário ainda fazer alguns apontamentos acerca das versões disponíveis da coletiva de imprensa. A versão mais recente, referida nos parágrafos iniciais, tem por base aquela editada e publicada por Miller, que recebeu o título *O triunfo da religião*. Esse texto foi compilado junto a outro, que o mesmo editor denominou de *Discurso aos católicos*, uma conferência que Lacan proferiu em 1960, em Bruxelas, na *Université Saint-Louis*. É importante destacar que a versão do texto editada por Miller da coletiva de imprensa exclui parágrafos inteiros da publicação original. Além disso, Miller faz uma espécie de racionalização das frases ditas por Lacan, tornando-as mais diretas e sintéticas – o que leva a uma perda do estilo circular através do qual Lacan cunhou suas sentenças.<sup>18</sup>

Um dos conteúdos que Miller suprime da fala de Lacan versa, inclusive, sobre a primeira aparição do prenúncio acerca do triunfo da religião. Lacan introduz a coletiva de imprensa falando, especificamente, sobre esse assunto, antes mesmo de qualquer pergunta por parte dos entrevistadores. Acontece que, quando ele volta a discorrer sobre o referido tema, em um momento posterior, sua fala fica descontextualizada em relação à pergunta do entrevistador, “– *Ainda há pouco o senhor disse: ‘Se a religião triunfar, é que a psicanálise terá fracassado.’ O senhor acha que atualmente se vai ao psicanalista como antes se ia ao confessor?’*” (LACAN, 1975 [1974]/2005b, p. 64, grifos no original).<sup>19</sup> O “– *Ainda há pouco [...]*”, isto é, a menção precedente sobre o triunfo da religião, é obliterada no texto editado por Miller.<sup>20</sup>

Dada essa questão quanto ao estabelecimento da entrevista de Lacan, considerou-se pertinente à presente pesquisa orientar-se a partir da coletiva de imprensa publicada originalmente.<sup>21</sup> Todavia, após cada citação da coletiva de imprensa original, também será feita

---

<sup>18</sup> Devido a isso, tentou-se traduzir, tanto os fragmentos da coletiva de imprensa quanto os de outros textos, preservando a configuração original das frases pronunciadas pelo autor. Isso pode incorrer na apresentação de certos “maneirismos” que um texto escrito não costuma conter, mas que é frequente no autor estudado e possui validade teórica interna à sua obra.

<sup>19</sup> Esse trecho está idêntico à versão original: “M<sup>me</sup> Y. – Vouz avez dit tout à l’heure ‘si la religion triomphe, c’est que la psychanalyse aura échoué’. Est-ce que vous pensez qu’on va maintenant chez un psychanalyste comme on allait avant chez son confesseur ?” (LACAN, 1974/1975a, p. 12).

<sup>20</sup> No Capítulo 3, p. 105, redigiu-se parte de um dos parágrafos iniciais, suprimidos por Miller, onde Lacan comenta sobre o assunto.

<sup>21</sup> Essa publicação se encontra disponível no portal *online* da *École Lacanienne de Psychanalyse*.

a referência à paginação da entrevista estabelecida por Miller e traduzida para o português, para o leitor poder seguir também na versão brasileira, caso o considere conveniente – com exceção, é claro, do fragmento suprimido por Miller.

– CAPÍTULO 1 –  
O MUNDO DO SUJEITO LACANIANO

Em função da referência aos comentários gerais acerca do pensamento de Lacan e da problemática aqui colocada em questão para ser investigada, a delimitação dessa pesquisa parte da definição de alguns conceitos-pilares da teoria lacaniana. Esses conceitos servirão para montar um primeiro plano que se terá como base para analisar por quais caminhos passam a ciência e a religião no pensamento do autor. Trata-se, então, de compreender, primeiramente, a formação da noção de sujeito e da constituição da sua realidade.

Para falar sobre realidade e sujeito na teoria lacaniana, partir-se-á da explanação de sua metapsicologia.<sup>22</sup> Também denominadas como “as três dimensões do espaço habitadas pelo falante” (LACAN, 1973-1974, p. 4, TA)<sup>23</sup> e conhecidas como os “registros psíquicos”, os componentes desse plano metapsicológico são formados pelo imaginário, simbólico e real. É de se notar que o último recebe maior atenção na coletiva de imprensa, quando Lacan (1974/1975a, p. 13-14, 22) o relaciona com as inovações científicas. Desse modo, o seu entendimento se faz não só importante, como necessário, para compreender as motivações teóricas que levaram Lacan a prenciar o triunfo da religião.

Contudo, o registro do real não se apresenta de maneira isolada na obra de Lacan. Ele acompanha, necessariamente, as dimensões do imaginário e do simbólico, sendo impossível abordá-lo sem definir os conceitos e as suas inter-relações. Isso possibilitará não só interpretar o porquê do prencio em sua relação com o real da ciência, como também tornará inteligível a finalidade do triunfo da religião, a partir da sua interferência nas dimensões fundamentais da experiência humana. Nesse sentido, qualquer forma de abordar o ser humano, para Lacan, envolve, fatalmente, levar em consideração a dependência desses registros.

A primeira ocasião em que Lacan discute os três registros em conjunto encontra-se em uma conferência pronunciada em 8 de julho de 1953. Por mais que eles apareçam em um momento inicial da obra lacaniana, esses três elementos perduram de forma indispensável no edifício teórico do autor até o fim. Eles, inclusive, recebem, na década de 1970, um formato consagrado, denominado de *nó borromeano* – o qual será exposto mais adiante.

Nas palavras iniciais de Lacan (1953/2005) na conferência supracitada, o autor declara o lugar de destaque desses três componentes para o ser humano: “tentarei esta noite, muito simplesmente, dizer algumas palavras sobre o que significa a confrontação desses três registros

<sup>22</sup> Cf. Richard Simanke (1994; 2002).

<sup>23</sup> “c’est qu’il y a trois dimensions de l’espace habité par le parlant.”

bem distintos que são, efetivamente, os registros essenciais da realidade humana e que se chamam simbólico, imaginário e real.” (p. 12).

Bowie (1993, p. 90-91) define os registros psíquicos como ordens [*orders*] que funcionam como campos de força que perpassam o sujeito. Para ele, cada uma dessas categorias possui seus princípios internos de regimento e uma congruência própria, embora tenham o mesmo objetivo, qual seja, o de compreender e ampliar o espaço psicanalítico à discussão acerca da dimensão da intersubjetividade. A conceitualização dessas ordens psíquicas possui a pretensão de fornecer crivos ou, ainda, matrizes universais, que serviriam para identificação das fontes de conflitos. Nesse sentido, a forma como estão alinhadas determina o funcionamento do psiquismo (BOWIE, 1993, p. 111). A demarcação desses três elementos determina o território basal que o presente trabalho percorrerá para que se delimite aquilo que pode ser encontrado, na obra lacaniana, como o “mundo do sujeito”.

Um esboço antecipatório do que se pretende fornecer com esse termo refere-se à ideia de que “o sujeito alucina o seu mundo” (LACAN, 1953/2005, p. 16), fazendo com que o mundo seja o reconhecimento da própria face do sujeito refletida sobre ele. Nesse sentido, o ser humano está fadado a alucinar aquilo que possa, eventualmente, responder às suas necessidades, fazendo com que o regimento da realidade psíquica, assim como a relação do humano com o mundo, seja mediado pela satisfação das mesmas (LACAN, 1960/2005, p. 42-43).

Isso permitirá esboçar a noção de realidade vinculada à psicanálise lacaniana, que servirá para contrapor e confrontar a influência da ciência e da religião sobre a mesma, assim como suas consequências para o sujeito.

### *1.1. Imaginário*

Lacan apresenta uma comunicação no *XVI Congresso Internacional de Psicanálise*, em Zurique, no ano de 1949, intitulado *O estádio do espelho como formador da função do eu, tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. Nesse texto, o autor começa a esboçar sua noção de imaginário através do fenômeno conhecido como *estádio do espelho* em sua relação com a constituição da imagem do sujeito.

De acordo com Tom Eyers (2012, p. 19), o termo foi originalmente cunhado pelo psicólogo francês Henri Wallon (1879-1962) por volta dos anos 30 do século passado, a partir da condução de experimentos envolvendo as diferenças do desenvolvimento de crianças e de chimpanzés. Wallon percebe que a criança, por volta de seis a dezoito meses de idade, ao ser

colocada diante do espelho, encanta-se com o reflexo da sua imagem. O chimpanzé, ao contrário, rapidamente perde o interesse pelo seu reflexo. A partir desse experimento, Lacan desenvolve algumas implicações da incidência da fascinação pela imagem como um ponto estruturante da subjetividade humana, caracterizado como o estágio mais importante antes do Complexo de Édipo.

A comunicação feita no congresso de 1949 esboça os primeiros desdobramentos de Lacan (1949/1998) sobre o assunto. Ele afirma que, ainda que seja através de movimentos desarticulados e desajeitados, a criança, ao ser cativada pela sua imagem refletida no espelho, esforça-se para se fixar, de modo que consiga efetuar uma apreensão instantânea da sua imagem – vale sublinhar, uma imagem que sustente certa estabilidade corporal.

Lacan sugere que se compreenda essa etapa “*como uma identificação*”, isto é, “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998, p. 97, grifo no original). Trata-se de uma identificação imagética, à qual a criança se precipita e que antecede o momento dialético da linguagem. A criança se precipita em uma imagem jubilosa de si e, a partir dessa primeira identificação, estarão estabelecidas as bases para todas as demais formações imagéticas. A noção de eu, enquanto formação que se pretende estável, começa a ter uma base para se desenvolver a partir desse período primordial (LACAN, 1949/1998, p. 97-98).

Ainda, seguindo o texto de 1949, Lacan justifica a ocorrência desse fenômeno no ser humano devido a uma espécie de “insuficiência orgânica de sua realidade natural, se é que havemos de atribuir algum sentido ao termo natureza.” (LACAN, 1949/1998, p. 99-100). O autor se refere a isso, em outros termos, como uma “prematuração” do nascimento do indivíduo, por causa de uma incompletude do seu sistema anatômico piramidal.<sup>24, 25</sup> O estágio do espelho proporciona, assim, as condições iniciais necessárias que possibilitam o estabelecimento da relação do sujeito, mesmo que de forma ainda precária, com uma realidade, por meio do (re)conhecimento da imagem do próprio corpo. Em suma,

[o] *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim

<sup>24</sup> Lacan extrai essa noção do embriologista holandês Louis Bolk (1866-1930) (ROUDINESCO, 2011, p. 28-29).

<sup>25</sup> De acordo com Ângelo Machado (2006, p. 310), há muito se considerou que o sistema piramidal fosse responsável pelos movimentos voluntários do organismo, enquanto o sistema extrapiramidal compreenderia os movimentos involuntários (como os automáticos e os de regulação do tônus e da postura). Todavia, achados mais recentes relativizaram essa divisão e ela é usada, nos dias de hoje, apenas para fins didáticos de distinção das vias motoras que passam ou não pelas pirâmides bulbares (MACHADO, 2006, p. 310). Em uma edição mais recente do livro (MACHADO, 2014, p. 397 e ss.), essa divisão não é mais utilizada.

assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (LACAN, 1949/1998, p. 100, grifo no original).

Ocorre, ao mesmo tempo, nesse período, uma precipitação e uma antecipação, que implicam uma hiância estrutural no desenvolvimento da formação de um sujeito. A imagem refletida fornece a possibilidade de alienação em uma estabilidade corpórea não muito condizente com a condição vivenciada pela criança nesse momento. O corpo, vivenciado como fragmentado, tem, por conseguinte, a chance de ser capturado pela colagem ilusória fornecida pela imagem.

Nesse sentido, afirma Bowie (1993, p. 92), a formação do eu, a partir do estágio do espelho, envolve processos de identificação e reciprocidades, através das quais se visa à anulação da diferença individual e o reforçamento da unidade narcísica e estável. Configura-se, continua o autor, como uma tentativa constante, mas ilusória, de ser o mesmo em coerência com uma identidade permanente na relação com as pessoas e os objetos. Em última instância, a ordem imaginária tem o efeito de fornecer um crivo através do qual o sujeito vê a si mesmo refletido no mundo visível, com todas as fantasias narcisistas de identidade (BOWIE, 1993, p. 197-198).

Nesse registro imaginário, concebe-se a firme crença de que uma imagem é capaz de representar um sujeito. É por meio dessa via que pode se situar uma diferença decisiva entre a “linguagem” animal e a linguagem humana. Aquilo que se constituiria como uma espécie de “linguagem” animal, que Lacan, na verdade, vem chamar de “linguagem-signo” (1953/1998, p. 298), pode ser ilustrada pelos movimentos executados pelas abelhas, com a função de comunicar às demais a localização de um lugar propício à coleta de pólen. Lacan tenta, com esse exemplo, mostrar que a comunicação corrente no reino animal decorre de uma função fixa de comunicação, a qual implica uma transmissão direta da informação, capaz de reproduzir fielmente, sob forma de uma imagem, a realidade expressada (LACAN, 1953/1998, p. 298).<sup>26</sup> O que Lacan tenta demonstrar, em distinção àquilo que se lhe apresenta na situação clínica e que seria característico da linguagem humana, é que uma das últimas funções para a qual a linguagem aponta seria um alvo, ou seja, a transmissão de informação de uma maneira efetiva.<sup>27</sup>

Acontece que, da mesma forma que a identidade estática contrasta com os movimentos descoordenados do corpo da criança, algo parecido acontece em relação à observação do mundo da natureza. Ou seja, algo não corresponde integralmente à imagem. Da sensação, que pertence

---

<sup>26</sup> Outro exemplo que o autor usa também é o da criação e do apagamento de rastros. Os animais não criam rastros falsos, ao contrário do ser humano (LACAN, 1962-1963/2005, p. 75).

<sup>27</sup> “Pois, nesta, a função da linguagem não é informar, mas evocar.” (LACAN, 1953/1998, p. 301).



ao campo do imaginário, e da diferença que incide sobre ela, o que vem ao seu auxílio é, segundo Bowie (1993, p. 198), o reino do simbólico, que serve para o sujeito passar da sensação para a significação. Ainda conforme o autor, com efeito, é a constatação da não-reciprocidade no campo do imaginário que permitirá ao cientista efetuar suas investigações a partir do simbólico para incidir sobre o real do mundo, isto é, àquilo que está no limite das ordens imaginárias (e simbólicas), como será examinado no capítulo subsequente.

Não é que a relação imaginária não ocorra entre os humanos. Acontece que essa comunicação é muito mais frágil – nas palavras de Lacan, “mais evanescente” (1955/1998, p. 21) –, e que ela não é suficiente para abarcar a realidade da relação humana.<sup>28</sup> No mundo dos humanos, a mensagem nem sempre é compreendida pelas aparências, o que confere contingência para as mais diversas falhas na comunicação, equívocos e múltiplos significados. Por isso é que, em anos posteriores, Lacan vai trabalhar com a noção de semblante e da sua necessária articulação, no ser humano, com o discurso.<sup>29</sup> A partir, então, desta insuficiência do imaginário de cobrir a totalidade humana (como ocorre no animal), Lacan destaca o registro do simbólico como atributo fundamentalmente humano. A sua exploração será útil para avaliar a ocorrência da prática religiosa, através do funcionamento dessa dimensão.

## *1.2. Simbólico*

Esse registro subjaz, predominantemente, a teoria da linguagem de Lacan. E algo que ela implica é a constatação de que a palavra não serve apenas para comunicar o que se acredita corresponder ao seu significado lexical. Esse é o equívoco denunciado por Lacan. E, precisamente, este é o ponto importante para o desenvolvimento da dimensão do simbólico. É importante notar que toda a teoria do autor surge a partir do contexto clínico na tentativa de desenvolver uma compreensão acerca da forma como o ser falante se serve da linguagem (e está a serviço dela) para compor a sua realidade.

Ele exemplifica este equívoco com a utilização do recurso à “senha”. A senha, assim como a linguagem, ocupa uma função que muitas vezes independe da significação que a palavra carrega para uma determinada comunidade. Diz Lacan (1953/2005),

---

<sup>28</sup> E Lacan se serve de um esquema (o Esquema L) para descrever a interpelação que o simbólico acaba por realizar na relação imaginária. Cf. Lacan (1955/1998, p. 58) e Leupin (2004, p. 3-11).

<sup>29</sup> Cf., p. ex., Lacan (1971/2009, p. 30-31).

[p]ensem na palavra que serve como senha. Escolhi propositalmente esse exemplo porque a miragem, quando se fala da linguagem, consiste em acreditar sempre que sua significação é aquilo que ela designa. Mas não, não. Claro que ela designa alguma coisa, que cumpre determinada função nesse plano. Mas a senha tem essa propriedade de ser escolhida de forma completamente independente de sua significação (p. 24-25).

Isso reflete o uso que Lacan faz da noção de palavra, que compõe uma lógica distinta daquela que costumeiramente se acredita ser encontrada no cotidiano. Em um diálogo com os estudantes da *Yale University*, Lacan (1975b) explica aos seus ouvintes a dimensão escorregadia na qual a sua teoria da linguagem está alicerçada: “a palavra ‘palavra’, eu substituí pela palavra ‘significante’; e isso significa que ela se presta a equívocos, isso quer dizer que tem sempre muitas significações possíveis” (p. 34, TA).<sup>30</sup> Ela não só se caracteriza pela capacidade de provocar os mais diversos equívocos, como também é aquela que constitui a miragem do semelhante, como no exemplo da senha. Ela não só fornece essa mediação, como também é a matéria-prima necessária para a construção de um todo complexo da realidade (LACAN, 1953/2005, p. 30-31). A palavra é, dessa forma, a ferramenta capital para a construção da realidade humana. Mas é necessário entender precisamente qual a lógica empregada por Lacan ao substituir a “palavra” por “significante”.

Essa compreensão da noção de palavra no autor não pode ser realizada sem a menção ao linguista suíço Ferdinand Saussure (1857-1913), ao qual Lacan se reporta tanto para tornar possível o seu retorno a Freud, como para fundamentar sua teoria da linguagem. O signo linguístico saussureano tem papel importante nessa empreitada. Contudo, sua apreensão não se dá sem alterações cruciais, que devem ser levadas em consideração.

O signo linguístico de Saussure se configura a partir de uma tentativa de definir a estrutura mínima de uma língua, objetivando tornar a linguística uma área do saber científico. Esse signo é uma unidade fechada composta por dois elementos, a imagem acústica e o conceito.

---

<sup>30</sup> “Au mot ‘mot’, j’ai substitué le mot ‘signifiant’ ; et ça signifie qu’il prête à équivoque, c’est-à-dire a toujours plusieurs significations possibles.”



**Figura 1.** Signo linguístico de Saussure.<sup>31</sup>

Tem-se aqui, portanto, os dois polos do signo. O polo superior, ocupado pelo *conceito*, compreende as ideias e os processos de pensamento, é substituído, posteriormente, pela palavra *significado*. E o polo inferior, onde se localiza a imagem acústica, caracteriza-se pela presença da impressão psíquica do som. Esse polo receberá o nome de *significante* e corresponde ao aspecto material (sensorial) do signo, em contraposição ao significado, que possui um caráter mais abstrato (SAUSSURE, 1916/1975, p. 80-81).

As flechas sinalizam a relação de interdependência com a qual cada polo está comprometido. Para Saussure (1916/1975), “[e]sses dois elementos estão intimamente unidos e um reclama pelo outro” (p. 80), o que é representado também pelo círculo que envolve cada componente, qualificando o signo como uma unidade fechada.

Por mais que os elementos do signo reclamem uma dependência entre si, a sua composição por unidade é de origem puramente arbitrária (SAUSSURE, 1916/1975, p. 81). Em outras palavras, e isso caracteriza um dos dois princípios do signo linguístico, não existe uma relação natural entre o significante “cachorro” e a ideia de “cachorro” – assim como os significantes *dog* e *chien* são utilizados para evocar a mesma ideia. O outro princípio regulador do signo se refere ao “caráter linear do significante” (SAUSSURE, 1916/1975, p. 84). Esse princípio é mais evidente, haja vista o fato de que o significante, sendo de natureza auditiva, só se apresenta em uma extensão delimitada pela linha do tempo.

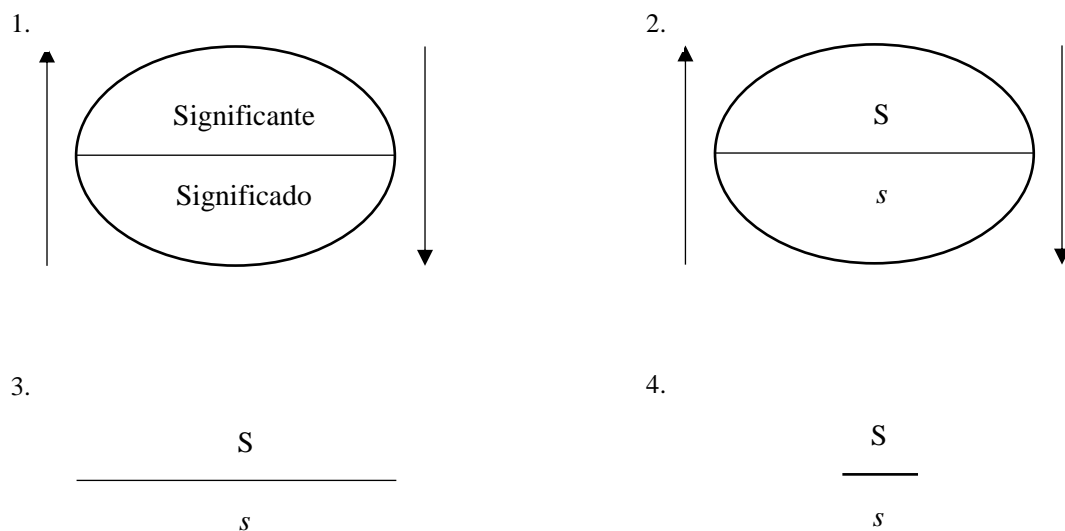
Antes de avançar para a apresentação das mudanças do signo realizadas por Lacan, é relevante destacar um fato constatado por Saussure que diz respeito à composição da língua. Por mais que a relação entre significado e significante seja, a princípio, arbitrária, e que o indivíduo tenha a liberdade de escolha ao usar o signo linguístico que quiser para exprimir algo, ele também está fadado, isto é, limitado, ao significado que um significante possui. O autor alude essa situação como “a carta forçada”, ao ser sugerida a escolha livre de uma carta em um

<sup>31</sup> Os esquemas podem ser encontrados no texto de Saussure (1916/1975, p. 80, 133).

jogo (SAUSSURE, 1916/1974, p. 85). Isso se deve ao fato de a língua já estar estruturada desde antes do nascimento de um indivíduo, assim como o significado do som.<sup>32</sup>

Lacan importa o signo linguístico saussureano para a psicanálise, com o intuito de propor uma nova compreensão do inconsciente freudiano. Acontece que essa apreensão é acompanhada de diversas modificações do signo originalmente estabelecido pelo linguista suíço. Modificações que, aliás, desfiguram e remodelam o conceito do signo.

Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, Lacan (1957/1998, p. 500) apresenta uma representação gráfica para definir sua apreensão do signo saussureano. Pode-se demonstrar quatro transformações operadas por Lacan, ilustradas sinteticamente através da figura abaixo:



**Figura 2.** As alterações do signo linguístico saussureano efetuadas por Lacan.<sup>33</sup>

Essa distinção em “quatro passos” apenas possui um fim didático. Embora não tenha sido explicitado por Lacan dessa maneira, Nobus (2003, p. 53-54) encontrou uma forma compreensiva de entender as variações que o psicanalista aplicou ao signo. Em primeiro lugar, Lacan inverte a posição dos componentes do signo; o significante passa a reger o polo superior,

<sup>32</sup> “A língua não pode, pois, equiparar-se a um contrato puro e simples, e é justamente por esse lado que o estudo do signo linguístico se faz interessante; pois, se se quiser demonstrar que a lei admitida numa coletividade é algo que se suporta e não uma regra livremente consentida, a língua é a que oferece a prova mais concludente disso.” (SAUSSURE, 1916/1975, p. 85). Embora tenha destacado esse caráter imutável da língua, ele também chamou a atenção para seu caráter mutável, entretanto, com a condição de que essas mudanças acontecem de uma maneira quase independente dos indivíduos, ou seja, sem eles efetuarem explicitamente essa transformação (cf. *Ibid.*, p. 89).

<sup>33</sup> Esquema produzido a partir das considerações de Nobus (2003).

enquanto o significado ocupa o polo inferior; segundo, no esquema de Saussure os dois elementos são paralelos no que diz respeito ao valor, diferentemente do que se apresenta no signo lacaniano. Isso é representado pela atribuição da letra inicial em maiúscula para o significante (expressa apenas através da letra “S”) e a inicial minúscula, em itálico, para o significado (“s”). Essas duas primeiras mudanças apontam para uma adulteração da sua função original, realçando uma primazia do significante sobre o significado. Já a terceira mudança refere-se à exclusão da elipse, que encapsulava o significante e o significado em uma unidade, e das flechas, que retratavam a interdependência da relação entre os elementos. A última alteração efetuada no signo saussureano alude ao sentido atribuído à barra entre o significante e o significado. Enquanto Saussure a considera como expressando, ao mesmo tempo, uma divisão e solidariedade entre os dois termos, para Lacan, essa linha se apresenta como uma barreira, um verdadeiro obstáculo que se interpõe na possibilidade de um significante corresponder, necessariamente, a um significado.

A consequência dessas mudanças se relaciona ao fato de que nem o significante nem o significado possuem uma relação necessariamente intrínseca. Para Lacan, o significado de uma sentença está subordinado a uma sequência de significantes engendrada em uma linearidade. E isso tem implicações na constituição da noção de realidade com a qual Lacan trabalha, ao considerar que ela só é instaurada a partir da apreensão da linguagem pelo sujeito.

Uma ressalva que deve ser feita se refere ao uso da palavra “apreensão”. Por possuir uma conotação consciente de aprendizagem, “apreensão da linguagem” pode não ser condizente com o edifício teórico lacaniano. Isso porque a linguagem se encontra na base da estruturação do sujeito e se lhe apresenta como compositora da sua realidade. O sujeito lacaniano é descentralizado por causa da linguagem.<sup>34</sup> Para entender esse ponto, torna-se necessário definir o processo que causa o sujeito lacaniano, que se compreende pelos conceitos de *alienação* e *separação*.

No entanto, antes de abordar este assunto, cabe deixar claro que toda essa extensa apresentação da teoria da linguagem e da constituição do sujeito lacaniano tem por finalidade demonstrar as incidências que a ciência e a religião exercem do ponto de vista da realidade subjetiva. Nesse sentido, tanto a linguagem quanto a concepção do sujeito demandam uma apresentação pormenorizada. A preocupação da forma argumentativa, assim, voltar-se-á muito

---

<sup>34</sup> Declara Lacan, “[e]u me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando.” (LACAN, 1953/1998, p. 301).

mais para os aspectos psíquicos da influência da religião do que, por exemplo, à análise das configurações institucionais da mesma.

Para que isso, portanto, seja efetuado, se faz necessário promover uma reconstrução teórica de alicerces fundamentais da teoria lacaniana. Isso servirá não só de base conceitual para acompanhar o desenvolvimento dos assuntos discutidos nos capítulos posteriores, como também fornecerá os elementos-chaves que ecoarão na compreensão do prenúncio, enfatizando as raízes psíquicas e individuais que o fundamentam.

A alienação e a separação, dessa forma, configuram-se como processos que ocupam lugares cruciais que auxiliam na compreensão do funcionamento do sujeito, na teoria lacaniana. Isso possibilitará dar continuidade aos eventos decorrentes do *estádio do espelho*, descritos na seção anterior.

No momento em que a criança se encontra em êxtase com a sua imagem refletida no espelho, percebe-se que ela se volta ao adulto que lhe faz companhia, no sentido de que este ratifique sua própria imagem. Esse adulto ocupa, nessa fase, a posição de grande Outro, que confirma o valor da imagem da criança através da linguagem (LACAN, 1962-1963/2005, p. 41).

Isso demonstra que a alienação não ocorre apenas na dimensão da imagem do próprio corpo, como uma precipitação para a formação do eu, mas também no próprio plano simbólico. Grosso modo, isso significa dizer que o sujeito, inicialmente, aliena-se nos significantes do Outro e no sentido que este atribui aos significantes.

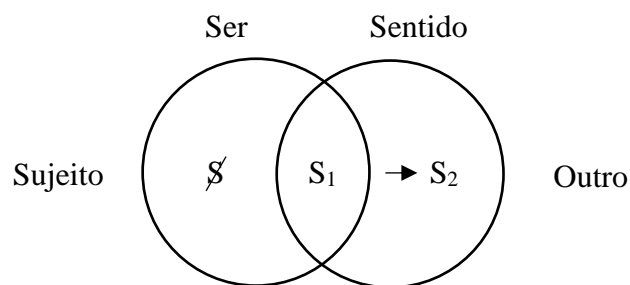
Em *Posição do inconsciente*, Lacan (1964 [1960]/1998, p. 854-858) descreve essas duas operações como a causa do sujeito, aquilo que, em última instância, o determina enquanto sujeito participante do campo da linguagem. A primeira dessas operações se refere ao momento de encontro com os significantes do Outro, “encarnado”, geralmente, pelos adultos cuidadores. Esses significantes, a princípio, podem ser compostos pelos sons cujo significado ainda não estão vinculados para a criança. Apenas a partir da decifração que o Outro faz dos sons ( $S_1$ ) que a criança emite, por exemplo, que é possível conceber uma evocação dos significados ( $S_2$ ). A estrutura da linguagem, através da qual o ser humano se torna o que ele de fato é,<sup>35</sup> está fadada a descentralizá-lo como dono daquilo que fala.

Diferentemente da “linguagem-signo” do reino animal, por meio da qual a informação transcorre de maneira direta, o tipo de linguagem que Lacan percebe como atuante na espécie

---

<sup>35</sup> “O homem fala, pois, mas porque o símbolo fez o homem.” (LACAN, 1953/1998, p. 278).

humana é caracterizada pela sua possibilidade de causar enganos.<sup>36</sup> Isso porque não se trata de uma palavra, enquanto tal, representando um objeto ou um sujeito. Ao invés, o que ele determina é que “[o] registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante.” (LACAN, 1964 [1960]/1998, p. 854). Nisso está fundada não só a dimensão alienante que a própria inserção na linguagem provoca, como também implica a compreensão de que uma autonomia irrestrita é absolutamente impossível.



**Figura 3.** Esquema do processo de alienação.<sup>37</sup>

Lacan (1964 [1960]/1998, p. 854) continua, ilustrando esse achado com o trabalho de Freud sobre o chiste e suas relações com certos “deslizamentos” entre os significantes. Freud percebe que, com o chiste, o sujeito se surpreende ao se dar conta do sentido emitido por ele, sem mesmo percebê-lo. Essa divisão do sujeito em relação a si próprio marca a alienação operadora da lógica significante, que descentraliza o sentido daquilo que o sujeito emite enquanto som, isto é, do próprio emissor.<sup>38</sup> Nisso se vê ilustrada uma das mudanças efetuadas por Lacan no signo linguístico saussureano, que diz respeito à primazia dos significantes em relação ao significado. Essa transformação resulta na capacidade de se encontrar no mundo humano os mais singulares equívocos ou “falhas”, que são, muitas vezes, expressos pela via das formações do inconsciente, como os sonhos, chistes, atos falhos e sintomas.

Com efeito, o sujeito só se efetiva, enquanto tal, a partir do Outro, isto é, sendo efeito dos significantes do Outro e do sentido que o Outro (nesse momento da vida, “incorporado” por algum adulto) atribui a eles. A partir disso, o que se localiza no percurso de constituição do

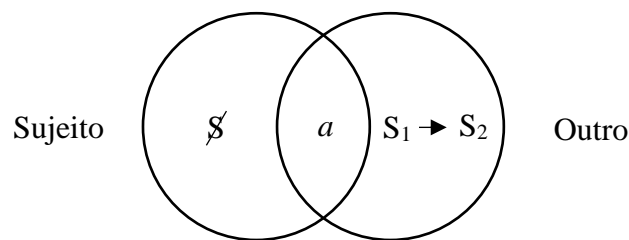
<sup>36</sup> “Os signos são plurivalentes: sem dúvida representam alguma coisa para alguém; mas, desse alguém, o status é incerto, como o é o da pretensa linguagem de certos animais, linguagem de signos que não admite a metáfora nem gera a metonímia.” (LACAN, 1964 [1960]/1998, p. 854).

<sup>37</sup> Esse esquema e o seguinte foram produzidos por Jacques-Alain Miller, e são mencionados no trabalho que Éric Laurent (1995, p. 24-25) dedicou à temática.

<sup>38</sup> Ao se levar às últimas consequências esse ponto de vista, não é o sujeito que usa a linguagem, mas é a linguagem que se realiza através do sujeito.

sujeito é um gradativo movimento de separação do Outro “representado” pelo cuidador para dar lugar ao Outro enquanto linguagem. Isso acontece na medida em que o sujeito constata que o adulto-cuidador está fadado à mesma lógica significante que ele próprio.

Nessa segunda operação, portanto, ocorre, como o próprio nome sugere, uma desvinculação do significante com o sentido que era, a princípio, fornecido pelo Outro cuidador. Isso permite que a relação simbiótica mãe-criança, por exemplo, sofra um corte, fornecendo uma possibilidade de abertura para que os significantes não sejam mais totalmente vivenciados com base em um significado rígido.



**Figura 4.** Esquema do processo de separação.

Laurent (1995, p. 25-26) fornece um exemplo que auxilia a compreensão destes processos: o autor afirma que uma pessoa caracterizada pelo significante “garoto mau” [*bad boy*] ( $S_1$ ) está representada, como tal, em relação ao ideal da mãe, uma vez que foi ela que o atribuiu a ele, enquanto ocupante do lugar do Outro. Acontece que essa constituição no Outro servirá de referência para o sujeito que se comportará e se definirá de acordo com esses significantes. Ele, no momento em que se identifica e se aliena neles, acaba por “petrificar-se” em relação a um significado possível para tais significantes ( $S_2$ ), atesta Laurent.

Já no processo de separação, se pode notar que o fato de  $S_1$  estar do lado do Outro, e não na interseção entre Sujeito e Outro, representa a possibilidade de relativização como abertura para os diversos significados que esses significantes possam vir a ter. Essa operação desata a identificação com o significante “garoto mau” [*bad boy*]. Contudo, vale ressaltar que essa operação não se realiza totalmente no sujeito,<sup>39</sup> e parte dela é, inclusive, o trabalho específico da prática psicanalítica.

Além do fato de essa operação não ser realizada em sua completude, ela tem a consequência de deixar um espaço faltante entre o Sujeito e o Outro, ocupado por aquilo que Lacan denomina de objeto *a*. Esse resíduo que sobra da divisão entre Sujeito e o Outro não é

<sup>39</sup> Essas operações possuem diferentes nuances para cada estrutura clínica. Trata-se aqui, para fins didáticos, de termos mais amplos – isto é, que dizem respeito à estruturação neurótica.



um tipo de objeto diretamente identificável no mundo sensível. Mas é um objeto que, de certa forma, vincula Sujeito e Outro, na medida em que fornece a impressão de que este espaço já fora ocupado anteriormente. Trata-se, no limite, de um objeto mítico, do qual o sujeito tem a impressão de já tê-lo possuído no passado e é o que motiva o sujeito em uma busca para reencontrá-lo ao longo da sua vida. O objeto *a* causa o desejo, mas quando se tenta alcançá-lo, imaginariamente identificado em algum objeto do mundo, o sujeito vivencia a experiência de nunca se sentir totalmente satisfeito.

A utilização da letra *a* não é à toa: ela indica a própria dinâmica desse objeto. Ela corresponde à inicial da palavra *autre*, em francês, que significa “outro”. O objeto *a* é o objeto imaginado que tornará o sujeito completo. Mas sempre que é “alcançado”, travestido e identificado como objeto disposto no mundo, o sujeito vive uma experiência de frustração por constatar que não era ele – mas é outro.<sup>40</sup> Em suma, Lacan caracteriza o objeto *a* por sua irreducibilidade e sua vinculação entre sujeito e o Outro (LACAN, 1962-1963/2005, p. 179).

Mais precisamente, o objeto *a* demarca o que resta de correspondência entre o desejo inconsciente e o desejo do Outro, marcando, com isso, a maneira pela qual o sujeito obtém satisfação com os significantes do Outro (LACAN, 1964 [1960]/1998, p. 856-857). Situa-se, dessa forma, no campo da fantasia, que implica a relação do sujeito em uma realidade particular.

Em outras palavras, o objeto *a* constitui um paradoxo! Isso porque ao mesmo tempo que ele pode ser evocado para sustentar o sujeito na relação imaginária, isto é, em uma realidade fantasística (LACAN, 1958-1959/2016, p. 404, 409), ele pode, também, provocar a insustentabilidade do imaginário, na medida em que a obtenção da satisfação com o objeto é sempre parcial e, por conseguinte, destinada à incompletude – visto que o sujeito persiste em buscar outros objetos para a sua satisfação. Isso constitui o furo que o objeto *a* insiste em produzir no manto da realidade imaginária e simbólica de um sujeito. Há, desse modo, no âmago do sujeito lacaniano uma constante “falta-a-ser” (LACAN, 1964/1988, p. 33).

É por isso que a estrutura sobre a qual Lacan funda o sujeito é a divisão, representada pelo  $\$$ . Em suma, essa divisão pode ser entendida, além do mais, pela separação da simbiose

---

<sup>40</sup> Sobre o caráter “escorregadio” do objeto *a*, Lacan (1972-1973/1985) elabora o seguinte: “*eu te peço* – o quê? – *que recuses* – o quê – *o que te ofereço* – por quê? – *porque não é isso* – *isso*, vocês sabem o que é, é o objeto *a*. O objeto *a* não é nenhum ser. O objeto *a* é aquilo que supõe de vazio um pedido, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura continuidade garantida do começo ao fim da frase, podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta. Um desejo sem outra substância que não a que se garante pelos próprios nós” (p. 170-171, grifos no original). O desejo só se perpetua em referência sempre continuada a outra coisa. Continua ele, “[e]nunciando esta frase, *eu te peço que recuses o que te ofereço*, só pude motivá-la com esse *não é isso* que retomei da última vez. [...] *Não é isso* quer dizer que, no desejo de todo pedido, não há senão a requerência do objeto *a*, do objeto que viria satisfazer o gozo” (p. 171, grifos no original). Acontece que o desejo só continua a existir quando a sua satisfação total é frustrada.

mãe-criança, que resulta em uma falta, cuja função faz o sujeito se movimentar para alguma direção, tendo o desejo do Outro como guia primordial. É só com esse espaço em aberto, com a separação, que é possível fazer o desejo ecoar para algum lugar.

Em *A coisa freudiana*, Lacan (1956 [1955]/1998, p. 416) localiza na “hiância congênita”, isto é, na fenda que separa a natureza e o mundo humano, o motivo pelo qual acontece toda a desordem que o sujeito apresenta. Isso permite ao autor dizer que o que é onipotente para o ser humano é a função simbólica que age nele e por meio dele, podendo ser cunhada, inclusive, no seu próprio corpo.<sup>41</sup>

Isso é precisamente o que Leupin (2004, p. 108) designa, em relação à importância dada ao significante na teoria lacaniana, como *criacionismo cultural*. Trata-se, segundo o autor, do único meio de livrar a psicanálise dos ideais religiosos e das teorias evolucionistas. O que implica dizer que o mundo humano é uma criação *ex nihilo* do significante. Para ele, qualquer forma de associar as ciências da natureza à psicanálise só pode ser fruto de uma negação impelida pela tentativa de defesa contra a descentralização provocada pelo significante, conciliando uma relação harmoniosa do humano com a natureza.<sup>42</sup> Em suma, a incidência da lógica significante no ser humano causa o sujeito enquanto dividido e é apenas a partir dessa via que Lacan vê a constituição do mundo humano.<sup>43</sup>

Não é sem razão que Lacan, na coletiva de imprensa, declara a sua concordância com o versículo do Evangelho de João acerca do início dos tempos:

Então, eu, eu sou por são João e seu “No começo era o Verbo”,<sup>44</sup> mas é um começo que é, de fato, completamente enigmático. Isso quer dizer o seguinte: as coisas só

---

<sup>41</sup> “A fala, com efeito, é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo. As palavras são tiradas de todas as imagens corporais que cativam o sujeito; podem engravidar a histérica, identificar-se com o objeto do *Penis-neid*, representar a torrente de urina da ambição uretral, ou o excremento retido do gozo avariado.” (LACAN, 1953/1998, p. 302).

<sup>42</sup> Encontram-se moções dessa noção no seguinte trecho de Lacan: “Não há nada a fazer contra o evolucionismo: o homem continuará a se acreditar a fina flor da criação – essa é a crença fundamental daquilo que o constitui como ser religioso.” (LACAN, 1966a/2003, p. 227). É notória a estreita relação que Lacan articula do sujeito como ser religioso, particularmente relevante para o presente trabalho. Essa questão do sujeito religioso será retomada no Capítulo 3, p. 89-90.

<sup>43</sup> Todavia, existe ainda uma posição talvez mais radical acerca da causalidade em psicanálise do que a que foi apresentada até aqui. Paul Verhaeghe (2002, p. 132-133) atesta que a causa em psicanálise se deve ao real do corpo na medida em que este envolve uma perda mítica, a perda da vida eterna. Isso ocorreu quando o organismo passou de um estágio assexuado e autorreplicativo, para um estado sexuado, que implica a morte individual. Tem-se, então, em um primeiro nível, o advento do vivente inserido em um real do aparecimento da vida enquanto perda da “eternidade” assexuada. Assim, a diferença sexual denuncia a perda da vida eterna, e o ato sexual é uma tentativa de reproduzi-la, porém sempre falha. Existe apoio para essa tese em *Posição do inconsciente* (LACAN, 1964[1960]/1998, p. 861-863). Entretanto, isso não significa que uma tese exclua a outra; ao contrário, elas podem ser complementares: a perda mítica encontra amparo na (in)determinação simbólica.

<sup>44</sup> Dever-se-ia ater apenas ao início do primeiro versículo? No texto bíblico, encontra-se o seguinte: “<sup>1</sup>No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. <sup>2</sup>No princípio, ele estava com Deus. <sup>3</sup>Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. <sup>4</sup>O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; <sup>5</sup>E a luz brilha

começam, para esse ser carnal, esse ser repugnante, esse homem mediano, eu quero dizer que esse drama só começa quando há o Verbo na jogada, como diz a religião – a verdadeira – quando o Verbo se encarna. É quando o Verbo se encarna que as coisas começam a ir realmente mal. Não tem mais nada de feliz nele, ele não se parece mais nada com um cachorro que mexe a cauda nem com um macaco valente que se masturba. Ele é devastado pelo Verbo. (LACAN, 1974/1975a, p. 19-20, TA).<sup>45</sup>

A linguagem encarna o corpo e o vivifica. A realidade, como Lacan a compreende, pertence à dimensão da própria linguagem.<sup>46</sup> Isso, além de tornar o ser humano radicalmente distinto de qualquer possibilidade de conciliação com a natureza, é a causa tanto do seu sofrimento quanto do seu prazer.

Nessa direção, é possível definir a noção de realidade do psicanalista francês, seguindo pistas deixadas por Eyers<sup>47</sup> e Marco Antônio Coutinho Jorge.<sup>48</sup> Para Lacan, a realidade, isto é, a forma através da qual é constituído o mundo humano, é simbólico-imaginária. Isso previne, aliás, de pensar uma constituição da realidade que se institua de maneira pré-discursiva no pensamento lacaniano.<sup>49</sup> Nesse sentido, toda a realidade se constitui entre sujeitos, em uma relação que articula tanto o outro, enquanto semelhante, pertencente ao registro do imaginário, quanto o Outro, enquanto lugar de alteridade e das diversidades de significantes, situado no âmbito do simbólico.

---

nas trevas, mas as trevas não a apreenderam.” (BÍBLIA, João, 1, 1-5). Logo à frente: “<sup>14</sup>E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como filho único, cheio de graça e de verdade.” (BÍBLIA, João, 1, 14). Parece haver aqui uma estreita relação da própria matéria – pela referência à carne – com o Verbo. Existe certa coerência entre essa passagem e a teoria da linguagem lacaniana como matéria da realidade humana. Entretanto, essa correspondência é feita de uma maneira “grosseira” por Lacan, sem considerar o “Verbo” em seu sentido teológico, fruto da exegese bíblica – isto é, o Verbo encarnado como sendo Cristo –, mas sim em seus termos metafóricos para aquilo que ele designa como linguagem. Essa forma de apropriação particular de termos técnicos de outras áreas é frequente na obra lacaniana. Essa questão voltará a ser problematizada no Capítulo 3, p. 107-108.

<sup>45</sup> “Alors moi, je suis pour saint Jean et son ‘Au commencement était le Verbe’, mais c’est un commencement qui on effet est complètement énigmatique. Ça veut dire ceci : les choses ne commencent, pour cet être charnel, ce personnage repugnant qu’est tout de même ce qu’il faut bien appeler un homme moyen, les choses ne commencent pour lui, je veux dire le drame ne commence que quand il y a le Verbe dans le coup, quand le Verbe, comme dit la religion – la vraie – quand le Verbe s’incarne. C’est quand le Verbe s’incarne que ça commence à aller vachement mal. Il n’est plus du tout heureux, il ne ressemble plus du tout à un petit chien qui remue la queue ni non plus à un brave singe qui se masturbe. Il ne ressemble plus à rien du tout. Il est ravagé par le Verbe.” Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 74).

<sup>46</sup> “De fato, a ilusão que nos impele a buscar a realidade do sujeito para-além do muro da linguagem é a mesma pela qual o sujeito crê que sua verdade já está dada em nós, que a conhecemos de antemão, e é igualmente por isso que ele fica boquiaberto ante nossa intervenção objetivante.” (LACAN, 1953/1998, p. 309).

<sup>47</sup> “Realidade, para Lacan, é gerada através dos registros do Imaginário e do Simbólico.” (EYERS, 2012, p. 4, TA). “Reality, for Lacan, is generated across the registers of the Imaginary and the Symbolic.”

<sup>48</sup> “Para Lacan, a realidade é simbólico-imaginária, é uma construção eminentemente fantasística que, para cada sujeito, faz face ao real inominável.” (JORGE, 2010, p. 10).

<sup>49</sup> “Como retornar, se não por um discurso especial, a uma realidade pré-discursiva? Aí está o que é o sonho – o sonho, fundador de toda ideia de conhecimento. Mas também está aí o que deve ser considerado como mítico. Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso.” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 45).

Dito isso, qual seria o lugar, então, do registro do real na teoria lacaniana?

### 1.3. Real

A noção de realidade, desde Freud, a partir do *princípio de realidade*, compreende uma dimensão muito mais simbólica e, por vezes, “subjéctiva”, do que necessariamente “objectiva”, do ponto de vista de uma realidade autoevidente, de acesso “directo”. Isso porque o princípio de realidade está em constante submissão ao *princípio de prazer*, constituindo-se como realidade psíquica do sujeito tão-só a partir das experiências de frustração que o mundo impõe para si, através de obstáculos que interditam as satisfações. No entanto, esses obstáculos são necessários para o surgimento da cultura e do convívio em sociedade. Essa noção pode ser encontrada em um texto importante de Freud, denominado *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911/1996). É justamente a partir desta noção que se compõe a realidade simbólico-imaginária que foi delineada até agora no pensamento lacaniano.

Acontece que existe outro registro que, a princípio talvez possa ser designado como aquele que causa certa disjunção nessa realidade humana, mas que é, inevitavelmente, produto dela própria. Afinal, é a partir do momento de instauração da rede simbólica que se gera a lacuna – ou “estrutura de hiância”, “falha”, “fenda” ou tantos outros nomes que Lacan atribui a isso que cinde o ser humano da natureza – na qual se estrutura o lugar da linguagem. É por essa via que será tratado o conceito do real.

De acordo com Bowie (1993, p. 94), o real é a ordem que se caracteriza por estar fora da possibilidade de significação, e se distingue da realidade, na medida em que ele se localiza fora do processo simbólico, mas que pode advir tanto do mundo externo ao sujeito quanto do interno. Ele comenta, ainda, que sendo o real da ordem do inefável ou, até mesmo, do impossível, isso não significa uma conformação com o real. Ao contrário, busca-se constantemente apreendê-lo, nomeá-lo de alguma forma (BOWIE, 1993, p. 95). E o que não cessa de acontecer são as tentativas de cunhar o real com caracteres familiares que possam, de algum jeito, torná-lo menos desorganizador.

Para entender melhor essa conceitualização, lançar-se-á mão das elaborações de Lacan acerca dos conceitos de *tiquê* e *autômaton*, na quinta lição do *Seminário 11*, derivados do vocabulário de Aristóteles. Aliás, Bowie (1993, p. 102) considera ser essa lição como aquela em que Lacan elabora a perspectiva do real de uma maneira mais inventiva e precisa. Contudo, assim como acontece com a sua apreensão do signo sassureano, os termos *tiquê* e *autômaton*

parecem pouco corresponder à sua formulação original. Segundo Bowie (1993, p. 102), a *tiquê*, de Aristóteles, está relacionada com os agentes capazes de uma ação moral ou de um bom destino/sorte. Já *autômaton* se refere, de maneira generalizada, aos eventos inesperados que tomam lugar no mundo natural. Diferentemente, Lacan define a *tiquê* como o “encontro com o real” e o *autômaton* como a rede de significantes. Segundo Bowie, inicialmente, parece que o psicanalista francês está tomando os conceitos de uma maneira completamente equivocada. Mas isso parece ser, inclusive, proposital, porque, tende-se a conceber a natureza como o real, enquanto os significantes como indicadores da subjetividade humana (BOWIE, 1993, p. 103). E aqui se encontra a denúncia radical para a qual Lacan quer chamar à atenção. A natureza não é o real. A natureza é muito mais imaginária, como visto na primeira subseção do capítulo. E o que se sobressai com essa apropriação dos termos aristotélicos, de acordo com Bowie, é uma tentativa de metaforização por parte de Lacan: de um lado existe a generalidade mecânica dos significantes, em uma tentativa de apreender a generalidade da natureza (*autômaton*) e, de outro, o “encontro com o real”, com o qual se defronta o sujeito, irreduzível ao significante (*tiquê*).

Nós a traduzimos [a *tiquê*] por *encontro do real*. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida. (LACAN, 1964/1988, p. 56, grifos no original).

*Autômaton* acompanha a noção de realidade a partir da cadeia significante regida pelo princípio do prazer. Já a *tiquê*, caracterizada pelos acidentes, pode acontecer como maneira de atravessar a rede significante, quebrando-a. Essa quebra se indica por seus efeitos que, na história da psicanálise, concebeu-se como aquilo que se designa como o trauma, por exemplo (LACAN, 1964/1988, p. 57); como algo da ordem daquilo que é sempre faltoso, inassimilável.

Bowie (1993, p. 103) ilustra a *tiquê* (ou, ainda, o seu efeito) através do exemplo da telha que cai na cabeça de um passante ou de uma batida à porta, que interrompe o sonho de uma pessoa.<sup>50</sup> (Acontece que até mesmo a batida à porta é rapidamente embalada na captura de uma

---

<sup>50</sup> E aqui ele se refere ao próprio Lacan (1964/1988, p. 58). O parisiense relata a vez em que foi “interrompido” de sonhar quando alguém se dirigiu à sua porta. Acontece que ele não foi, necessariamente, desperto do sonho, se, em estado de vigília o sonho continua desfilando ao ser transvestido pela realidade psíquica que cobre como uma abóbada o real. Ele dirá, no *Discurso na Escola Freudiana de Paris*, “a realidade é aquilo em que nos apoiamos para continuar a sonhar.” (LACAN, 1970 [1967]/2003, p. 286).

cadeia simbólica por aquele que dorme, fornecendo algum elemento congruente do som da batida com o contexto fantástico com o qual a pessoa sonha).<sup>51</sup>

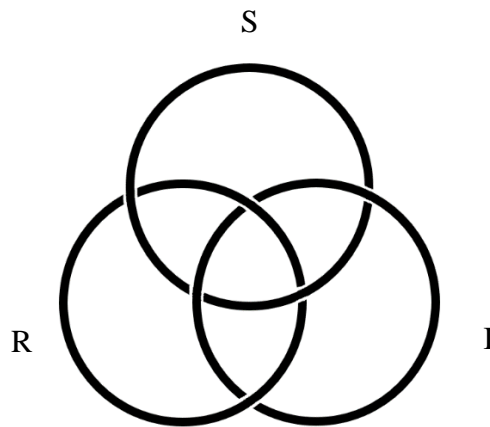
O real é, com efeito, sempre fugaz (LACAN, 1964/1988, p. 55-56). Em outras palavras, a *tiquê* se refere a uma ruptura na cadeia significante na qual o sujeito se encontra engendrado. Afinal, ela (a cadeia significante) não é tudo aquilo que existe no mundo, e, quando algo se apresenta de forma a atravessá-la, isso não fica sem consequências para uma pessoa. Essa invasão do real, que é extrínseco à significação, é o próprio traumático (BOWIE, 1993, p 105). É nesses momentos que a realidade constituída pelo sujeito com a imagem e a linguagem se depara com o seu próprio limite de expressão.

Portanto, o real está mais para aquilo que irrompe na realidade simbólico-imaginária e que demanda uma tentativa de encobrimento daquilo que não pode ser “visto”. E todos os mecanismos descritos nas duas seções anteriores – como a identificação imaginária e o recurso simbólico, que servem para colocar em constante “giro” os significantes na tentativa de atravessar o vazio – tem a função de cobrir a disjunção do real, a falta mais estruturante, para que o mundo não se revele em sua face menos antropomórfica e devastadora.

Não é à toa que, como fora dito no início do capítulo, Lacan conjugou a sua teoria dos registros psíquicos com o nó borromeano. Nele, um anel entrelaça outros dois que não estão vinculados. O real (R) e o imaginário (I), que estão apartados, então, são entrelaçados por um anel que busca manter uma certa conexão entre os três anéis. O registro do simbólico (S), assim, busca conjugar a discrepância existente entre as outras duas ordens, costurando-as. Entretanto, todos os anéis possuem equivalência no que diz respeito ao seu valor como dimensões nas quais vive o sujeito falante. Mas só se mantêm juntos por causa do simbólico, o que faz sua configuração fique organizada de tal forma que se um anel, por algum motivo, arrebentar, os outros dois se desvincularão (LACAN, 1971-1972/2012, p. 88-89; 1972-1972/1985, p. 168-169; 1973-1974, p. 4-5).

---

<sup>51</sup> “O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. [...] O real, é para além do sonho que temos que procura-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação” (LACAN, 1964/1988, p. 61).



**Figura 5.** Nó borromeano representado o real, o simbólico e o imaginário.<sup>52</sup>

Com essas linhas gerais definidas, acerca da forma como se constrói o mundo do sujeito, a partir das definições dos três registros psíquicos, sem muito atentar aos detalhes e nuances de seus desenvolvimentos teóricos,<sup>53</sup> buscar-se-á doravante a exploração da forma pela qual a ciência e a religião incidem no tocante a essa noção de realidade.

O que se tem em vista é que o mundo, formado pelo sujeito como equivalente a si, só pode ter sido estruturado como tal a partir daquilo que causa o seu desejo, a saber, a sua própria divisão efetuada pela linguagem. “É o que nos explica que, por tanto tempo, o sujeito tenha podido crer que o mundo sabia tanto quanto ele. O mundo é simétrico ao sujeito, o mundo disso que chamei da última vez de pensamento é o equivalente, a imagem em espelho, do pensado.” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 172). O mundo é, nesse sentido, a face refletida do sujeito, que, por se constituir de uma relação imaginária, envolve-o com amor e/ou com ódio.

Lacan chega a afirmar, na coletiva de imprensa, que a função do mundo é fazer “funcionar” em contraposição ao real, que sinaliza “o que não funciona” [*ce qui ne marche pas*] (LACAN, 1974/1975a, p. 11):

[a] diferença entre o que funciona e o que não funciona é que a primeira coisa é o mundo, o mundo vai, ele gira sem parar, é a sua função de mundo; para se perceber que não existe o mundo, a saber, que existem coisas que somente os imbecis creem estar no mundo, basta pontuar que existem coisas que fazem com que o mundo seja imundo, se posso me exprimir assim (LACAN, 1974/1975a, p. 11, TA).<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Figura adaptada a partir da leitura feita de Lacan (1972-1973/1985, p. 168-169; 1973-1974/2018, p. 11-26).

<sup>53</sup> Para isso, cf. Evers (2012).

<sup>54</sup> “La différence entre ce qui marche et ce qui ne marche pas, c’est la première chose, c’est le monde, le monde va, il tourne rond, c’est sa fonction de monde ; pour s’apercevoir qu’il n’y a pas de monde, à savoir qu’il y a des choses que seuls les imbeciles croient être dans le monde, il suffit de remarquer qu’il y a des choses qui font que le monde est immonde, si je puis m’exprimer ainsi”. Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 63).

Entretanto, a concepção de mundo enquanto reflexo daquilo que se exprime no pensamento, só pode ser possível até o momento do advento daquilo que Lacan denomina de corte estrutural no pensamento humano. Aquilo que emergiu nesse momento acaba por exercer o efeito de reforçar a divisão subjetiva, na medida em que ela denuncia o fato de que tudo o que se teve como “conhecimento” até antes do seu aparecimento se caracteriza, na verdade, por uma fantasia de conhecimento.<sup>55</sup> Trata-se, precisamente, da ciência moderna (LACAN, 1972-1973/1985, p. 172).

---

<sup>55</sup> “Isso quer dizer que o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar.” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 87).



– CAPÍTULO 2 –  
A CIÊNCIA MODERNA, CONFORME LACAN

A partir da composição de alguns conceitos basilares para o entendimento acerca do sujeito lacaniano e da concepção de mundo na qual ele subsiste, o próximo passo terá como destino a exploração, de maneira ampla, das relações que Lacan estabelece com a ciência moderna, haja vista a sua colocação como ponto crucial para o desencadeamento da reascensão da religião. O diálogo que Lacan instaura com a ciência está presente do início ao fim da sua obra, e ele pode ser caracterizado por um duplo movimento: (a) um que envolve certa “cientificidade” da psicanálise; e (b) outro que se refere ao modo através do qual a teoria lacaniana interpreta a ciência moderna, podendo ser entendido como uma espécie de “psicanálise da ciência” (CORFIELD, 2002, p. 179; GLYNOS, 2002, p. 51).

Para desenvolver uma perspectiva acerca da ciência moderna e abordá-la criticamente, Lacan fundamenta suas teses a partir da epistemologia da ciência de Koyré. Com a sua apropriação das teses desse epistemólogo, Lacan desenvolve uma teoria acerca da ciência que servirá de base para que algumas análises sejam desenvolvidas, visando destacar as principais implicações do advento dessa maneira específica de conhecer e intervir no mundo. Nesse sentido, a “psicanálise da ciência” constituirá o argumento fundamental para compreender o motivo que sustenta o prenúncio de Lacan. Dito de outro modo, a pergunta que se procura examinar neste capítulo é a seguinte: qual seria o fomento que o desenvolvimento científico e tecnológico proveria à religião, que desembocaria em seu êxito nas sociedades ocidentais?

### *2.1. A influência da história e filosofia da ciência de Alexandre Koyré*

Em um texto central de sua obra, *A ciência e a verdade*, Lacan (1966 [1965]/1998, p. 870) declara explicitamente a importância da história e da filosofia da ciência de Koyré na constituição da sua própria concepção de ciência. Esse comportamento incomum do psicanalista<sup>56</sup> aponta o referido epistemólogo como o principal guia para compreender o cenário daquilo que se fundou, no século XVII, como ciência moderna.

---

<sup>56</sup> Lacan nunca foi um autor completamente transparente em relação às suas referências, mas esta, em especial, chama a atenção de Roudinesco (1988, p. 159). A autora vê essa menção explícita como uma forma de dar destaque à obra de Koyré, que Lacan considerava não ter recebido o reconhecimento merecido.

O interesse de Lacan pela filosofia da ciência de Koyré diz respeito, principalmente, a uma temática normalmente pouco difundida entre as investigações epistemológicas de seu tempo. Refere-se à mudança crucial na posição subjetiva decorrida durante o século XVII, que foi profundamente influenciada pela alteração no estatuto de ciência – que de uma “*ancient-intuitive*” passa para uma “*modern-rational science*” (NOBUS, 2002, p. 93). Isso torna imprescindível a apreciação de alguns dos postulados de Koyré, identificáveis no pensamento lacaniano.

Koyré (1951a/1982, p. 10-11) considera que toda a construção do pensamento científico se encontra intimamente relacionada à evolução do pensamento filosófico, metafísico, transcience e religioso de uma época. Nesse sentido, a sua filosofia da ciência é marcada pela convicção a respeito da formação de uma unidade do pensamento humano que conjuga as diversas produções e expressões culturais de um período.<sup>57</sup>

Não se trata, portanto, de afirmar que a passagem da ciência antiga, mais intuitiva, para a ciência moderna, com caráter que privilegia um tipo específico de racionalidade, surgiu de repente. Ao contrário, ela foi obra de um processo longo e lento na história do pensamento humano ocidental – como todos os outros eventos, que culminam na revolução de um paradigma – cujos principais precursores foram Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650) (KOYRÉ, 1955/1982, p. 181).

A atitude intelectual que caracteriza a ciência moderna pode ser descrita por duas mudanças radicais na história do pensamento humano: 1) a destruição da noção de Cosmo, oriunda dos gregos, e o gradativo apagamento das implicações da mesma; e 2) a geometrização do espaço, que surge para substituir o cosmo qualitativamente concreto e ontologicamente diferenciado dos gregos. Em outras palavras, isso quer dizer que a ideia de Cosmo, mundo hierarquicamente ordenado, finito e ontologicamente diferenciado, é substituída pela noção de Universo aberto, indefinido, infinito, unificado, que possui as mesmas leis universais, sem valores ontológicos diferenciados concernentes aos mundos sublunar e supralunar. Em suma, o

---

<sup>57</sup> É seguindo esse raciocínio que Koyré assinala a possibilidade de que a revolução científica desencadeada por Copérnico não teve razões suficientemente científicas e/ou lógicas. Tratam-se, ao contrário e provavelmente, de motivos metafísicos ou estéticos. É por conta da harmonia que Copérnico realoca Terra e Sol de suas posições tradicionais. “Sendo o sol a fonte de luz e sendo a luz o que há de mais belo e de melhor no mundo, parecia-lhe, de acordo com a razão que governa o mundo e que o cria, que essa luminária devesse ser colocada no centro do Universo que ela está encarregada de iluminar. Copérnico o diz expressamente e creio que não há razão alguma para não acreditar na adoração que tinha pelo Sol.” (KOYRÉ, 1951c/1982, p. 87). O referido autor afirma algo semelhante sobre a obra de Kepler, considerando-a não inteiramente científica, mas marcada por um forte *background* metafísico, no qual Deus harmonizou todo o mundo por leis matemáticas, tendo o Sol como representante de Deus. Por esse motivo, ele precisaria estar no centro do Universo (KOYRÉ, 1951c/1982, p. 88).

que acontece é a matematização da natureza e a matematização da ciência (KOYRÉ, 1943/1982, p. 154-155).

De acordo com Koyré (1957/2006, p. 5-6), a dissolução do Cosmo grego foi a revolução mais profunda provocada pelo espírito humano, que desencadeou uma série concomitante de mudanças de ordem filosófica e científica, tendo a ciência moderna tanto como fonte quanto resultado. No pensamento científico, ocorre o abandono da classificação fundada no valor, na harmonia, no significado e no objetivo, bem como a desvalorização da dimensão do ser. Funda-se, assim, uma demarcação explícita entre mundo do valor e mundo do fato.

O lugar da matemática na ciência é decidido por Galileu, a partir de agora, através da mudança de ordem filosófica, que se concebe pela retomada do embate entre Aristóteles e Platão, que remete à Antiguidade. O pensamento científico e filosófico da época se divide da seguinte forma: de um lado, os físicos platônicos reivindicam um estatuto superior à matemática, atribuindo-lhe um valor real e um lugar de destaque na física; de outro lado, os físicos aristotélicos, que atribuem à matemática o significado de uma ciência abstrata com pouco valor para tratar o real; estabelecido, por sua vez, como qualitativo, devendo ser tratado, principalmente, pela percepção (KOYRÉ, 1943/1982, p. 167).

A fundação da ciência moderna, com Descartes e Galileu, se deve pelo rompimento dessa atitude aristotélica diante do real. Não é à toa que Koyré acaba por julgar o senso comum como medieval e aristotélico, que, sendo baseado muito mais na percepção sensível, comporta-se de forma muito mais intuitiva e antimatemática, haja vista a dificuldade da matemática em explicar a qualidade das experiências sensíveis (KOYRÉ, 1955/1982, p. 185). A ciência moderna se constitui, pois, com a firme crença de que a matemática, mais do que uma ferramenta de formalização dos fatos, constitui-se do melhor meio de compreensão da natureza (KOYRÉ, 1956/1982, p. 73).

Embora a discussão pareça se restringir somente ao campo científico, deve-se lembrar do princípio sobre o qual Koyré se apoia para elucidar a ciência de uma época, mencionado no início da seção: a composição do pensamento humano em certa unidade. Nesse sentido, aquilo que acontece no campo científico tem implicações que incidem na dimensão daquilo que constitui o próprio ser humano – sua ontologia. Koyré (1942/1982) declara, assim, que

[o] que está em jogo, aqui, não é a certeza – nenhum aristotélico jamais pôs em dúvida a certeza das proposições ou demonstrações geométricas –, mas o Ser; nem mesmo o emprego das matemáticas na física – nenhum aristotélico jamais negou nosso direito de medir o que é mensurável e de contar o que é contável –, mas a estrutura da ciência e, portanto, a estrutura do Ser (KOYRÉ, 1943/1982, 167).

As revoluções galileana e cartesiana reelaboram toda uma ontologia axiomática, no nascimento da ciência moderna, marcada aqui pela divisão entre platônicos e aristotélicos, no século XVII (MOTTA, 2006, p. XI). O que leva Koyré (1956/1982) a afirmar que “[t]odo método científico implica uma base metafísica ou, pelo menos, alguns axiomas sobre a natureza da realidade.” (p. 62). Trata-se de qual compreensão apriorística acerca da realidade, por conseguinte, vai se colocar como subjacente ao posicionamento que se chama de científico. O banimento do aspecto qualitativo e, conseqüentemente, subjetivo na abordagem da natureza, se realiza como uma atitude necessária para a emergência e manutenção da ciência moderna. O aristotélico é renegado ao patamar de senso comum e as percepções passam, desse modo, a ser consideradas potencialmente enganosas. Nesse sentido, a marca introduzida pela ciência moderna afeta principalmente o estatuto daquilo que é racional – se não for colocado em íntima associação com a matemática, o postulado é colocado em dúvida. A matematização da física acaba por ser o que inaugura a ciência moderna para o autor (MOTTA, 2006, p. IX-X):

É impossível fornecer uma dedução matemática da qualidade. Bem sabemos que Galileu, como Descartes pouco mais tarde, e pela mesma razão, foi obrigado a suprimir a noção de qualidade, a declará-la subjetiva, a bani-la do domínio da natureza, o que implica, ao mesmo tempo, que ele tenha sido obrigado a suprimir a percepção dos sentidos como a fonte de conhecimento e a declarar que o conhecimento intelectual, e até *a priori*, é nosso único e exclusivo meio de apreender a essência do real (KOYRÉ, 1943/1982, p. 169).

Foi com Galileu, portanto, que a ciência adquiriu o status que mantém ainda hoje. Até então, os instrumentos construídos, por exemplo, para a observação de objetos serviam apenas como certas melhorias dos órgãos dos sentidos para captar aquilo que seria o real. Isso se transforma quando Galileu constrói o primeiro instrumento verdadeiramente apoiado em uma teoria, a teoria óptica. Ele constrói um telescópio que excede a capacidade do órgão óptico. É nesse momento que nasce a ciência moderna como verdadeira encarnação da teoria na matéria. O papel da matemática se situa como o pano de fundo da realidade física, diante do qual isso se torna possível, determinando as coordenadas da teoria. Com isso, Galileu instaura uma cisão com a ciência clássica. Antes de Galileu, o real era entendido como aquilo que é capaz de ser apreendido com os órgãos dos sentidos; depois dele, o real se tornou, para o universo científico, matemático (KOYRÉ, 1951b/1982, p. 54-55).

Também estamos tão habituados à utilização das matemáticas para o estudo da natureza que não nos damos mais conta da audácia da asserção de Galileu de que ‘o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos’, tanto mais que não estamos conscientes do caráter paradoxal de sua decisão de tratar a mecânica como um ramo das matemáticas, isto é, de substituir o mundo real da experiência quotidiana por um mundo geométrico hipostasiado e de explicar o real pelo impossível. (KOYRÉ, 1952/1982, p. 184).

Dessa forma, o que se vislumbra é a primazia da teoria e da razão em relação aos fatos e às experiências sensíveis. As pesquisas experimentais não podem ser conduzidas sem a determinação e certa submissão aos modelos ideo-matemáticos. A linguagem matemática entra em cena como aquela que se deve usar para interrogar o universo (KOYRÉ, 1956/1982, p. 74). Com efeito, o real só pode ser o mundo hipotético no qual a ciência moderna, fundamentalmente, matemática, se apoia para ser operacionalizado. O conhecimento prático do artesão é passado para um patamar secundário. E o caráter impossível do real só pode ser entendido, como tal, em contraposição ao mundo aristotélico, composto pelas experiências sensíveis.

Tem muita razão, pois, como diz o velho adágio, *ignorato motu ignoratur natura*, e a ciência moderna tende a explicar tudo ‘pelo número, pela figura e pelo movimento’. De fato, foi Descartes e não Galileu quem, pela primeira vez, compreendeu inteiramente o alcance e o sentido disso (KOYRÉ, 1952/1982, p. 182, grifos no original).

O conhecimento racional, digno do lugar de composição da verdade acerca do universo, estritamente científico, dirige-se para a questão acerca do funcionamento da natureza, em detrimento da pergunta quanto à sua substância ou às características qualitativas da matéria. Ocorre uma realocação do estatuto ontológico da natureza, que acaba sendo refletida também na compreensão daquilo que constitui o ser humano. Assim, todo o conhecimento só é legítimo se puder ser traduzido pelo seu funcionamento matematizado. No entanto, o que se desdobrará a partir daqui é a demonstração de que o abandono da concepção aristotélica da natureza não é, do ponto de vista subjetivo, sem consequências.

A demarcação de Descartes em relação àquilo que se concebe como o verdadeiro conhecimento, aquele que é possível de ser alcançado, carrega consigo o plano metafísico subjacente em todo o seu pensamento. Com o *cogito*, Descartes, após renunciar a possibilidade de conhecimento genuíno dos elementos subjetivos, deixa o ser humano inapto a decidir o que forma ou não o conhecimento passível de apreensão, devido à constelação de dúvidas, que lhe são características. Assim, o conhecimento possível se estabeleceria fora de si, desde que fosse seguido pelo princípio da razão matemática. E, como o ser humano não pode deliberar o que é verdadeiro, Descartes atribui a Deus a garantia da verdade da natureza. A ciência moderna herda, junto com o *cogito*, de acordo com Koyré (1957/2006, p. 90), o Deus cartesiano:

[o] Deus cartesiano nos dá algumas ideias claras e precisas que nos permitem encontrar a verdade, desde que nos atenhamos a elas e não nos deixemos cair em erro. O Deus cartesiano é um Deus verídico; assim sendo, o conhecimento sobre o mundo criado por Ele, que nossas ideias claras e precisas nos permitem alcançar, é um

conhecimento verdadeiro e autêntico. Quanto a este mundo, Ele criou por pura vontade, e mesmo que tivesse algumas razões para criá-lo, essas razões só Ele as conhece. Não temos, nem podemos ter, a menor ideia sobre elas (KOYRÉ, 1957/2006, p. 90).

Consequentemente, toda a questão referente ao porquê ou para quê não ocupa lugar na ciência moderna, haja vista a impossibilidade de compreensão da vontade do Deus de Descartes. Isso retira toda a validade da experiência e da descrição qualitativa do mundo, rebaixando-a como pertencente à esfera subjetiva e, por isso mesmo, facilmente errônea. Retira o senso aristotélico e privilegia o platônico. O mundo do Deus de Descartes é matemático, uniforme e geométrico; passível de ser lido com ideias precisas, a partir das quais se extrai o conhecimento certo (KOYRÉ, 1957/2006, p. 90).

Deve-se a Descartes a fundação de uma nova ontologia axiomática que serve de base para a constituição do novo paradigma de pensamento que veio a reboque da ciência moderna, tão importante para Koyré (MOTTA, 2006, p. XVIII) e, por conseguinte, também para Lacan. Tem-se, em suma, compondo esse paradigma, a formalização do real pelos caracteres matemáticos, em detrimento do conhecimento das qualidades e da primazia da teoria em relação às experiências sensíveis.

Lacan acompanha Koyré na importância da matemática como pontuação fundamental para a revolução científica do século XVII e que define um corte epistemológico nessa época, demarcando uma descontinuidade entre o antes e o depois, acerca daquilo que se constitui como conhecimento válido. É a partir dessa revolução científica que Lacan considera possível a emergência da psicanálise. Foi no tocante ao ideal científico que Freud se empenhou para buscar a natureza dos princípios e da dinâmica do inconsciente (GLYNOS, 2002, p. 54-55).

A figura de Descartes é, com efeito, essencial para a fundação da ciência moderna e como condição de possibilidade para o nascimento da psicanálise (temática abordada na próxima seção). Além disso, pode-se dizer que é a partir da posição subjetiva inaugurada por Descartes que Lacan articula a sua teoria do sujeito do inconsciente e do sujeito da ciência, com a qual a sua concepção de psicanálise trabalha. Tem-se, portanto, de um lado, a grande importância de Galileu na matematização da ciência e na abertura do Universo e, por outro, a posição subjetiva fundada por Descartes no conceito de *cogito*.<sup>58</sup> Entretanto, ambos se relacionam intrinsecamente entre si.

---

<sup>58</sup> “[...] considera-se que Descartes de fato propiciou, pelo ordenamento interno de sua obra, o que o nascimento da ciência moderna requer do pensamento. Ora, o edifício cartesiano repousa crucialmente sobre o *Cogito*. O que quer dizer que o pensamento da ciência precisa daquilo de que o *Cogito* é o testemunho.” (MILNER, 1996, p. 32-33, grifos no original).

## 2.2. Descartes e o sujeito da ciência

A nova axiologia ontológica introduzida por Descartes, surgida em paralelo com a fundação da ciência moderna, inaugura para Lacan uma nova posição subjetiva, caracterizada por uma divisão entre o saber e a verdade. Há uma via de mão dupla nesse quesito: (a) essa alteração na concepção do sujeito inaugura a ciência moderna; e (b) a ciência moderna reafirma e intensifica essa mudança no estatuto da subjetividade. Lacan situa nessa dupla mudança a condição necessária para o surgimento da descoberta freudiana do inconsciente e a psicanálise como método clínico para a sua investigação (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 870-871).

Essa nova concepção de sujeito, introduzida pela lógica fundante do *cogito*, é explorada por Lacan, destacadamente na conferência *A ciência e a verdade* (1966 [1965]/1998), com a conceitualização de *sujeito da ciência*. Afirma Lacan, “[d]izer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo.” (p. 873). O caráter paradoxal se justifica pelo fato de que a psicanálise tradicionalmente trabalha com as motivações irracionais, fantasias e emoções; falar, portanto, que a psicanálise opera sobre o sujeito da ciência fornece a impressão de atribuir um maior privilégio à racionalidade (NOBUS, 2002, p. 95-96). Nisso está implicada a própria noção de divisão subjetiva para a qual Lacan quer chamar atenção na conjugação da experiência freudiana com a lógica do *cogito*.

Primeiramente, tem-se aquilo que Jean-Claude Milner (1996) chama de *cartesianismo radical* de Lacan, sintetizado nas proposições abaixo:

‘se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo *Cogito*’;  
 ‘Descartes inventa o sujeito moderno’;  
 ‘Descartes inventa o sujeito da ciência’;  
 ‘o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano’ (MILNER, 1996, p. 33, grifo no original).

O movimento executado por Lacan conduz à extração de um sujeito do *cogito*, nomeando-o de “sujeito da ciência”, mas fazendo operar sobre ele uma lógica na qual esse sujeito é confrontado com a sua própria deficiência de racionalidade científica, por meio da descoberta freudiana do inconsciente. Nesse meandro, é que se situa a impressão paradoxal mencionada por Lacan. Afinal, o *cogito* se refere a um efeito no sujeito que implica a consequência de exclusão de toda a sua qualidade subjetiva, para que uma teoria seja estabelecida e comparável à física matematizada, que retira as qualidades do existente;<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> “Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que

enquanto a experiência freudiana aponta para uma primazia do poder que o irracional possui sobre o sujeito? Se for esse o caso, têm-se no horizonte algumas pistas a serem investigadas acerca da consequência do saber legitimado pela ciência, em detrimento do componente subjetivo como possibilidade de conhecimento. Teria isso alguma associação com “a chance”, da qual Lacan fala na coletiva de imprensa, que a religião terá em relação à ciência? Parece ainda cedo para responder, com propriedade, essa questão. É necessário avançar na discussão para ver onde Lacan aponta com a introdução do termo “sujeito da ciência”.

Lacan introduz um sujeito de raízes cartesianas, cujo pensamento sem qualidades encontra um correlato na experiência promovida pela situação analítica. Por mais contraditório que possa parecer, o inconsciente de Freud surge no momento da constatação cartesiana, por parte do seu fundador, da existência de um pensamento, não derivado da consciência, em si, do sujeito, mas subjacente ao sonho. Não é um pensamento fruto da consciência de si, da tradição filosófica. É no sonho e, posteriormente, nos chistes, atos falhos, sintomas, etc., que Freud identifica um pensar extrínseco ao fenômeno da consciência (MILNER, 1996, p. 34). O resultado dessa identificação é o seguinte:

[s]e admitimos que a proposição negativa ‘a consciência de si não é uma propriedade constitutiva do pensamento’ se estenografa pelo nome *inconsciente*, obtemos o teorema:

‘se existe pensamento no sonho, existe um inconsciente’.

Obtemos ao mesmo tempo o lema:

‘o sonho é a via real do inconsciente’

E a definição que se deduz do teorema e do lema:

‘afirmar que existe inconsciente equivale a afirmar *isso pensa*’.

Lacan acrescenta somente a proposição, retirada de Descartes e estendida a Freud:

‘se existe pensar, existe algum sujeito’. (MILNER, 1996, p. 34, grifos no original).

Em suma, temos uma divisão naquilo que caracteriza o sujeito da ciência como tal. Ele possui um pensar que se assenta no próprio fenômeno da consciência, e outro, que se situa fora dela, “[...] ele é sujeito cartesiano e sujeito freudiano.” (MILNER, 1996, p. 35). Por isso é que Alain Badiou (1996, p. 13) considera que o retorno que Lacan realiza a Freud implica, necessariamente, um retorno também a Descartes. O sujeito da psicanálise só pode ser apreendido a partir do gesto cartesiano, mas que é subvertido por Freud. *Cogito ergo sum*, penso, logo sou: essa é a fórmula cartesiana sobre a qual se apoia o sujeito da ciência. Badiou (1996, p. 13) considera de extrema importância localizar onde isso se apresenta. Em outras palavras, verificar como essa operação, que associa o ser e o lugar do pensamento, implica o nascimento do sujeito da ciência.

---

durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência.” (MILNER, 1996, p. 33).



Para entender precisamente esse processo de apropriação, é que Lacan recorre a Descartes e Freud, para elaborar sua noção de sujeito e construir uma lógica para a formação daquilo que ele vem a chamar de sujeito da ciência. Para compreender isso, é preciso examinar as construções dedicadas ao assunto no *Seminário 11*, no qual o psicanalista francês trabalha tal questão de maneira pormenorizada.

Lacan (1964/1988, p. 38) assegura que é no tocante à análise do relato do sonho que Freud caminha em direção à descoberta da existência de uma mensagem no sonho, a qual comporta um significado desconhecido pelo sujeito consciente.<sup>60</sup> Mas a questão é a seguinte: como Freud sabe que existe uma mensagem no sonho? Nesse sentido, avalia Lacan, Freud é científico e, portanto, cartesiano, na medida em que parte de um apoio seguro para interpretar o sonho. Assim, ele parte do sujeito da certeza – em outros termos: como se pode estar certo, quando se trata da comunicação de um sonho? A única garantia de Freud é que a dúvida aparece quanto aos acontecimentos de um sonho – há um abismo entre o vivido e o reportado. Essa dúvida é o ponto de certeza de Freud. Mas essa mesma dúvida se reporta também a uma ambiguidade, pois, ao mesmo tempo que parece revelar alguma coisa, demonstra também sinais de resistência.

A partir desse ponto, Lacan (1964/1988, p. 39) demarca a aproximação e o distanciamento entre Descartes e Freud, a partir do conceito de *cogito*. Em primeiro lugar, Descartes está seguro de que pensa, porque duvida. E logo que se assume pensar, constata aí a presença de um existente, ou, ainda, que se é alguém. Freud, de forma análoga, está seguro da existência de pensamento na dúvida, quando se remete, por exemplo, aos seus próprios sonhos. É justamente essa dúvida que gera a certeza de que ali existe pensamento. Entretanto – e aqui está a certeza de Freud em relação à existência de um sentido no sonho –, esse pensamento que resiste em vir à tona se configura como que apartado do *eu penso* da fórmula. A dúvida é o ponto principal de constatação do pensamento e da certeza, para ambos os autores. A partir disso, eles tomam caminhos divergentes.

Descartes, ao fundar o existente por sua certeza de que há pensamento, privilegia o que sucede o *eu penso* da fórmula, ou seja, aquilo do qual se pode ter uma certeza cientificamente válida. A consequência disso é o descarte de tudo aquilo que precede o *eu penso*, compreendido pela impossibilidade de se obter um conhecimento exato. Ele utiliza o *eu penso* e o *eu sou* de

---

<sup>60</sup> Não se trata de um sonho qualquer, Lacan se refere à análise que Freud realiza do sonho de um pai que recebe a enigmática frase “*Pai, não vêes que estou queimando?*”. Freud (1900-1901/1987) encontra um sentido ao sonho, “passível de ser inserido na cadeia de experiências psíquicas do sonhador” (p. 469). Cf. Capítulo VII de *A interpretação de sonhos* (1900/1987).

forma que um se equivale ao outro, como algo real. Contudo, a dimensão de verdade só é assegurada por um agente de fora. O Deus não enganador de Descartes garante o estatuto de verdade que o pensamento racional (certeza) possui quanto ao real. É essa junção que permite o nascimento da ciência moderna enquanto possibilidade de utilização da matemática como aquilo que é realmente verdadeiro, cientificamente falando (LACAN, 1959-1960/2008, p. 216; 1964/1988, p. 39).

Esse é o solo no qual germinou o sujeito da ciência, para o qual o conhecimento legítimo diz respeito ao pensamento racionalizado daquilo que está fora de si. É disso que se trata quando Lacan declara que o sujeito da ciência está dividido entre saber e verdade. Em outras palavras, o sujeito rejeita tudo que é do campo subjetivo para dar valor de verdade ao saber científico, que é sempre separado dele próprio. Ao lançar mão do que precede o *eu penso* da fórmula, a ciência acaba por “costurar” a divisão subjetiva, fazendo com que o sujeito se esqueça dela, assim como Descartes o faz.<sup>61</sup>

Já o que interessa a Freud é o momento exato em que se instala o *eu penso* na dúvida. Entretanto, ao invés de apenas dar o passo à frente como Descartes o faz, ele também recua. Não é só com a certeza que Freud está preocupado. O momento anterior é igualmente importante – o dos pensamentos ambíguos que resistem em vir à tona. Com efeito, o sujeito se funda no território da dúvida, enquanto pensamento que se oculta do *eu sou*. Há um pensamento no sonho com o qual o sujeito não está totalmente familiarizado. Esse *eu penso* está mais para um *isso pensa*. Essa é a virada de Freud. E isso é que Lacan (1964/1988, p. 47) busca frisar ao dizer que Freud deu um passo a mais que Descartes, visto que ele restitui um valor de verdade para o *isso pensa*, abandonado pelo filósofo francês.

Assim, os dois abordam o mesmo sujeito, o sujeito da ciência; porém, de maneiras distintas! Enquanto Descartes rejeita os pensamentos duvidosos, colocando a certeza fora do sujeito, a única certeza de Freud é a respeito da forma como esses pensamentos se cruzam em uma “constelação dos significantes” (LACAN, 1964/1988, p. 47). Isto é, por mais que eles não apresentem uma razão imediata, existe uma lógica em seu funcionamento. É por esse viés que podemos entender o valor que Freud atribui ao sonho, como lugar onde o sujeito se apresenta em sua verdade (inconsciente, a ser interpretada); isto é, onde as relações entre os pensamentos

---

<sup>61</sup> “Descartes nos diz – *Estou seguro, porque duvido, de que penso*, e – diria eu, para me manter numa fórmula não mais prudente que a sua, mas que nos evita debater o *eu penso* – *Por pensar, eu sou*. Notem, de passagem, que eludindo o *eu penso*, eludo a discussão que resulta do fato de que esse *eu penso*, para nós, não pode certamente ser destacado do fato de que ele só pode formulá-lo *dizendo-o* para nós, implicitamente – o de que ele se esquece.” (LACAN, 1964/1988, p. 39, grifos no original). Atenção para a última palavra em destaque. Aí está um ponto fundamental da interpretação lacaniana do *cogito*. De qualquer forma, Descartes precisa *dizer* para alguém acerca do seu postulado. Ver-se-á sobre isso mais à frente.

(lê-se, a partir de Lacan: significantes) acontecem sem a interferência do processo de resistência do pensamento consciente. Como Lacan profere (1964/1988), “[a]qui, no campo do sonho, estás em casa.” (p. 47, grifos no original).

É esse o sentido psicanalítico acerca de uma equivalência entre o corte em um nível epistemológico e um corte em um nível ontológico, que incide sobre o sujeito, por uma rejeição da possibilidade de um conhecimento subjetivo válido. Essa rejeição da subjetividade implica também na impossibilidade de o sujeito falante conceber o mundo como extensão de si.<sup>62</sup> E quando se intenta concretizar tal concepção, o que acontece é a suspeita constante quanto ao nível de veracidade científica (e, conseqüentemente, legítima) que ela possui. A psicanálise, por sua vez, comporta-se de maneira divergente. Ela atua como uma prática que busca resguardar certo nível de verdade na composição dos elementos subjetivos singulares.

Ao avançar na discussão, nota-se uma espécie de distinção quanto ao estatuto de verdade encontrada na ciência e na psicanálise. A ciência busca equivaler o saber preciso da natureza com a verdade. Isso implica, em termos de incidência no sujeito, a tentativa de suturar a divisão subjetiva entre saber e verdade (inconsciente, singular) do sujeito da ciência. Embora fracasse nesse quesito, faz com que o sujeito da ciência seja seu “correlato antinômico” (LACAN, 1966 [1965], p. 875).<sup>63</sup> Com efeito, o *cogito*, como condicionante da ciência moderna, expressa a tentativa de ancorar o ser no pensamento,<sup>64</sup> porém não em qualquer pensamento, mas no pensamento gerador do saber científico.

Com a tentativa de unir a divisão do sujeito, a ciência moderna sustenta uma busca para o controle e a avaliação de todo o conhecimento, com a crença de que a razão fornecerá uma organização universal para a consciência humana (NOBUS, 2002, p. 100). Mas isso não é o mais grave, para Lacan! O que é mais crítico não é o sujeito consciente de si, mas se trata da enfermidade com a qual o discurso científico julga negativamente o sujeito do inconsciente (NOBUS, 2003, p. 62).<sup>65</sup> Não é sem sentido que se encontra no texto de Lacan (1964/1988, p.

---

<sup>62</sup> “Por essa simples ação do corte, o mundo se presta ao ser falante. Foi nesses cortes que, durante muito tempo, ele julgou estar em casa, antes que, animando-se por uma conjuntura de robô, eles o recalçassem no que deles se prolonga em sua realidade, que só chamamos psíquica, com efeito, por ela ser a queda do corpo. [...] Indaguemos por que o ser falante desvitaliza tanto esse corpo que, durante muito tempo, o mundo lhe pareceu ser a imagem dele. Mediante o que o corpo é um microcosmo. Nossa ciência pôs fim a esse sonho: o mundo não é um macrocorpo.” (LACAN, 1967/2003, p. 356).

<sup>63</sup> Lacan (1966 [1965]/1998, p. 875) justifica esse “fracasso” da ciência em suturar a divisão subjetiva a partir do teorema da incompletude de Kurt Gödel, que aponta uma falha na possibilidade da formalização integral.

<sup>64</sup> Badiou (1996, p. 13) associa esse ocorrido ao zigue-zague invertido do *cogito*, efetuado por Lacan: “eu não sou lá onde sou juguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (LACAN, 1957/1998, p. 521). Esse zigue-zague confere a impossibilidade de conceber o ser no pensamento.

<sup>65</sup> Embora a eleição do saber legítimo seja concernida à ciência enquanto o saber subjetivo, inconsciente, seja relegado a um patamar inferior, isso não significa que o primeiro, em sua totalidade, considera o segundo como

219, 251; 1966 [1965]/1998, p. 869) o destaque ao caráter absoluto com o qual o autor percebe a ciência moderna, enfatizando o artigo que precede a palavra, “A ciência”. Com isso, ele aponta para uma consequência lógica da hegemonia da ciência moderna na atribuição de veracidade ou não a qualquer espécie de prática social. É a esse tipo de vínculo que acaba por se estabelecer com a ciência moderna na sociedade, ao qual todos que partilham dessa sociedade estão, de certa maneira, entrelaçados.

No entanto, Lacan se empenha em realizar uma distinção que implica uma não hierarquização das ações dentro de uma sociedade, a partir de formas de abordar a verdade. Nesse sentido, ver-se-á que a psicanálise lacaniana “refrata” a questão da verdade, necessariamente, por meio dos entrecruzamentos dos significantes de um sujeito; de forma que, a partir desse viés de interpretação acerca da verdade, até mesmo para Descartes proferir que pensa e que, por isso, é, ele precisa *dizê-lo* a alguém. Em outros termos, a existência de um vivente depende do reconhecimento do Outro.

### 2.3. *A verdade como causa*

A crítica à metalinguagem, por si só, já denuncia a discordância de Lacan acerca da existência de uma verdade absoluta capaz de dizer a verdade sobre qualquer outra prática ou conhecimento do mundo, como, segundo ele, tentaram os lógico-positivistas. A verdade sobre a verdade ou, ainda, uma linguagem verdadeira para dizer o que é a verdade em relação a todas as outras é impossível (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 882). Após lançar sua crítica à metalinguagem, Lacan busca situar os modos pelos quais algumas práticas sociais fazem circular sua noção de verdade. Dentre essas práticas estão a religião, a magia, a ciência e a própria psicanálise. O objetivo do autor, com isso, é distinguir a posição da psicanálise – radicalmente centrada na verdade produzida pela articulação dos significantes – para que não seja confundida com as das demais práticas sociais. Também foi uma forma de, segundo Nobus (2002, p. 106), buscar uma invariante específica para a práxis psicanalítica.

Cada uma dessas práticas sociais assume uma maneira própria de se referir à verdade. Elas são interpretadas por Lacan, a partir de uma junção da teoria das quatro causas de Aristóteles, presentes no livro II da *Física* e em *Metafísica*, com a abordagem estruturalista. Ele

---

uma enfermidade. Ver-se-á, mais adiante, que se trata de um modelo ideológico de discursividade acerca da ciência. Cf. p. 68-69.

enquadra cada uma dessas práticas em um modelo de verdade para se poder falar em causalidade.

A magia aborda a verdade como causa eficiente. O saber nela implicado é velado e obscuro ao sujeito da ciência, que o recalca. O próprio ato coincide na incidência do significante, sem se ligar a outro. E, valendo por si só, age sobre o sujeito como forma de encantamento.<sup>66</sup> Nobus (2002, p. 106) emprega, ilustrativamente, uma metáfora da construção de uma casa, para se ter um panorama geral do emprego de verdade como causa feita por Lacan. A causa eficiente, nesse caso, relaciona-se à energia e ao esforço despendidos no trabalho da construção.

É importante assinalar que falar de “causa”, no presente contexto, implica o agente sobre o qual se determina a produção de efeito como um todo. Nesse sentido, tem-se, por exemplo, em um processo de cura xamânica, que todo o fenômeno é interpretado como causado por poderes, energias ou habilidades supernaturais. A verdade do fenômeno está no fato de que ele é visto como efeito de um poder mágico (NOBUS, 2002, p. 107).

Já na religião, seguindo a mesma perspectiva, a verdade é instituída como causa final. Assim como acontece na magia, seu mecanismo também é misterioso ao sujeito da ciência. Mas isso não impediu que diversos autores<sup>67</sup> realizassem um reducionismo (sociológico, psicológico, etc.) da religião. Freud mesmo não escapou dessa tentação e a associou à neurose obsessiva.<sup>68</sup> Para o “sujeito religioso”,<sup>69</sup> por outro lado, a verdade como causa é tomada de forma totalmente diferente. Deus é tido como a causa de todas as coisas, inclusive de si próprio. E a verdade está direcionada a objetivos escatológicos, abrigando no fim dos tempos, retroativamente, a justificativa para os acontecimentos. A consequência disso é a rejeição daquilo que compõe, para a psicanálise, a verdade em seu sentido particular. É o que Lacan chamou de denegação da verdade (do sujeito) como causa.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> “Sobre a magia, parto da visão que não deixa nada vago a respeito de minha obediência científica, mas que se contenta com uma definição estruturalista. Ela supõe o significante respondendo como tal ao significante. O significante na natureza é invocado pelo significante do encantamento. É metaforicamente mobilizado. A Coisa, na medida em que fala, responde a nossas objurções.” (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 885).

<sup>67</sup> Karl Marx, Émile Durkheim, William James, só para citar alguns dos mais conhecidos.

<sup>68</sup> Cf. *Totem e tabu* (FREUD, 1913/1974).

<sup>69</sup> Pode-se perguntar à qual sujeito Lacan se refere mais especificamente. O que caracteriza um sujeito como religioso? Essa questão foi problematizada no Capítulo 3, p. 89-90. Mas, é possível adiantar, para o contexto aqui em foco, que esse termo pode ser entendido de maneira generalista, de um sujeito crente no Deus cristão.

<sup>70</sup> “Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir.” (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 887).

Na construção da casa, a causa final se refere à intenção e aos objetivos que subjazem a esse trabalho. Na religião,<sup>71</sup> é a intenção de Deus que importa e que é tida como verdade para os religiosos. “[A] vontade do Criador controla o gasto de energia, o planejamento, assim como os materiais disponíveis” (NOBUS, 2002, p. 107, TA).<sup>72</sup> Dessa maneira, todo fenômeno é interpretado como causado pela vontade divina (NOBUS, 2002, p. 106-107).

A ciência moderna parte do princípio de que a verdade deva ser tratada como causa formal, ao mesmo tempo que da verdade (do sujeito) como causa, “ela não quer-saber-nada”; é nesse sentido que o mecanismo que atua na ciência é a “forclusão”<sup>73</sup> (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 890). A causa formal diz respeito ao planejamento, ao detalhamento dos procedimentos e à aplicação das leis matemáticas para a edificação bem-sucedida da casa. Trata-se da sistematização e organização das atividades do trabalho. A ciência como causa formal trata a verdade como a descoberta das leis que governam o fenômeno, bem como a explicação de como o mesmo funciona (NOBUS, 2002, p. 106, 108).

Por fim, a psicanálise lacaniana trabalha o assunto da verdade como causa material (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 890). No exemplo da construção da casa, a causa material se refere aos recursos naturais necessários – a matéria-prima – para que juntamente com as intenções, o esforço e o planejamento, a casa seja edificada (NOBUS, 2002, p. 106).

Em vista disso, Lacan vai considerar que a abordagem da verdade como causa na magia, na religião e na ciência é apenas aparente. As três formas dissimulam a verdade, enquanto a psicanálise opera sobre ela e a partir dela. E o autor explica isso ao dizer que a psicanálise atua com a materialidade daquilo que se constitui como verdade. Na psicanálise, a verdade do fenômeno não está nos esforços, nas intenções finais ou mesmo no plano objetivamente estabelecido, mas apenas naquilo que faz com que ela se torne possível, isto é, através da linguagem. A causa material é aquela que fornece o elemento fundamental para a sustentação das “outras” verdades no discurso, a saber, os significantes (NOBUS, 2002, p. 108).

Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino.

<sup>71</sup> A mesma questão da nota 66 pode ser feita aqui. De qual religião se trata? No quadro geral daquilo que compõe o pensamento de Lacan sobre religião, pode-se dizer que se trata da religião Cristã. Isso é trabalhado ao longo do Capítulo 3.

<sup>72</sup> “[T]he will of the Creator controls the expenditure of energy, the planning, as well as the available materials.”

<sup>73</sup> “Lacan define a forclusão (*forclusion*) (termo pelo qual traduz o vocábulo freudiano *Verwerfung*) como ‘rejeição de um significante primordial nas trevas exteriores’, de onde, eventualmente, ele retornará: ‘a projeção na psicose... é o mecanismo que faz retornar de fora o que é tomado na *Verwerfung*, isto é, o que foi posto fora da simbolização geral estruturante do sujeito.’” (KAUFMANN, 1996, p. 166). Poder-se-ia dizer, então, que a verdade é, aqui, incluída fora do sujeito, ou seja, a verdade é colocada no saber científico que se instala fora do sujeito, cujo significado é apartado de significado subjetivo.

Pela psicanálise, o significante se define como agindo, antes de mais nada, como separado de sua significação. É esse o traço de caráter literal que especifica o significante copulatório, o falo, quando, surgindo fora dos limites da maturação biológica do sujeito, ele se imprime efetivamente, sem poder ser o signo que representa o sexo existente do parceiro, isto é, seu signo biológico; lembremo-nos de nossas fórmulas diferenciadoras do significante e do signo (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 890).

Ao colocar a causa material no significante, como aquela que deriva todas as relações com as demais causas, e, obviamente, também com a verdade, Lacan é coerente com sua noção de realidade, constituída primordialmente pela linguagem e com sua crítica à metalinguagem. Ele exclui a verdade predicativa, como faz as outras práticas sociais (ao explicar o fenômeno), e considera a verdade na primeira pessoa – a verdade, por si só, fala.<sup>74</sup> Radicalizando a incidência do significante no sujeito, o autor despoja-o, inclusive, da capacidade de definir-se sexualmente a partir do signo biológico. A lógica do significante antecede qualquer fundação de sujeito.<sup>75</sup>

Sumariamente, a verdade como causa material se refere à capacidade que o significante possui de criar não só o sujeito dividido, como o próprio mundo em relação ao qual ele, aliás, pode se equivocar. Não é à toa que Macey (1988, p. 121) sublinha que a *talking cure* promovida pela psicanálise é compreendida por Lacan em seu sentido mais radical, tendo na linguagem e na fala a única forma de terapêutica possível.

Como lembrado por Nobus (2002, p. 104-105), Lacan, ao tratar nesse patamar do uso do significante e de sua vinculação com a fala, acaba por colocar em xeque o *cogito* de Descartes, quando rejeita que o sujeito tenha o encargo de causar-se a si mesmo. Afinal, Descartes precisa *dizer* para alguém que existe. A existência de Descartes não implica a constatação de uma experiência metarracional, mas, sim, de uma operação linguística que subsiste de uma divisão acerca da qual a consciência não se apercebe. A ciência moderna, por outro lado, “da verdade como causa, ela não quer-saber-nada.” (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 889). Isso resulta em uma tentativa de sutura do sujeito dividido,<sup>76</sup> atribuindo a verdade estritamente ao saber sobre o funcionamento do fenômeno.

---

<sup>74</sup> Para uma elucidação acerca da distinção entre a verdade como predicado (metalinguagem) e a verdade que fala na primeira pessoa, cf. Milner (2010).

<sup>75</sup> “O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí, isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador.” (LACAN, 1964/1988, p. 26). Isso alude aos processos de alienação ao significante e separação, abordados no capítulo anterior.

<sup>76</sup> “Será preciso dizer que, na ciência, ao contrário da magia e da religião, o saber se comunica? [...] Mas devo insistir em que não é apenas por ser esse o costume, mas porque a forma lógica dada a esse saber inclui a modalidade da comunicação como suturando o sujeito que ele implica.” (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 891).

Nesse sentido, o trabalho da psicanálise com a verdade beira à criação, ou melhor, à elaboração de uma verdade que seria fictícia se fosse comparada ao saber científico. Isso é coerente, na medida em que cada história de vida é trespassada de percalços estritamente singulares, que indicam a dimensão do mito estruturado que cada realidade individual possui.<sup>77</sup> Por isso, a ênfase na dimensão significativa como matéria na constituição do sujeito é justificável.

Essa consideração acerca da verdade faz com que Theresa Giron (2000, p. 6-7) equipare a psicanálise a uma “ficção científica” [*science fiction*] que busca adquirir certa cientificidade, ao mesmo tempo que está além da ciência, haja vista que o lugar da verdade é ocupado por um objeto fictício e não sensível; assim como ocorre na ficção científica, na qual se precisa criar uma verdade fictícia para que a realidade da história seja estruturada. Contudo, o fato de a história do sujeito ser sempre particular torna difícil a criação de modelos verdadeiramente científicos a partir da experiência para que sejam submetidos a verificações e reproduzidas por outros, como alerta Geniève Morel (2000, p. 73).

Quando Lacan declara, na coletiva de imprensa, que a religião triunfará, inclusive sobre a psicanálise, é possível que isso se relacione com a tentativa de rigorosidade “científica” que Lacan buscava obter com a sua teoria? Isso conduz a outro paradoxo que permeia a relação da psicanálise com a ciência, a saber, a sua cientificidade.

#### 2.4. O paradoxo da cientificidade

Milner (1996, p. 30-31) acredita que Lacan não defendia o ideal da ciência como paradigma para a psicanálise, ao contrário de Freud. A partir do momento em que não compartilha deste ideal, ela não tem um modelo científico para seguir. Não há uma ciência ideal nela. Mas ela própria, suficientemente, encontraria em si os fundamentos para seus princípios e métodos. Essa é uma perspectiva razoavelmente válida. Entretanto, cabem algumas ressalvas.

De um lado, tem-se Freud, que se inspira no ideal científico moderno, colocando a psicanálise como uma disciplina que compartilha da *Weltanschauung* (cosmovisão ou mundivisão) da ciência.<sup>78</sup> De outro, tem-se Lacan, que rejeita esse ideal para a psicanálise, haja

---

<sup>77</sup> No *Seminário 4*, encontra-se: “A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção.” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 259).

<sup>78</sup> Cf. Freud (1933 [1932]/1996).



vista que inviabilizaria a dimensão particular da história de um sujeito. Essa poderia ser uma resolução fácil, e convencionalmente pragmática, de demarcação dos territórios e definição das obras desses autores. No entanto, é muito simples e pouco factual esse tipo de compromisso, tanto que se constatam contradições importantes quanto a isso.

Freud pode ter usado do cientificismo de sua época como estratégia para atribuir credibilidade à psicanálise diante de seus leitores (GLYNOS, 2002, p. 53);<sup>79</sup> e Lacan utilizou a matemática para a formalização das suas elaborações, do início ao fim da sua obra (LEUPIN, 2004, p. XXVI). Desse modo, torna-se possível ponderar que a relação entre psicanálise e ciência moderna não está, pois, determinada de maneira dicotômica entre os dois autores.

Paulo Beer (2017), por exemplo, sublinha que Lacan não separa a psicanálise totalmente da ciência, colocando-a em um território alheio. Beer busca, inclusive, estabelecer um diálogo aberto entre a ciência, a partir das discussões oriundas da filosofia da ciência, e a psicanálise lacaniana, contrariando os posicionamentos de Milner e Joël Dor acerca da intenção de Lacan em não atribuir o caráter de cientificidade à psicanálise. Esse diálogo aberto é baseado em atuais discussões do estatuto da ciência pelos filósofos da ciência e suas críticas à psicanálise. Beer (2017) buscou realizar, com isso, um trabalho que fosse fundamentado nas recentes pesquisas da neurociência para a verificação extraclínica, com validação experimental de um conceito psicanalítico, a *repressão*.

Não se pode deixar de avaliar que uma interseção entre psicanálise e ciência se mostra um tanto quanto ambígua. Nobus (2003, p. 59) afirma que, depois da sua expulsão da IPA em novembro de 1963, Lacan começa um processo de maior engajamento da sua abordagem e da diferenciação epistemológica entre psicanálise, ciência e religião. E em *A ciência e a verdade* (1966 [1965]/1998), o autor coloca a abordagem estruturalista como aquela que forneceria à psicanálise uma condição que lhe asseguraria a sua cientificidade.

Aliás, o presente trabalho ratifica a posição de Nobus. Isso já se registra um ano antes da conferência *A ciência e a verdade*, mais especificamente, no *Seminário 11* (1964), quando Lacan parece esperançoso<sup>80</sup> em fornecer à psicanálise uma sustentação científica. Ele pensa tê-la encontrado na Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), a partir da qual a máxima lacaniana é instaurada – *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*. O conhecimento de Lévi-Strauss o levou à Linguística Estrutural. Lacan, na época (1964/1988, p.

---

<sup>79</sup> Cf., p. ex., o trabalho de Francisco Fernandes (2005) sobre o estilo argumentativo de Freud como forma de inserção da sua disciplina no campo científico.

<sup>80</sup> Ao mesmo tempo, cauteloso: “pode a psicanálise, sob seus aspectos paradoxais, singulares, aporeicos, ser considerada entre nós como constituindo uma ciência, uma esperança de ciência?” (LACAN, 1964/1988, p. 25).

26; 1966a/2003, p. 229), considerava a linguística uma área seguramente científica, à qual os psicanalistas deveriam não só dedicar uma atenção, mas usá-la como base de sustentação:

a linguística, cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva – é esta estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela, em cada caso, que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetável. (LACAN, 1964/1988, p. 26).

É notório destacar que Lacan não simplesmente enxerta na psicanálise conteúdos de outras disciplinas – como se demonstrou através da apropriação que o autor faz do signo linguístico saussureano. O psicanalista argumenta que as premissas de Saussure e do *Prague Linguistic Circle* constituem a mais avançada continuação da psicanálise de Freud. Isso, segundo o autor, é verificável nas obras *A interpretação dos sonhos* (1900), *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), nas quais o pano de fundo diante do qual Freud escreve implica a ideia de que o *modus operandi* do inconsciente não pode ser entendido sem o jogo do significante e da estrutura da linguagem.<sup>81</sup> Todos esses textos demonstrariam que a estratégia de interpretação de Freud é uma prática de leitura, decifração e tradução. Isso leva Lacan, juntamente com a noção de o inconsciente ser uma função simbólica, possuidora de leis próprias, extraída de Lévi-Strauss, a considerar o inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem (NOBUS, 2003, p. 56-58).

Além disso, ocorrem outras tentativas de formalização de conceitos freudianos a partir da linguística. As substituições de termos como *deslocamento* e *condensação* por, respectivamente, *metonímia* e *metáfora*, além do antagonismo entre o sujeito consciente e o inconsciente, expressos nos conceitos *sujeito do enunciado* e *sujeito da enunciação*,<sup>82</sup> foram influenciadas pelo estruturalismo linguístico de Roman Jakobson (1896-1982) (NOBUS, 2003, p. 60-61).

De acordo com Bernard Burgoyne (2003, p. 70), todo o itinerário do pensamento lacaniano, desde 1930 até 1980, parte da ideia de que o ser humano é agenciado por estruturas.

---

<sup>81</sup> Lacan chega a declarar que esses são textos “canônicos em matéria do inconsciente” (LACAN, 1957/1998, p. 526).

<sup>82</sup> “Por que introduzi a função de sujeito como algo distinto do que é do âmbito do psiquismo? [...] Não posso fornecer verdadeiramente uma teoria sobre isso, mas quero mostrar-lhes como isso se liga à função do sujeito na linguagem, que é uma função dupla. [...] Há um sujeito que é o sujeito do enunciado. É fácil reparar isso. *Eu [Je]* quer dizer aquele que está falando agora no momento em que digo *eu*. Mas o sujeito nem sempre é o sujeito do enunciado, pois nem todos os enunciados contêm *eu*. Mesmo quando não existe *eu*, mesmo quando vocês dizem ‘está chovendo’, há um sujeito da enunciação, há um sujeito mesmo que não seja perceptível na frase. [...] Tudo isso permite representar muitas coisas. O sujeito que nos interessa – sujeito não na medida em que faz o discurso, mas em que é feito por ele, e inclusive feito como um rato – é o sujeito da enunciação.” (LACAN, 1967-1968/2006, p. 45).

Entretanto, a forma como isso é concebido varia ao longo do seu ensino. Nos primeiros anos, por exemplo, prevalece uma abordagem informal da imagem e da linguagem; enquanto que nos anos finais, a mesma dá lugar para uma necessidade de conjugar a psicanálise com a topologia – disciplina matemática encarregada da estrutura do espaço.

“E assim como o sujeito humano está implicado na linguagem, parece que a matemática também está implicada nessa estrutura linguística. Portanto, ler o livro da natureza não é uma tarefa fácil; isso pressupõe ler os textos em si mesmo.” (BURGOYNE, 2003, p. 70-71, TA).<sup>83</sup> À vista disso, Lacan enxerga, no caminho matemático aberto por Galileu, a oportunidade de reduzir e formalizar em uma álgebra, desenvolvida por ele próprio, as relações estruturais entre os sujeitos. E isso acontece graças a Koyré, que, segundo Burgoyne (2003, p. 79), forneceu *insights* elementares a Lacan sobre o lugar da matemática na ciência moderna.

A formalização matemática está no centro do programa científico descrito por Koyré, como foi visto na etapa inicial desse capítulo. O ponto de determinação fundamental desse programa, por sua vez, foi situado no cerne da ciência moderna fundada por Descartes. Pode parecer paradoxal, mas esse mesmo programa e estratégia também são adotados por Lacan no intento de inserir a psicanálise em meio à discussão científica; contudo, sem a adoção integral do projeto científico, visto que, além de não usar a quantificação, não reconhece um uso total da formalização matemática.

A partir de dezembro de 1972, a linguística pode não se situar mais como o pilar central na captura do inconsciente de Freud. Lacan, de modo inverso, diz que é a linguística que poderia se beneficiar do casamento entre a psicanálise e as ideias estruturalistas. A topologia acaba ganhando lugar em relação à linguística a partir dessa década, na medida em que ela é a própria estrutura e não uma metáfora para a estrutura, como seria a linguística (NOBUS, 2003, p. 63-64).

O interesse pela matematização, de acordo com David Corfield (2002, p. 180-181), tangencia a crença de que ela alcança o real – como apontado por Koyré –, podendo a psicanálise fazer o mesmo. Para o autor, é evidente que Lacan, na década de 1950, tentou – como, por exemplo, em *Função e campo da Fala e da linguagem em psicanálise* (1953/1998) – tornar a prática freudiana uma ciência, mais matemática do que experimental.

Nobus (2003, p. 65) chama a atenção para o *Seminário 20*, onde Lacan se posiciona mais clara e precisamente sobre sua incursão na matemática. Nesse seminário, verifica-se que

---

<sup>83</sup> “And just as a human subject is implicated in language, it seems that mathematics may also be implicated in this linguistic structuring. So to read the book of nature is no easy matter; it presupposes reading the texts in oneself.”

Lacan aponta a formalização da matemática como seu objetivo.<sup>84</sup> Os matemas,<sup>85</sup> por exemplo, representam a grande expressão desse interesse. Lacan (1972-1973/1985, p. 150) os considera transmissíveis integralmente, por mais que não se saiba absolutamente o que significam. Do seu ponto de vista, o único problema da transmissão é que ela não é feita sem o auxílio da linguagem; o que tem como consequência não desejável a dificuldade na precisão e no rigor:

[t]rata-se para nós, vocês compreenderam, de obter o modelo da formalização matemática. A formalização não é outra coisa senão a substituição, a um número qualquer de uns, disso que se chama uma letra. Pois, que vocês escrevam que a inércia é  $\frac{m v^2}{2}$ , o que quer dizer isto? – senão que, qualquer que seja o número de uns que vocês coloquem sob cada uma dessas letras, vocês estão submetidos a um certo número de leis, leis de grupo, adição, multiplicação, etc. Aí estão as questões que eu abro, que são feitas para lhes anunciar o que espero poder lhes transmitir, concernente ao que se escreve. (LACAN, 1972-1973/1985, p. 177).

Lacan confia na escrita matemática, a escrita por letras, e não por números, como forma de fornecer um rigor às estruturas mínimas da linguagem, de modo a permitir focar nas relações entre os termos que se encontram regidos sob determinados comandos. Para isso, ele cria fórmulas. Essa escrita em letras oferece um suporte que está além da fala, embora não saia do âmbito dos efeitos da linguagem (LACAN, 1972-1973/1985, p. 126). É isso que constitui a álgebra lacaniana (LACAN, 1969-1970/1992, p. 191). Esse tipo de formalização permitiria uma prevenção quanto a futuros desvios (CORFIELD, 2002, p. 184) – como aquele que julgou ter acontecido com Freud, através da psicanálise anglo-saxônica (cf. LACAN, 1956 [1955]/1998).

Embora a utilização da matemática por Lacan não esteja isenta de críticas pertinentes,<sup>86</sup> o autor nunca pareceu se importar em responder a demandas do uso da matemática, conforme é utilizada pelas ciências exatas. O que pode ser tanto, por um lado, uma tentativa de demonstrar certa autonomia da psicanálise, quanto, por outro, um risco para a sua credibilidade.

A utilização de disciplinas como a lógica, a matemática e a topologia servem, tradicionalmente, para fornecer uma descrição exata da natureza. Entretanto, o objetivo de Lacan, ao incorporá-las à psicanálise, passa por outro caminho, como adverte Leupin (2004, p. 33-34). A tentativa é de descrever os efeitos simbólicos da linguagem sobre o sujeito, mas sem o frequente objeto físico exigido pela ciência. Logo, Lacan intenta utilizar, continua Leupin, o

<sup>84</sup> “A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 161).

<sup>85</sup> “Matema” é um neologismo cunhado a partir da palavra “matemática”, provavelmente em analogia com o termo *mitema*, de Lévi-Strauss. Compostos pela álgebra lacaniana, os matemas foram criados a partir da tentativa de não redução à uma significação unívoca, e para os conceitos não caírem em uma rede intuitiva de interpretação. Assim, os matemas servem para preservar aquilo que é essencial na transmissão da psicanálise (EVANS, 1996, p. 111-112).

<sup>86</sup> Cf., p. ex., Corfield (2002, p. 184-185).

mesmo rigor matemático, mas com propósitos diferentes em relação à mesma. Muitos autores das ciências humanas tentaram formalizar a linguagem de alguma forma (como Frege, Boole, Tarski, Russel, etc.). Contudo, reconhece o autor, eles a usaram como forma de tornar a linguagem consistente, autorreflexiva, completamente consciente, o que, por conseguinte, torna a ideia de inconsciente impossível. Isso se torna um impasse, que tem por resultado situar a psicanálise entre a ciência e a ética – o que demonstra o limite até o qual Lacan acompanha a ciência moderna.

Isso é corroborado por Glynos (2002), ao elucidar a posição da psicanálise lacaniana em relação à ciência. Ela não se encontra inteiramente dentro da matemática, mas em um território limítrofe entre a matemática e a ética. Lacan emprega a matemática de uma forma diferente do que geralmente é utilizada nas ciências exatas. Ele defende uma forte posição de ruptura com os moldes das ciências exatas, e de repúdio em relação às ciências humanas.<sup>87</sup>

Em suma, como expõe Glynos (2002, p. 70-71), Lacan utiliza a matemática na tentativa de demarcar aquilo que é possível formalizar estruturalmente, com o intuito de conhecer o limite da própria estrutura.<sup>88</sup> Aquilo que ultrapassa o campo desse saber, isto é, seu limite, diz respeito ao campo da verdade do sujeito – desejo singular que move sua existência – para o qual nenhum saber (externo) será satisfatório. A partir disso, o que sustenta a práxis psicanalítica é a sua ética. Em outras palavras, a formalização matemática serve também para demonstrar, paradoxalmente, a impossibilidade da sua completa formalização, com o objetivo de deixar o espaço aberto àquilo que diz respeito à singularidade do analisante (GLYNOS, 2002, p. 73).

Com efeito, seria arriscado dizer que o fracasso da psicanálise diante da religião se deva à sua aproximação com a matemática, haja vista que a formalização por meio dela não é integral, nem possui a pretensão de sê-lo. Lacan busca preservar o espaço do acaso e da singularidade, impossíveis de formalização. Assim, essa questão terá que ser mantida em suspenso por algum tempo, para que outras problemáticas vinculadas à ciência e ao triunfo da religião sejam exploradas. Isso não significa, todavia, um abandono da indagação. As problemáticas ulteriores fornecerão as bases necessárias para a questão ser melhor resolvida.

Diante do que foi exposto até aqui, acerca da ambivalente relação de Lacan com a questão da cientificidade da psicanálise, resta, ainda, conhecer por onde se insere a ciência

---

<sup>87</sup> Cf., p. ex., Lacan (1966 [1965]/1998, p. 873-874) e Nobus (2002, p. 97-98).

<sup>88</sup> É importante destacar que o pensamento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) possui um papel importante nisso. De acordo com Roudinesco (1988, p. 607-608) a obra *Tractatus Logico-Philosophicus* ajudou Lacan a refletir acerca dos limites da lógica e do “resto”, do “inefável” e do “não-todo”, que decorre da impossibilidade de completa formalização matemática.

como discurso, que também foi uma maneira de o autor empregar a psicanálise para interpretar o laço social que a ciência desenvolve na cultura. A consequência disso é a alocação da psicanálise para um terreno divergente daquele ocupado pela ciência moderna.

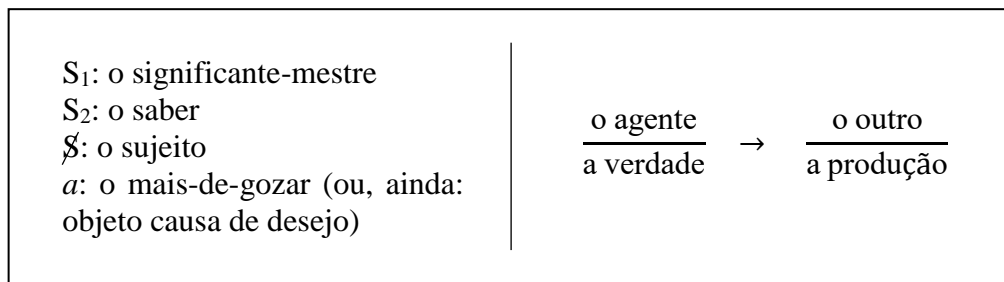
### 2.5. *A ciência enquanto discurso*

Desde que a abordagem linguística, com foco no significante, se tornou um instrumento de investigação não só do sofrimento, mas também da forma pela qual o ser humano está engendrado estruturalmente, a ideia de *discurso* passa a ser um veículo indispensável para a sua exploração. Embora o termo esteja presente em diversos momentos de sua obra, Lacan analisa esse assunto de forma detalhada no *Seminário 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992). Acontece que esse seminário é, excepcionalmente, reservado para articular a *teoria dos quatro discursos* considerados fundamentais para entender o social. Cada um dos quatro discursos é estruturado em matemas, o que, além de fornecer consistência à forma como emprega a noção de discurso, ressalta a necessidade de acentuar uma maior importância às relações entre os lugares e posições, do que às figuras dos indivíduos ali envolvidos.

Nesse sentido, qualquer um pode estar enredado nesses modos discursivos, desde que atenda às condições necessárias para tal. Para compreender como é definido o discurso em Lacan, Leupin (2004, p. 68) propõe que ele seja visto não como a forma singular de um sujeito que fala, nem mesmo como a linguagem cotidiana, mas algo que se situa entre ambos. Trata-se de uma estruturação formalizada dentro da linguagem, que circunscreve as relações entre os grupos sociais; é algo que formaliza o pertencimento simbólico e social, às vezes, sem mesmo que o sujeito esteja ciente disso. O discurso, declara Lacan (1969-1970/1992, p. 10-11), é estruturado necessariamente de forma que prescindida da palavra, no sentido em que instaura relações fundamentais e estáveis em uma sociedade. E ele chega até mesmo a enunciar: “[o] que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é *um discurso sem palavras*.” (p. 11, grifos no original). Frase que, aliás, demarca a preferência por uma formalização em detrimento do conteúdo imaginário ou do significado, marcado pela palavra. Isso se verifica em uma ocasião posterior do seminário: “[o]s discursos em apreço nada mais são do que a articulação do significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se nele.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 158-159).

Os “quatro discursos radicais” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 18) descritos nesse seminário são os seguintes: *o discurso do mestre*, *o discurso da universidade*, *o discurso do analista* e *o discurso da histérica*.<sup>89</sup> Embora tenha demarcado formalmente tais discursos em matemáticas, Lacan também chega a falar do discurso do capitalista,<sup>90</sup> do discurso da ciência e, eventual e supostamente, do discurso religioso,<sup>91</sup> sem, todavia, propor matemáticas para os dois últimos. Embora o discurso da ciência (neste momento) e o discurso religioso (posteriormente) sejam os que mais interessam para a pesquisa, é imprescindível que se apresente a teoria dos quatro discursos, visto que são destes que aqueles se derivam.

É importante destacar, antes de apresentar cada uma dessas fórmulas, que cada lugar no matema, preenchido com letra – letras que compõem a álgebra lacaniana –, subjaz um comando determinado previamente, que é acionado com uma conotação diferente para cada letra que ali se instalar, como apresentado abaixo:



**Figura 6.** Os termos e os lugares no matema dos quatro discursos.

O S<sub>1</sub> representa o campo do Outro (que, na álgebra lacaniana, pode receber também a escrita pela letra: A). E S<sub>2</sub> se refere à bateria (cadeia ou corrente) dos significantes. § é o sujeito dividido e *a* é um resto na operação, um objeto (LACAN, 1969-1970, p. 11, 13). O uso das letras em cada um desses lugares forma um tipo de discurso, que sempre envolve um agente, a posição que determina o discurso ali implicado, e o outro, aquele sobre o qual age a ação do primeiro. Lacan formalizou, inicialmente, quatro disposições possíveis para as letras, que estão articuladas estruturalmente. Todas elas são derivadas a partir de um quarto de giro dos termos do esquema, a começar pelo discurso do mestre:

<sup>89</sup> Os quadros desenhados a seguir tiveram como base o *Seminário 17* e a última página do texto *Radiofonia* (LACAN, 1970c/2003, p. 447).

<sup>90</sup> O discurso do mestre recebe uma nova roupagem a partir do século XIX, sob o nome de discurso do capitalismo (cf. LEUPIN, 2004, p. 73-75). Lacan (1972/1978, p. 40) inverte os termos da lateral esquerda do discurso do mestre para formar o discurso do capitalista.

<sup>91</sup> Na literatura consultada, apenas Bruce Fink (1995, p. 143) menciona esse discurso, localizando-o no *Seminário 21*.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

**Figura 7.** Matema do discurso do mestre.

A razão de o discurso do mestre ser o primeiro se deve à sua incidência histórica (LACAN, 1969-1970/1992, p. 18), sendo, provavelmente, o tipo de discurso tanto primário quanto de maior dominância na história da humanidade. De acordo com Lacan (1969-1970/1992, p. 18, 49), o primeiro a jogar alguma luz sobre essa forma discursiva foi Hegel, com a dialética do senhor e do escravo – só que, segundo o psicanalista, de modo insuficiente.<sup>92</sup> O autor (LACAN, 1969-1970, p. 21) entende esse tipo de laço social da seguinte maneira: a dominante é ocupada pelo significante-mestre ( $S_1$ ) – a figura do senhor é a melhor representação para ilustrar essa posição – que intervém sobre o escravo, do lado direito do matema, com uma ordem, cujo objetivo é o da exploração do saber dele ( $S_2$ ), para obtenção de um produto ( $a$ ). O senhor não quer saber acerca do conhecimento do escravo; o seu único intuito é que as coisas progridam conforme a sua ordem. Vale ressaltar, que as figuras do senhor e do escravo são apenas imagens que podem ser substituídas por qualquer outra, desde que a relação de dominação de um saber para a obtenção de um produto seja estabelecida.

Fink (1992, p. 131) apresenta o  $S_1$  como o significante sem-razão, isto é, o significante que se define por si próprio, sem qualquer justificativa ou significado adicional. O mestre deve ser obedecido simplesmente porque ele manda fazê-lo. O comando é o de que o escravo/trabalhador continue produzindo. No lado inferior direito do matema,  $a$  se configura a mais-valia marxiana, que, em termos psicanalíticos, se transforma em *mais-de-gozar*. Ela é apropriada pelo mestre, de forma que produz nele um certo prazer. Já o  $\mathcal{S}$ , no lugar da verdade, indica a fraqueza que o mestre se esforça por esconder. Afinal, o mestre é como todo mundo, um sujeito fadado à ordem do simbólico, e, portanto, dividido. Acrescente-se a isso, de acordo com Leupin (2004, p. 70-71), que a barra entre  $S_2$  e  $a$  representa a inacessibilidade do

<sup>92</sup> Lacan realiza uma crítica a Hegel e propõe uma reconstrução da teoria de todos os autores sobre os quais se debruça à sua leitura. Com a dialética do senhor e do escravo de Hegel não foi diferente. Leupin (2004, p. 72-73) destaca dois principais elementos: 1) implementação do campo da linguagem – a determinação da posição dos dois sujeitos está pressuposta por uma ordem que supera o próprio mestre; 2) inviabilidade da possibilidade hegeliana de o escravo, a partir da produção de bens materiais, introduzir novos valores simbólicos como base para uma nova organização da sociedade. Isso se insere além a capacidade do sujeito para Lacan, visto que exigiria uma mudança estrutural na sociedade, algo que, se não for impossível, seria extremamente difícil.



escravo/trabalhador em relação ao objeto produzido. Acontece que esse objeto, por outro lado, nunca satisfaz ao senhor; o que demonstra outro motivo para a sua divisão subjetiva: engendrado nesse discurso, o mestre está apartado da sua verdade como sujeito do inconsciente.

Ao aplicar um quarto de giro em sentido anti-horário nas letras do esquema, encontra-se a estrutura de outra configuração de laço social, o discurso da universidade:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

**Figura 8.** Matema do discurso da universidade.

A dominante agora é ocupada pelo saber ( $S_2$ ), que, como tal, representa nesse discurso um “tudo-saber” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 29). Isso se deve ao fato de esse lugar ter sido ocupado pelo mestre no discurso anterior, que ordena o saber a seu serviço nesse discurso, com  $S_1$  ocupando o lugar da verdade (LACAN, 1969-1970/1992, p. 97). Nesse sentido, o sujeito não se reconhece como o senhor do saber (LACAN, 1969-1970/1992, p. 166), mas apenas como seu transmissor. Lacan sentencia, nesse sentido, um movimento histórico do discurso universitário, como forma de legitimação e racionalização do desejo do mestre (FINK, 1995, p. 132). O mestre ocupando o lugar da verdade aponta para o saber como mandamento: “– *Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais.*” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 98, grifo no original); o que faz o outro, como objeto ( $a$ ), ser explorado sob essa ordem.

Lacan cria uma palavra para se referir ao estudante, ele é um “*astudado*”.<sup>93</sup> É ele quem trabalha nesse discurso, e o que resulta disso é um sujeito dividido ( $\$$ ), sentindo na própria pele o que significa ser o sujeito da ciência. Entretanto, não é preciso uma pessoa para ordená-lo: ele já existiu no discurso do mestre, o que incide sobre o outro (o *astudado*) é o imperativo categórico do mandamento pelo saber ( $S_2$ ) (LACAN, 1969-1970/1992, p. 98-99).

Leupin (2004, p. 78-79) refina essas considerações. Ele diz que o professor ou o burocrata são os responsáveis pela transmissão do saber concernente aos “livros sagrados” da universidade e a forçar a leitura deles pelos estudantes e cidadãos. Nenhum deles está na posição de questionar a verdade dos textos, que é representada pela barra entre  $S_1$  e  $S_2$ . O resultado disso é um discurso que não quer saber nada sobre o inconsciente. O autor justifica isso a partir do

<sup>93</sup> Neologismo derivado da junção entre o verbo “estudar” (*étudier*), que remete foneticamente ao seu participio “estudado” (*estudié*), e o objeto “ $a$ ” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 207).

nominalismo que rege a universidade, onde palavras não evocam a verdade, mas apenas reverencia autoridades. Com efeito, associa-se a isso a repressão da verdade.

Ao dar um quarto de volta no sentido anti-horário, obtém-se o discurso do analista:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$$

**Figura 9.** Matema do discurso do analista.

Esse discurso é o exato avesso do discurso do mestre. O agente nesse discurso, o analista, ao invés de se colocar como comandante, se posiciona como objeto (*a*), objeto desconhecido e opaco (LACAN, 1969-1970/1992, p. 40); porém, causador do desejo do analisante (LACAN, 1969-1970/1992, p. 36). Inclusive, pode-se considerar esse tipo de discurso como a criação mais recente de laço social, tendo Freud como o responsável por tal feito,<sup>94</sup> no final do século XIX, ao escutar aquilo que, posteriormente, Lacan denomina por *discurso da histérica*.

É do lado do analista que se encontra um saber ( $S_2$ ), que não é o mesmo saber do discurso do mestre, mas um saber adquirido ao escutar o outro, analisante: é nisso que se constitui o “saber-fazer” [*savoir-faire*] analítico (LACAN, 1969-1970, p. 33). O analista instala o outro na posição de sujeito dividido em sua fala ( $\mathcal{S}$ ) e, por isso, ele histericiza o discurso do analisante (LACAN, 1969-1970/1992, p. 31). Ele acaba por presenciar, pelo efeito desse formato, que o sujeito, ao falar sobre si está sempre rechaçando sua fala (LACAN, 1969-1970/1992, p. 41). Essa divisão gera, ou melhor, traz à tona, os restos de discurso, os significantes-mestres ( $S_1$ ) – os significantes sem-razão, como aponta Fink –, que se encontram à margem e desconexos da cadeia significante ( $S_2$ ). Os  $S_1$  servirão de material para a interpretação do analista, produzindo os  $S_2$ , situados no lugar da verdade sobre o analisante.<sup>95</sup> Esse saber situado no lugar da verdade na parte esquerda da fórmula é nada mais do que a noção de verdade em psicanálise esboçada até então. Essa verdade só pode ser constituída de um semi-dizer, haja vista a divisão subjetiva e a inexistência de uma metalinguagem. Nesse sentido, aquilo que se estrutura mais próximo

<sup>94</sup> Em uma conferência na *Yale University*, Lacan (1975a, p. 19, TA) diz: “[e]u creio que seja muito que Freud tenha inaugurado um modo inteiramente novo de relação humana”. “Je crois que c’est déjà beaucoup que Freud ait inauguré un mode entièrement nouveau de relations humaines”.

<sup>95</sup> “Um saber como verdade – isto define o que deve ser a estrutura do que se chama uma interpretação.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 34).

de uma verdade para o sujeito é o mito: “[e]m suma, o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 103).<sup>96</sup>

Esse é o único discurso que, portanto, leva em consideração o inconsciente. Ao contrário do discurso do mestre e do da universidade, que se mostram como portadores da verdade, o discurso do analista é o único que não se considera como sendo a verdade, em termos absolutos. Ao colocar a verdade como inconsciente, esse discurso exerce a função de intérprete dos demais discursos, que se colocam ilusoriamente na posição de garantidores da verdade. Nesse sentido, o discurso do analista interpreta o discurso do mestre como foracluindo a verdade, e o discurso da universidade, reprimindo-a (LEUPIN, 2003, p. 81).

Por fim, o quarto discurso é formado por mais um quarto de giro a partir do anterior ou, para ser mais exato nas derivações das fórmulas: o discurso da histérica se formula a partir da regressão de um quarto de giro em sentido horário em relação ao discurso do mestre:

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

**Figura 10.** Matema do discurso da histérica.

Enquanto existe uma dominância de lei no discurso do mestre, no discurso da histérica, o sujeito dividido é o agente do discurso ( $\mathcal{S}$ ). Acontece que essa simples mudança no posicionamento das letras, do discurso do mestre para o da histérica, equivale a um questionamento da lei como sintoma ( $a$ ) (LACAN, 1969-1970/1992, p. 41). A histérica instiga o outro, mestre ( $S_1$ ), a produzir um saber ( $S_2$ ), saber este, embasado em seu sintoma. Não é o desejo de saber que produz o saber, mas sim o discurso da histérica (LACAN, 1969-1970/1992, p. 21). E, no final das contas, trata-se de saber qual o valor da pessoa em questão para a outra, isto é, a sua verdade ( $a$ ). O  $a$  no sítio da verdade posiciona a histérica como refém de um discurso insuficiente, que encontra prazer no saber (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32).

---

<sup>96</sup> Para Lacan, a verdade sempre carrega oposições. Isso é claro para ele na situação clínica. O que o leva a sentenciar o seguinte: “[p]ode-se falar muita besteira em torno do mito, porque ele é justamente o campo da besteira. E a besteira, 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. De todo modo, porém, que isto seja assim tem o seu papel.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 104).

Fink (1995, p. 133) postula que a histórica demanda a produção de um saber do mestre, na medida em que sempre se acomoda em um lugar de conflito e contradição ( $\$$ ). E a produção desse saber é erotizado. Como aponta Leupin (2004, p. 83), foi graças aos sintomas das históricas do final do século XIX, que Freud procurou compreender a sua estrutura e, assim, produzir um saber. É por causa desse efeito no mestre, que o discurso da histórica é produzido a partir de uma regressão do discurso do mestre.

Embora Lacan apresente apenas essas quatro fórmulas para os discursos, no *Seminário 17*, ele fala em um “discurso da ciência” em vários momentos durante e após a elaboração da sua teoria dos discursos. Resta saber como ele aborda a ciência como discurso, isto é, de que forma a ciência, enquanto geradora de laço social, possui consequências nas relações.

Ao longo do referido seminário, Lacan (1969-1970/1992) caracteriza o discurso da ciência por sua apresentação através dos quatro discursos. Primeiramente, destaca-se a radicalidade com a qual Lacan assevera o saber inconsciente como uma modalidade de saber totalmente estranha ao discurso da ciência, devido ao seu caráter disjuntivo (p. 85). Dito isso, ele conjuga o discurso da ciência com os demais discursos. Primeiro, coloca a ciência no discurso do mestre, quando o saber do mestre de nada se utiliza do saber mítico, mas intenciona a representação por si só (p. 84); e quando ocorre a renúncia da verdade em favor do saber científico (p. 103). Em outro momento, o discurso da ciência se vê alinhado ao discurso universitário (p. 97-99), na medida em que a ciência emite o imperativo “[c]ontinua a saber”. Até o discurso analítico pertence, de certa forma, ao discurso da ciência, mas na porção mesma que a ciência é condição para a psicanálise, visto que “o discurso da ciência não deixa para o homem lugar algum” (p. 138) – o que configura a psicanálise como um espaço para o ser humano na qualidade de sonhador.<sup>97</sup> Dois anos depois, Lacan esclarece isso dizendo que o discurso analítico não é o científico; porém, é a ciência que oferece o material para a psicanálise (LACAN, 1971-1972/2012 p. 136).

Em se tratando do discurso universitário, Lacan (1970a/2003, p. 307) ressalta que a ciência até pode prescindir dele, embora ele se mantenha como um “cão de guarda” para reservar à ciência apenas os nomeados para tanto. Por outro lado, a ciência, ao ser alinhada com o discurso da histórica, tem uma conotação de impulsão, um motor produtivo de saber (LACAN, 1970c/2003, p. 436). Três anos depois da criação da teoria dos quatro discursos, o autor já afirma que o discurso da ciência tem quase a mesma estrutura que o discurso da histórica (LACAN, 1973/2003, p. 522).

---

<sup>97</sup> Como se verificou nas p. 45-47.

Tanto que Fink (1995, p. 134-135, 141) infere que o estatuto da ciência, associado a esse discurso, é o que se constitui para Lacan como a melhor forma de ciência. Isso, porque o cientista, na posição histórica, não impulsiona uma busca desesperada de saber para encontrar as explicações de tudo, como seria o caso de um sistematizador ou enciclopedista. Essa posição viabiliza um tratamento do saber que envolve tanto uma forma única de lidar com ele, pois envolve a si própria naquilo que não encaixa, quanto à consideração da existência de um impossível de ser alcançado – sempre haverá algo fora do território do conhecimento. Enfim, nesse formato de discurso, o trabalho científico genuíno não exclui a causa – causa significativa, que lhe escapa à apreensão.

Entretanto, quando ancorada no modo de se fazer ciência enquanto *cogito*, é que Lacan diz o seguinte: “[o]u não és, ou não pensas [...]”. O resultado é que a ciência é uma ideologia da supressão do sujeito, o que o fidalgo da Universidade ascendente sabe muito bem. E eu sei tanto quanto ele.” (LACAN, 1970c/2003, p. 436). Aqui, Lacan sublinha o caráter ideológico pelo valor hegemônico que o conhecimento científico possui sobre qualquer outro, que reafirma e intensifica, implícita e paradoxalmente, a divisão subjetiva quando se esforça em anulá-la.

A partir de Sidi Askofaré, Paulo Beer (2017, p. 99-100) destaca particularmente essa conotação ideológica da ciência em seu trabalho. Ele atesta que o que constitui o conceito “discurso da ciência” é, essencialmente, a replicação ideológica da disseminação da ciência na cultura como modo de silenciamento dos conflitos e contradições do sujeito e do seu mal-estar.

Entretanto, é importante alertar – como também o fez Beer (2017) – que não se trata de uma crítica generalizada à ciência como um todo, mas especificamente para “A ciência”, a absoluta, descrita anteriormente. Nesse sentido, o discurso da ciência ganha dimensões tamanhas que se dirige mesmo à abolição da singularidade, qualificando o sujeito em potencialmente universalizável. Em se tratando do aspecto ideológico do discurso da ciência, ele não passa de um discurso dentre os demais discursos, como constata Fink (1995, p. 138).

Algo análogo é observado com o tipo de saber científico implicado no discurso da universidade, que não passa de uma racionalização, em termos freudianos. Isto é, não é um pensamento na tentativa de alcançar o real, lidando com todas as suas contradições, mas, sim, uma tentativa de criar uma enciclopédia para esgotar todo o conhecimento (FINK, 1995, p. 132-133). Diferentemente, a ciência articulada ao discurso da histórica não se configura como um modelo ideológico. Através dessa forma discursiva, a ciência se torna potencialmente produtiva, ao mesmo tempo que preserva, em seu horizonte, a impossibilidade de conhecer tudo.

No entanto, se isso perfizesse a maior parte dos casos, Lacan não teria motivo para colocar a ciência como aquela responsável – mas de modo que não tem consciência dessa responsabilidade – pela angústia até mesmo dos cientistas, como diz na coletiva de imprensa (LACAN, 1974/1975a, p. 10-11, 13-14).<sup>98</sup> Trata-se de levar em maior consideração a forma de ciência apresentada como *A* absoluta, que pertence à dimensão ideológica como prática discursiva, responsável pela abolição do sujeito do inconsciente, em sua singularidade; e não, a ciência como alinhavada ao discurso da histórica, que, em sua perspectiva, seria o modelo ideal.

Contudo, não é só o discurso ideológico que está implicado naquilo que Lacan chama à atenção, na coletiva de imprensa, sobre a angústia dos cientistas. Mas de um discurso que ultrapassa mesmo qualquer tipo de ideologia, capaz de criar “coisas” inovadoras (e perturbadoras), sobre as quais Lacan demonstra possuir certa preocupação.

É preciso, assim, investigar de maneira mais pormenorizada as relações entre a própria prática científica (que também se veicula em um discurso, mas não só ideológico!) e o surgimento da angústia diante das descobertas inovadoras e suas possíveis consequências na configuração do mundo. Isso envolve também uma exploração acerca dos objetos desenvolvidos pela ciência, que estão inevitavelmente vinculados ao discurso do capitalista, em uma lógica não só de produção em massa como também de incitação de demanda.

Isso leva a discussão para o foco mais específico articulado na coletiva de imprensa, na qual Lacan prenuncia o triunfo da religião. Não que as considerações acerca da ciência até aqui descritas não tenham o seu valor. Todas elas estão, de certo modo, implicadas e servem de pano de fundo para poder chegar ao argumento central, que justifica o desencadeamento de um êxito da esfera religiosa, por meio da ciência. Cabe explorar, então, os efeitos na configuração do mundo provocados pela ciência moderna.<sup>99</sup>

## 2.6. *Ciência, real e angústia*

De acordo com Slavoj Žižek (2010, p. 81), Lacan se distingue dos relativistas pós-modernos – com os quais é, porém, frequentemente confundido<sup>100</sup> – quanto à questão da atuação

<sup>98</sup> Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 61-62, 65-66).

<sup>99</sup> A peça fundamental de sustentação do argumento é o excerto da coletiva de imprensa reproduzido na p. 16. A partir disso, essa dissertação propõe a interpretação dos elementos que oportunizaram o triunfo da religião.

<sup>100</sup> Alan Sokal e Jean Bricmont (1998), bem como Paul Gross e Norman Levitt (1994), são alguns dos autores que confundem Lacan com os pós-modernos (como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari,

da ciência moderna no mundo. Enquanto para certos pós-modernos, segundo o autor, a ciência se definiria no terreno social como apenas mais uma narrativa dentre outras, que conta uma história ao ser humano sobre si mesmo, para Lacan, a ciência moderna instaurou uma noção de real que independe de significado humano. Glynos e Stavrakakis (2002, p. 210) também destacam esta consideração de Žižek (2009) sobre o assunto:

[q]ual é, então, a natureza da diferença entre o narrativista pós-moderno e Lacan? Talvez a melhor maneira de abordar isso seria pela lacuna que separa o universo moderno da ciência do conhecimento tradicional: para Lacan, a ciência moderna *não* é apenas outra narrativa local firmada em suas condições pragmáticas específicas, desde que esteja relacionada com o Real (matemático) sob o universo simbólico. (p. 206, grifo no original, TA).<sup>101</sup>

O real lacaniano é algo diferente daquilo que se denominou “realidade” no capítulo anterior. Ao localizar a ciência moderna como uma prática social capaz de descrever aquilo que está além (ou aquém) da realidade, para Žižek, Lacan aponta algo que não está vinculado naturalmente ao simbólico ou mesmo ao imaginário. Contudo, apenas através desses dois registros é que se torna possível sentir os efeitos do real, na maioria das vezes, por causa de um dado arrasamento desses registros. Neste excerto, Lacan deixa claro o alcance do real da ciência:

[o] que o discurso da ciência desmascara é que nada mais resta de uma estética transcendental mediante a qual se estabeleceria um acordo, ainda que perdido, entre nossas intuições e o mundo. A realidade física verifica-se doravante impenetrável a qualquer analogia com qualquer tipo do homem universal. Ela é plena, totalmente inumana. O problema que se abre para nós não é mais o do co-nascimento, de uma co-naturalidade em que atrevemos a amizade das aparências. Sabemos o que cabe à terra e ao céu, ambos são vazios de Deus, e a questão é saber o que fazemos aparecer nas disjunções que constituem nossas técnicas. (LACAN, 1960/2005, p. 40).

Lacan chama a atenção para uma constituição de ciência que exerce a função de desalojar o sujeito de sua correspondência com o mundo real, ao demonstrar que ele (o real) é totalmente contraintuitivo e independe de sua vontade. Isso contraria aquilo que se estabelecia antes como ciência. Em seu peso aristotélico, a ciência pré-moderna envolvia não só a contemplação do objeto como também um movimento de identificação com o mesmo (LACAN, 1958-1959/2016, p. 407-408). O que se efetiva com a ciência moderna é, por outro lado, uma recusa da possibilidade de identificação, dismantelandando qualquer probabilidade de

---

Jean Baudrillard etc.); além de tecer duras críticas ao uso que esses autores fazem daquilo que consideram como ciência.

<sup>101</sup> “What, then, is the nature of the difference between the narrativist post-modernism and Lacan? Perhaps the best way to approach it is via the gap which separates the modern universe of science from traditional knowledge: for Lacan, modern science is *not* just another local narrative grounded in its specific pragmatic conditions, since it does relate to the (mathematical) Real beneath the symbolic universe.”.

um caráter potencialmente “subjetivante” para o conhecimento. Nesse sentido, não se trata de um discurso ideológico, mas de um discurso que possui consequências reais na configuração do mundo.

O real desvelado pela ciência está, nessa perspectiva, instaurado como aquilo que é apartado completamente da dimensão imaginária que comporta, necessariamente, a constituição da realidade do sujeito. E a aparição do real é sentida, em dependência da montagem da realidade e de sua apresentação ao sujeito, o que pode ter como efeito o surgimento da angústia atrelada a uma sensação de que algo lhe falta – o que poderia vir a ser aterrorizante.

Acontece que o real científico não irrompe como a batida na porta que acorda o sonhador ou de uma devastação causada por forças da natureza ou mesmo do real implicado na psicanálise, que considera a sexualidade como uma incógnita para o ser humano. A ciência fornece a busca intencional ao real. Nesta passagem da coletiva de imprensa, Lacan esclarece o real engendrado com a ciência:

[m]as o real que nós podemos acessar é por meio de uma via totalmente precisa, é a via científica, ou seja, as pequenas equações. E esse real, o real real, se posso dizer, o verdadeiro real é justamente esse que nos falta completamente naquilo que nos concerne, porque desse real no que nos concerne, nós somos totalmente separados dele por causa de uma coisa totalmente precisa na qual eu acredito, ainda que eu nunca tenha podido demonstrá-lo; que nós nunca chegaremos ao fim, nós nunca chegaremos a uma conclusão acerca desses seres falantes que nós sexuamos como homem e seres falantes que sexuamos como mulher. (LACAN, 1974/1975a, p. 22, TA).<sup>102</sup>

Em suma, o real ao qual se tenta dar ênfase aqui é aquele que, mediante eventos e objetos, tem a capacidade de, em algum momento, romper a realidade simbólico-imaginária de um indivíduo, a ponto de gerar como consequência uma necessidade de elaboração psíquica, como tentativa de restituição de tal realidade. Essa ruptura, porém, não acontece sem causar certo mal-estar. A perda de determinados referenciais do sujeito, geralmente relacionados à própria imagem, por exemplo, situa-se como um dos aspectos do surgimento da angústia (LACAN, 1962-1963/2005, p. 71). E é a partir disso que se pode vislumbrar as pistas para entender a angústia como sinal do real, ou ainda, como “o que não funciona”.

---

<sup>102</sup> “Mais le réel auquel nous pouvons accéder, c’est par une voie tout à fait précise, c’est la voie scientifique, c’est-à-dire les petites équations. Et ce réel là, le réel réel, si je puis dire, le vrai réel, c’est celui justement qui nous manque complètement en ce qui nous concerne, car de ce réel, en ce qui nous concerne, nous en sommes tout à fait séparés, à cause d’une chose tout à fait précise dont je crois quant à moi, encore que je n’aie jamais pu absolument le démontrer, que nous ne viendrons jamais à bout ; nous ne viendrons jamais à bout du rapport entre ces parlêtres que nous sexuons du mâle et ces parlêtres que nous sexuons de femme.” Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 77).



Para Lacan (1962-1963/2005, p. 178), a angústia é indicadora de um “algo” que se caracteriza pela irreducibilidade do real à experiência, na sua maior oposição à função do significante. Isso faz o autor considerar que a angústia “não é sem objeto” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 175). Porém, o objeto da angústia não se apresenta no sentido convencional, como um objeto físico, localizável. Refere-se, isto, sim, a um objeto que se dispõe em uma íntima relação com o sujeito, a saber, aquilo que Lacan vem a chamar de objeto *a*. Isso faz com que boa parte da teoria lacaniana da angústia esteja atrelada à forma com a qual esse objeto se apresenta.

Pode parecer até curioso que o autor não relacione a angústia com a falta de objeto, mas, sim, com a possibilidade de sua presença total: “[v]ocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a eminência dele? O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 64). Em outras palavras, é só com a ausência da mãe que a criança encontra abertura para fazer uso do jogo, do brincar, para desenvolver a capacidade de simbolização.<sup>103</sup> A separação provoca o aparecimento desse objeto opaco, que é o objeto *a*, permitindo com que a criança deseje, isto é, que ela coloque em movimento o alvo da satisfação em uma trilha sempre avante, com os significantes.<sup>104</sup> O que causa a angústia, assim, não é a ausência que causa o desejo, mas aquilo que se apresenta no lugar dela, na tentativa de cumprir uma falta da falta; isto é, quando se sinaliza a plenitude do objeto *a*.

Algo que, aliás, Lacan apresenta em articulação com o seu esquema óptico.<sup>105</sup> Em suma, trata-se de ressaltar a impossibilidade de identificação da imagem da falta. Estabilizar e fixar uma identificação para a satisfação do desejo está na raiz da angústia. Melhor dizendo, quando esse vazio estrutural da constituição de um sujeito está prestes a sumir, a angústia ganha lugar (LACAN, 1962-1963/2005, p. 67).

---

<sup>103</sup> O grande exemplo que ilustra isso é o da criança que Freud (1920/1976, p. 25-29) observara brincando com o carretel – jogando-o e depois recuperando-o pelo cordão amarrado a ele, ao mesmo tempo que balbuciava “*fort*” (algo como “ir embora”, em alemão), no primeiro ato, e “*da*” (algo como “ali”), no segundo. Dirá Freud que “[a] interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance.” (Ibid., p. 27).

<sup>104</sup> Isso depende exclusivamente do caráter diferencial e negativo da língua, o que significa dizer que os significantes só existem enquanto tais em articulação a outros, em dependência dos outros. Um significante não se vale por si só, um sempre se constitui por sua diferença ao outro. Essa característica está presente desde Saussure (1916/1975, p. 139).

<sup>105</sup> Para isso, recomenda-se o recurso à terceira lição do *Seminário 10* ou mesmo ao texto *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “psicanálise e estrutura da personalidade”* (1960/1998).

### 2.6.1. As bactérias e o real

Na coletiva de imprensa, a primeira vez que Lacan expõe algo relativo ao tema da angústia diz respeito a uma situação que não parece, à primeira vista, decorrer de certa iminência do objeto *a*. Ele fala da crise que se alastrou entre certos cientistas de laboratório, com suas manipulações de microrganismos e de suas potenciais consequências catastróficas:

[e]les começam somente agora, os cientistas, a ter crises de angústia! Eles começam a se questionar – é uma crise de angústia que não é mais importante do que qualquer crise de angústia, a angústia é uma coisa totalmente fútil, totalmente falha [*foireuse*]<sup>106</sup> – mas é divertido ver que os cientistas, os cientistas que trabalham em laboratórios totalmente sérios, nesses últimos tempos, de repente, vimos alguns que se alarmaram, que tiveram “um cagaço” [*ont eu ‘les foies’*],<sup>107</sup> como se diz – você fala francês? Você sabe o que é “*avoir les foies*”? Isso significa ter medo – disseram-se a si mesmos: “mas e se todas essas pequenas bactérias com as quais nós fazemos coisas tão maravilhosas, suponhamos que um dia, depois que nós tivermos feito verdadeiramente um instrumento absolutamente sublime para destruição, suponhamos que um camarada qualquer as solte do laboratório?” (LACAN, 1974/1975a, p. 10, TA).<sup>108</sup>

As bactérias criadas em laboratório com tamanho cuidado refletem tanto o trabalho obstinado do cientista em alcançar o objeto perfeito quanto, em contrapartida, a potencial consequência desastrosa de sua efetivação. Em outros termos, o conhecimento obtido, que parece transparecer à consciência acerca do objeto manipulado, equivaler-se-ia à extensão do instante jubilatório constituidor da imagem especular, que forneceria a ilusão da apreensão do objeto em sua forma estável (LACAN, 1962-1963/2005, p. 70). No entanto, isso é logo contrariado, quando surge a possibilidade de “algo” elidir o sujeito dele mesmo, e produzir um efeito que escancara a falta estruturante de sua constituição. Afinal, pode acontecer tanto uma falha na manipulação dos microrganismos quanto uma ação de má-fé de um indivíduo.

Quase é possível interpretar, com isso, uma situação análoga entre as bactérias e a função ocupada pelo objeto *a*, enfatizando, é claro, a sua dimensão potencialmente

<sup>106</sup> *Foireux* (mas.) e *foireuse* (fem.) significam algo que funciona mal, que falha do previsto. Mas também pode conotar uma pessoa que teve diarreia (*avoir le foire*).

<sup>107</sup> “[T]iveram os fígados”, literalmente, perde o sentido quando traduzido. “*Avoir les foies*” corresponde ao que se fala com “ter um cagaço”, isto é, ficar terrivelmente amedrontado.

<sup>108</sup> “Ils commencent seulement maintenant, les savants, à faire des crises d’angoisse ! Ils commencent à se demander – c’est une crise d’angoisse qui n’a pas plus d’importance que n’importe quelle crise d’angoisse, l’angoisse est une chose tout à fait futile, tout à fait foireuse – mais c’est amusant de voir que les savants, les savants qui travaillent dans des laboratoires tout à fait sérieux, ces derniers temps tout d’un coup on en a vu qui se sont alarmés, qui ont eu ‘les foies’ comme on dit – vous parlez le français ? Vous savez ce que c’est, avoir les foies ? avoir les foies c’est avoir la trouille – qui se sont dit : ‘mais si toutes ces petites bactéries avec lesquelles nous faisons des choses si merveilleuses, supposez qu’un jour, après que nous en ayons fait vraiment un instrument absolument sublime de destruction de la vie, supposez qu’un type les sorte du laboratoire ?’”. Cf. (LACAN, 1975 [1974]/2005b, p. 61).

avassaladora. As bactérias, desenvolvidas pelo trabalho dedicado dos cientistas, cada vez mais resistentes a antibióticos podem ser consideradas como o objeto pleno que satisfaria completamente o esforço imputado a elas, se, no final das contas, elas se tornassem verdadeiramente invencíveis. Com isso, não seria capaz de desejar mais nada, haja vista que estar-se-ia, com o “triunfo” das bactérias, morto. Encontra-se, aqui, um possível alinhamento entre a morte e o desejo, se este último for completamente preenchido. Essa é só uma forma alusiva do componente destrutivo que pode ter o objeto *a*, quando não articulado com certos parâmetros e referenciais, que permitam manter sempre um espaço faltante para a articulação e desenvoltura do desejo.

Acontece que os cientistas, continua Lacan (1974/1975a, p. 10-11), tomaram consciência da magnitude da ameaça que poderia estar ali envolvida através da manipulação irrestrita das bactérias. Vislumbrava-se a possibilidade de gerar bactérias resistentes a tudo e isso os levaram a restringir o desenvolvimento de determinadas pesquisas. Essa irrupção de certa responsabilidade ética por parte dos cientistas tornou a bactéria uma figura para o “hóspede desconhecido” – para usar uma expressão de Lacan (1962-1963, p. 87) –, ou seja, o estranho/inquietante freudiano (*unheimlich*).<sup>109</sup> O objeto é sentido como estranho e incômodo quando assume uma potência hostil ao ser enquadrado em uma situação de perigo de aniquilação corporal. Encontra-se, assim, a angústia como sinal; e a demanda por uma tentativa de resolução por via de certos critérios se torna necessária.

Não é à toa que os desenvolvimentos de trabalhos acerca do tema da bioética surgiram com o progressivo aumento do uso de biotecnologias.<sup>110</sup> A necessidade de uma reflexão acerca do uso que a ciência moderna faz do corpo está intimamente relacionada com o que Lacan diz quando afirma que a ciência não sabe o que faz.<sup>111</sup> Esse é o motivo pelo qual uma área como a bioética deve ser interdisciplinar, buscando travar debates com as diversas esferas do conhecimento humano. Isso forneceria um anteparo simbólico-imaginário diante da utilização que a ciência faz das suas descobertas tecnológicas, bem como de seus limites.

---

<sup>109</sup> Cf. Freud (1919/1996).

<sup>110</sup> Cf. Luc Ferry (1996/2007, p. 145-147), Jacqueline Russ (1994/1999, p. 16-18), Stephen Post (2004), Van Potter (2002).

<sup>111</sup> “Como a ciência não tem alguma ideia do que faz, a não ser ter um pequeno acesso de angústia, ela vai de qualquer jeito continuar um certo tempo, e, por causa de Freud provavelmente, ninguém cogitou dizer que era completamente impossível existir uma ciência, uma ciência que tenha resultados como o de governar e de educar.” (LACAN, 1975/1974, p. 11, TA). “Comme la science n’a aucune espèce d’idée de ce qu’elle fait, sauf à avoir une petite pousée d’angoisse comme ça, elle va quand même continuer un certain temps et, à cause de Freud probablement, personne n’a même songé à dire que c’était tout aussi impossible d’avoir une science, une science qui ait des résultats, que de gouverner, et d’éduquer.”. Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 62).

A interpretação que se aproxima à presente pesquisa é a da existência de uma tentativa incessante da ciência moderna de, além de gerar um discurso silenciador do mal-estar, satisfazer o lugar ocupado pelo objeto *a*, um lugar irreduzível. O resultado disso é o desmembramento do mundo do sujeito, quando vem à tona aquilo que denuncia a falta coberta pela imagem especular.

### 2.6.2. Aletosfera, latusas e *gadgets*

Outro ponto importante, que, aliás, está latente na questão das bactérias e no tipo de real que a ciência introduz no mundo, precisa ser destacado. Isso fornecerá seguimento à abordagem aqui posta acerca das implicações da ciência. Ela não se constitui, como foi apontado no início da seção, como uma prática que visa acrescentar um conhecimento melhorado acerca do mundo. O que distingue a ciência moderna de qualquer outra teoria do conhecimento é o efeito de introdução de “coisas” no mundo, cuja existência não seria acessível pela via da percepção (LACAN, 1969-1970/1992, p. 150-151). Afinal, a manipulação de microrganismos só é exequível devido ao aparato tecnológico criado a partir da aplicação de leis físicas e matemáticas.

Trata-se, para Lacan, com isso, da criação de um verdadeiro espaço, cujo limite é, por enquanto, inimaginável. Isso quer dizer que a ciência moderna possui a capacidade de fabricar um lugar no espaço, onde os seus objetos são capazes de operar a partir de uma verdade formalizada. Inovações que a percepção sensorial não alcança, mas que se assentam sobre alguma espécie de materialidade. Esse é o espaço que abriga, por exemplo, as ondas eletromagnéticas, hertzianas. Elas vivem naquilo que Lacan chama de “aletosfera” (*aléthosphère*). Esse neologismo é criado por Lacan para designar esse “lugar” no espaço que não é totalmente “físico-sensível”, mas é físico-matemático.

A palavra “aletosfera” foi forjada a partir da palavra grega para “verdade” (*ἀλήθεια*, em grego; *aléthéia*, em francês; aletéia, em português) e “atmosfera” ou mesmo “estratosfera” (*atmosphère* e *stratosphère*, em francês) (LACAN, 1969-1970/1992, p. 152-153). É graças à criação da aletosfera que o ser humano é capaz de gravar a voz, ir à Lua ou mesmo mandar um pequeno veículo para Marte, por exemplo (LACAN, 1969-1970/1992, p. 153). E uma característica central desse espaço seria a sua “*insubstância*” (LACAN, 1969-1970/1992, p.

151, grifo no original), justamente pela função exercida pela “percepção operacional”,<sup>112</sup> em detrimento de um espaço para o qual é possível se dirigir pelo uso das sensações corporais.

Patrick Martin-Mattera e Alexandre Lévy (2017, p. 312) identificam, na falta de substância desse espaço, uma operação que age apenas na ordem do significante, e não pelo conhecimento “prático” acerca da matéria bruta. Em outras palavras, significa acentuar que o mais preponderante na formação dos objetos da ciência são os cálculos matemáticos, a teoria, do que a própria percepção sensorial. Eles afirmam que o neologismo “aletosfera” significa uma atmosfera dentro da qual se desvela a verdade (formalizada) de um mundo que não possui envolvimento com a realidade sensorial (MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 313). Nisso se encontra o porquê de o mundo não parecer se constituir mais como uma extensão do corpo, com a ciência. E é a partir dessa nova configuração que se derivam certos objetos isentos de substância, que são, em última análise, avatares do objeto *a*.

A esses avatares elaborados cientificamente, Lacan (1969-1970/1992, p. 153) dá o nome de *latusas* (*lathouses*). A concepção de um nome tanto para esse “lugar” no espaço quanto para os objetos inseridos nesse “lugar” sugere uma relativa importância dada por Lacan para tratar das implicações da ciência na sociedade. Nesse sentido, o contexto no qual Lacan estava inserido no momento que essa discussão é abordada por ele pode fornecer pistas mais precisas acerca do que está envolvido no desenvolvimento desses objetos e sua relação com a evocação da angústia. O momento histórico-cultural do final dos anos de 1960 e início da década seguinte é, de acordo com Martin-Mattera e Lévy (2017, p. 312), marcado pela dominância do cientificismo, pelo desenvolvimento do capitalismo na sociedade do consumo e pelas ideias gerais da revolução de maio de 68, pautadas por um gozo pretensamente acessível a qualquer pessoa.

A origem do neologismo “latusa” remete à junção do aoristo do mesmo verbo que gerou a palavra grega aletéia, qual seja, “esquecimento” ou, ainda, “ato de esquecer” (*λήθη* em grego; *léthé*, em francês; *lete*, em português), com a palavra grega “substância” (*οὐσία*; *ousia*, tanto em francês quanto em português) (LACAN, 1969-1970/1992, p. 153; MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 313). As *latusas* se constituem, assim, como objetos produzidos pela verdade formal da ciência que entram no mundo e que são definidos por seu esquecimento da substância (MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 313).

---

<sup>112</sup> Lacan cria um neologismo com a junção das formas verbais “opera” (*opère*) e “percebe” (*perçoit*), que foi traduzido como “opercebe” (*operçoit*). (LACAN, 1969-1970/1992, p. 152, 208).

Com sua natureza opaca, elas podem figurar, sem muitas dificuldades, objetos provocadores de desejo, entretanto, agora, sob o comando da ciência: “[e] quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que os governa, pensem neles como *latusas*.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 153).

No entanto, a ciência é a primeira parte do desenvolvimento das *latusas*. Existe outra forma de laço social que não só medeia a relação entre as *latusas* e o grande público e que é capaz de estimular a produção científica. Isso quer dizer que as *latusas* estão intimamente associadas à lógica capitalista de acesso aos bens. Elas só se apresentam como tais dentro do laço social moderno das leis do mercado globalizado como objetos de consumo imediato, que despertam a ilusão de uma satisfação completa generalizada (MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 315).

Essas versões modernas e tecnológicas do objeto *a* não deixam de manter certa ambiguidade quanto à emergência da angústia.<sup>113</sup> A *latusa* fornece uma satisfação que se apresenta em seu suporte com a vida virtual, tendo como notável exemplo, a partir de Martin-Mattera e Lévy (2017, p. 315), a própria Internet. Para eles, a Internet provoca a adesão imaginária ao objeto idealizado do desejo, tão fulgurante que se associa ao mesmo nível de intensidade da angústia quanto ocorre a decepção no momento do encontro com esse objeto. Os autores afirmam que a *latusa* (*léthé ousia*), em última instância, avança sem a presença, haja vista a sua possibilidade de ser insubstancial; tendo o seu caráter inquietante no fato de tratar do esquecimento do próprio ser.

Estes objetos criados pela ciência e mediados pelo discurso do capitalista alavancam a dimensão da angústia, na medida em que ela está inevitavelmente presente quando, através da demanda, esses objetos estão sempre enganando e frustrando a “promessa” de realização total do desejo. Lacan chega mesmo a chamar à atenção para à dinâmica do funcionamento da angústia no tocante à demanda: “[m]as, o que nos ensina aqui a experiência sobre a angústia em sua relação com o objeto do desejo senão que a proibição é uma tentação? Não se trata de perda do objeto, mas da presença disso: de que os objetos não faltam.” (LACAN, 1962-1963, p. 64). Com efeito, pode-se localizar não na privação, mas na saturação da resposta à demanda a causa da angústia (LACAN, 1962-1963/2005, p. 76).

---

<sup>113</sup> “A angústia – posto que é com isso que temos que nos haver –, é totalmente certo que, havendo a *latusa*, ela não é sem objeto.” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 154).

Outro termo que se refere àquilo que Lacan chama de *latusa* aparece na coletiva de imprensa, a saber, os *gadgets*. Eles são as objetivações científicas que estabelecem modificações na relação com o mundo a partir de sua gênese e proliferação na aletosfera (MARTIN-MATTERA; LÉVY, p. 314). Diz o autor:

[m]as o real que nós acessamos através de pequenas fórmulas, o verdadeiro real, isso é uma coisa completamente diferente.<sup>114</sup> Até o momento, nós só temos como resultado *gadgets*, a saber: envia-se um foguete à lua, tem-se a televisão, etc. Isso nos come [*mange*],<sup>115</sup> mas isso nos come [*mange*] pelo intermédio de coisas que, apesar de tudo mexem com a gente. Não é por acaso que a televisão é devoradora. É porque isso nos interessa, apesar de tudo. Isso nos interessa por um certo número de coisas totalmente elementares, que poderíamos enumerar, sobre as quais poderíamos fazer uma pequena lista, muito, muito precisa. Mas, enfim, nos deixamos comer. É por isso que eu não estou entre os alarmistas nem entre os angustiados. Quando tivermos nossa cota disso, a gente vai parar com isso, e a gente vai se ocupar com as verdadeiras coisas; a saber, o que eu chamo a religião. (LACAN, 1974/1975a, p. 22, TA).<sup>116</sup>

Além do efeito “hipnotizante” da televisão que consome o sujeito de sua própria divisão, isto é, suprimindo a dimensão do vazio onde Lacan localiza a orientação do desejo em movimento, Martin-Mattera e Lévy (2017, p. 315-316) chamam a atenção para uma situação ainda mais recente: as *latusas* de hoje apresentam-se de um modo mais potente, visto que se instalou uma configuração de mundo na qual os desenvolvimentos tecnológicos se alastram em uma hegemonia numérica, a partir da aplicação dos algoritmos e da criação de bancos de dados. Assim, os autores afirmam, a aletosfera de Lacan pode ser chamada, nos dias atuais, de “aritmofera” (“*arithmosphère*”), como uma atmosfera numérica ou, ainda, uma esfera virtual, “iconosfera” (“*iconosphère*”).

<sup>114</sup> Lacan se refere aqui à sexualidade humana. Ele estava falando da impossibilidade de que a sexualidade venha a se tornar uma fórmula para homens e mulheres, no sentido de haver uma possibilidade de integração na relação entre esses sujeitos. Para ele, não há esperança alguma na sexualidade, no sentido de que isso venha a ter fórmulas científicas como receita para que deem certo. Cada um precisaria encontrar o seu jeito de atuar no mundo, em última análise. Esse assunto será explorado no capítulo seguinte, com o sintagma “não existe relação sexual”. Cf. p. 100-102.

<sup>115</sup> Aqui, *manger* parece possuir um sentido mais próximo de “consumir” [*consumer*] do que, de fato, “comer”. Tudo indica que os *gadgets*, para Lacan, são capazes de modificar o sujeito, corroendo-o, por exemplo. Aliás, a alteração não incide estritamente no sujeito, mas também na relação dele com o mundo. Isso acarreta certa dependência a esses objetos, que sem os quais pode propiciar um acréscimo na dificuldade imaginária em viver no mundo – aumentando o nível de angústia. Por esse motivo, optou-se pela tradução do verbo *manger* como “comer”, para preservar a conotação mais “primitiva” empregada pelo autor.

<sup>116</sup> “Mais le réel auquel nous accédons avec des petites formules, le vrai réel, ça c’est tout à fait autre chose. Jusqu’à présent, nous n’en avons encore comme résultat que des *gadgets*, à savoir : on envoie une fusée dans la lune, on a la télévision, etc. Ça nous mange, mais ça nous mange par l’intermédiaire de choses quand même que ça remue en nous. Ce n’est pas pour rien que la télévision est dévoreuse. C’est parce que ça nous intéresse, quand même. Ça nous intéresse par un certain nombre de choses tout à fait élémentaires, qu’on pourrait énumérer, dont on pourrait faire une petite liste très très précise. Mais enfin on se laisse manger. C’est pour ça que je ne suis pas parmi les alarmistes ni parmi les angoissés. Quand on en aura son compte, on arrêtera ça, et on s’occupera des vraies choses, à savoir de ce que j’appelle la religion.” Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 77-78).

Martin-Mattera e Lévy (2017, p. 316) alertam para as consequências dessa esfera artificial e virtual. Os objetos fabricados pelo mundo virtual são permeados não por um apelo de satisfação “negativizada”, mas, sim, pela oferta de satisfação positivada. Os autores justificam esse caráter negativo da satisfação pela forma como ela se envolve com a lei que regula o desejo. Em outras palavras, a imediaticidade da relação com o mundo se transforma em parcial e indireta, devido à intrincada relação com a linguagem.

Já a satisfação “positivizada” é explicada pela possibilidade que uma satisfação seja, ao mesmo tempo, desmoralizante e, sobretudo, reivindique uma continuidade constante, entusiasmada e deficiente de regulação simbólica. Eles elencam, em um primeiro momento, as consequências sociais desse fenômeno: as comunicações imediatas e onipresentes, o desenvolvimento de redes sociais, contatos íntimos distantes, mas também, o inverso, o desencadeamento de paixões perversas e anti-perversas, expansão dos fanatismos religiosos e o desenvolvimento de guerras virtuais. E, em seguida, os autores apresentam os efeitos clínicos: anorexia, bulimia, dependências diversas tanto a substâncias quanto a atividades (esporte, sexo e trabalho), depressões engendradas pelas decepções e saturações, além do desenvolvimento de “estados limítrofes” (MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 316).

Os autores declaram que esses exemplos escancaram as duas faces indissociáveis da *latusa*, qual seja, o progresso tecnológico, até então, inédito e a angústia que acompanha e mantém o uso que se faz delas (MARTIN-MATTERA; LÉVY, 2017, p. 316). Trata-se de uma insistência constante na obtenção de satisfação e oferta de demanda para cobrir a falha estrutural daquilo que compõe o sujeito, por vias que não trespasam por um meio simbólico-imaginário, que acabam por serem sentidas como angustiantes. Junta-se isso ao fato de a ciência dismantelar o mundo simbólico-imaginário em uma constante fragmentação em partículas daquilo que constitui esse universo. Como afirma Lacan (1972-1973/1985),

[p]or ora, quero simplesmente fazê-los notar isto que o mundo, o mundo está em decomposição, graças a Deus. O mundo, vemos que ele não mais se aguenta, pois, mesmo no discurso científico, é claro que não há mais o mínimo mundo. A partir do momento em que vocês podem juntar aos átomos um troço que se chama *quark*, e que é ali o verdadeiro fio do discurso científico, vocês têm de qualquer modo que se dar conta de que se trata de outra coisa que não um mundo. (p. 51).

Essa fragmentação do mundo, através da qual Lacan exemplifica pela redução do átomo ao *quark*, faz com que se escancare a face mais real daquilo que compõe o corpo humano – isto é, o seu despedaçamento. A ciência acaba por dismantelar qualquer possibilidade de antecipação imagética do mundo como análogo à imagem especular. E nisso se caracteriza o que se configura como o mais perturbador para Lacan. Em outras palavras, aquilo que é



substancialmente perturbador se caracteriza pelo surgimento do real no irreal, isto é, na construção simbólico-imaginária da realidade humana.<sup>117</sup> Essa noção de real implica todas as alterações introduzidas pela ciência moderna, em sua desmontagem e fragmentação do mundo, a partir da qual a religião percebeu que, se se aproveitasse da “brecha” que a ciência lhe concedeu, ela (a religião) poderia render alguns frutos.<sup>118</sup> Em suma, esse é o ponto central que vincula ciência moderna, real e angústia, que formam a base sobre a qual Lacan prenuncia o triunfo da religião – resta explorar agora o que ela fornecerá à humanidade que servirá para apaziguar a angústia.

Entretanto, Lacan não se encontra dentre os alarmistas ou mesmo no grupo dos angustiados. Não se trata definitivamente de uma questão para ele que coloque um freio na ciência moderna. A fala de Lacan, nesse sentido, por mais que possa vir a parecê-lo, não se apresenta em termos moralizantes ou reacionários. Ele chegou mesmo a afirmar que, embora já pudessem pensar isso dele, não é essa a questão. No entanto, não significa dizer que em qualquer ideia de “clarificação” (iluminista) esteja implicada um direcionamento para o progresso, de uma forma que o resultado fosse um aumento do nível de felicidade (LACAN, 1969-1970/1992, p. 99).

Freud (1930 [1929]/1996, p. 94-96) já dissera algo semelhante. Para ele, o avanço das ciências naturais e de sua técnica possibilitaram um amplo controle sobre a natureza. Embora o ser humano se orgulhe dessa conquista, com razão, isso não incrementou uma maior satisfação em relação àquilo que o indivíduo pode esperar da sua vida. Ele, ainda, chama a atenção para que se reconheça o fato de que a ciência não é a única condição para a felicidade, como também não é o único objeto da cultura. Muitas conquistas foram alcançadas com o esforço da ciência; contudo, isso não foi sem consequências – muitas vezes, desastrosas – como também não significou uma garantia de felicidade para o ser humano. Segundo Freud, a ciência exerce algo do estilo “modelo do ‘prazer barato’”, que ele ilustra com uma anedota: “o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente.” (p. 95). Em suma, ele vai dizer que “[a] felicidade, contudo, é algo essencialmente subjetivo.” (p. 96).

Não se trata de uma atitude de demérito quanto aos avanços da ciência. Tanto Freud quanto Lacan reconhecem os troféus da ciência, mas a crítica se refere àquilo que constitui não

---

<sup>117</sup> “A psicologia clássica ensina que o material da experiência compõe-se do real e do irreal, e que os homens são atormentados pelo irreal no real. Se assim fosse, seria inteiramente inútil termos esperança de nos livrar disso, em razão de que a conquista freudiana nos ensina, por sua vez, que o inquietante é que, no irreal, é o real que os atormenta.” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 91).

<sup>118</sup> Cf. excerto mencionado na p. 16.

só a felicidade, mas uma vida que esteja enredada em uma gama de satisfação correspondente ao desejo individual de um sujeito em sua singularidade. Esse é o ponto que a psicanálise tenta viabilizar.

Voltando à coletiva de imprensa, Lacan ressalva, por fim, que quando o ser humano tiver preenchida a sua cota com os *gadgets*, logo partirá para aquilo que realmente importa, a religião. O que Lacan chama de “religião”, afinal, para ratificar a sua importância?

### – CAPÍTULO 3 –

#### A RELIGIÃO E O SEU TRIUNFO, DE ACORDO COM LACAN

O fato de a ciência moderna ocupar um lugar de considerável relevância nas discussões teóricas de Lacan não tem por consequência a existência de um espaço menor dedicado à religião. Se esta não se caracterizar como um terreno de articulação teórica com importância equivalente, pode dizer-se que não está longe disso. Isso é demonstrado pela conjuntura acerca da qual Lacan fundamenta a gênese da própria ciência moderna. O psicanalista deposita confiança nos postulados do filósofo russo, naturalizado francês, Alexandre Kojève (1902-1968) (LEUPIN, 2004, p. 111-113), cuja pesquisa sobre as origens da ciência moderna envolvem a religião, mais especificamente, a religião Cristã.

Por que a ciência moderna começa a germinar, especificamente, no território da Europa Ocidental do século XVI-XVII? Essa poderia ter sido a pergunta que guiou as investigações de Kojève. E a resposta encontrada pelo autor se relaciona estritamente à constatação de que foi em um solo cristão, e não em outro, que a ciência moderna recebeu a condição de possibilidade para o seu surgimento. Isso demonstra, para Léna Soler (2001, p. 97), certa influência koyreana no pensamento de Kojève, ao entender que os pensamentos filosófico, religioso e científico de uma época são interdependentes. Mas como está imbricada a relação entre religião Cristã e ciência moderna em seu pensamento?

O principal argumento de Kojève (1964/2000) envolve as divergências e consequências epistemológicas da teologia pagã e da teologia cristã em relação à forma de concepção do conhecimento. Para o autor, diversos povos – como os aborígenes, os chineses, os indianos e os árabes, por exemplo – contribuíram para o desenvolvimento científico, sem, no entanto, proporcionar a virada necessária para uma matematização da ciência e da natureza. Cabe assinalar que a teologia intrínseca a esses povos não compõe o que Kojève define como teologia pagã. Ao falar, especificamente, do paganismo, o autor se refere à teologia grega (p. 83-84). Ela se constitui como a teologia pagã clássica, marcada por uma transcendência mais radical de Deus, que se opõe, assim, à teologia cristã. Essa transcendência impede completamente de o ser humano vencer a barreira que o separa da divindade, por exemplo, no momento que transcorre depois da vida ou no surgimento da figura de Cristo. Nesse sentido, o dogma primordial que separa substancialmente essas duas teologias é o da Encarnação. Essa é a principal distinção que serve como o ponto de argumentação do autor para a virada lógica que propiciou o surgimento da ciência moderna.

De acordo com os seus estudos, a teologia pagã concebe uma espécie de dupla ontologia para o universo. Nesse sentido, existe (a) o mundo profano, onde residem os seres humanos, mas cuja materialidade não permite a aplicação de leis matemáticas eternas e precisas; e (b) o mundo divino dos pagãos, possuidor de um caráter sempre transcendente e irremediavelmente inacessível. Nesse último, a materialidade não passa de “um puro éter inacessível aos sentidos” (p. 83), e é possível encontrar uma ordenação rigorosa, fixa, passível à aplicação das leis matemáticas – esse poderia ser o cosmo ou o mundo supralunar, como se viu na primeira parte do capítulo anterior, acerca das teses de Koyré.

Kojève argumenta que a impossibilidade do nascimento da ciência moderna em solo pagão se deve às consequências implicadas nessa diferenciação ontológica. Foi tão só a possibilidade de uma unificação ontológica que permitiu a aplicação da matemática ao mundo sublunar. O autor insiste que foi o estabelecimento do dogma verdadeiramente cristão que possibilitou a unificação das duas ontologias, qual seja, o da Encarnação:<sup>119</sup>

[c]om efeito, o que é a encarnação, senão a possibilidade para o Deus eterno de estar realmente presente no mundo temporal onde vivemos, sem que isto resulte no declínio de sua perfeição? Mas, se a presença no mundo sensível não deteriora esta perfeição, é que o mundo é (ou foi, ou será) por sua vez perfeito, ao menos numa certa medida (medida que nada impede de estabelecer com precisão). Se, como os cristãos crentes o afirmam, um corpo terrestre (humano) pode ser ao mesmo tempo o corpo de Deus e pois um corpo divino, e se, como pensavam os sábios gregos, os corpos divinos (celestes) refletem corretamente as relações eternas entre entidades matemáticas, nada mais impede de ir buscar estas relações tanto aqui em baixo quanto no céu. (KOJÈVE, 1964/2000, p. 85).

Quando Galileu inaugura a ciência moderna, isso só é possível em referência a um fundamento que envolva o conceito teológico-cristão da Encarnação. Ou seja, só depois da reunião entre a *matematização*, originalmente concernida ao espaço supralunar, e a *verificação empírica*, pertencente ao patamar humano, que a ciência moderna surge (LEUPIN, 2004, p. 112).<sup>120</sup>

Com a confiança nas teses kojeaveanas, pode-se perceber que a religião, para Lacan, não se refere a qualquer prática social cujos efeitos tenham poucas reverberações, haja vista a sua crença no impacto que ela possui sobre a ciência. Dedicar-se-á, neste capítulo, a explorar o

<sup>119</sup> Os outros principais dogmas cristãos, como o da unicidade de Deus, da criação *ex nihilo* e da Trindade são passíveis de serem encontradas tanto no mundo pagão quando no judaísmo, no islamismo e na religião mulçumana (KOJÈVE, 1964/2000, p. 84-85).

<sup>120</sup> É importante ressaltar que esses postulados se caracterizam por um viés idiossincrático da interpretação de Kojève sobre a origem da ciência moderna, cuja pertinência é colocada sob forte suspeita por importantes pesquisas na área da história da ciência. Cf., p. ex., Noah Efron (2009), que argumenta que essa perspectiva não só é prejudicial do ponto de vista teórico, pois acaba por privilegiar uma religião em detrimento das outras – com o corolário de julgá-la a melhor dentre as demais –, como também é falsa do ponto de vista histórico.

alcance que a religião possui no pensamento do autor, assim como, finalmente, o papel que ela cumpre se o prenúncio for, de fato, concretizado.

### *3.1. Considerações acerca do tratamento do tema da religião*

A razão pela qual o título deste subcapítulo inicia-se pela palavra “considerações” se deve, especificamente, ao fato de Lacan não dispor de uma obra na qual aborde o assunto da religião de forma exclusiva, como é o caso de Freud.<sup>121</sup> Embora a palavra “religião” possa ser encontrada em quase todos os seminários, tal assunto recebe uma atenção maior em alguns lugares,<sup>122</sup> onde Lacan discute pontos específicos de alguma doutrina religiosa. Contudo, não é sua intenção formalizar uma teoria generalizada da religião. Esse não é o empenho de Lacan ao discutir o assunto.

Esta dissertação propõe que se entendam essas considerações mais como “linhas-guias” para uma abordagem inicial da temática em Lacan. Para o objetivo visado, pode-se sistematizar as considerações discutidas ao longo da seção da seguinte maneira: 1) a dimensão clínica da questão; 2) a não homogeneidade em matéria de religião – ambas destacadas por Aron Dunlap (2014) –; e 3) a presença inevitável da religião Cristã no contexto ocidental e de certa função que exerce, relativa à atribuição de sentido. A exploração desse último aspecto prolongar-se-á ao longo de todo o capítulo, sendo pormenorizada à medida que a discussão avança.

Diferentemente de Freud (1927/1996), Lacan não formula uma teoria da religião e não classifica a religião como uma ilusão, nem afirma que a mesma poderá ser superada. Ao contrário, a religião ocupa um lugar na constituição cultural e individual insubstituível, que não pode ser preenchido nem pela ciência, nem pela psicanálise (DUNLAP, 2014, p. 2). Mas, afinal, o que ela produz, que nem a ciência nem a psicanálise possuem condições de oferecer? Antes de chegar a essa resposta, que repousa no cerne da questão aqui empreendida, é necessário passar pela interpretação freudiana da religião e sua distinção em relação àquela elaborada por Lacan.

Dunlap (2014, p. 141), por exemplo, assinala que, de maneira divergente de Freud, Lacan considera “mais seriamente” o poder da religião tanto no que se refere ao indivíduo quanto à cultura. No entanto, cabe fazer uma ressalva à consideração de Dunlap nesse ponto,

---

<sup>121</sup> Cf., p. ex., Freud (1907/1996; 1913/1996; 1927/1996; 1928 [1927]/1996).

<sup>122</sup> Cf., p. ex., Lacan (1959-1960/2008; 1963/2005; 1966 [1965]/1998; 1972-1973/1985; 1973-1974).

porque ele parece tomar um posicionamento equivocado em relação ao lugar da religião no pensamento de Freud. Muitos autores confundem esse aspecto na obra freudiana ao considerar apenas *O futuro de uma ilusão* (1927/1996) como o texto principal de Freud em relação ao assunto. Embora Freud, neste texto em particular, tenha refutado a religião, ele não deixa de presumir a importância do lugar da religião na sociedade e na vida do indivíduo. Esse é o principal tema discutido em *Totem e tabu* (1913/1996), quando ele considera o protótipo de religião, o totemismo, como itinerante fundamental para o surgimento da cultura. Acrescenta-se, ainda, com Leupin (2004, p. 106-107), que, por mais que Freud tenha colocado a religião como etapa a ser substituída, ele sabia que a ilusão implicada nela carrega consigo verdades do sujeito em relação à sexualidade, aos tabus e ao funcionamento do inconsciente.

Freud (1907/1996; 1913/1996; 1927/1996; 1928 [1927]/1996; 1929/1996) cria uma concepção de religião ao aplicar o método de investigação psicanalítico de interpretação e explicar a sua origem e sua função para o ser humano. O fundador da psicanálise entende a adoração a Deus e a criação da religião por duas vias paralelas, mas que se entrelaçam: uma que diz respeito à história da humanidade e outra que se refere à história individual. Para explicar a primeira, Freud desenvolve um mito de inspiração darwiniana acerca da horda primeva e da constituição da civilização. Nesse mito, a horda é governada por um pai tirano – também denominado de pai primordial (*Urvater*) – que usufrui de todo o poder do grupo, tendo o monopólio das fêmeas. Em certo momento, os filhos se rebelam contra esse pai tirano e o assassinam. Depois que o ódio por esse pai foi satisfeito, o amor adveio sob a forma de culpa pelo ato parricida. Os filhos então elevam esse pai à condição de totem e reconhecem nele alguém a quem se deve prestar adoração, agora que está morto.

Freud (1927/1996) associa esse mito com o desamparo vivido pela criança e pelo adulto, que reconhece na figura do pai da infância o sentimento de proteção, temor e admiração. Ele explica essa situação a partir do complexo de Édipo, no qual a criança vivencia experiências de satisfação na simbiose da relação mãe-bebê, mas que tem essa relação ameaçada com a entrada da figura do pai na relação. Assim, ao mesmo tempo, a criança sente temor e admiração pelo pai, por ser ele a quem a mãe dirige o seu olhar. Entretanto, em um dado momento, a criança perceberá que ele não é capaz de protegê-la completamente quanto aos perigos que a natureza e a convivência na civilização podem provocar. Com efeito, Freud identifica, a partir desse desamparo, a motivação do ser humano em buscar um consolo, projetando a experiência subjetiva vivenciada com o pai da infância para um pai glorificado, todo-poderoso. No final das contas, ele conjuga essas duas vias, a ontogênese e a filogênese, para afirmar que a criação de Deus e a fundação de uma religião estão relacionados com o complexo paterno.

Nesse sentido, Freud (1927/1996) denomina a religião<sup>123</sup> como ilusão, na medida em que sua existência estaria calcada na realização de desejos infantis, não possuindo comprovação científica que a sustente. Entretanto, essa era a sua opinião e não deveria ser vista como um postulado inextrincável à psicanálise. Isso porque ele defendia que a psicanálise precisa ser compreendida como um método de investigação neutro, podendo ser usada tanto para argumentar contra ou a favor da religião (p. 45).

Freud (1927/1996) reivindica o fim da religião e um mundo onde a “educação para a realidade” (p. 57), mediada pela razão científica, fosse possível. No entanto, ele já não parece mais tão esperançoso quanto à ciência em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]/1996) – como se constatou no final do capítulo anterior –, o que pode abrir margem para repensar o otimismo científico de Freud.<sup>124</sup> Talvez essa seja a maior diferença entre Freud e Lacan. O último não só não acredita que o desenvolvimento científico traga algum incremento para a felicidade do ser humano, como também não confia em um destino no qual a religião encontre seu fim. Diferentemente de Freud, Lacan atribui à religião um estatuto de maior valor diante da cultura, embora tenha sido um grande defensor de uma separação e demarcação de âmbitos como o da ciência, da psicanálise, da religião e da magia.<sup>125</sup> Lacan nunca colocou a religião em um patamar do desenvolvimento da história da espécie humana a ser superado.

Além de não acreditar em um fim próximo da religião, Lacan não pensa em desenvolver uma definição de religião ou mesmo traçar motivações psicológicas para o seu aparecimento. Para ele, é impossível tratar todas as religiões como uma unidade, de forma a definir um núcleo comum a todas elas. Percebe-se isso refletido em suas palavras ao proferir, no *Seminário 20* (1972-1973/1985), o seguinte: “[n]ão vou lhes dar uma definição de religião, porque não há história da religião, assim como não há história da arte. As religiões são como *as artes*, uma lata de lixo, pois não têm a menor homogeneidade.” (p. 155, grifos no original).

Apesar de fazer referência à “lata de lixo”, não se trata de desvalorizar as religiões, de acordo com Dunlap (2014, p. 5), mas, sim, de afirmar que elas podem fornecer algumas

---

<sup>123</sup> Freud (1927/1996), nesse texto, refere-se à religião sobre a qual ele empreende a sua análise do seguinte modo: “[a]s ideias religiosas acima resumidas naturalmente passaram por um longo processo de desenvolvimento, e diversas civilizações a elas aderiram em diversas fases. Isolei uma dessas fases que corresponde aproximadamente à forma final assumida por nossa atual civilização branca e cristã.” (p. 28). Isso demonstra uma certa delimitação das construções teóricas do autor, mas também a atribuição de predominância da religiosidade cristã na sociedade europeia.

<sup>124</sup> No entanto, isso não deve induzir a pensar que Freud tenha abandonado ou mesmo se distanciado do seu posicionamento científico inicial em relação à psicanálise. O que se percebe em um texto posterior ao *Mal-estar...* é que o autor se mantém firme em definir a psicanálise como uma disciplina científica (Cf. FREUD, 1933 [1932]/1996).

<sup>125</sup> Como já fora tratado ao discutir a conferência *A ciência e a verdade*, p. 47-51.

indicações acerca do funcionamento psíquico, assim como ocorre com os sonhos. Ao invés de classificá-las como ilusões a serem suplantadas, Lacan se concentra em entender como a religião está articulada na relação entre a história de vida do sujeito e sua relação com a lei (DUNLAP, 2014, p. 3-4).

Isso se refere ao lugar a partir do qual repousa todo o ensino de Lacan – e que em matéria de religião isso não deve ser visto de outra maneira –, a saber, o da situação clínica. De acordo com Dunlap (2014, p. 163), Lacan entende que a religião deve ser entendida, na psicanálise, a partir dos efeitos particulares provocados nos analisantes. Nesse sentido, o interesse se volta, mais especificamente, para as pistas que a concepção de religião que o analisante possui, com o intuito de compreender de sua dinâmica discursiva. E isso, quando aparece, está relacionado com a estruturação das relações simbólicas e desejanças do sujeito.<sup>126</sup>

No *Seminário 3*, por exemplo, ele chama a atenção para a esfera da culpabilidade derivada do sistema religioso ocidental na experiência da neurose (LACAN, 1955-1956/1988, p. 324-325) e para a criação do significante “temor a Deus”, que não está presente em todas as culturas (p. 301-302). Isso sugere certo impacto da religião na gênese da construção de cadeias significantes e de laços sociais que constituem o sujeito ocidental. Por isso, é preciso observar que Lacan toma todo o cuidado em não aplicar a psicanálise à religião (como fez Freud), de forma a gerar uma abordagem explicativa de religião, mas, sim, se concentra nos aspectos religiosos precedentes na história de vida do sujeito (ASKOFARÉ, 2008, p. 14; DUNLAP, 2014, p. 1).

Se a religião está relacionada com a estruturação do sujeito no nível de determinar as relações simbólicas que ele estabelece com o seu desejo, tem-se aí um ponto de interesse para responder à questão que se refere àquilo que a religião oferece de diferente em relação tanto à psicanálise quanto à ciência.

Nesse sentido, é no mínimo curioso o vocabulário lacaniano ser permeado por palavras que se referem à religião Cristã. Por esse ângulo, pode-se mencionar, por exemplo, o sintagma “Nome-do-Pai” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 152-153), responsável por situar a realidade psíquica do sujeito, ao substituir o desejo da mãe e a simbiose da relação mãe-filho do início da vida, pela metáfora paterna. O que resulta em uma admissão da/na lei da cultura – a proibição do incesto –, que implica a separação mãe e filho e a restrição do acesso ao gozo, possibilitando a constituição da ordem simbólica. Esse processo finaliza a passagem pelo Complexo de

---

<sup>126</sup> Nesse sentido, Dunlap (2014, p. 3-4) recomenda que se observe a interpretação que Lacan fornece do sintoma de paralisia na mão de um analisante da religião islâmica (cf. LACAN, 1953-1954/1986, p. 227-229).



Édipo.<sup>127</sup> É um termo originário da oração cristã e que serve, em última análise, ao ser importado pela psicanálise, para relacionar a estrutura da verdade em sua vinculação com o inconsciente (ASKOFARÉ, 2008, p. 17; COMBERS; ASKOFARÉ, 2013, p. 1372; DUNLAP, 2014, p. 61).<sup>128</sup> O “*nom*” do “*Nom-du-Père*” possui uma ambiguidade homofônica que sugere a referência simultânea tanto ao “nome” (*nom*) do pai – simbólico –, possibilitando ao sujeito metaforizar seu desejo, quanto ao “não” (*non*) do pai – castração, também simbólica – impelido pelo pai para negar o gozo ao filho (DUNLAP, 2014, p. 43).

Além dessa alusão, o “R.S.I.” (Real, Simbólico e Imaginário) é tido como a Trindade infernal por Lacan (DUNLAP, 2014, p. 33; LEUPIN, 2004, p. 116); e a sua pronúncia faz homofonia com a palavra francesa *hérésie* (heresia) (DUNLAP, 2014, p. 33). Outras referências à religião Cristã ocorrem, por exemplo, quando o autor declara a sua inserção dentre aqueles formados pelo cristianismo (LACAN, 1959-1960/2008, p. 307) e ao concordar com o entrevistador que lhe disse que a psicanálise lacaniana está em total acordo com o versículo do Evangelho de João, “[n]o princípio era o Verbo” (LACAN, 1974/1975a, p. 19; 1975 [1974]/2005b, p. 73).

Essas elaborações que fazem referência à religião cristã na própria teoria psicanalítica implicam o reconhecimento da inevitabilidade que a dimensão simbólica possui sobre a identidade de uma pessoa. Isto é, perpassando pelos processos de alienação na língua materna, e separação, através da alteridade, localiza-se aí a impossibilidade de uma não repercussão da cultura cristã na pessoa de Lacan e, por vezes, em sua obra.<sup>129</sup> Não se trata, especificamente, de levar a religião (no sentido devocional) à psicanálise ou vice-versa, como uma psicanálise religiosa ou uma religião psicanalítica, mas de “jogar” com dada inevitabilidade da presença de conteúdos religiosos na cultura e, por consequência, na clínica psicanalítica. Nesse sentido, Lacan não se via distanciado do aparato simbólico da cultura na qual ele próprio se constituiu. Não é sem razão que ele menciona (às vezes, misteriosamente) Deus repetidas vezes em seus

---

<sup>127</sup> Os processos de alienação e separação, mencionados no Capítulo 1, fazem parte da explicação acerca da constituição do sujeito lacaniano, em seu envolvimento com a lógica significante. Embora esse processo seja articulável ao Complexo de Édipo, não serão explicados aqui todos os tempos do Édipo definido por Lacan, assim como o detalhamento da substituição metafórica realizada do desejo da mãe. Isso demandaria um espaço que fugiria do escopo da presente seção. Todavia, a explanação do assunto foi elucidativamente trabalhada por Marie-Hélène Brouse (1997) e por Dunlap (2014, p. 41-48) – tendo no texto desse último uma explanação mais didática e concisa.

<sup>128</sup> Laurent Combers e Askofaré (2013, p. 1372) inclusive mencionam quando Lacan disse estritamente da relação entre o Nome-do-Pai com Deus no inconsciente: “[a] hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus.” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 131-132).

<sup>129</sup> Aliás, Askofaré (2008) realiza uma análise entre a obra lacaniana e a religião cristã através dos processos de alienação e separação.

seminários, por meio de expressões como “meu Deus”, “Deus sabe que...”, “sabe Deus por que...”.

Pode-se entender, por essa via, a proposição “Deus é inconsciente”, quando Lacan pronuncia que “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* – mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai<sup>130</sup> – a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*.” (LACAN, 1964/1985, p. 60, grifos no original). Ao colocar Deus como inconsciente, Lacan aponta para a dimensão da crença no Outro enquanto algo que sempre escapa ao sujeito consciente.<sup>131</sup>

Leupin (2004, p. 116-118) fornece uma leitura dessa fórmula, que, aliás, condiz com o que esta dissertação intenta demonstrar: Deus não é o inconsciente, mas ele faz parte do humano, sendo a religião uma formação do inconsciente. Isso, porque Deus sobrevive no inconsciente a partir do pai morto (como no mito de Freud) sob a égide do Nome-do-Pai. Isso significa dizer que algo precede a significação, determinando-a – haja vista a existência da barreira que se situa entre o significante e o significado.

Não se trata de uma questão que tenha a ver com a existência ou não de Deus, mas a da colocação de um lugar no qual a dimensão simbólica de Deus esteja presente como motor que impulsiona a produção de sentido. Akofaré (2008, p. 21), por exemplo, reforça a constatação de Lacan que versa sobre o fato de que todo sujeito é religioso, na medida em que constrói uma solução sintomática como realidade psíquica. Trata-se de dizer, reafirmando Freud (1907/1996, p. 116), que todo neurótico é um sujeito religioso.<sup>132</sup> Em outras palavras, cada um concebe uma forma de organização simbólica e imaginária do mundo sobre a qual não se possui total

---

<sup>130</sup> Aqui, Lacan se refere ao assassinato do pai da horda primeva que Freud descreve em *Totem e Tabu*. Acontece que, por mais que o pai (*Urvater*) tenha morrido, ele é elevado à condição de Deus, como um pai glorificado. É nessa esteira que podemos entender que Freud protege o pai. Produzimos um pequeno texto que versa sobre o assunto, dando maior foco para a constatação de que a morte de Deus não implica uma liberação dos prazeres e um mundo no qual a neurose esteja ausente. Cf. Bernardo Godoi e Sidnei Noé (2018).

<sup>131</sup> Lacan (1975b) chega a dizer em uma das conferências que realizou nos EUA, também mencionada por Askofaré (2008, p. 23), acerca da religiosidade do próprio ateu: “A religião é um sintoma. Todo o mundo é religioso, mesmo os ateus. Eles creem suficientemente em Deus para acreditar que Deus está nem aí quando eles estão doentes. [...] O ateísmo é a doença da crença em Deus, crença que Deus não intervém no mundo.” (p. 32, TA). “La religion, c’est un symptôme. Tout le monde est religieux, même les athées. Ils croient suffisamment en Dieu pour croire que Dieu n’y est pour rien quand ils sont malades. [...] L’athéisme, c’est la maladie de la croyance en Dieu, croyance que Dieu n’intervient pas dans le monde.”.

<sup>132</sup> “Concluo: há necessariamente, dito de outra maneira, não somente por contingência, religião – não na psicanálise – mas em toda análise. De fato, considerado a partir da experiência analítica, todo neurótico, no fundo, é um sujeito religioso. Um sujeito dividido talvez entre ciência e religião, mas um sujeito fundamentalmente religioso. Isto é, um sujeito não somente enraizado no Pai, enlaçado por ele, mas também, e sobretudo, um sujeito profundamente crente.” (ASKOFARÉ, 2008, p. 21, TA). “Je conclus : il y a nécessairement, autrement dit pas seulement par contingence, de la religion – non pas dans la psychanalyse – mais dans toute analyse. En effet, envisagé à partir de l’expérience analytique, tout névrosé, au fond, est un sujet religieux. Un sujet divisé peut-être entre science et religion, mais un sujet fondamentalement religieux. C’est-à-dire un sujet non seulement enraciné dans le Père, noué par lui, mais aussi et surtout un sujet profondément croyant”.

consciência, mas a partir da qual se experiencia a vida e sob a qual, às vezes, acaba se padecendo.

E, aqui, cabe assinalar que não se trata da religião enquanto conceito essencialista. Tem-se duas condições: 1) o rearranjo singular que um sujeito realiza da 2) dimensão culturalmente instaurada. Ou seja, de um lado, a religião singular, e de outro, a religião “pública”. E essa última se refere a uma visada de religião que aponta para a tradição Cristã, no pensamento de Lacan. Essa é a opção viável para a leitura do autor, uma vez que é a partir desse contexto que o autor reconhece o solo parisiense dos meados do século XX, quiçá até o próprio Ocidente. Entretanto, é possível encontrar, ainda, de forma mais geral, a noção de religião ou mesmo de sujeito religioso enquanto um sujeito crente. Isso significa dizer que se trata de um sujeito que precisa confiar em algumas referências culturais para que a realidade lhe seja de alguma forma estruturada. Ou melhor: um sujeito que é confiado às referências discursivas que o estruturam; pois o sujeito é tanto determinado quanto agente. Mas, mesmo nesse sentido, quando se refere ao contexto do seu entorno, Lacan está falando a partir da religião Cristã. Entretanto, existem diversas vertentes religiosas que tiveram a sua origem na religião Cristã. Isso não é o suficiente. Nesse sentido, a pergunta que exige resolução é: afinal, à qual religião Cristã Lacan está se referindo?

Os dados biográficos do autor podem ser úteis para compreender essa questão. Por mais que Lacan tenha renunciado à fé na adolescência – como se verá no subcapítulo seguinte –, isso não demarca uma ruptura completa que culmine em uma recusa absoluta da religião. Ele sabe da impossibilidade dessa opção, haja vista toda a sua teoria acerca da “causação” do sujeito. Nesse sentido, a religião à qual está alienado<sup>133</sup> pela língua materna se constitui dentro da cultura católico-romana. Esse é um elemento que auxiliará no desenvolvimento de outra problemática, discutida na seção posterior, a saber, por que Lacan classifica a religião Cristã, em sua linhagem católico-romana, como a “verdadeira”?

Enfim, ninguém escapa da organização simbólica advinda da religião, desde o momento em que os significantes que alienam o sujeito, no momento de sua imersão na linguagem, tratam de uma cultura que se desenvolveu diante do pano de fundo de alguma religião. Ao se seguir esse raciocínio, não é de se espantar que Lacan (1959-1960/2008), no *Seminário 7*, declare que nem mesmo a ciência escapa do caráter crente da sua posição, apesar de excluir o aspecto confessional (p. 205). E talvez seja assim que se deva entender a noção de “sujeito religioso” para Lacan, com ênfase mais no aspecto de apoio no significante, enquanto cadeia para fazer

---

<sup>133</sup> Aqui, alude-se ao conceito explorado nos Capítulos 1, p. 28-31.

operar um discurso, que, com efeito, faz circular um sentido, do que no aspecto de uma religião organizada institucionalmente.

Para se ter uma noção mais ampliada da questão da crença e de sua estreita relação com a noção de “saber”, é importante analisar o seguinte excerto do *Kanzer Seminar*, conferência proferida por Lacan nos EUA em 1975:

Nós imaginamos que pensamos, nós imaginamos que cremos no que dizemos. Saber e crença são palavras-chaves na boca dos pensadores, lógicos e... psicóticos, em última análise. A única coisa que eu não consigo compreender é como eles podem falar de saber e crença, como se o saber pudesse ser perfeitamente autenticado, enquanto que a crença seria simples picadinhos de opiniões. Como nós podemos dizer a diferença entre o saber e a crença? Eles tentam oferecer critérios... Existe um excelente escritor, um lógico chamado Hintikka, que escreveu um livro assim intitulado, no qual ele persegue com intrepidez a tentativa de distinguir *Knowledge and Belief*. Ele *crê* profundamente que existe uma diferença. Mas porque ele não vê que três quartos do dito saber não são nada mais além de crença, há aí alguma coisa que me diverte. (LACAN, 1975a, p. 12, grifo no original, TA).<sup>134</sup>

Primeiramente, existe aqui a suspeita do pensamento enquanto unidade consciente de si própria, como já se discutiu no Capítulo 2.<sup>135</sup> E, em segundo lugar, Lacan concebe a dimensão da crença alastrada para o campo do saber, na medida em que esse saber é construído sócio-culturalmente e depende da rede do significante. É nessa esteira que Lacan trata o saber, em quase toda a sua totalidade, como crença, construída imaginária e simbolicamente pelo ser humano – mas que, claro, não deixa de possuir consequências no mundo.

Ao se retornar ao texto da coletiva de imprensa, mais especificamente, à passagem-chave destacada anteriormente, da qual se partiu toda a discussão desta pesquisa,<sup>136</sup> observa-se que Lacan sugere que a tarefa da religião se restringe à doação de sentido, na medida em que a ciência escancarar o real. Talvez chegasse a hora de uma maior aproximação da função realizada pela religião, incapaz de ser reproduzida pela ciência e pela psicanálise, àquilo que se tenta alcançar com a noção de “sentido”.

---

<sup>134</sup> “Nous imaginons que nous pensons ; nous imaginons que nous croyons ce que nous disons. Savoir et croyance sont des mots clés dans la bouche des penseurs, logiciens et... psychotiques, em dernière analyse. La seule chose que je ne puisse comprendre est comment ils peuvent parler de savoir et de croyance, comme si le savoir pouvait être parfaitement authentifié, tandis que la croyance serait simple hachis d’opinions. Comment pouvons-nous dire la différence entre savoir et croyance ? Ils essayent de donner des critères... [...] Il y a un excellent écrivain, un logicien nommé Hintikka, qui a écrit un livre ainsi intitulé dans lequel il poursuit avec intrépidité la tentative de distinguer *Knowledge and Belief*. Il *croit* profondément qu’il y a une différence. Mais pourquoi ne voit-il pas que les trois quarts du soi-disant savoir ne sont rien que croyance, il y a là quelque chose qui m’amuse.”. Essa é uma renovação na forma de entender o que foi esboçado no capítulo anterior ao tratar da ilusão da transparência do conhecimento em sua relação com o estádio do espelho – cf. p. 73.

<sup>135</sup> Cf. p. 46-51.

<sup>136</sup> Cf. p. 16.

Repare-se que, quando Lacan fala da religião e do sentido que ela “secreta” aos sujeitos, ele está se referindo a uma religião em especial. Mas uma religião que, de certa forma, domina parte do cenário ocidental: a religião Cristã, na sua vertente católico-romana. Ele chega mesmo a declarar, em 1972, que essa é a religião na qual se está banhado.<sup>137</sup> Inclusive, ele retoma essa questão anos depois, em 13 de abril de 1975, na seção de encerramento da Jornada da escola de cartéis da Escola Freudiana de Paris (*Journée d'école des cartels da École Freudienne de Paris*):

[é] certo que nós não temos o mesmo objeto que aquele que domina o fato da comunidade religiosa, o que nos interessa em nossa prática não é o que interessa uma comunidade religiosa. Quando eu a chamo de “religiosa”, é uma maneira de falar. Quero dizer que eu não coloco todas as religiões no mesmo saco; já especifiquei aquela que domina no que se pode chamar nossa região, a saber, a cristã (LACAN, 1975/1976, p. 265, TA).<sup>138</sup>

Nesse excerto, Lacan retoma aquilo que já havia falado no *Seminário 19* e no *Seminário 20*, a respeito da impossibilidade de definição de religião e da sua seleção da religião cristã – mais especificamente, do catolicismo-romano – como a principal religião do contexto ocidental europeu. Aliás, é possível inferir que ao longo da sua obra, o que ele fala de religião ou religioso, quando não se refere ao cristianismo, se trata de um modo de falar cotidiano, e não, necessariamente, de uma conceitualização.

Talvez até se encontra um esboço de teoria sobre a religião Cristã, em sua obra; mas sobre a religião enquanto entidade única ou, ainda, como um conjunto de características essenciais capazes de abarcar todas as religiões, isso parece impossível de definir. No entanto, o que parece chegar a algo parecido com isso é o fato de que a necessidade de organização simbólica que o ser humano possui, por causa da sua prematuração biológica,<sup>139</sup> encontra na religião um lugar de assentamento.

Dessa forma, a religião Cristã se encontra estritamente alicerçada na função de doação de significantes-mestres que conferem o sentido para qualquer situação na vida do sujeito (DUNLAP, 2014, p. 83), isto é, fornece suporte simbólico para o registro imaginário gerar

<sup>137</sup> “[N]unca se fez nada melhor do que, não direi a religião, porque, como lhes explicarei amplamente, não se faz etnologia quando se é psicanalista, e mergulhar a religião num termo geral é o mesmo que fazer etnologia. Também não posso dizer que exista apenas uma, porém existe aquela em que nos banhamos, a religião cristã. Pois bem, acreditem, ela se arranja muito bem com as transgressões de vocês.” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 117).

<sup>138</sup> “Ils est certain que nous n’avons pas le même objet que celui qui domine le fait de la communauté religieuse, que ce qui nous intéresse dans notre pratique n’est pas ce qui intéresse une communauté religieuse. Quand je l’appelle ‘religieuse’, c’est une façon de parler. Je veux dire que je ne mets pas toutes les religions dans le même sac ; j’ai déjà spécifié celle qui domine dans ce qu’on peut appeler nos contrées, à savoir la chrétienne”.

<sup>139</sup> Cf. p. 22.

identificações e semelhanças, proporcionadoras de certo apaziguamento dos conflitos internos produzidos pelo real.<sup>140</sup>

Dada a separação existente, no registro simbólico, entre o significante e o significado, isso quer dizer que a produção de um sentido depende de outra dimensão para que se estabilize, razoavelmente, uma relação de semelhança entre os sujeitos? Sendo esse o caso, é preciso então considerar o alinhamento entre o simbólico e aquilo que atribui consistência, similaridade e identificação ao conjunto de significantes compartilhados em uma comunidade, qual seja, o imaginário. O sentido acaba, assim, por ser composto de cadeias significantes que são capazes de gerar expressões subjetivas de identificação entre os sujeitos. Não é sem razão que as expressões fantásticas contidas nos mitos e nas histórias religiosas, ao utilizarem os recursos linguísticos da metáfora e da metonímia, sejam capazes de embalar fiéis em afetos inflamados de correspondência com o seu eu.

Tem-se aqui, inclusive, uma noção para aquilo que Freud (1933 [1932]/1996) compreende ser a *Weltanschauung* religiosa. Ela se constitui do reservatório de respostas que pretendem encerrar as questões mais fundamentais e angustiantes para o ser humano, levando a solução para os problemas que tumultuam a vida:

[s]e quisermos dar uma noção da natureza grandiosa da religião, devemos ter em mente o que ela se propõe fazer pelos seres humanos. Dá-lhes informações a respeito da origem e da existência do universo, assegura-lhes proteção e felicidade definitiva nos altos e baixos da vida e dirige seus pensamentos e ações mediante preceitos, os quais estabelece com toda a sua autoridade. (p. 158).

A partir disso, Freud estabelece três funções que a religião preencheria em relação à humanidade: 1) satisfação da necessidade de conhecimento (ensino); 2) amparo aos medos (consolo); e, 3) com o estabelecimento de uma restrições de condutas, a religião dita certa ética sobre o agir no mundo (exigências) (FREUD, 1933 [1932]/1996, p. 158-159).<sup>141</sup> Ambas as funções se alinham a uma produção de realidade simbólico-imaginária que determina o direcionamento do existente diante do real.

Com efeito, propõe-se que Lacan combina todas as três funções, lançadas por Freud nesse texto, ao sintetizá-las na palavra “sentido”, de acordo com a sua compreensão de religião.

---

<sup>140</sup> Isso parece sugerir que a função da religião, enquanto sentido, exerce efeito análogo ao processo de alienação (não de maneira pejorativa, mas aquela apresentada pela teoria lacaniana), entretanto em um momento posterior da vida.

<sup>141</sup> Embora tenha levantado essas funções da religião, Freud sempre manteve uma tentativa de demonstrar que a humanidade precisa prescindir dela. Isso porque sua origem e motivação vem de uma época infantil do desenvolvimento da espécie, da qual deveria ser substituída pela *Weltanschauung* científica (FREUD, 1933 [1932]/1996, p. 164-165, 167).

E esse sentido só se reaviva ou mesmo se faz atuante, quando se aplica uma mudança demandada por um real que se modifica com o avanço da cultura, promovendo, assim, uma reinterpretação da realidade a partir dos signos religiosos.<sup>142</sup> Com isso em vista, não se trata de uma noção que prega a religião em vias de produção de sentido estático, mas de um sentido que necessita de uma redefinição para ser reinserido nas modificações culturais de uma época. Se as mudanças que se operam no sentido religioso se devem às demandas culturais de um período histórico, a declaração de Lacan sobre o triunfo da religião fica mais plausível. Isso porque não se está pensando na mesma religião de séculos passados que triunfará, mas em uma religião que reinterpretará a realidade cultural, que atribuirá sentido a ela e se reinventará com isso.

Essa é a perspectiva da função exercida pela religião Cristã, a qual abre uma interrogação quanto à questão de uma teoria da religião no pensamento de Lacan. Pode-se dizer que o autor não tem uma definição generalizada de religião, mas não se pode dizer o mesmo quanto a uma definição particular de religião, que teria a Cristã como alvo. Junto a essa noção de função de doação de sentido, o psicanalista francês afirma que a religião Cristã é a “verdadeira religião”. Ele fornece, com isso, algumas pistas para uma definição particular sobre a religião Cristã. Como então compreender este enunciado no pensamento lacaniano?

### 3.2. A questão da “verdadeira religião”

Em alguns momentos do seu ensino, principalmente na primeira metade da década de 1970, Lacan afirma ser a religião Cristã a “verdadeira religião”. Essa qualificação se encontra em ao menos quatro lugares: no *Seminário 20* (1972-1973/1985, p. 146-147); no *Seminário 21* (1973-1974, p. 22-23, 30); e no *7º Congresso da Escola Freudiana de Paris* em Roma, em 1974, mais especificamente, na coletiva (1974/1975a, p. 7, 14-15, 21) – que ficou conhecida sob título, estabelecido por Miller, de *O triunfo da religião* (1976 [1974]/2005b, p. 67, 76) – e na conferência *A terceira [La troisième]* (1974/1975b, p. 186). Essa é uma adjetivação, no mínimo, curiosa, pela exclusividade da eleição de uma determinada tradição religiosa dentre às demais. Talvez, aqui se encontre uma teoria particular de religião, no pensamento lacaniano.

---

<sup>142</sup> “Falando estritamente, um sentido só nasce de um jogo de letras ou de palavras na medida em que se propõe como modificação de seu uso já consagrado. Isso implica em primeiro lugar que toda significação adquirida por esse jogo participa das significações às quais ele já estava ligado, por mais estranhas que sejam entre si as realidades presentes nessa reiteração.” (LACAN, 1960/2005, p. 20-21).

Na coletiva de imprensa, o momento exato no qual Lacan fala explicitamente da verdadeira religião consta o que se segue:

Senhora Y. – O que isso quer dizer, a verdadeira religião?

J. LACAN – A verdadeira religião é a romana. Tente colocar todas as religiões no mesmo saco e fazer, por exemplo, o que se chama história das religiões, é verdadeiramente horrível. Existe uma verdadeira religião, é a religião cristã. Trata-se simplesmente de saber se essa verdade vai aguentar o tranco, isto é, se ela será capaz de secretar sentido de maneira que nós sejamos nele verdadeiramente afogados. E é certo que ela vai conseguir porque ela tem recursos. Existe um monte de coisas que são preparadas para isso. Ela interpretará o Apocalipse de São João. Existem muitas pessoas que tentaram. Ela descobrirá uma correspondência de tudo com tudo. É a sua função, inclusive. (LACAN, 1974/1975a, p. 14-15, grifo no original, TA).<sup>143</sup>

Além de falar que a religião cristã é a verdadeira, Lacan identifica uma função inerente a ela: a de secretar sentido – como investigado introdutoriamente na seção anterior. Dar-se-á continuidade a essas duas questões nesta seção, sendo a segunda delas elaborada de forma mais definitiva na subseção seguinte.

A princípio, é necessário que se tenha em mente o comprometimento pessoal de Lacan em relação à religião católica. Para se compreender esse aspecto, faz-se necessário acompanhar as pesquisas em história da psicanálise de Roudinesco (1988). Segundo a autora, Lacan nasceu em uma família católico-romana. Sua mãe possuía uma vasta cultura cristã e um misticismo fervoroso, enquanto seu pai possuía a fé de um homem comum, que tinha o compromisso de ir à missa todos os domingos (p. 121). Lacan herdou toda a cultura religiosa da mãe; entretanto, abandonou a crença em Deus e a prática religiosa na adolescência, assim como o prenome Marie, sem, no entanto, renegar a cultura religiosa que recebeu. Após essa renúncia, ele começa a se interessar pelo mundo intelectual moderno (p. 121). Já seu irmão caçula, Marc-François, se dirige para a vida religiosa e entra para o mosteiro com o objetivo de se tornar teólogo; Lacan, por sua vez, se recrimina por não ter conseguido impedir o irmão de seguir o percurso da devoção religiosa (p. 122).

O aspecto biográfico é um ponto que Askofaré (2008, p. 15), inclusive, afirma que não deve ser negligenciado ao se tratar do assunto de a “verdadeira religião”. Esse ponto será, contudo, levado em conta de forma parcial. Não é interessante abordar em sua totalidade essa

---

<sup>143</sup> “M<sup>me</sup> Y. – Qu’est-ce que ça veut dire, la vraie religion? [...] J. LACAN – La vraie religion, c’est la romaine. Essayez de mettre toutes les religions dans le même sac et de faire par exemple ce ‘qu’on appelle histoire des religions, c’est vraiment horrible. Il y a une vraie religion, c’est la religion chrétienne. Il s’agit simplement de savoir si cette vérité tiendra le coup, à savoir si elle sera capable de sécréter du sens de façon à ce qu’on en soit vraiment bien noyé. Et c’est certain qu’elle y arrivera parce qu’elle a des ressources. Il y a déjà des tas de trucs qui sont préparés pour ça. Elle interprétera l’Apocalypse de Saint Jean. Il y a déjà pas mal de gens qui s’y sont essayés. Elle trouvera une correspondance de tout avec tout. C’est même sa fonction.” Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 67).



forma de direcionamento do estudo, devido à sua unilateralidade. Ela restringe o objetivo também de fazer notar o quanto a teoria lacaniana, e não só o aspecto biográfico, possui alguma correspondência com postulados da religião Cristã.

Assim, além do dado biográfico, prosseguir-se-á com a discussão a partir de outro pronunciamento de Askofaré (2009), onde este diz que o termo “verdadeira religião” foi tomado emprestado do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Nesse sentido, sabe-se pelo trabalho de Roudinesco (2011, p. 26), que Lacan frequentou os seminários de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a partir de 1936. A historiadora acentua que o ensino de Kojève exerceu uma importante influência no trabalho de Lacan, a ponto de afirmar que o psicanalista parisiense não extraiu nada da obra de Hegel, sem passar pelo crivo de Kojève (ROUDINESCO, 1998, p. 158).

Ao vasculhar o conjunto dos seminários de Kojève (2002), reunidos na obra *Introdução à leitura de Hegel*, encontra-se a seguinte passagem no curso do ano letivo de 1936-1937:

[a] religião cristã não é a “*Religion an und für sich*” (religião em e para si), a qual corresponde à filosofia hegeliana (o saber absoluto, que já não é religião, nem fé). Mas é uma verdadeira religião, porque reconhece uma transcendência. O paganismo, ao contrário, é uma pseudo-religião; encerrado no aqui-na-Terra, não passa de uma cosmologia. Já o cristianismo implica uma antropologia (inconsciente). Porque o homem – e apenas ele – transcende o mundo natural, e a si próprio como ser natural; portanto, falar de transcendência é – de fato – falar do homem; o cristão fala do homem pensando que fala de Deus; mas o pagão, pensando falar do homem (e dos deuses), só fala – de fato – da natureza (p. 129).

Diferentemente do paganismo, que carregaria em si a tentativa de atribuir uma extensão da relação humana com a natureza e uma conjugação desses dois elementos, o cristianismo implica certa ruptura com a natureza, ao colocar o ser humano na condição de uma transcendência. Isso é coerente com a teoria lacaniana, na medida em que ela designa a linguagem como a causa da hiância estrutural do ser humano em relação à natureza. O rompimento com essa última implica um posicionamento epistemológico radical de Lacan (LEUPIN, 2004, p. XXVI-XXVII, 107-109), que diz respeito a uma rejeição das teorias evolucionistas transpostas para o âmbito da cultura e à postulação da tese de que a linguagem funda o ser humano – o que corresponde ao que Leupin chama de “criacionismo cultural”.<sup>144</sup>

Isso, por sua vez, faz referência ao elo do simbólico representado pela figura do nó borromeano. É importante destacar, aqui, as relações que esse nó possui com o catolicismo. O nó borromeano só veio a surgir na teoria lacaniana, segundo Roudinesco (1988, p. 611), quando o autor tomou conhecimento da história da família Borromeu, em 1972. De acordo com a

---

<sup>144</sup> Cf. p. 33.

historiadora, as armas do brasão dessa família simbolizam uma tríplice aliança entre cada potência de seus ramos. O curioso dessa história é que um dos expoentes dessa família, São Carlos Borromeu, foi um grande representante da Contrarreforma, o que sinaliza para um conteúdo histórico latente na utilização do nó por Lacan, que o faz se (re)encontrar com a Igreja Católica Romana.<sup>145</sup>

Isso pode ser melhor percebido no *Seminário 21*, no qual Lacan aponta a relação existente entre o nó e a Trindade Cristã como forma de atribuir destaque a uma relação de consistência implicada pela união de três “elos”:

Aqui está de onde se *imperativa*<sup>146</sup> a dimensão do “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*”. Seja tolo em relação a isso, você não errará, eu devo dizer. Porque nós não podemos dizer que *uma religião como essa* não seja nada. Já que eu já disse a vocês da última vez: *é a verdadeira*, é a verdadeira, uma vez que ela inventou essa coisa, essa coisa sublime: a Trindade.

Ela viu que eram necessários três. Que eram necessários três anéis de barbante de consistência estritamente igual para que “*nada*” funcionasse.<sup>147</sup> É bem curioso que para todos os fins, isso produza tal em relação ao amor (LACAN, 1973-1974, p. 30, grifos no original, TA).<sup>148</sup>

Quando Lacan afirma, “[s]eja tolo em relação a isso, você não errará” [*Sovez-en dupe, vous n’errerez pas*], pode-se destacar alguns elementos subsumidos nesse enunciado. Em primeiro lugar, nessa frase, Lacan faz referência ao título do Seminário que profere no respectivo ano, *Les non-dupes errent* (os não-tolos erram), mas de uma maneira invertida. Ora, quem seriam os não-tolos?

Na primeira lição desse seminário, Lacan (1973-1974, p. 3) denomina dessa forma aqueles psicanalistas que, em “nome de Freud”, o “excomungaram”<sup>149</sup> como “psicanalista didata” da *Société Française de Psychanalyse* (SFP), filiada à *International Psychoanalytical*

<sup>145</sup> “Por esse encontro com as armas da família Borromeu, Lacan reencontra os grandes significantes de seu itinerário intelectual: a Igreja Católica Romana, a reconquista, a luta contra uma psicanálise ‘bastardizada’, ela própria assemelhada a um reformismo e a uma área ‘protestante’, e finalmente a peste...” (ROUDINESCO, 1988, p. 611).

<sup>146</sup> Acontece que não existe um verbo pronominal como “imperativar” ou “imperar”, em francês. Aqui, Lacan transforma o adjetivo *impérative* em um verbo pronominal, ou seja, a ação do sujeito recai sobre ele mesmo. Nesse caso, não se trata de um mandamento a ser cumprido, cujo estabelecimento tenha se dado por outra parte. Uma vez que o mandamento está posto, ele se autorreplica entre os sujeitos.

<sup>147</sup> Fazendo referência ao parágrafo anterior, Lacan está sendo sarcástico ao se referir à verdadeira religião como um “nada”, visto que algo, à qual ela se refere, funciona na relação intersubjetiva.

<sup>148</sup> “Voilà d’où s’*imperative* la dimension du “*Tu aimeras ton prochain comme toi même*”. Soyez-en dupe, vous n’errerez pas, je dois le dire. Parce qu’on ne peut pas dire que *pareille religion*, ce soit rien. Puisque, je vous l’ai dit la dernière fois : *c’est la vrai*, c’est la vraie puisqu’elle a inventé cette chose, ceette chose sublime : la Trinité. [...] Elle a vu qu’il en fallait trois. Qu’il fallait trois ronds de ficelle de consistance strictement égale pour que “*rien*” fonctionne. C’est quand même bien curieux que à toutes fins, ça produise ça quand à l’amour.”

<sup>149</sup> Ao retomar o seminário, em 1964, agora sem vínculo com a IPA, Lacan (1964/1988, p. 9-20) denomina de “A Excomunhão” a sua primeira lição do ano, referindo-se ao seu desligamento obrigatório dessa associação psicanalítica.

*Association* (IPA), interrompendo, assim, o seminário que estava programado para 1963-1964 – e que há dez anos estava sendo ministrado no Hospital *Sainte-Anne*. Nesse sentido, os “não-tolos” são aqueles que estariam na pretensa posição de recusar a compreender aquela que seria, para Lacan, a “verdadeira” mensagem do inconsciente freudiano, a saber, a descentralização da posição de sujeito falante e sua incompatibilidade com um modelo autoritário de regimento de uma escola de psicanálise.<sup>150</sup>

Coincidentemente (ou não), o seminário que o psicanalista francês começara a professar naquela ocasião (1963/2005) nomeava-se “Os nomes do Pai” (*Les noms du Père*). E, devido à forçada interrupção, Lacan havia dito que nunca mais se pronunciaria a respeito dos nomes do pai. Acontece que, dez anos depois, o autor volta ao assunto, mas, agora, sob a rubrica de outro título para o seminário, cuja perfeita homofonia ressoa com *Les non-dupes errent* (1973-1974). Disso já se pode imaginar a importância que o autor atribuiu a esse achado.

Lacan (1973-1974, p. 3) acredita que essa semelhança fonética sugere a constituição de um mesmo saber, que implica o conhecimento psicanalítico da definição de sujeito dividido, possuidor de um inconsciente. É só na escrita que se percebe que existe a diferença de sentido entre os dois sintagmas “os não-tolos erram” (*les non-dupes errent*) e “os nomes do pai” (*les non du père*).

Com efeito, esses “não-tolos que erram”, erram porque não aceitam os nomes do pai e tenderiam a “vagar”, isto é, dirá Lacan (1973-1974, p. 7), como um “cavaleiro errante” [*chevalier errant*] ou “itinerante” [*itinerant*], sem consistência, sem rumo. Nisso se encontra a divisão subjetiva, que o evento de desligamento da SFP foi representativo. Ou seja, os “não-tolos” não concordam com aquilo que é patente para Lacan sobre a constituição do sujeito. Os nomes do pai se referem justamente ao imaginário, ao simbólico e ao real; em outras palavras, à Trindade – ou ainda, a uma apreensão metafórica que faz referência histórica e simbólica à mesma.<sup>151</sup>

E o inverso, o que constituiria o tolo? Para Lacan (1973-1974, p. 8), o tolo seria aquele que se conforma à estrutura regida pelas leis que imperam sobre o ser falante, determinado pelo seu desejo.<sup>152</sup> Nesse sentido, o autor quer chamar a atenção para o fato de que o mandamento *amarás o próximo como a ti mesmo* comporta uma estrutura que encontra correspondência com

<sup>150</sup> Cf. Roudinesco (1988, p. 353-373), para acompanhar os episódios que desembocaram no banimento de Lacan da SFP e a conseqüente divisão da escola.

<sup>151</sup> Philippe Julien (2010, p. 49-53), inclusive, traça, brevemente, as definições do que constituiria cada versão do pai, a partir dos três registros.

<sup>152</sup> “É preciso ser tolo, quer dizer colar, colar à estrutura.” (LACAN, 1973-1974, p. 8). “Il faut être dupe, c’est-à-dire coller, coller à la structure.”

o nó borromeano. Aqueles que são tolos em relação a esse mandamento não erram, porque estão fadados a se constituírem tanto através da dimensão imaginária quanto da simbólica para a composição do real; em outras palavras, o mandamento sugere uma dupla inscrição. Primeiro, referindo-se à relação imaginária, de identificação, de crença na recíproca correspondência entre o eu e o outro. E, em segundo lugar, uma noção de alteridade, que implica amar no outro, aquilo que em si também é estranho; amar também o vazio que constitui o si mesmo e o outro. A primeira pode ser compreendida, de acordo com Julien (2010, p. 54-58), como a interpretação que Freud faz do mandamento, no *Mal-estar na civilização*, enquanto a segunda como a realizada por Lacan, no *Seminário 7*.

Por isso, tornam-se necessárias essas duas dimensões aliadas ao real. Do contrário, se houvesse, por exemplo, apenas o simbólico, quando seria possível à cadeia significante parar de produzir significações possíveis? O ponto onde se depara com a suficiência de um significado é onde o imaginário cruza o encadeamento de significados. Isso é o que produz, em última análise, o sentido.<sup>153</sup> E o simbólico incide sobre o imaginário quando quebra a relação de reciprocidade.

A religião Cristã é aquela que reconhece essa tripla incidência da realidade humana. Afinal, o sujeito só transcende à relação imaginária<sup>154</sup> com a introdução da metáfora paterna. O que a psicanálise lacaniana demonstra é que se necessita de três “elementos” para que alguém possa se instalar enquanto sujeito em uma cultura. A noção de transcendência do ser humano, nessa perspectiva, se encontra no patamar de alteridade, na medida em que remete a aspectos de significações diversas nas relações humanas, em detrimento do significado unitário que

---

<sup>153</sup> “Eu quero dizer nessa que é ensinável porque ela concerne *o real* que veicula *o simbólico*. Que, aliás, só veicula aquilo que constitui *o simbólico*, sempre cifrado. [...] *O imaginário* é o que para o deciframento, é o sentido. Como eu já vos disse, é necessário parar em algum lugar, e até mesmo o mais cedo que pudermos. *O imaginário* é sempre uma intuição do que ele simboliza: como eu acabei de dizer, algo a mastigar, a *pensar*, como dizemos. E para dizer tudo, um vago gozo.” (LACAN, 1975, p. 4, grifos no original, TA). “Je veux dire dans celle qui est enseignable parce qu’elle concerne *le réel* que véhicule *le symbolique*. Qui ne le véhicule d’ailleurs que de ce qui constitue *le symbolique* ce soit toujours chiffré. [...] *L’imaginaire* c’est ce qui arrête le déchiffrement, c’est *le sens*. Comme je vous l’ai dit, il faut bien s’arrêter quelque part, et même le plus tôt qu’on peut. *L’imaginaire*, c’est toujours une intuition de ce qui est à symboliser : comme je viens de le dire, quelque chose à mâcher, à *penser*, comme on dit.”

<sup>154</sup> Naquela primeira conferência na qual Lacan apresenta os três registros psíquicos, ele também pontua o uso que faz da ideia de “transcendente”: “[a] palavra ‘transcendente’ lhe parece obscura. Não é, entretanto, uma palavra muito metafísica, sequer metapsicológica. Vou tratar de ilustrá-la. O que isso quer dizer na ocasião precisa em que a empreguei? [...] Na relação com seu semelhante, na relação, na relação narcísica, há sempre para o sujeito algo esvanecido. Ele sente que é o outro, e o outro é ele. Esse sujeito definido reciprocamente é um dos tempos essenciais da constituição do sujeito humano. É um tempo em que ele não pode subsistir, ainda que sua natureza esteja sempre a ponto de aparecer, e precisamente em certas estruturas neuróticas. Ali onde a imagem especular é aplicada ao máximo, o sujeito não passa do reflexo de si mesmo. Daí sua necessidade de constituir um ponto que constitua o que é transcendente. É justamente o outro como o outro.” (LACAN, 1953/2005, p. 43-44).

comportaria a linguagem animal. Isso sugere uma incidência do “transcendente” em um aspecto mais “psicológico” do que propriamente religioso ou teológico.

Com o desenvolvimento até agora empreendido, vê-se o quanto a religião Cristã está implicada na propagação de determinados componentes imaginários e simbólicos na organização social do Ocidente. O trabalho de Dunlap (2014, p. 153) corrobora com os achados aqui descritos. O autor sugere que o motivo pelo qual Lacan caracteriza o cristianismo, na concepção católico-romano, como a “verdadeira religião” se deve à adoção dos dez mandamentos, como a pedra angular da regulação moral adotada pelas sociedades ocidentais.<sup>155</sup> O que o autor lembra é que, para Lacan, o desejo só existe, de fato, mediante o seu direcionamento introduzido pela lei, e que a supressão da mesma não indica uma satisfação mais ampla. Apresenta-se, desse modo, um motivo amplo pelo qual Lacan a designa como a “verdadeira religião”.

Ainda, é possível ser mencionada outra correspondência entre a religião Cristã e os desenvolvimentos da teoria lacaniana, que justifica a atribuição dessa adjetivação à religião Cristã. Leupin (2004, p. 105-106) sugere que isso se relaciona com a questão da não complementariedade mítica entre os sexos, na medida em que a história de Maria e José versa sobre a falta de relação sexual para a concepção de Jesus. O autor afirma que o Cristianismo

---

<sup>155</sup> Acontece que se poderia estender isso também à religião judaica. Entretanto, Dunlap (2014) afirma o seguinte: “[n]ós podemos entender Lacan como parte da (mais ou menos) tradição kantiana da qual considera a religião precisamente valiosa porque nos fornece regras para quebrar (‘[n]ós passamos nosso tempo quebrando os dez mandamentos, e esse é o motivo da sociedade ser possível’; Lacan 1992: 69). Isso talvez explicaria a descrição de Lacan da Igreja Católica Romana como a única verdadeira religião, que, ao adotar a nova lei de Cristo, mantém a leitura conservadora do apóstolo Paulo, e aceita os Dez Mandamentos como a pedra angular da sua visão moral. Isso fornece uma estrutura simbólica sólida que sombreia o tenro sujeito da real natureza de Deus (incorporado nos terríveis excessos dos santos), ao mesmo tempo que proporciona uma estrutura de recuperação (nos sacramentos, mas especialmente na penitência ou na confissão) que abre espaço para a tentação insuportável dos sujeitos através do real e seu horror previsível onde a transgressão o deixa em relação com o contexto social que tanto o nutre quanto o constrange.” (p. 153, TA). “We could take Lacan to be part of the (more or less) Kantian tradition in which religion is valued precisely because it gives us rules to break (‘We spend our time breaking the ten commandments, and that is why society is possible’; Lacan 1992: 69). This would perhaps explain Lacan’s description of the Roman Catholic Church as the one true religion, for while adopting the new law of Christ, it maintains a conservative reading of the apostle Paul, and accepts the Ten Commandments as the cornerstone of its oral vision. This provides a rock-solid symbolic structure that shades the tender subject from the real nature of God (embodied in the frightful excesses of the saints), while also providing a recuperative structure (in the sacraments, but especially in the sacrament of penance, or confession) that makes room for the subjects unbearable temptation towards the real and his predictable horror at where transgression leaves him in regard to the societal context that both nourishes and constrains him.”. Existem muitas discussões entre os exegetas bíblicos acerca do que constitui, de fato, a “lei de Cristo”, bem como a sua diferença em relação à “lei de Moisés”. O que se pode dizer, de grosso modo, acerca da questão é que, a lei de Moisés é, para os cristãos, renovada através da pessoa de Cristo e de seus ensinamentos. Isso permite com que os adeptos do cristianismo se guiem pela vida de Jesus, e pela possibilidade que ele inaugurou ao cumprir/realizar [*fulfilled*] a lei de Deus, por meio do Espírito Santo – cf., p. ex., Heikki Räisänen (1987, p. 77-82), Olufemi Adegemi (2006) e Michael Winger (2000). Na teoria lacaniana, o ponto de analogia com a “lei de Cristo” pode compreender a necessidade de uma “incorporação” da lei para que o desejo seja possível, a partir de uma estrutura que afaste o real e mantenha o sujeito guiado pela lei, mesmo que seja para transgredi-la – pois, ainda assim, ele estaria em referência a ela.

contrasta com a origem mítica do cosmo, advinda da fantasia de harmonia entre os sexos. E isso possui correspondência com os achados da psicanálise lacaniana acerca da diferença entre os sexos, conhecido pelo mote “*não existe relação sexual*”.<sup>156</sup> Essa impossibilidade do real do sexo, é, aliás, o real em jogo na psicanálise, do qual o trabalho de análise imputa ao sujeito a possibilidade de elaboração por uma via que seria única, individual.

A mesma justificativa é dada por Tina Beattie (2015, p. 39). Ela afirma que a origem dessa noção de união perfeita entre os sexos remete à forma paterna em comunhão com a matéria materna da filosofia grega.<sup>157</sup> Ao contrário, a religião Cristã chama a atenção para a impossibilidade da relação sexual enquanto união simétrica – que estaria implicada nas religiões pagãs, por exemplo.

O Cristianismo é verdadeiro na medida em que é a única religião que pode explicar a topologia da alma ocidental, descoberta pela psicanálise, e a sua relação com a questão do ser, que pertence à matriz da cultura na qual o Cristianismo ajudou a criar. Ao remover a copulação da ordem do ser, o Cristianismo desvela a falsidade da ontologia Grega e do romantismo moderno, e expressa a verdade da realidade humana ao expor o buraco que constitui a falta do Outro no cerne do desejo. (p. 39, TA).<sup>158</sup>

É preciso lembrar que a noção de verdade aqui está relacionada com a ordenação simbólica na qual se fundou a subjetividade ocidental, a partir da qual a psicanálise foi criada. Não se trata, todavia, de julgar essa verdade como essencialista e pertinente para todo o ser humano. Mas, de acordo com o que foi exposto até agora, Lacan argumenta que a religião Cristã, principalmente a de vertente católico-romana, é logicamente axiomática para a constituição da cultura euro-ocidental moderna.

Essa elevada consideração acerca do cristianismo leva, inclusive, Dunlap (2014, p. 95) a sugerir que a psicanálise possuiria sérias limitações ao ser aplicada a pessoas advindas de um contexto cultural e linguístico que ignora as influências do mundo Ocidental Cristão. Lacan mesmo já afirmara que os japoneses, por exemplo, são inanalísáveis; e isso se deve ao fato de o psicanalista parisiense levar em consideração, com certo rigor, as diferenças culturais, linguísticas e religiosas de um povo (DUNLAP, 2014, p. 95).

<sup>156</sup> “*Il n’y a pas rapport sexuel*” (LACAN, 1972, p. 8). Não se trata da inexistência da relação sexual em seu ato, mas a da impossibilidade de modos de gozo complementares e harmônicas entre os seres sexuados como mulheres e os como homens ou, ainda, de uma relação lógica, proporcional, entre eles. Para maior detalhamento da questão, sugiro a leitura do Capítulo 4, *There Is No Sexual Rapport*, do livro de Leupin (2004, p. 87-103).

<sup>157</sup> Cf., p. ex., Lacan (1972-1973/1985, p. 153-154).

<sup>158</sup> “Christianity is true insofar as it is the only religion that might explain the topology of the Western soul that psychoanalysis discovers, and the relationship of this to the question of being which belongs within the matrix of the culture that Christianity helped to create. In removing copulation from the order of being, Christianity unveils the falsehood of Greek ontology and modern romanticism, and it expresses the truth of human reality by exposing the hole that constitutes the absent Other at the heart of desire.”

Em suma, religião Cristã, enquanto verdadeira, é aquela que sabe trazer à tona a verdade<sup>159</sup> que comporta a relação do sujeito com a sua própria divisão, e, conseqüentemente, a inevitabilidade de dizer apenas uma meia-verdade, de sucumbir ao descompasso da relação sexual e de estar fadado(a) à dimensão do campo do Outro, ou seja, da estruturação simbólica.

### 3.3. O “triumfo da religião”

Em 1º de novembro de 1974, três dias depois da coletiva de imprensa, Lacan (1974/1975b) proferiu uma conferência no 7º Congresso da Escola Freudiana de Paris intitulada *A terceira*. Nessa explanação, Lacan retoma brevemente o assunto da coletiva de imprensa, reafirmando a ascensão da religião ou, melhor, “[...] um retorno da verdadeira religião, por exemplo, que como vocês sabem não parece estar perdendo sua força.” (p. 186, TA).<sup>160</sup>

Ele não só reitera o prenúncio da entrevista, como alerta para o real constantemente evocado pelos cientistas, causando-lhes angústia. Dirá o autor:

[n]ão é, de forma alguma, do analista que depende o advento do real. O analista, ele, tem como missão opor-se a ele. Apesar de tudo, o real poderia tomar as rédeas da situação [*prendre les mors aux dents*],<sup>161</sup> ainda mais a partir do momento em que ele tem o apoio do discurso científico.

É até mesmo um dos exercícios daquilo que chamamos ficção científica, que eu devo dizer que eu nunca leio; mas frequentemente nas análises me contam o que se passa a respeito; não é imaginável! A eugenia, a eutanásia, enfim, todos os tipos de “eufutilidades” [*euplaisereries*]<sup>162</sup> diversas. Lá onde isso se torna engraçado [*drôle*],<sup>163</sup> é somente quando os cientistas [*savants*],<sup>164</sup> eles mesmos, são tomados, certamente não pela ficção científica, mas preenchidos por uma angústia; isso é

<sup>159</sup> “É assim que não é sem íntima afinidade com o problema do verdadeiro que o cristianismo subsiste.” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 146-147)

<sup>160</sup> “[...] un retour de la vraie religion par exemple, qui comme vous le savez n’a pas l’air de déprimer.”

<sup>161</sup> A expressão “*prendre le mors aux dents*” tem sua origem na utilização da rédea em animais de montaria para servir como freio. Optou-se por “tomar as rédeas da situação” por se entender que Lacan diz que o aparecimento do real será dominante. Mas, ao mesmo tempo, deve se levar em conta a ideia de “freio”, latente na expressão. Quer dizer, o real, como “o que não funciona”, exerce certo entrave no mundo.

<sup>162</sup> *Euplaisereries* faz referência tanto à *eugénique* quanto *euthanasie* pelo prefixo *eu* quanto à *plaisanterie*, que significa uma piada, gracejo, brincadeira, enfim, algo falado ou feito para divertir alguém. Essa palavra é frequentemente utilizada em contextos de ironia e sarcasmo; que parece ser caso da presente situação. Nesse sentido, considerou-se que as “eubrincadeiras” dos cientistas seriam algo que, no fim das contas, Lacan não “leva à sério”; é algo fútil, que não implica aquilo que diz respeito ao que importa para Lacan, a saber, o que, em última instância, constitui a relação humana.

<sup>163</sup> O campo semântico de *drôle* abarca também o sentido de algo que causa certa inquietação ou estranheza.

<sup>164</sup> Convencionou-se aqui, assim como para o texto da coletiva de imprensa (Nota 16, p. 14), empregar a palavra “cientistas” na tradução de *savants*. O contexto que Lacan apresenta nesse parágrafo faz referência integral ao texto da coletiva de imprensa, quando ele diz, em linhas posteriores, da angústia dos biólogos em seu ofício laboratorial de manipulação de bactérias.

mesmo instrutivo. É o sintoma típico de todo advento do real. E quando os biólogos, para nomeá-los, esses cientistas, se impõem o embargo de um tratamento laboratorial das bactérias sob o pretexto que se as fizerem muito resistentes e muito fortes, elas poderiam até mesmo deslizar sob o passo da porta e limpar pelo menos toda a experiência sexuada, limpando o ser falante; isso é realmente algo de muito inquietante. (LACAN, 1974/1975b, 187-188, TA).<sup>165</sup>

Com efeito, Lacan não só discorda de Freud quanto a um futuro trágico da religião, como propõe um caminho inverso, que frisa a possibilidade do seu triunfo. Como tem sido discutido até então, o “desmascaramento” do real pela ciência moderna tem sido o motivo principal para tanto, não apenas em sua relação com a angústia dos cientistas, mas também no que diz respeito à utilização dos objetos tecnológicos, frutos da criação toda elaborada da aletosfera.

Esse é o tema de outra entrevista, ocorrida quase um mês depois da coletiva de imprensa na qual Lacan prenuncia o triunfo da religião. Em 21 de novembro de 1974, ele reafirma a sua preocupação no que diz respeito ao avanço tecnológico:

L. – Para mim, a única ciência verdadeira, séria, a seguir, é a ficção científica. A outra, a que é oficial, que tem seus altares nos laboratórios, avança cegamente sem objetivo, e ela começa até mesmo a ter medo de sua sombra.

Parece ter chegado também, para os cientistas, o momento da angústia. Dentro dos seus laboratórios assépticos, revestidos de seus jalecos, essas velhas crianças que brincam com coisas desconhecidas, manipulando aparelhos cada vez mais complicados e inventando fórmulas cada vez mais obscuras, começam a se perguntar o que poderá ser do amanhã e o que terminarão por trazer essas pesquisas sempre novas. Enfim, eu diria, e se fosse tarde demais? Nós os chamamos biólogos, físicos, químicos, para mim são loucos.

Somente agora, que eles já estão destruindo o universo, lhes veem à cabeça perguntarem-se se por acaso isso não poderia ser perigoso. E se tudo descarrilhasse [*sautait*]<sup>166</sup>? Se as bactérias tão amorosamente cultivadas nos brancos laboratórios se transmutassem em inimigos mortais? Se o mundo fosse varrido por uma horda dessas bactérias com toda a coisa “merda” que existe dentro dela [a horda], começando pelos cientistas dos laboratórios? (LACAN, 1974, p. 12, TA).<sup>167</sup>

<sup>165</sup> “Ce n’est pas du tout de l’analyste que dépend l’avènement du réel. L’analyste, lui, a pour mission de le contrer. Malgré tout, le réel pourrait bien prendre le mors aux dents, surtout depuis qu’il a l’appui du discours scientifique. [...] C’est même un des exercices de ce qu’on appelle science-fiction, que je dois dire je ne lis jamais; mais souvent dans les analyses on me raconte ce qu’il y a dedans ; ce n’est pas imaginable. L’eugénique, l’euthanasie, enfin toutes sortes d’euplaisereries diverses. Là où ça devient drôle, c’est seulement quand les savants eux-mêmes sont saisis, non pas bien sûr de la science-fiction, mais ils sont saisis d’une angoisse; ça, c’est quand même instructif. C’est bien le symptôme type de tout événement du réel. Et quand les biologistes, pour les nommer, ces savants, s’imposent l’embargo d’un traitement de laboratoire des bactéries sous prétexte que si on en fait de trop dures et de trop fortes, elles pourraient bien glisser sous le pas de la porte et nettoyer au moins toute l’expérience sexuada, en nettoyant le parlêtre, ça c’est tout de même quelque chose de très piquant.”

<sup>166</sup> *Sautait* equivaleria a algo como a expressão “foi para o espaço”, isto é, algo que deu errado, que fugiu do controle.

<sup>167</sup> “L. – Pour moi l’unique science vraie, sérieuse, à suivre, c’est la science fiction. L’autre, celle qui est officielle, qui a ses autels dans les laboratoires avance à tâtons sans but et elle commence même à avoir peur de son ombre. [...] Il semble que soit arrivé aussi pour les scientifiques le moment de l’angoisse. Dans leurs laboratoires aseptisés, revêtus de leurs blouses amidonnées, ces vieux enfants qui jouent avec des choses inconnues, manipulant des appareils toujours plus compliqués, et inventant des formules toujours plus abstruses, commencent à se demander ce qui pourra survenir demain et ce que finiront par apporter ces recherches toujours nouvelles. Enfin, dirai-je, et



Lacan julga esses cientistas como pessoas ingênuas quanto às consequências das suas produções para o planeta. Essa é a preocupação do autor, chegando, inclusive, a considerar que eles não possuem a mínima ideia do que fazem (ao chamá-los de loucos). Embora negue um posicionamento pessimista em relação ao progresso científico – o que parece um contrassenso –, o autor caracteriza a possibilidade de liberação das bactérias como um verdadeiro flagelo da humanidade. Isso se definiria, para ele, como o triunfo do homem (LACAN, 1974, p. 12-13). Entretanto, o “acesso de responsabilidade” chega aos cientistas, provocando neles a preocupação em criar critérios razoáveis para a manipulação de microrganismos potencialmente ameaçadores.

Isso é o que se apresenta em meio aos cientistas. Eles se encontram na condição de não só intervir no real do mundo, como também de propor mudanças para o modo de intervenção nesse mundo. Essa seria a sua responsabilidade frente às possibilidades perigosas que se anunciam tanto com o manuseio de organismos, através dos instrumentos científicos, quanto com a produção de objetos cujas consequências referem-se ao “entorpecimento” da própria divisão subjetiva.

Contudo, o que acontece no patamar daqueles que não estão em condições de interferir diretamente no real do mundo, de maneira análoga às mudanças proporcionadas pelas intervenções científicas?

A religião parece se encaixar como a prática social ao alcance de fornecer as respostas geradoras de uma realidade que “encapsule”, por meio da “secreção” de sentido, o planeta onde possibilidades destrutivas e objetos “consumidores” (*gadgets*, *latusas*) estejam à iminência de suprimir o sujeito. O resultado disso é o apaziguamento da angústia.

Essa interpretação é corroborada por Dunlap (2014, p. 159), que entende o triunfo da religião como sendo motivado pelo mal-estar na civilização moderna. A aletosfera, juntamente com as produções e intervenções introduzidas pela ciência, apresentar-se-ia como um conhecimento apartado de uma “verdade significativa” [*meaningful truth*] (DUNLAP, 2014, p. 160). Com efeito, o autor supracitado percebe um caráter “dessubjetivante” na verdade formal implicada na convivência com a aletosfera. Assim, um “sentido verdadeiro”, para aquilo que compõe as relações intersubjetivas, estaria comprometido. Em outras palavras, falta à ciência

---

si c'était trop tarde ? On les appelle biologistes, physiciens, chimistes, pour moi ce sont des fous. [...] Seulement maintenant, alors qu'ils sont déjà en train de détruire l'univers, leur vient à l'esprit de se demander si par hasard ça ne pourrait pas être dangereux. Et si tout sautait ? Si les bactéries aussi amoureuxment élevées dans les blancs laboratoires se transmutaient en ennemis mortels ? Si le monde était balayé par une horde de ces bactéries avec tout la chose merdeuse qui l'habite, à commencer par les scientifiques des laboratoires ?”.

moderna a noção de sentido (DUNLAP, 2014, p. 162), como estrutura subjetiva que enreda a história de vida do sujeito com o mundo, a partir de e com as suas des-cobertas.

Com base nisso, a leitura que Dunlap (2014, p. 160-161) empreende de Lacan sugere que apenas a “verdadeira religião” possibilitaria um retorno ao mundo, fora da atmosfera. Esse é um palpite que pode não deixar de soar estranho para um psicanalista, considerando a crítica de Freud em relação à religião. Tal tipo de observação pode se assemelhar a um apoio para que o retorno da religião se efetive, com o objetivo de se livrar da virtualidade da verdade formal da ciência.

Esse parece ser um caminho arriscado, pois se poderia cair facilmente na seguinte encruzilhada: por que, então, não “fazer” religião ao invés de psicanálise? Essa não parece ser a direção para a qual aponta Lacan – embora possa parecer quando o autor afirma que o ser humano se voltará para a religião quando tiver preenchido a sua cota com os *gadgets* (LACAN, 1974/1975a, p. 22).<sup>168</sup> Não se trata de uma aclamação pela ascensão religiosa, mas de uma tentativa de visualizar uma consequência lógica do cenário que o autor percebia que estivesse se desenrolando: o aparecimento da angústia pelo real da ciência, de um lado, e a capacidade da religião em fornecer sentido, de outro.

Em um dos fragmentos suprimidos por Miller da coletiva de imprensa, por exemplo, pode-se confirmar a impossibilidade de um apoio advindo da psicanálise para o êxito da religião:

[...] eu não quis que fosse anunciado, mas eu preparei algo; eu inclusive preparei com muito cuidado, eu devo dizer, pelo bem da verdade; se alguma vez então vocês venham, vocês escutarem alguma coisa que tenha relação com as relações da psicanálise com a religião. Elas não são muito amigáveis. É, no final das contas, ou uma ou outra. Se a religião triunfar, como é o mais provável – eu falo da verdadeira religião, só há uma verdadeira – se a religião triunfar, será o sinal de que a psicanálise falhou. É normal que ela falhe, porque ela é empregada em uma coisa muito, muito difícil. (LACAN, 1974/1975a, p. 6-7, grifo no original, TA).<sup>169</sup>

Nesse excerto, fica claro que a religião e a psicanálise não estabelecem uma relação amistosa, para Lacan. Isso, aliás, já é frisado por ele um pouco mais de dez anos antes, em A

<sup>168</sup> Ou cf. p. 78 da presente pesquisa.

<sup>169</sup> “[...] je n’ai pas voulu qu’on l’annonce, mais j’ai préparé quelque chose ; je l’ai même préparé avec beaucoup de soin, je dois dire, à la vérité ; si jamais donc vous venez, vous entendrez quelque chose qui se rapporte aux rapports de la psychanalyse avec la religion. Ils ne sont pas très amicaux. C’est en somme ou l’un ou l’autre. Si la religion triomphe, comme c’est le plus probable – je parle de la vraie religion, il n’y en a qu’une seule de vraie – si la religion triomphe, ce sera le signe que la psychanalyse a échoué. C’est tout ce qu’il y a de plus normal qu’elle échoue, parce que ce à quoi elle s’emploie, c’est quelque chose de très très difficile.”

*ciência e a verdade*.<sup>170</sup> É, além do mais, com o sucesso da religião que a psicanálise fracassaria. Isso demonstra uma particular discordância entre psicanálise e religião, por não partilharem do mesmo tipo de prática. Existe uma incompatibilidade essencial entre as duas, que toca na consequência inevitável da vitória de uma e da derrota da outra.

Além disso, outro ponto a ser ressaltado se refere à consequência, para o leitor, da não inclusão desse fragmento na versão milleriana da coletiva de imprensa. Isso porque a conotação do título conferido por Miller na reedição da entrevista pode parecer um tanto imponente ou, até mesmo, ufanista. No entanto, nesse trecho, Lacan demonstra o contraste que existe com o título, ao prenunciar o futuro da religião sob um tom mais melancólico, lamentando o inevitável fracasso da psicanálise.

Mas, por que a religião, a verdadeira, triunfará, e não qualquer outra prática social? Por que a religião é tida por Lacan como aquela que apaziguaria todos os avanços científicos no desvelamento do real? Nesse sentido, cabe agora retomar a investigação acerca da função que Lacan observa como atuante com a religião, no intuito de aprofundá-la.

Como Lacan mesmo declara na coletiva de imprensa, a função do cristianismo abarca a doação de sentido para o real. Isso não significa a supressão do real ou, ainda, o seu desaparecimento. Talvez uma tentativa de fazer com que ele não esteja presente, através de uma tentativa de dar consistência ao imaginário e ao simbólico como aquilo que seria real. Assim, Lacan chega a afirmar que “[a] religião, digo, é feita para isso, é feita para curar os homens, quer dizer, que eles não se apercebam o que não funciona” (LACAN, 1974/1975a, p. 18),<sup>171</sup> isto é, para que não percebam o real – aquilo que se apresenta como mais faltoso ao sujeito falante. Isso remete ao que inicialmente se explorou com a dinâmica dos registros psíquicos fundamentais para constituição da realidade humana. A ciência e a religião incidem de um modo distinto nas dimensões do ser falante.

A verdadeira religião é denominada como tal devido à sua concepção da cultura euro-ocidental. Ela que estaria na sua raiz. Mas isso não significa que as outras não triunfariam. Ao contrário, segundo Lacan (1974/1975a, p. 14; 1975 [1974]/2005b, p. 66-67), elas se ascenderiam a reboque da religião Cristã. E a sua função de sentido é exercida na medida em que consegue realizar com efetividade o cruzamento das dimensões do imaginário e do simbólico, com o objetivo de garantir estabilidade frente ao real desvelado pela ciência. Isso

---

<sup>170</sup> “Quanto à religião, ela deve, antes, servir-nos de modelo a não seguir, na instituição de uma hierarquia social em que se conserve a tradição de uma certa relação com a verdade como causa.” (LACAN, 1966 [1965]/1998, p. 891).

<sup>171</sup> “La religion, je vous dis, est faite pour ça, est faite pour guérir les hommes, c’est-à-dire qu’ils ne s’aperçoivent pas de ce qui ne va pas.”. Cf. Lacan (1975 [1974]/2005b, p. 72).

mostra correspondência com uma fala do autor, na lição de 13 de novembro de 1973, do *Seminário 21*. Nesse dia, Lacan (1973-1974) pontua: “[e], portanto, o que realiza o *Simbólico do Imaginário*, o que poderia ser senão *a religião*? *Rata* para mim.<sup>172</sup> O que realiza, em termos apropriados, o *Simbólico do Imaginário*, é o fato de que *a religião* não está perto de acabar.” (p. 6, grifos no original, TA).<sup>173</sup>

Essa é uma passagem importante para demarcar precisamente a incidência da religião naquilo que foi denominado anteriormente como o mundo do sujeito, assim como o serviço que prestaria se o triunfo se concretizar. Na primeira frase, Lacan indaga se seria a religião aquilo que realiza o simbólico do imaginário. Prontamente, o autor diz que isso não parece o suficiente para resolver a questão; antes, parece algo que é declarado de uma maneira grosseira, com pouco cuidado. Embora a religião seja alimentada por aquilo que realiza o simbólico do imaginário, conforme se acompanha na frase posterior, ela não é, pelo visto, a única que se posiciona nesse patamar.

Parece que, então, a questão é um pouco mais sutil.<sup>174</sup> O fato de se realizar o simbólico do imaginário que tem como resultado a subsistência da religião, ou melhor, o seu triunfo. Assim, o simbólico do imaginário é um fenômeno que Lacan constata como mais primordial do que a religião, mas que é reproduzido por ela própria. Isso levanta a questão se não é a busca pelo sentido que convoca a religião e a concebe como a residência por excelência desse fenômeno.<sup>175</sup>

Sendo essa a situação, há um significado mais acurado que se possa deduzir da anuência de Lacan com o versículo do evangelista João. Depreende-se que a verdadeira religião fornece a imagem necessária, mítica, para representar aquilo que ocorre na dimensão do simbólico. Talvez a concordância de Lacan com esse versículo seja um pouco mais complexa do que parece à primeira vista. A imagem fornecida pelo cristianismo realiza aquilo que ocorre em um

---

<sup>172</sup> *Rata*, em linguagem informal, refere-se a “comida ruim”, a algo preparado de maneira inadequada. A interpretação que pode se ter com a expressão *rata pour moi*, nesse caso, indica que a religião como realização do simbólico do imaginário não é bem “digerível” por Lacan. Do ponto de vista gastronômico, *rata* se relaciona com *ragoût*, uma preparação clássica e nobre feita, principalmente, a base de carne de cordeiro. Mas, *rata*, especificamente, pode ser entendido como um *ragoût* “grosseiro”, feito de restos de carne. Além disso, *rata* pode significar também a conjugação do verbo *rater* na terceira pessoa do singular do passado simples. Nesse sentido, *rater* significa “estragar”, “falhar”, “perder”. Em suma, qualquer um dos sentidos sugere que o fato de “a religião realizar o simbólico do imaginário” não necessariamente satisfaz Lacan.

<sup>173</sup> “Eh bien, ce qui réalise le *Symbolique de l’Imaginaire*, qu’est-ce que c’est d’autre que *la religion* ? *Rata* pour moi ! Ce qui réalise, en termes propres, le *Symbolique de l’Imaginaire*, c’est bien ce qui fait que *la religion* n’est pas près de finir.”

<sup>174</sup> Nesse sentido, a tradução “[c]ompletamente proporcional, para mim” de “*rata pour moi*”, feita por Frederico Denez e Gustavo Volaco parece pouco precisa (cf. LACAN, 1973-1974/2018, p. 19).

<sup>175</sup> Como disse ao fim da vida, em 18 de março de 1980. Cf. p. 15 desta dissertação.

nível simbólico como a criação da realidade humana. Cristo, como o Verbo encarnado, seria a imagem fantástica do funcionamento do simbólico: o ser humano se constitui como tal pela incidência do significante instaurado na carne.<sup>176</sup>

Com efeito, se a disseminação da religiosidade dependesse apenas de seus conteúdos imaginários, ela, provavelmente, pouco se perduraria – haja vista o caráter evanescente do imaginário. O que constantemente reforça a permanência constante da religião é a repetição dos significantes que reevocam e renovam o conteúdo imaginário.

Assim, enquanto a verdadeira religião ocupa a função de trazer à tona aquilo que reside de simbólico no imaginário, qual função possui a ciência, no tocante às matrizes dos três registros?

Para o psicanalista francês, a matemática tem a função de avaliar o que há de real no simbólico.<sup>177</sup> Não se trata de atribuir um sentido para qualquer que seja o fenômeno. A partir do momento que a ciência se tornou matematizada, a experiência proporcionada por ela diz respeito fatalmente à procura daquilo que se pode estar certo do simbólico, ou seja, aquilo que se apresenta como lei imutável,<sup>178</sup> mas que não apresenta, em si, significado subjetivo algum. No entanto, isso não indica que ele não possa ser atribuído em um momento posterior.

Em relação à dinamicidade funcional que está envolvida no mundo, o real pode se apresentar de uma maneira particularmente inquietante, uma vez que, quando surge, compromete a situação por meio da demonstração de um “furo” da ocorrência simbólico-imaginária. Lacan (1974/1975b) chega mesmo a afirmar que “o real não é o mundo. Não há nenhuma esperança de alcançar o real pela representação.” (p. 184, TA).<sup>179</sup> O real é, antes, aquilo que se localiza no meio do caminho, como uma pedra, que entrava o funcionamento do

---

<sup>176</sup> Existem duas passagens no *Seminário 4*, que se tornam menos enigmáticas ao serem lidas a partir desse ponto de vista. São elas, “[o] Espírito Santo é a entrada do significante no mundo.” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 47) e “para dizer a verdade, a existência na natureza da usina hidrelétrica feita por obra do Espírito Santo é o contrário mesmo da noção de natureza.” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 49). Não se trata de uma referência à hidrelétrica como obra diretamente construída pelo Espírito Santo. Isso é uma metáfora para dizer da incidência do significante enquanto “entidade” que transcende a natureza e que faz do ser humano um animal simbólico. O manejo do significante, em suas mais variadas formas, possibilita a alteração do mundo (como se intentou demonstrar com a últimas subseções do capítulo anterior), por exemplo, através das fórmulas matemáticas, que, só com tal, condiciona a existência de hidrelétricas.

<sup>177</sup> “Quer dizer que é por estender o procedimento matemático, que consiste em se perceber do que há de *Real* no *Simbólico*, que é por aí que nos é desenhado um novo caminho.” (LACAN, 1973-1974, p. 6, grifo no original, TA). “C’est-à-dire que c’est à étendre le procédé mathématique qui consiste à s’apercevoir de ce qu’il y a de *Réel* dans le *Symbolique*, que c’est par là qu’est pour nous dessiné un nouveau passage.”

<sup>178</sup> “[...] o que o cientista busca é justamente uma lei que não evolua.” (LACAN, 1974/1975a, p. 24). “[...] ce que le savant cherche, c’est justement une loi en tant que n’évoluant pas.”. Cf. Lacan (1075 [1974]/2005, p. 78-79).

<sup>179</sup> “Le réel n’est pas le monde. Il n’y a aucun espoir d’atteindre le réel par la représentation.”.

mundo.<sup>180</sup> Em última análise, “o real é, estritamente, o que não tem sentido.” (LACAN, 1975/1976. p. 269, TA).<sup>181</sup>

Desse modo, estaria no patamar da religião a possibilidade de conferir um quadro imaginário do mundo, que reflita a face humana e faça uma contraposição ao que constitui, principalmente, a disjunção do real da ciência, com a sua aletosfera? Essa parece ser a aposta lançada por Lacan, com o prenúncio. E, se na base da constituição do sujeito, a dimensão do sentido se impõe como preponderante para que se possa agir de algum modo no mundo, a religião se apresenta como a prática social mais apropriada para tal realização.

A importância da doação de sentido, diante das novidades científicas, pode propiciar certa necessidade de (re)organização psíquica, inerente à noção de subjetividade trabalhada por Lacan, como se percebe neste excerto:

[e]nsino-lhes que Freud descobriu no homem o penso e o eixo de uma subjetividade que ultrapassa a organização individual como soma das experiências individuais, e até mesmo, como linha do desenvolvimento individual. Dou-lhes uma definição possível da subjetividade, ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido. (LACAN, 1954/1985, p. 58).

Uma noção de totalidade está na base da constituição da subjetividade, para Lacan. E nisso está implicada uma noção de funcionamento do sujeito, que compreende um enredo figurado pela constante ilusão de um antropomorfismo delirante, sumarizado na crença de que o mundo seja perfeitamente idêntico àquilo que se pensa.<sup>182</sup> O tipo de experiência que possibilitou certo abalo nessa dimensão foi o surgimento da prática científica moderna, que é capaz de alcançar respostas unívocas quanto ao conhecimento da existência de uma ruptura entre o ser humano e a natureza, ao demonstrar que esta se basta independentemente daquilo que a humanidade pensa sobre ela. O encontro com o real implica, por conseguinte, sentir-se completamente apartado de qualquer sentido.

---

<sup>180</sup> “O discurso do mestre, por exemplo... sua finalidade, é que as coisas andem ao passo de todo o mundo. Bem, isso não é de jeito nenhum a mesma coisa que o real, porque o real, justamente, é o que não vai bem, o que se coloca no caminho; bem mais, o que não cessa de se repetir para obstruir essa caminhada.” (LACAN, 1974/1975b, p. 183, TA). “Le discours du maître, par exemple, as fin, c’est que les choses aillent a upas de tout le monde. Eh bien ça, ce n’est pas du tout la même chose que le réel, parce que le réel, justement, c’est ce qui ne va pas, ce qui se met en croix dans ce charroi, bien plus, ce qui ne cesse pas de se répéter pour entraver cette marche.”

<sup>181</sup> “Le réel, c’est strictament ce qui n’a pas de sens.”

<sup>182</sup> “Implicitamente, o homem moderno pensa que tudo que aconteceu no universo, desde a origem, foi feito para convergir para esta coisa que pensa, criação da vida, ser precioso, único, cume das criaturas, que é ele mesmo, no qual existe este ponto privilegiado que se denomina consciência. [...] Esta perspectiva conduz a um antropomorfismo tão delirante que é preciso começar a abrir os olhos para se dar conta de que espécie de ilusão se é vítima.” (LACAN, 1954/1985, p. 66).

Ao retornar à função de sentido realizado pela religião, repara-se que não é sem razão que o cristianismo prega o mandamento de amar o próximo como a si mesmo. A sua missão está na tentativa de preencher a realidade com a dimensão imaginária de que o mundo reflete o rosto humano,<sup>183</sup> e de que existe irmandade e fraternidade entre os viventes que compartilham dos imperativos do decálogo. Contudo, isso não é feito sem localizar as falhas contra as quais os irmãos se unem. Por isso, Lacan (1974/1975a, p. 15) diz que a religião cristã terá chances com a ciência, pois ela possibilitará as mais diversas (re)interpretações. Isso é o que Fink (1995, p. 143) chega mesmo a sugerir como o que constituiria o “discurso religioso”, para o pensamento lacaniano; ou seja, uma busca constante para “remoer”, ruminar, refletir dentro dos aparatos simbólicos disponíveis com o objetivo de avivar e reavivar a relação imaginária de identificação e de repulsa.

Assim, retomando Freud, poder-se-ia dizer que a religião forneceria uma saída da aletosfera. Ao despedir-se de um mundo fragmentado, entrar-se-ia em um mundo de sentidos totalizantes, que realizam uma correspondência de tudo com tudo, como uma *Weltanschauung*. Não é a mesma saída promovida pelo trabalho que a psicanálise se dispõe a realizar. Esta se propõe o ofício de manejar algo, como dirá Lacan, “muito difícil”,<sup>184</sup> que consiste no enfretamento daquilo que “não funciona” por uma elaboração subjetiva sempre singular. E com isso a psicanálise está designada ao fracasso diante do poder da religião. A psicanálise não propõe uma *Weltanschauung* e nem é uma filosofia que possua a “chave” do universo (LACAN, 1964/1988, p. 78). Talvez ela tenha uma ontologia, baseada em um ser cuja base seja a posição de falante rechaçado em sua fala, mas que através dela constrói o seu mundo. Agora, como isso procede e como isso se transforma, depende de cada história de vida.

---

<sup>183</sup> “Religião é a eterna fuga para a humanidade, preenchendo-nos com sentido imaginário do qual o mero mundo não pode fornecer.” (DUNLAP. 2014, p. 162, TA). “Religion is the eternal escape for mankind, filling us with imaginary meaning that the mere world cannot supply.”.

<sup>184</sup> Cf. excerto da p. 105.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa possibilitou construir um caminho de interpretação para o que está implicado nas entrelinhas do prenúncio de Lacan acerca do futuro da religião. Vale destacar que, embora sejam encontrados alguns pontos-chaves que confirmam esse posicionamento do autor, a coletiva de imprensa de 1974, em Roma, é o único momento no qual o psicanalista francês proferiu, enfaticamente, tal prenúncio, utilizando a palavra “triunfo”. Nesse sentido, o que se procurou realizar foi um trabalho que explorasse os elementos basais mencionados em conjunto com o prenúncio – quais sejam, a ciência (moderna), o real, a angústia, a (verdadeira) religião e o sentido –, mas pouco tratados por ele, naquela situação. O resultado desse encaminhamento pode ser sintetizado nas linhas seguintes.

Com a sua consistência em estabelecer o cruzamento entre o simbólico e o imaginário – mais especificamente, proporcionando o simbólico do imaginário – para costurar o real, a religião Cristã tece o manto da realidade sobre o qual se edificou a sociedade euro-ocidental. A partir dos séculos XVI-XVII, a ciência moderna se instalou como uma maneira inteiramente nova de conhecer o mundo, outrora construído por meio dos postulados cristãos. Embora, em parte, o cristianismo considerasse certa ruptura do homem com a natureza, a ciência moderna trouxe não apenas a reafirmação integral disso, como também confirmou que todo o conhecimento adquirido até então não passava de certa “ilusão de conhecimento”.

Concomitante à instauração da ciência moderna, surge também uma nova posição subjetiva, marcada por uma divisão entre saber e verdade, bem como um novo modo discursivo, que se configura pela atribuição de legitimidade ao que seria o conhecimento correto. A atribuição qualitativa daquilo que seria a substância do mundo permanece comprometida, sendo relegada, dessa forma, a um patamar secundário de veracidade. O que se tornou primário é conhecer a respeito do funcionamento dos fenômenos, a partir da matematização tanto da ciência quanto da natureza.

Um desdobramento desse ocorrido, denunciado por Lacan, refere-se ao encaminhamento de cunho ideológico que um discurso ganhou, em nome d'A ciência (mas pouco científica). Esse tipo de discurso acaba tanto envolvendo a subjetividade humana em certo silenciamento quanto produzindo um modelo ideal daquilo que constitui o científico, subjugando todas as outras modalidades de saber a esse crivo. Embora Lacan tenha alertado para esses dois movimentos do discurso da ciência, a principal preocupação do autor, na primeira metade da década de 1970, possui outra conotação.



Lacan compreende que o discurso da ciência consiste também de outra face, para além da ideológica, que se qualifica pela dimensão do real. Ao demonstrar que a natureza nada possui em correspondência com o ser humano, a ciência moderna escancara a falta estruturante que constitui o sujeito em sua relação com o mundo, propiciando a experiência de constatar que a face humana não mais é refletida nos fenômenos.

Com essa nova forma de conhecer aquilo que constitui o real do mundo, nasce também uma nova maneira de intervir nele. Agindo a partir de uma verdade restrita ao funcionamento formal dos fenômenos, a ciência constrói todo um espaço físico-matemático para a instauração de uma realidade paralela àquela que acontece no espaço físico-sensível. É acerca daquele espaço, denominado de *alestosfera*, por onde transitam os objetos criados pela verdade formalizada da ciência, que se revelam por alguns fenômenos desencadeadores de uma potencialização do mal-estar na cultura; justamente pelo seu caráter “dessubjetivante”.

Mediatizados pelo discurso do capitalismo, as *latusas* e os *gadgets* se apresentam como aqueles objetos que encarrilham a promessa estratégica de cumprir o lugar do objeto *a*, mas que, inevitavelmente, falha em sua consistência – como qualquer outro objeto. Acontece que a insistência com a qual são promovidos, sob o imperativo publicitário do prazer, resulta na infeliz consequência de incidir sobre o sujeito, pelo inverso daquilo que se intenciona – a saber, o desprazer –, quando se apresenta a irremediável possibilidade de completude.

O casamento entre o discurso da ciência e o capitalismo se mostra, talvez, como a combinação mais potencialmente ameaçadora para a civilização atual, pois, se a ciência “não sabe o que faz”, isto é, não sabe as consequências das suas ações quando atua no mundo, ela igualmente não possui uma ética, em si, que lhe forneça algum direcionamento. Isso, é lógico, não cabe à ciência a criação de uma ética; isso foge às suas discussões epistemológicas que a constitui. Entretanto, a dominação da ciência na esfera humana, em conjugação com o modelo ideológico e com o discurso do capitalismo, sem restrição, é o que parece preocupar o psicanalista francês.

“E se for tarde demais?”, questiona Lacan, quanto ao desenvolvimento de experiências científicas diversas. Restar-se-ia saber o que ampararia a angústia do encontro com o real.

A psicanálise é um tipo de laço social que intenta preencher a função de fazer com que o sujeito, ao encarar a divisão subjetiva e “o que não funciona”, busque uma tentativa de solução que se contraponha ao real ameaçador – contendo-o. Entretanto, a psicanálise não está no campo do sentido – ao menos não fundamentalmente. O confronto com o qual a psicanálise está implicada, embora também angustiante (em certo nível, porém, “controlável”), diz respeito àquilo que se situa como de mais primordial para homens e mulheres, a saber, aquilo que “não

funciona” na relação humana. Esse é o real com o qual a psicanálise se debate, mas que não procura resolver por meio da doação de sentido. Cabe a cada pessoa o rearranjo da sua história com a confrontação do real daquilo que constitui a sexualidade – ou seja, a sua radical indeterminação.

A psicanálise busca ser uma prática social que faça emergir o contrassenso de qualquer discurso hegemônico, haja vista sua visada subjetiva singular. No entanto, os dois cenários visíveis como consequência de tal prática não são animadores, e nisso que se constitui o seu caráter impossível: 1) quando a psicanálise é considerada, em alguma esfera da sociedade, como o discurso dominante, ela fracassou metodologicamente; e 2) quando a psicanálise se mantém à margem, ela facilmente pode ser “devorada” pelo(s) discurso(s) dominante(s), integrando-se a uma ciência ou se tornando uma religião, por exemplo. Esta última, por sua vez, encontra-se longe de qualquer ameaça de desmantelamento.

Uma vez que a religião Cristã ocupou o posto de instaurar a realidade humana, o seu retorno, ou melhor, o seu triunfo, ante as inovações “perturbadoras” que a ciência é capaz de introduzir, cumpriria a função de reinstaurar tal realidade, envelopando, com o sentido, quaisquer que sejam os fenômenos ameaçadores e angustiantes. Para Lacan, o cristianismo possui as ferramentas necessárias para que o mundo simbólico-imaginário do sujeito seja outra vez restituído, fornecendo o véu para o real a cada vez que este incidir sobre a realidade. E nisso está também o motivo pelo qual Lacan a elege como a verdadeira religião, afinal é ela que fundou os pilares morais da sociedade euro-ocidental.

Com efeito, o prenúncio acerca do triunfo da verdadeira religião é uma consequência que Lacan percebia como inevitável, capaz de ser visualizada por meio do arcabouço teórico que havia construído para interpretar o ser humano. No entanto, o autor pouco percebia qualquer possibilidade de alteração dessa situação. Nesse sentido, se a ciência ou se a religião triunfar, a psicanálise terá fracassado – podendo, talvez, subsistir como um campo filosófico-epistemológico nas universidades. E essas considerações podem conotar uma visão um tanto quanto resignada do autor, que acreditava que nada mudaria na humanidade.

Enfim, o que Lacan acaba por fazer, com o prenúncio de Roma, é reafirmar que a verdade constitutiva da realidade é uma ficção. Não uma ficção que venha a ter uma conotação pejorativa, ou ainda, severamente criticada – como uma ilusão, que Freud gostaria que fosse superada para ceder lugar à razão científica. Trata-se, ao contrário, de reconhecer que a verdade é uma verdade ficcional (e nunca absoluta), mas que só pode ser julgada desmerecedora de crédito quando examinada pelo crivo da ciência moderna.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Obras de Jacques Lacan*

LACAN, Jacques. (1936). Para além do “Princípio de realidade”. In: LACAN, Jacques. (1998). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 77-95.

\_\_\_\_\_. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 96-103.

\_\_\_\_\_. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 238-324.

\_\_\_\_\_. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 9-53. (Campo Freudiano no Brasil; Série Paradoxos).

LACAN, Jacques. (1953-1954). **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

\_\_\_\_\_. (1954). **O Seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

\_\_\_\_\_. (1955). O seminário sobre “A carta roubada”. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 13-66.

\_\_\_\_\_. (1955-1956). **O seminário, livro 3**: as psicoses. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1988.

\_\_\_\_\_. (1956 [1955]). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 402-437.

\_\_\_\_\_. (1956-1957). **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

\_\_\_\_\_. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 496-532.

\_\_\_\_\_. (1957-1958). **O seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1958-1959). **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

\_\_\_\_\_. (1959-1960). **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1960). Discurso aos católicos. In: LACAN, Jacques. **O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 9-54. (Campo freudiano no Brasil; Série Paradoxos).

\_\_\_\_\_. (1960). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 653-691.

\_\_\_\_\_. (1962-1963). **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1964). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1988.

\_\_\_\_\_. (1964 [1960]). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960, retomado em 1964). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 843-864.

\_\_\_\_\_. (1966 [1965]). A ciência e a verdade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 869-892.

\_\_\_\_\_. (1966a). Pequeno discurso no ORTF. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 226-231.

\_\_\_\_\_. (1966b). Respostas a estudantes de filosofia. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 210-218.

\_\_\_\_\_. (1967). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 350-358

\_\_\_\_\_. (1967-1968). **Meu ensino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. (Campo Freudiano no Brasil; Paradoxos de Lacan).

\_\_\_\_\_. (1969-1970). **O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1970 [1967]). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 265-287.

\_\_\_\_\_. (1970). **Radiophonie**. 8 abril 1970. Versão eletrônica STAFERLA. Disponível em: <http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>. Acesso em 28 agosto 2018.

\_\_\_\_\_. (1970a). Alocução sobre o ensino. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 302-310.

\_\_\_\_\_. (1970b). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 265-287

\_\_\_\_\_. (1970c). Radiofonia. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 400-447.

\_\_\_\_\_. (1971). **O seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. (1971-1972). **O seminário, livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. (1972). Du discours psychanalytique. In: LACAN, Jacques. **Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan**. Milão: La Salamandra, 1978, p. 32-55.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). **O seminário, livro 20**: mais, ainda. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. (1973). Lição de 8 de maio de 1973. In: LACAN, Jacques. **Encore (1972-1973)**. Versão STAFERLA, p. 91-98. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>>. Acesso em 30 novembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1973). Televisão. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 508-543.

\_\_\_\_\_. (1973-1974). **Les non-dupes errent**. STAFERLA. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>>. Acesso 20 dezembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1973-1974). **Os não-tolos erram / Os nomes do pai**: seminário entre 1973-1974. [recurso eletrônico]. Tradução e organização de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

\_\_\_\_\_. (1974). Conférence de presse du docteur Jacques Lacan – le 29 octobre 1974 au Centre Culturel Français. **Lettres de l'École freudienne**, n. 16, p. 6-26, 1975a. Disponível em: <<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-EFP-N16-part-1.pdf>>. Acesso em 28 agosto 2018.

\_\_\_\_\_. (1974). Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto pour le journal Panorama, à Rome, le 21 novembre 1974 – Freud per sempre: entrevista com Jacques Lacan. **École Lacanienne de Psychanalyse – Pas-tout Lacan**. 12 p. Disponível em: <<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1974-11-21.pdf>>. Acesso em 18 dezembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1974). La troisième. **Lettres de l'École freudienne**, n. 16, p. 177-203, 1975b. Disponível em: <<http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-EFP-N16-part-3.pdf>>. Acesso em 27 agosto 2018.

\_\_\_\_\_. (1975 [1974]). Le triomphe de la religion. In: LACAN, Jacques. **Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques**. Paris: Seuil, 2005a, p. 67-102. (Champ freudien; Paradoxes de Lacan).

\_\_\_\_\_. (1975 [1974]). O triunfo da religião. In: LACAN, Jacques. **O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b, p. 55-83. (Campo freudiano no Brasil; Série Paradoxos).

\_\_\_\_\_. (1975). Journées d'étude des cartels de l'École Freudienne: Seance de clôture. **Lettres de l'École freudienne**, n. 18, p. 263-270, 1976. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lettres-de-LEFP-n%C2%B018-4.pdf>>. Acesso em 4 setembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1975a). Yale University, Kanzer Seminar. **Scilicet**, n. 6/7, p. 7-31. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-11-24b.pdf>>. Acesso em 4 setembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1975b). Yale University. Entretien avec des etudiants. **Scilicet**, n. 6/7, p. 32-37. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-11-24a.pdf>>. Acesso em 4 setembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1980a). 5 janvier 1980. **1980 : Dissolution (Document Partiel)**. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1980.01.05.pdf>>. Acesso em 05 dezembro 2018.

\_\_\_\_\_. (1980b). 18 mars 1980. **1980 : Dissolution (Document Partiel)**. École Lacanienne de Psychanalyse. Disponível em: <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1980.03.18.pdf>>. Acesso em 05 dezembro 2018.

#### *Outras obras*

ADEYEMI, Olufemi. The new Covenant Law and the Law of Christ. **Bibliotheca sacra**, v. 263, n. 652, p. 2006, p. 438-452.

ASKOFARÉ, Sidi. A religião, a ciência e a Psicanálise. São Paulo: Instituto Sede Sapientiae. **Percorso**, n. 43, 2009. Disponível em: <[http://revistapercorso.uol.com.br/index.php?apg=artigo\\_view&ida=4&id\\_tema=48](http://revistapercorso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=4&id_tema=48)>. Acesso em 11 outubro 2018.

\_\_\_\_\_. Du nom-du-père au sinthome: Lacan et la religion. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, ano 8, n. 1, p. 12-23, 2008.

BADIOU, Alain. Descartes/Lacan. Trans. Sigi Jöttkandt and Daniel Collins. In: **Umbr(a): the journal of the unconscious: One**, n. 1, p. 13-17, 1996.

BEATTIE, Tina. Nothing really matters – Rhapsody for a dead queen: a lacanian reading of Thomas Aquinas. In: DAVIS, Creston; POUND, Marcus; CROCKETT, Clayton (edited by). **Theology after Lacan: The Passion for the Real**. Cambridge: James Clarke & Co., 2015, p. 34-57.

BEER, Paulo. **Psicanálise e ciência: um debate necessário**. São Paulo: Blucher, 2017.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BURGOYNE, Bernard. From the letter to the matheme: Lacan's scientific methods. In: RABATÉ, Jean-Michel (edited by). **The Cambridge Companion to Lacan**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 69-85.

BOWIE, Malcolm. **Lacan**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

BROUSSE, Maria Hélène. As interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. **Arquivos da Biblioteca da EBP-RJ**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 53-90, 1997.

COMBERS, Laurent; ASKOFARÉ, Sidi. Function(s) of Religion in the Contemporary World: Psychoanalytic Perspectives. About new types of religious conversions. **Journal of Religion and Health**, v. 52, n. 4, p. 1369-1381, 2013.

CORFIELD, David. From mathematics to psychology: Lacan's missed encounters. In: GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis (edited by). **Lacan & Science**. London and New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002, p. 179-206.

DUNLAP, Aron. **Lacan and religion**. London and New York: Routledge, 2014.

EFRON, Noah Jonathan. Myth 9. That Cristianity gave birth to modern science. NUMBERS, Roland Leslie (edited by). **Galileo goes to jail: and other myths about science and religion**. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2009, p. 79-89.

EVANS, Dylan. **An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis**. London and New York: Routledge, 1996.

EYERS, Tom. **Lacan and the concept of the "Real"**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

FERNANDES, Francisco Leonel Figueiredo. Psicanálise e ciência. In: BERNARDES, Angela C. **10 x Freud**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p. 199-225.

FERRY, Luc. (1996). **O homem-Deus, ou, o sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

FINK, Bruce. **The Lacanian subject: between language and jouissance**. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

FREUD, Sigmund. (1900-1901) **A interpretação dos sonhos (Parte II) e sobre os sonhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. V). 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

\_\_\_\_\_. (1907). **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 107-117.

\_\_\_\_\_. (1911). **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 231-244.

\_\_\_\_\_. (1913). **Totem e tabu**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 13-191.

\_\_\_\_\_. (1919). **O estranho**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 233-269.

\_\_\_\_\_. (1920). **Além do princípio de prazer**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 11-85.

\_\_\_\_\_. (1927). **O futuro de uma ilusão**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-71.

\_\_\_\_\_. (1928 [1927]). **Uma experiência religiosa**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 173-177.

\_\_\_\_\_. (1930 [1929]). **O mal-estar na civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 65-171.

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]). **Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung***. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XXII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155-177.

\_\_\_\_\_. (1937). **Análise terminável e interminável**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXII). Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 239-287.

GIRON, Theresa. Editorial: Psychoanalysis is a science fiction. **Umbr(a): a journal of the unconscious: Science and Truth**, n. 1, p. 4-7, 2000.

GLYNOS, Jason. Psychoanalysis operates upon the subject of science: Lacan between science and ethics. In: GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis (edited by). **Lacan & Science**. London and New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002, p. 51-88.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. Postures and impostures: on Lacan's style and use of mathematical science. In: GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis (edited by). **Lacan & Science**. London and New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002, p. 207-229.

GODOI, Bernardo Sollar; NOÉ, Sidnei Vilmar. A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. **Reverso**, v. 40, n. 75, p. 73-82, 2018.

GROSS, Paul R.; LEVITT, Norman. **Higher Superstition: the academic left and its quarrels with science**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Introdução: o real e a realidade. In: JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 2: a clínica da fantasia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 9-13.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.



KOJÈVE, Alexandre. (1964). A origem cristã da ciência moderna. (tradução de Tereza Cristina Guedes de Paula Freire e revisado por Antonio Teixeira). **Opção Lacaniana**, n. 28, 2000, p. 82-86.

\_\_\_\_\_. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. (1943). Galileu e Platão. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 152-180.

\_\_\_\_\_. (1951a). Orientação e projetos de pesquisa. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 10-14

\_\_\_\_\_. (1951b). A contribuição científica da Renascença. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 46-55.

\_\_\_\_\_. (1951c). As etapas da cosmologia científica. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 80-90.

\_\_\_\_\_. (1955). Galileu e a revolução científica do século XVII. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 181-196.

\_\_\_\_\_. (1956). As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 56-79.

\_\_\_\_\_. (1957). Coisas que ninguém nunca viu antes e pensamentos que ninguém teve: a descoberta de novos astros no espaço físico e a materialização do espaço: Galileu e Descartes. In: KOYRÉ, Alexandre. (1957). **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 80-98.

LAURENT, Éric. Alienation and Separation (I). In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire (edited by). **Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental concepts of Psychoanalysis**. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 19-28. (SUNY series in psychoanalysis and culture).

LEUPIN, Alexandre. **Lacan today: Psychoanalysis, science, religion**. New York: Other Press, 2004.

MACEY, David. **Lacan in contexts**. London and New York: Verso, 1988.

MACHADO, Angelo. **Neuroanatomia Funcional**. 2 ed. São Paulo: Atheneu, 2006.

MACHADO, Angelo. **Neuroanatomia Funcional**. 3 ed. São Paulo: Atheneu, 2014.

MARTIN-MATTERA, Patrick; LÉVY, Alexandre. Le "concept" de *lathouse* dans l'œuvre de Jacques Lacan. Implications psychologiques, cliniques et sociales. **Bulletin de psychologie**, n. 550, p. 311-319, 2017.

MILLER, Jacques-Alain. (1979). A Transferência. O sujeito suposto saber. In: MILLER, Jacques-Alain. **Percorso de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2 ed., 1988, p. 72-89.

MILNER, Jean-Claude. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

\_\_\_\_\_. Truth and exactitude. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 31, n. 1, p. 25-33, 2010.

MOTTA, Manoel Barros da. Apresentação – Alexandre Koyré: revolução e verdade na história do pensamento científico e filosófico. In: KOYRÉ, Alexandre. (1957). **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. V-XIII.

MOREL, Geneviève. Science and psychoanalysis. Trans. Karen M. Fisher. **Umbr(a): the journal of the unconscious: Science and truth**, n. 1, p. 65-79, 2000.

NOBUS, Dany. A matter of cause: reflections on Lacan's "Science and truth". In: GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis (edited by). **Lacan & Science**. London and New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002, p. 89-118.

\_\_\_\_\_. Lacan's science of the subject: between linguistics and topology. In: RABATÉ, Jean-Michel (edited by). **The Cambridge Companion to Lacan**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 50-68.

PHILIPPE, Julien. **A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. (Transmissão da psicanálise).

POST, Stephen Garrard. Introduction. In: POST, Stephen Garrard (edited by). **Encyclopedia of bioethics**. Vol. 1. 3rd edition. New York: Macmillan Reference USA, 2004, p. XI-XV.

POTTER, Van Rensselaer. Bioética global e sobrevivência humana. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; PESSINI, Leo (orgs.). **Bioética: alguns desafios**. 2 ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Edições Loyola, 2005, p. 337-347.

RÄISÄNEN, Heikki. The "law of Christ". In: RÄISÄNEN, Heikki. **Paul and the Law**. 2 ed. Tübingen: Mohr, p. 77-8, 1987.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos**. Volume 2: 1925-1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lacan, a despeito de tudo e de todos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

RUSS, Jacqueline. (1994). Introdução. In: RUSS, Jacqueline. **O pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 5-20.

SAUSSURE, Ferdinand. (1916). **Curso de Linguística Geral**. 7 ed. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1975.

SIMANKE, Richard Theisen. Clínica e metapsicologia de Freud e Lacan. **Temas em Psicologia**, v. 2, n. 2, p. 1-12, 1994.

\_\_\_\_\_. **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. **Fashionable nonsense**: postmodern intellectuals' abuse of science. New York: Picador, 1998.

SOLER, Léna. Les apports d'Alexandre Kojève à la philosophie des sciences contemporaine. **Philosophia Scientiæ**, v. 5, n. 1, 2001, p. 69-102.

SOULEZ, Antonia. O nó no quadro ou O estilo de/em Lacan. (Tradução de Vladimir Safatle). In: SAFATLE, Vladimir (org.). **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 255-276.

VERHAEGHE, Paul. Causality in science and psychoanalysis. In: GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis (edited by). **Lacan & Science**. London and New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002, p. 119-145.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. Cyberspace, or, The Unberable Closure of Being. In: ŽIŽEK, Slavoj. **The Plague of Fantasies**. London and New York: Verso, 2009, p. 161-213.

WINGER, Michael. The law of Christ. **New Testaments Studies**, v. 46, n. 4, p. 537-546, 2000.