

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Psicologia

Bernardo Sollar Godoi

CONTINGÊNCIA E REPETIÇÃO:

**ensaio sobre a pulsão de morte a partir de uma articulação entre psicanálise e
materialismo especulativo**

Belo Horizonte

2024

Bernardo Sollar Godoi

CONTINGÊNCIA E REPETIÇÃO:
ensaio sobre a pulsão de morte a partir de uma articulação entre psicanálise e
materialismo especulativo

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos

Linha de Pesquisa: Conceitos fundamentais em psicanálise e investigação no campo clínico e cultural

Orientador: Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Coorientador: Dr. Wanderley Magno de Carvalho

Belo Horizonte

2024

150	Godoi, Bernardo Sollar.
G588c	Contingência e repetição [manuscrito] : ensaio sobre a pulsão de
2024	morte a partir de uma articulação entre psicanálise e materialismo especulativo / Bernardo Sollar Godoi. - 2024.
	366 f.
	Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.
	Coorientador: Wanderley Magno Carvalho.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Psicologia – Teses. 2. Cibernética - Teses. 3.Morte - Teses. 4.Psicanálise - Teses. I. Iannini, Gilson. II. Carvalho, Wanderley Magno . III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE BERNARDO SOLLAR GODOI

Realizou-se, no dia 22 de março de 2024, às 14:00 horas, 2060, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *Contingência e repetição: ensaio sobre a pulsão de morte a partir de uma articulação entre psicanálise e materialismo especulativo*, apresentada por BERNARDO SOLLAR GODOI, número de registro 2019701680, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini - Orientador (UFMG), Prof(a). Wanderley Magno de Carvalho (UFMG), Prof(a). Antônio Márcio Ribeiro Teixeira (UFMG), Prof(a). Carolina Anglada de Rezende (UFOP), Prof(a). Paulo Antônio de Campos Beer (IPUSP), Prof(a). Daniel Oliveira Pucciarelli (UEMG).

A Comissão considerou a tese:

☒ Aprovada

☐ Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Oliveira Pucciarelli, Usuário Externo**, em 29/04/2024, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Antonio de Campos Beer, Usuário Externo**, em 07/05/2024, às 16:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gilson de Paulo Moreira Iannini, Professor do Magistério Superior**, em 08/05/2024, às 15:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carolina Anglada de Rezende, Usuária Externa**, em 08/05/2024, às 16:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Marcio Ribeiro Teixeira, Professor do Magistério Superior**, em 08/05/2024, às 19:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wanderley Magno de Carvalho, Usuário Externo**, em 28/05/2024, às 15:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 3114699 e o código CRC 25B0C323.

A quem a contingência
fizer encontrar esta tese

E a quem a repetição
facilitar seu reencontro.

AGRADECIMENTOS

Poderia ser outra tese. Ao ser finalizada, entretanto, não parecia possível que fosse outra.

A aventura desta tese, por mais solitária que tenha sido, não foi realizada sozinha. As pessoas a quem aqui presto agradecimento fazem parte de encontros decorrentes da contingência ou da repetição – às vezes da contingência e da repetição. Agradeço:

A Gilson Iannini, pela contingência de ter assumido um trabalho já em andamento, pela sagacidade em captar sobre o que eu já escrevia sem saber e pelas atenciosas orientações ao longo desta aventura. A Oswaldo França Neto, por ter inicialmente acolhido o projeto de pesquisa. A Richard Simanke, pelas pertinentes considerações na qualificação. A Antônio Teixeira, pelas aulas que mais me lembro no período do doutorado e pelo comentário que mais me marcou na banca examinadora. A Benoît le Bouteiller, pelos seminários rigorosos e esclarecedores durante a pandemia. A Wanderley Carvalho, pela potencialidade que depositou, desde a graduação, em meu trabalho. A Carolina Anglada, Daniel Pucciarelli e Paulo Beer, pelas leituras enriquecedoras. Ao Lab21, pelas valiosas observações durante a elaboração desta pesquisa.

Aos colegas da turma de doutorado (especialmente Julianne Oliveira, Keilah Gerber, Lucas Avelar, Isa Gontijo, Isa Magesti, David Cárdenas, Patrícia Gomes, Marina Otoni, Thiago Bellato e Christiane Matozinho), pela inteligência nas discussões dos projetos de pesquisa. A Renally Xavier, Renata Rodrigues e a David Cárdenas (novamente, mas, agora), pelo cotidiano e pelas respectivas “colonizações” nordestina e colombiana em terras mineiras

A Cristiano Abdanur, por escutar a angústia do mesmo em repetições diferenciais. E àqueles que escuto, por me ensinarem sobre contingência e repetição ao me colocar como testemunha de suas histórias.

A minha mãe Márcia, pelo apoio infinito. A Gabi e Isabela, pelo carinho. Aos amigos de Ponte Nova, Viçosa e Mariana (Lucas Paixão, João Victor Elias, Ricardo Almeida, Frederico Contarini, Victor Augusto, Gustavo Farias, Walter Rodrigo, Daniel Silva, Nicolas Gomides, Mayara Vicente, Fabi Vieira, Fillipe Câmara, Laura Superbi, Gabriel Assis, Lorenzo Aguilar, Paloma Vitarelli, Paulo Nobre, Emanuelle Figueiredo), pelas repetições não compulsivas: repetições em que me refaço um pouco diferente. Além do mais: por me lembrarem repetidamente que a vida não se reduz à pesquisa.

A Ana Luiza Amaral, pelo suporte durante um percurso dessa aventura e por ter sido a primeira a me mostrar a beleza da língua francesa. A Roberta Dornelas, pelo encontro

contingente não transformado em necessidade. A Carolina Lopes, pelos reencontros. A Luciana Torquato, pela marca da pesquisa na pós-graduação. A Marcus Vinícius Silva e Marina Almeida, por me ampararem na minha primeira vinda a Belo Horizonte. A Danty Marchezane, por ter sido outro amparo em BH, mas também pela amizade (in)familiar e pela história que conta sobre como por acaso nos conhecemos. A Fillipe Mesquita, por outra amizade (in)familiar e por compartilhar comigo o gosto pelas conversas de bar. A Carolina Anglada (novamente, mas, agora), pela amizade especulativa e pela “alteridade radical das rupturas potentes” que a ironia nos proporciona. A Luale Leão, pela amizade de longa data e por me acompanhar, de perto ou de longe, com seu incentivo. A Erika Vidal, pela amizade querida. A João Pedro Salgado, Isabella Diniz, Dalila Amorim e Lucas Raimundo (Luba), pelas amizades acolhedoras. A Bruno Albuquerque, por me tratar como seu irmão. A Linnikar Lima e Rafael Mancini, pelo acaso das conversas sobre o caos. A João Pedro Campos, pelos diálogos sobre máquinas e pelos projetos futuros.

Tanto àqueles que amo, agradeço também àqueles com quem me encontrei acidentalmente e que permaneceram mais ou menos anônimos nesta aventura, pois me mostraram o sentido (ou a ausência de sentido) do acaso e da contingência, e, sem saberem, me ajudaram a escrever este trabalho. Com efeito, “Devo muito/aos que não amo” (Wisława Szymborska).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Poderia ter acontecido.
Teve que acontecer.
Aconteceu antes. Depois. Mais perto. Mais longe.
Aconteceu, mas não com você.
Você foi salvo pois foi o primeiro.
Você foi salvo pois foi o último.
Porque estava sozinho. Com outros. Na direita. Na
[esquerda.

Porque chovia. Por causa da sombra.
Por causa do sol.
Você teve sorte, havia uma floresta.
Você teve sorte, não havia árvores.
Você teve sorte, um trilho um gancho, uma trave, um freio,
um batente, uma curva, um milímetro, um instante.
Você teve sorte, o camelo passou pelo olho da agulha.
Em consequência, porque, no entanto, porém.
O que teria acontecido se uma mão, um pé,
a um passo, por um fio
de uma coincidência.
Então você está aí? A salvo, por enquanto, das tormentas
[em curso?

Um só buraco na rede e você escapou?
Fiquei mudo de surpresa.
Escuta,
como seu coração dispara em mim.

Por um acaso, Wisława Szymborska

Godoi, B. S. (2024). *Contingência e repetição: ensaio sobre a pulsão de morte a partir de uma articulação entre psicanálise e materialismo especulativo* [Tese de Doutorado]. Universidade Federal de Minas Gerais.

RESUMO

A inserção do conceito de pulsão de morte na psicanálise acontece em meio a uma argumentação intrincada. Não é uma surpresa que existem diversos esforços interpretativos para fornecer coerência ao conceito. Contudo, nessa tentativa, muitos comentadores elidem aspectos importantes que auxiliaram Freud na justificativa de sua introdução. É verdade que parece inequívoco o vínculo da pulsão de morte com a compulsão à repetição. No entanto, o mesmo não parece ocorrer, pelo menos em muitas das interpretações que encontramos, com um caráter accidental vinculado a tais conceitos, mesmo estando presente na argumentação freudiana. Julgamos que essa situação se deva especialmente ao fato de a ideia de “acidente” permanecer como uma noção mais ou menos vaga em *Além do princípio de prazer*. Tendo isso em vista, nosso objetivo foi resgatar a importância do caráter accidental na definição dos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte por intermédio do conceito de contingência. Com efeito, defendemos a tese segundo a qual o conceito de pulsão de morte é um entrelaçamento de contingência e repetição. Para fundamentar nossa tese, traçamos o seguinte percurso. Inicialmente, reconstruímos o argumento freudiano a propósito da pulsão de morte, apresentamos perspectivas representativas na literatura, apontamos ambiguidades e possíveis interpretações. Esse passo nos possibilitou isolar os componentes que nos pareceram mais atinentes ao campo conceitual da pulsão de morte. Em seguida, discutimos a reformulação epistemológica da compulsão à repetição proposta por Lacan, que possui, na história da psicanálise, uma robustez teórica incontornável. Tal proposta é caracterizada pelo diálogo com o movimento cibernético e por uma discussão de temáticas como acaso, causalidade, determinismo e estrutura simbólica. Posteriormente, percebemos o quanto a abordagem lacaniana da compulsão à repetição parece associá-la a uma espécie de “lei subjetiva” análoga às leis da natureza. Isso logo nos levou a indagar se a compulsão à repetição é uma lei subjetiva necessária, como tradicionalmente se concebem as leis da natureza. Descobrimo-nos então no cerne do problema filosófico da indução, o que nos obrigou a examina-lo. Identificamos na paisagem filosófica contemporânea um autor que ganhou certa relevância no tratamento do assunto. Quentin Meillassoux recupera o aspecto ontológico do problema da indução; ele refuta a necessidade das leis da natureza, a despeito de sua estabilidade, e propõe a tese segundo a qual a única necessidade é a da contingência. Trabalhamos com o conceito de contingência a partir do projeto filosófico de Meillassoux para extrair implicações da adoção de sua tese à psicanálise. Com isso, não pudemos mais assegurar que a compulsão à repetição fosse uma lei subjetiva necessária. Argumentamos que a compulsão à repetição não é apenas contingente, a despeito de sua estabilidade, mas possui uma íntima relação com uma contingência traumática.

Palavras-chave: Acaso; Cibernética; Contingência; Pulsão de morte; Repetição.

ABSTRACT

The inclusion of the concept of death drive in psychoanalysis takes place amidst an intricate argument. It is not a surprise that there are several interpretative efforts to provide coherence to the concept. However, in this attempt, many commentators elide important aspects that helped Freud justify its introduction. It is true that the link between the death drive and the repetition compulsion seems unequivocal. But the same does not seem to occur, at least in many of the interpretations we find, with an accidental character linked to such concepts, even though it is present in Freud's argumentation. We believe that this situation is mainly due to the fact that the idea of "accident" remains a more or less vague notion in *Beyond the Pleasure Principle*. With this in mind, our aim was to rescue the importance of the accidental character in defining the concepts of repetition compulsion and death drive through the concept of contingency. Thus, we defend the thesis according to which the concept of death drive is an intertwining of contingency and repetition. In order to support our thesis, we trace the following path. Initially, we reconstructed the Freud's argument regarding the death drive, presented representative perspectives in the literature and pointed out ambiguities, and possible interpretations. This step enabled us to isolate the components that seemed most relevant to the conceptual field of the death drive. Next, we discussed the epistemological reformulation of the repetition compulsion proposed by Lacan, which has an unavoidable theoretical robustness in the history of psychoanalysis. This proposal is characterized by dialogue with the cybernetic movement and a discussion of themes such as chance, causality, determinism, and symbolic structure. Subsequently, we realized how much the Lacanian approach to repetition compulsion seems to associate it with a kind of "subjective law" analogous to the laws of nature. This soon led us to ask whether the repetition compulsion is a necessary subjective law, as the laws of nature are traditionally conceived. We then found ourselves at the heart of the philosophical problem of induction, which forced us to examine it. We identified an author in the contemporary philosophical landscape who has gained a certain relevance in the treatment of the subject. Quentin Meillassoux recovers the ontological aspect of the problem of induction; he refutes the necessity of the laws of nature, despite their stability, and proposes the thesis according to which the only necessity is that of contingency. We worked with the concept of contingency based on Meillassoux's philosophical project to extract implications from the adoption of his thesis to psychoanalysis. As a result, we could no longer ensure that the repetition compulsion was a necessary subjective law. We argue that the repetition compulsion is not only contingent, despite its stability, but has an intimate relationship with a traumatic contingency.

Keywords: Chance; Contingency; Cybernetic; Death Drive; Repetition.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Grafo de estados finitos para o jogo de par ou ímpar	138
Figura 2 – Rede 1-3	140

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Combinações possíveis para uma sucessão de três lances no jogo de par ou ímpar e sua codificação em uma linguagem numérica ternária.....	139
Tabela 2 – Codificação da linguagem numérica ternária por uma linguagem grega quaternária	141
Tabela 3 – Combinações possíveis para a codificação da linguagem numérica ternária por uma linguagem grega quaternária	142

LISTA DE ABREVIATURAS

Alguns textos constantemente mencionados são referidos por meio de abreviaturas:

Texto de Sigmund Freud:

APP *Além do princípio de prazer*

Textos de Quentin Meillassoux:

AF *After Finitude: an Essay on the Necessity of Contingency*

IRR “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”

NS *The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarmé’s Coup de Dés*

PV “Potentiality and Virtuality”

TST “O tempo sem o tornar-se”

Demais textos, inclusive desses autores (até mesmo outras versões de *After finitude*), foram formatados de acordo com as normas da APA em sua 7ª edição. Todas as referências encontram-se na última seção do trabalho.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	16
INTRODUÇÃO.....	21
TRAÇADO DA TESE	32
CAPÍTULO 1 O PROBLEMA DA PULSÃO DE MORTE	40
1.1 Reconstrução do argumento freudiano da pulsão de morte.....	41
1.2 Estado da questão	55
1.2.1 Pulsão de morte como princípio transcendental da repetição, por Gilles Deleuze..	55
1.2.2 Pulsão de morte como fundo e pulsão de vida como figura, por Luiz Alfredo Garcia-Roza.....	57
1.2.3 Pulsão de morte como anarquismo, por Nathalie Zaltzman.....	58
1.2.4 Pulsão de morte como acaso e caos, por Jô Gondar.....	60
1.2.5 Pulsão de morte como Ananke, por Paul-Laurent Assoun.....	62
1.3 Ressalvas quanto ao estado da questão.....	65
1.4 Ambiguidades e interpretações em torno do conceito de pulsão de morte	70
1.5 Detalhamento da proposta	81
1.5.1 Tempo e trauma	85
CAPÍTULO 2 A MECÂNICA DA REPETIÇÃO	89
2.1 O movimento cibernético	92
2.1.1 Os circuitos reverberantes da neurose	100
2.2 Entre máquinas e estruturas: a recepção francesa da cibernética	105
2.3 Lacan cibernético.....	109
2.4 Lacan jogador	120
2.5 Compulsão à repetição e ordem simbólica, a partir da análise lacaniana de “A carta roubada”.....	128
2.5.1 O conto, a repetição e a autonomia da lettre volée.....	130
2.5.2 “Par ou ímpar?”: o jogo e a apreensão simbólica do acaso	135
2.5.3 Determinismo na associação livre	146
2.6 Da ordem simbólica cibernética ao significante “linguístico”	153
2.7 Próximos encaminhamentos	163
Excurso – Para além da cibernética: uma psicanálise para o século XXI em diálogo com as ciências cognitivas.....	165

CAPÍTULO 3 INTERLÚDIO – A COMPULSÃO À REPETIÇÃO É DA ORDEM DO NECESSÁRIO?.....	171
3.1 As estrelas e os planetas não falam, mas retornam sempre ao mesmo lugar	173
3.2 O contingente e o necessário, a propósito de <i>physei</i> e <i>thesei</i>	180
3.2.1 O hiperestruturalismo entre o necessário e o contingente?	188
3.3 A ascensão do contingente	197
3.4 Próximos encaminhamentos	207
CAPÍTULO 4 ACASO E CONTINGÊNCIA	210
4.1 O materialismo especulativo de Quentin Meillassoux	210
4.1.1 Em busca do absoluto materialista perdido: a aporia entre correlacionismo e enunciados ancestrais	213
4.1.2 A necessidade da contingência	221
4.2 A realidade em questão: interlocuções críticas entre concepções lacanianas e o materialismo especulativo	227
4.3 Ressalvas quanto às interlocuções críticas	233
4.4 Por uma definição de sujeito entre acaso e contingência	241
4.4.1 O problema da indução e a resposta especulativa	243
4.4.2 Autômaton e tiquê, acaso e contingência	250
4.4.3 A análise é um jogo?	260
4.4.4 Sujeito e causa	266
4.5 Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas.....	270
4.5.1 Um poema que performa o acaso	272
4.5.2 A fundação contingente do acaso	278
CAPÍTULO 5 CONTINGÊNCIA E REPETIÇÃO.....	284
5.1 Pulsão de morte como entrelaçamento de contingência e repetição	287
5.2 As recorrências do contingente às voltas com a letra e o significante	307
5.2.1 Sujeito, contingência, real	311
5.2.2 O que é o signo desprovido de sentido?	321
5.2.3 Formas da recorrência: iteração, reiteração e repetição	324
5.2.4 Iteração da letra, repetição do significante	334
EPÍLOGO: A AVENTURA DA TESE.....	348
REFERÊNCIAS	354

PRÓLOGO

Na sexagésima oitava edição do Festival Internacional de Cinema de Locarno em 2015, o diretor sul-coreano Hong Sang-soo recebeu o prêmio Leopardo de Ouro pelo filme *Certo agora, errado antes*. O longa retrata a história do encontro fortuito entre dois desconhecidos, o diretor Han Chun-soo (Jung Jae-young) e a jovem pintora Hee-jung (Kim Min-Hee), que somente aconteceu porque o diretor chegou, por engano, um dia antes à cidade em que proferiria uma conferência após a exibição de seu filme. Desse encontro, desenvolve-se uma intimidade acompanhada de momentos embaraçosos, todavia sem que se compreenda muito bem o movimento pelo qual os eventos se sucedem.

Esse tipo de narrativa, associada à forma de conduzi-la, não é nada incomum nos filmes de Hong. Na verdade, sua extensa filmografia é curiosamente marcada pelo papel atribuído à contingência e à repetição. Na maioria dos filmes, se não em todos, testemunhamos histórias que contam com: personagens ligados ao cinema (*e.g.*, diretores, atores, professores ou estudantes de cinema); encontros e reencontros que aparentam não ter nenhum motivo para acontecer; longos diálogos acompanhados por momentos constrangedores; um constante fracasso na comunicação, principalmente entre homens e mulheres; consumo exagerado de álcool (principalmente, soju) em bares e restaurantes, que geralmente mobiliza a revelação de um conflito interno ou de um segredo, capaz de alterar subitamente as circunstâncias correntes; além de sujeitos fragilizados e com pouco traquejo social para lidar com o que sentem. No aspecto estrutural, as cenas são lentas, e a câmera muitas vezes permanece estática, com longos planos-sequência e esporádicas aplicações de *zoom in* e *zoom out*, aparentemente para enfatizar uma mudança no estado emocional de algum personagem.

Essas repetições, no entanto, não acontecem apenas de um filme para outro. Elas também podem ocorrer no interior de um mesmo filme. É o caso de *Certo agora, errado antes* (Hong Sang-soo, 2015). O longa é dividido em duas partes. Em ambas, observamos os mesmos personagens, as mesmas locações, o mesmo figurino, os mesmos temas nos diálogos e a mesma sequência de desenvolvimento da trama. A duração de cada parte é quase a mesma, com uma diferença de aproximadamente 10 minutos a mais para segunda parte. O que chama a atenção é a maneira como Hong explora, com certa rigorosidade formal, como a inserção de uma mínima diferença na repetição mobiliza efeitos acentuadamente discrepantes se compararmos as duas partes do filme.

Toda a trama do filme acontece em decorrência do engano de Han Chun-soo por ter chegado um dia antes à cidade de Suwon. Seu objetivo era apenas conversar com a audiência sobre seu filme, mas, agora, como tinha tempo livre e era sua primeira vez na cidade, resolve passear. Visita o palácio Haenggung e vagueia sem destino por suas dependências. Decide descansar, escorado em uma coluna do templo Boknaedang, no interior do palácio, onde, pouco depois de fechar os olhos, é surpreendido por um ruído e se depara com a jovem pintora Hee-jung, sentada no mesmo ambiente. Conversam brevemente por ali. Ele a convida para ir a uma cafeteria, e, de lá, ela o convida para conhecer seu ateliê. Após o ateliê, agora fim de tarde, aparecem vagueando sem rumo pela cidade. Han Chun-soo se depara com um restaurante de sushi e chama Hee-jung para entrar. Comem sushi e se embriagam com soju. O diretor então revela que se apaixonou pela pintora. Terrível embaraço! Em seguida, ela se lembra de que combinou de ir à casa de uma amiga e o convida para ir junto. Vão e, quando chegam à casa, bebem até se cansarem. No dia seguinte, o diretor vai à exibição do seu filme e se desentende com o moderador do debate. Ele vai embora, e o filme termina como se permanecesse inacabado.

De uma parte para a outra do filme, há sutis diferenças nos diálogos, acompanhadas de leves alterações formais na angulação do enquadramento da câmera, que culminam em histórias distintas. Alguns exemplos. A primeira parte é iniciada com o título “Certo antes, errado agora”. Quando estão no ateliê, Han Chun-soo faz uma descrição elogiosa à pintura da artista, que logo se sente emocionada por ter seu trabalho reconhecido por um diretor famoso. A cena da declaração de amor no restaurante é marcada por um grande constrangimento. Han Chun-soo sai do restaurante para fumar um cigarro. Mais tarde, na casa da amiga de Hee-jung, o diretor é duplamente desmascarado. Depois de escutar acerca do elogio à pintura, uma das amigas reconhece o diretor e revela que aquela descrição é um comentário genérico que ele faz, em entrevista, a respeito dos próprios filmes. Essa revelação é seguida de outra. No meio da exposição de boatos sobre já ter se envolvido com mulheres de sua equipe de filmagem, confessa que é casado. Em toda a cena, Hee-jung se encontra estrategicamente no meio dos personagens, no centro do quadro. Após essas revelações, o *zoom in* na jovem pintora exhibe que está desapontada. O enquadramento exclui quase completamente os demais personagens: o que eles dizem não importa mais. Ela foi absorvida pela decepção. Dirige-se para um quarto. O diretor continua bebendo com as pessoas por mais um tempo. Depois, vai ao quarto e a encontra deitada sobre a mesa. Ela não quer mais vê-lo. Cada um regressa sozinho para casa. No dia seguinte, Han Chun-soo vai a seu compromisso. Uma das amigas de Hee-jung aparece para a sessão de debate. A resposta que dá à pergunta do moderador começa com a descrição geral

que tende a fornecer, mas logo se mostra enfurecido na continuação da resposta. Sai mais cedo do que o previsto, consternado. Fuma um cigarro, reclama do coordenador do evento com a amiga da jovem pintora que foi ao evento e com sua assistente. A primeira parte termina com o diretor indo embora.

A segunda parte leva o título do filme, “Certo agora, errado antes”. Dessa vez, comentário de Han Chun-soo sobre a pintura de Hee-jung não soa tão elogioso. Assemelha-se a uma “interpretação selvagem”, que deixa a jovem pintora aborrecida e irritada. Mais tarde, no restaurante, a declaração de amor é seguida pela revelação embaraçosa de que é casado. A decepção da jovem pintora, no entanto, não chega ao ponto de ela querer afastá-lo, como na primeira história. Dessa vez, Han Chun-soo se mostra menos galanteador e com mais conflitos internos. Apesar da circunstância, ambos cultivam um apaixonamento inibido. Mais tarde, na casa da amiga, Hee-jung esteve o tempo todo no quarto, enquanto o diretor bebia com as pessoas na sala. Subitamente, sem qualquer motivo aparente, o diretor se levanta, já bastante embriagado, e tira a roupa diante das duas amigas, constrangendo-as. Em seguida, o filme corta para a cena no quarto, onde Hee-jung se encontra deitada sobre a mesa. Agora, os dois vão embora juntos, como um casal apaixonado. Quando parece que vão se entregar à paixão, um obstáculo fortuito se lhes interpõe: uma ligação da mãe da jovem. No dia seguinte, Han Chun-soo vai para a exibição de seu filme. Do lado de fora, Hee-jung aparece, e eles conversam. Estão felizes em se ver. Ela entra para assistir ao filme. A segunda parte se encerra com a pintora saindo do prédio onde o filme foi exibido, indo embora sozinha.

Ao analisar o filme, o crítico de cinema Roger Koza considera que a sequência de eventos se desenrola por razões que não são inteiramente compreendidas, sendo baseadas em situações aparentemente acidentais. Segundo o crítico, parece haver uma ampla abertura para o acaso, em torno do qual as variações mínimas são moldadas, de maneira que a construção afetiva dos personagens e o desenvolvimento das cenas não parecem seguir um encadeamento razoável. Nesse sentido, a mínima diferença na atitude dos personagens na reduplicação do filme ilustra o modo como a estrutura e a ação dramática do filme de Hong são da ordem da contingência (Koza, Ferreira & Gester, 2018, p. 23).

Koza ainda comenta que, contrariamente ao que alguns críticos dizem a respeito dos filmes de Hong – como se ele fizesse o mesmo filme repetidas vezes –, na verdade, o diretor se tornou um especialista em empregar a repetição como estrutura antropológica e fílmica. De acordo com o autor, aplicar a repetição em filmes é algo delicado, pois envolve inserir, no próprio processo de repetição, algo que faça com que o inesperado surja, gerando instabilidade na expectativa dentro do próprio recurso da repetição (Koza, Ferreira & Gester, 2018, p. 24).

O título “Certo agora, errado antes” poderia sugerir que a repetição em jogo tem um propósito, tendo em vista que a finalização da segunda história parece menos penosa que a da primeira. Entretanto, o próprio Hong, em entrevista, rebate a potencial interpretação de que as duas partes do filme constituiriam uma narrativa unitária que transmitiria uma “moral”. Segundo o diretor, alguns elementos de uma história não possuem qualquer relação com a outra, “e os dois mundos pretendem ser bem independentes” (Hong, citado por Koza, Ferreira & Gester, 2018, p. 25, tradução nossa)¹. Continua:

se você acredita que há uma razão clara para que esses dois mundos existam, assim que você encontrar um sentido entre eles, então esses dois mundos desaparecerão como tais. Uma vez que entendemos claramente esses dois mundos, eles simplesmente sucumbem. Acontece que não é fácil dar a eles um sentido claro. Então todas as questões permanecem vivas se há uma possibilidade infinita de mundos. É como uma reverberação permanente (Hong, citado por Koza, Ferreira & Gester, 2018, p. 25, tradução nossa)².

Seguindo esse raciocínio, a própria ideia de que as duas histórias sejam “partes” (o próprio diretor hesita em nomeá-las dessa forma³) é equivocada, uma vez que somente fazem “parte” de um “Todo” ilusoriamente atribuído pelo título do filme. O título encapsula as histórias independentes em uma unidade apenas aparentemente coesa. Sendo esse mesmo o caso, não parece haver razão alguma para que não existam uma terceira, quarta, quinta (etc.) história (excetuando, é claro, a evidente fadiga que isso provocaria no espectador). Cada uma delas teria outra direção e outro roteiro, em que, apesar da repetição dos personagens, das locações, do figurino, dos temas nos diálogos e da sequência da trama, as variações contingentes nos presentificariam mundos independentes.

A partir do jogo com a contingência e a repetição, Hong cancela o gesto de integrar duas histórias em um filme que transmitiria uma resolução necessária que relacionasse as duas histórias. Pelo contrário, ao marcar as duas histórias por contingências e repetições, em vez de encadeamentos razoáveis e necessários, a reduplicação, desta forma e não de outra, não é necessária. A primeira parte não determina a segunda. Elas poderiam ser colocadas em ordem invertida, que isso em nada comprometeria o seguinte fato: não há relação necessária entre uma parte e outra. Nenhum dos dois mundos possui razão de ser, assim como os que poderiam ser criados em um suposto seguimento. Se nenhum mundo tem ali razão de ser, isso significa que

¹ “and the two worlds are meant to be quite independent”.

² “If you believe there’s a clear reason for these two worlds to exist, once you find a clear meaning between them, than these worlds themselves disappear. Once we make clear sense out of these two worlds, they are just used up. It happens that it’s not easy to give them a clear meaning. So all the questions are kept alive if there’s an infinite possibility of worlds. It’s like a permanente reverberation”.

³ “Ao comparar essas duas partes, se é que posso chamá-las de partes, . . .” (Hong, citado por Koza, Ferreira & Gester, 2018, p. 25, tradução nossa). “In comparing these two parts, if I can call them parts, . . .”.

os mundos poderiam ser diferentes do que são, sem comprometer o caráter contingente da estrutura geral do filme e a maneira como exhibe “infinitos mundos possíveis”. Nesse caso, portanto, a soma das “partes” é mais do que o Todo.

INTRODUÇÃO

Quando falamos em pulsão de morte, precisamos ter em mente a justificativa freudiana para a sua formulação, que reside na insuficiência da capacidade metapsicológica do princípio de prazer – princípio então soberano no funcionamento do aparelho psíquico – em explicar os fenômenos psíquicos. A necessidade de ultrapassar tal princípio é logo anunciada no título do ensaio de 1920: *Jenseits des Lustprinzips, Além do princípio de prazer* (APP). Um “além” do princípio de prazer é desde o início solicitado. Mas “*Jenseits*” também pode ser traduzido por “do outro lado”: como um passante que solicita a informação “Onde vende soju?” e recebe de seu interlocutor a resposta “*Do outro lado* da ponte você encontra um bar coreano”. O “além” do princípio de prazer é também um “do outro lado” do princípio de prazer. Deste lado da ponte, não há o que buscamos, precisamos ir além. O domínio do lado de cá da ponte é conhecido, o domínio do outro lado da ponte não é nem sequer nomeado: é um além. Isso, no mínimo, sinaliza a dificuldade de abordar o que está além do princípio de prazer. Não é à toa que APP costuma ser considerado um dos textos mais difíceis e especulativos da obra freudiana.

A dificuldade central parece consistir em uma dupla perturbação produzida pelo “além”: o “além” perturba o funcionamento do aparelho psíquico, mas também perturba teoricamente a psicanálise. Em outras palavras, o “além” abala a constância energética do princípio de prazer no processo de “metabolização” psíquica das excitações, mas abala também a “constância” da progressão teórica da rede conceitual freudiana. O “do outro lado” do princípio de prazer instaura, em certa medida, uma ruptura⁴.

O que nos soa particularmente laborioso na argumentação de Freud é a gênese dessa perturbação na constância psíquica e sua justificativa teórica. Essa perturbação, que a pulsão de morte representa, aparece fundamentalmente associada a compulsões à repetição refratárias à experiência de prazer em qualquer instância. As compulsões à repetição carregam uma função paradoxal que se define por uma tendência regressiva de retornar a um estado anterior gerador de tensão, mas com a meta, normalmente fracassada, de se livrar completamente das excitações.

⁴ Não apenas uma ruptura na forma de pensar o funcionamento pulsional no *corpus* teórico freudiano, mas também uma ruptura que endossa diferenças teóricas entre diversos autores do campo psicanalítico. A recepção do conceito é controversa: “desde sua formulação canônica, a pulsão de morte foi sobejamente rejeitada por toda uma geração de psicanalistas, inclusive alguns dos integrantes dos círculos mais próximo de Freud, antes de ser entusiasmadamente incorporada por psicanalistas como Melanie Klein, depois novamente rejeitada – por motivos opostos – por Erich Fromm ou Herbert Marcuse, afastada por Heinz Hartmann, reformulada e alçada a modelo da própria pulsão por Jacques Lacan, desqualificada por Donald Winnicott, antes de ser ressexualizada por Jean Laplanche ou ainda absorvida criticamente na filosofia de autores tão diversos como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Slavoj Žižek ou Judith Butler, entre outros” (Oliveira & Iannini, 2020, pp. 9-10).

A compulsão a repetir, aparentemente imune a mudanças, parece assinar no sujeito um destino irremediável, no qual todos os passos que pareceriam se afastar do destino o levam de volta para ele.

A origem dessa repetição coercitiva é enigmática e a argumentação de *APP* é particularmente labiríntica. Após apontar a insuficiência do princípio de prazer, Freud começa abordar o “além” a partir de exemplos do material empírico. Nesse caso, iniciar o assunto com uma definição em extensão, em vez de com uma definição em intensão, é uma estratégia para aproximar o leitor (até então, acostumado com o princípio de prazer como o único regedor do aparelho psíquico) de uma novidade que pode soar pouco inteligível. Nesse sentido, apesar das dificuldades inerentes ao ensaio de 1920, não podemos deixar de entrever principalmente na exposição dos exemplos, mas também na justificativa da insuficiência do princípio de prazer, nas especulações e nos recursos científicos que Freud manipula para sustentar a conjectura da pulsão de morte, aspectos inarredáveis que parecem assegurar o assentamento da pulsão de morte como conceito importante no tecido teórico da psicanálise.

O primeiro exemplo refere-se aos atendimentos clínicos com ex-combatentes que retornavam da guerra com uma neurose específica. Freud observa que o terror, enquanto estado no qual se entra quando se corre perigo por não estar preparado para ele, que é acentuado pelo “fator surpresa” (*APP*, p. 73), teria provocado um intenso sofrimento nesses indivíduos. Ele percebe que “a vida onírica da neurose traumática apresenta a característica de repetidamente reconduzir o doente de volta à situação de seu acidente, da qual ele desperta com um novo susto” (p. 73). A fixação de um trauma, gerado por um acidente, não é uma particular novidade nesse momento. O que é curioso é a não ocupação da vivência traumática em estado de vigília, fazendo com que a compulsão à repetição ocorra de maneira mais ou menos silenciosa no inconsciente, especialmente nos meandros dos sonhos. Esse fato coloca em xeque a teoria do sonho, até então defendida, como realizador de desejos.

Ao migrar para a brincadeira do *Fort-Da*, Freud identifica que a partida da mãe, em relação à qual a criança não poderia ser nada indiferente, mobiliza uma brincadeira com a repetição. Essa brincadeira é interpretada como a apropriação ativa de uma experiência passiva que aconteceu de maneira não intencional e externa à criança. Em síntese, “vemos que as crianças repetem na brincadeira tudo aquilo que lhes causou forte impressão em sua vida, que ao fazê-lo ab-reagem à intensidade da impressão e tornam-se por assim dizer, senhoras da situação” (*APP*, p. 83). Aparentemente, o impulso imediato de uma “forte impressão”, acarretada por um acontecimento, é o de repetir a vivência, mas, agora, de modo que o próprio sujeito ativamente a mobilize.

A primeira vez que o conceito de “compulsão à repetição” (p. 87) aparece em *APP* ocorre quando Freud aborda um tipo de repetição que resiste às intervenções clínicas e, mesmo assim, provoca desprazer ao Eu. Nas palavras do autor: “a compulsão à repetição também traz de volta aquelas experiências do passado que não contêm nenhuma possibilidade de prazer e que mesmo naquela época não puderam ser satisfações, nem mesmo de moções pulsionais recalçadas desde então” (p. 91). Aqui, observamos a consequência afetiva de experiências que não possibilitaram nenhum prazer, mas também em relação às quais o sujeito não poderia permanecer indiferente. Trata-se de experiências que escancaram ao sujeito seus próprios limites e fracassos, capazes de provocar um sofrimento persistente e que, mais tarde, parecem ser mobilizadas, em análise, por meio da associação e da transferência. A persistência desse sofrimento é logo assimilada à figura do destino: a dor das experiências passadas é usada como signo de um vaticínio.

Temos, assim, a definição extensiva do breve quadro apresentado por Freud a respeito da perturbação que prevalece sobre o princípio de prazer e marca o seu “além”: neuroses traumáticas dos ex-combatentes de guerra; brincadeira do *Fort-Da*, resultado da partida da mãe; e repetições de experiências passadas que são, muitas vezes, interpretadas pelo sujeito como sendo seu destino. Percebamos que essas compulsões a repetir não parecem ser primárias ou, ainda, inteiramente dissociadas de experiências específicas geradoras de “forte impressão”. Curioso notar é que essas experiências parecem estar marcadas por acontecimentos que exibem a falta de domínio do sujeito sobre si mesmo e sobre as situações (no caso dos neuróticos de guerra, o terror da circunstância de combate; no caso da criança, a partida da mãe; no caso das outras compulsões, os limites com que o sujeito eventualmente se depara). Tais acontecimentos parecem carregar um caráter accidental na forma como ocorrem a um sujeito, uma vez que não são esperados, além de gerar uma “forte impressão” dolorosa (até mesmo os limites com que o sujeito se defronta acontecem de maneira accidental, uma vez que não são dados desde o início). Mesmo que esses exemplos sejam representativos na forma como mostram a insuficiência do princípio de prazer, o que soa mais enigmático a Freud é o primeiro: “talvez o caso menos suspeito seja o dos sonhos com acidentes⁵, mas, se pensarmos melhor, temos necessariamente de concordar que, mesmo nos outros exemplos, o fato não foi coberto pela ação dos motivos que conhecemos” (p. 99). Embora seja o único que não pareça estar mesclado com potenciais

⁵ Nesse ponto, encontramos a seguinte nota de tradução: “Dos casos que Freud analisou neste capítulo, a compulsão à repetição nos sonhos da neurose traumática parece trazer a mais patente manifestação de algo mais originário, primitivo e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela deixa de lado. Note-se que Freud, ainda no mesmo parágrafo, atribui à compulsão à repetição o caráter pulsional, adiantando o que ele vai propor no capítulo V” (*APP*, p. 216, nota 30).

experiências prazerosas (a brincadeira serve como alívio da excitação e as compulsões à repetição encontram suas satisfações acessórias), Freud não descarta que os demais tenham surgido de forma accidental, por situações dolorosas que estão além do princípio de prazer.

As páginas seguintes de *APP* são dedicadas à especulação em torno dos movimentos da excitação no aparelho psíquico. O intuito é dar conta do que se passa com os exemplos. Freud apoia-se na hipótese biológica da “vesícula indiferenciada de substância estimulável” (*APP*, p. 105) para especular⁶ sobre o que decorre com o impacto de uma quantidade de excitação (uma “forte impressão”, como menciona nos exemplos) capaz de fissurar a proteção do aparelho psíquico. Segundo Freud, após essa ruptura, o princípio de prazer é inativado, o que mobiliza no organismo (no caso da vesícula) ou no aparelho psíquico (no caso do sujeito) outra atividade de defesa, além do princípio de prazer; portanto, além do mecanismo de formação de compromisso para descarregar a excitação. O que está “do outro lado” não é, portanto, um movimento de descarga, mas uma atividade de dominação dos estímulos invasores (pp. 113-115). “De todos os lados a energia de investimento é convocada para criar, nas proximidades do ponto de ruptura, investimentos de energia com intensidade correspondente” (p. 115). Tudo funciona como se Freud recuperasse o modelo da teoria do choque para as neuroses traumáticas (dentre elas, a neurose de guerra), que supõe seu desencadeamento na “extensa ruptura da proteção contra estímulos” (p. 117). Mas não é bem por aí, uma vez que tal teoria considera “a essência do choque para o dano direto da estrutura molecular ou mesmo da estrutura histológica dos elementos nervosos” (p. 119), enquanto a psicanálise compreende “o seu efeito pela ruptura da proteção contra estímulos para o órgão anímico e pelas tarefas que daí resultam” (p. 119). Novamente, o que aparece como ilustração representativa é a remissão que os “neuróticos acidentários” repetidamente fazem à “situação do acidente” (p. 119): “eles nos dão assim uma perspectiva sobre uma função do aparelho anímico, a qual, sem contradizer o princípio de prazer, é, contudo, independente dele e parece mais primitiva do que o propósito do ganho de prazer e da evitação de desprazer” (p. 121).

⁶ A influência exata de Freud na formulação dessa hipótese não é totalmente certa, embora se tenham algumas pistas. Simanke (2020) observa que Laplanche e Pontalis nomeiam essa hipótese como “vesícula protoplasmática”, apesar de Freud nunca ter utilizado essa expressão. Segundo o comentador, tudo indica tratar-se “da fusão da ideia da vesícula com o símile empregado por Meynert (1884), que compara o sistema nervoso a um organismo rudimentar ou ‘ser protoplasmático’ (isto é, um animalculo primitivo, como uma ameba, por exemplo), cujos pseudópodes corresponderiam aos segmentos motores e sensoriais da periferia nervosa” (pp. 378-379, nota i). Parece que Freud utiliza essa concepção para “construir uma hipótese especulativa sobre a filogênese do sistema nervoso” (p. 379, nota i). Essa tendência de pensar na ontogênese como uma recapitulação da filogênese, por sua vez, parece ter sido influenciada pelo biólogo e naturalista Ernst Haeckel, que “repetidamente se refere ao cérebro primitivo como uma ‘vesícula simples’” (p. 379, nota i). Para mais detalhes acerca dessa influência sobre o trabalho freudiano não apenas em *APP*, mas também em *Projeto de uma psicologia*, cf. Simanke (2023, pp. 92-99).

Alguns elementos aqui não nos parecem negligenciáveis. Os exemplos e a especulação a partir da hipótese da vesícula carregam consigo a marca de uma experiência acidental associada a dor e, em alguns casos, a trauma. Esses elementos parecem ganhar aqui algum relevo no modo como funciona a compulsão à repetição. Tais elementos, presentes até os Capítulos II, III e IV, parecem servir para “arar o solo” onde Freud vai plantar a ideia de uma pulsão de morte, a partir do Capítulo V.

Para termos um pouco mais de subsídios para entender esse aspecto acidental, começamos por examinar a etimologia de “acidente”. Ela remete às palavras latinas “*accidēns*”, que significa “1. acidente (oposto a *substância*), qualidade acidental, qualidade acessória, não essencial; 2. desgraça, acidente lamentável; *per accidens* por acaso; *ex accidenti* acidentalmente (*na decadência*)” (Moniz, 2001, p. 17); “*accidentia*”, que significa “acontecimento, acidente, acaso” (Moniz, 2001, p. 17); e ao verbo “*accidō*”, que significa “1. cair para ou sobre; [...] 2. chegar a; [...] 3. acontecer [acontecimentos fortuitos e geralmente infelizes]” (Moniz, 2001, p. 18). Em suma, a palavra “acidente” consiste em definir uma ocorrência (i) fortuita, isto é, que poderia ser diferente do que foi, uma vez que não é essencial, (ii) não intencional, uma vez que acontece por acaso, e que (iii) normalmente possui um efeito infeliz.

Sendo esse mesmo o caso, Freud parece se esforçar para justificar a introdução do conceito de pulsão de morte a partir principalmente da apresentação de repetições coercitivas que possuem uma misteriosa vinculação com ocorrências acidentais dolorosas e traumáticas. Temos, assim, a seguinte disposição preliminar. De um lado, os acidentes são definidos pelo efeito de ruptura da proteção do aparelho psíquico em determinado sujeito. Ou seja, o acidente somente é irruptivo pelo efeito primariamente inassimilável e, por consequência, traumático a um sujeito. Isso requer do aparelho psíquico um tempo, variável a cada situação e a cada constituição psíquica, para que o acidente seja integrado às simbolizações do sujeito – o que, em alguns casos, todavia, pode nunca acontecer. De outro lado, uma compulsão à repetição, mobilizada pelo contrainvestimento reativo ao acidente, age de maneira independente das sensações potenciais de prazer. Em vez disso, essa repetição coercitiva mobiliza um excesso excitatório no aparelho psíquico que pode nunca chegar ao termo. Isso parece impelir o sujeito a repetir, de uma maneira particular e por tempo indefinido, o acidente inassimilável, na tentativa, às vezes vã, de eliminar a tensão.

A introdução de uma pulsão de morte ocorre nos capítulos posteriores, acompanhada da hipótese da tendência do organismo em retornar ao estado inorgânico. Mais primitiva do que qualquer outra pulsão, a pulsão de morte, associada à compulsão à repetição, introduz no cerne da teoria pulsional uma tendência regressiva última: a meta de retornar a um estado anterior

completamente livre de excitações, algo apenas virtualmente possível no estado inorgânico e, portanto, na morte.

Poderíamos, no entanto, encontrar algumas perspectivas que parecem não levar em consideração tais elementos preliminares na introdução do conceito de pulsão de morte. Gilles Deleuze (1968/2022) considera a pulsão de morte um princípio positivo e transcendental que se constitui pelas repetições desde sempre diferenciais. Com isso, ele recusa qualquer associação material da pulsão de morte a um acontecimento e a uma tendência de retornar ao estado inorgânico. Luiz Alfredo Garcia-Roza (1987) interpreta o dualismo pulsional a partir das noções gestálticas de figura e fundo: a pulsão de morte seria o fundo que reivindica silenciosamente o desinvestimento do objeto, contra o qual agiria a figura da pulsão de vida em favor do investimento libidinal. Pulsão de morte e pulsão de vida constituiriam, assim, um campo de forças que se digladiariam em busca da predominância. Dessa forma, ele dispensa também o vínculo com um acidente ou com a tendência ao inorgânico. Nathalie Zaltzman (1993), por sua vez, privilegia a leitura da pulsão de morte como uma pulsão anarquista, cujo impulso desagregador promoveria uma liberdade individual reativa às relações opressivas que tenderiam a governar os destinos da pulsão. Por seu turno, Jô Gondar (1995) concebe que o conceito de pulsão de morte é uma tentativa de admitir o acidente e o acaso no campo psicanalítico. A perspectiva do acidente e do acaso, empregada pela autora, refere-se à ausência completa de encadeamentos causais e à presença de uma temporalidade caótica em que prevalece um tornar-se heraclítico. Contudo, a definição freudiana da pulsão de morte como tendência de retorno ao inorgânico também é rejeitada pela autora. Já Paul-Laurent Assoun (1984) concebe a pulsão de morte, por um lado, como a necessidade (*Ananke*) que se impõe ao sujeito pela morte e, por outro, como necessidade teórica na metapsicologia freudiana. A *Ananke* da pulsão de morte se manifestaria em seu caráter desagregador, no momento em que a necessidade, seja externa (como a realidade), seja interna (como a pressão constante da pulsão), coloca um limite na realização plena dos desejos.

Curiosamente, quase todas essas perspectivas sobre a pulsão de morte recusam (ou, no mínimo, não levam em consideração) a hipótese do “retorno ao inorgânico” (exceto a de Assoun) e o aspecto accidental em sua íntima relação com a compulsão à repetição. A única exceção quanto a esse último ponto é encontrada na interpretação de Gondar, que faz uma clara leitura da pulsão de morte envolvendo repetição e acidente pela via do acaso e do caos.

Diante dessa paisagem bibliográfica (que é mais detalhadamente discutida no Capítulo 1), o objetivo geral desta pesquisa é resgatar o que acreditamos estar intimamente vinculado à pulsão de morte e à compulsão à repetição, presente na argumentação de Freud em *APP*, mas

deixado constantemente de lado pela literatura: o caráter acidental associado à compulsão à repetição na constituição da pulsão de morte. No entanto, consideramos que a palavra “acidente” soa vaga no ensaio freudiano, figurando como uma noção mais ou menos imprecisa. Tendo isso em vista, para resgatar esse aspecto acidental com mais envergadura teórica, propomos fazê-lo por intermédio do conceito de “contingência”. É verdade que Gondar subscreve o caráter acidental a partir do conceito de “acaso”. Entretanto, mostraremos o motivo pelo qual o melhor conceito para abordar o assunto seja “contingência”, e não exatamente “acaso”. (Essa particularidade da nossa pesquisa é justificada mais detalhadamente no Capítulo 1, e a distinção desses dois conceitos é feita no Capítulo 4).

Dito de outra forma, o nosso objetivo é salientar o modo como o caráter acidental, através do conceito de contingência, bem como a compulsão à repetição, são componentes conceituais necessários para definir a pulsão de morte. Entendemos que o caráter acidental vincula as noções de “surpresa” e “forte impressão” também utilizadas por Freud para se referir ao efeito subjetivo do acidente. Mas, ainda mais importante do que essas duas noções, o conceito de trauma precisa também ser abordado em sua relação com a contingência, uma vez que está associado ao tipo de acidente que Freud se preocupa em examinar. Dessa maneira, tratamos de reunir esses termos na reflexão acerca da contingência.

Em todo caso, ainda resta uma questão: por que escolhemos o termo “contingência” para resgatar esse aspecto acidental característico da pulsão de morte? Vejamos.

A problemática da contingência é antiga. Não seria descabido afirmar que o tratamento dado por Aristóteles à contingência é decisivo para as abordagens que se seguiram na história do pensamento ocidental. Daniel Heller-Roazen (2003) realiza uma sintética, mas rigorosa, discussão do tema em *Da interpretação* (Aristóteles, 2013), e também na maneira como o pensamento aristotélico sobre a contingência foi traduzido pelos filósofos romanos medievais⁷. Sigamo-lo, brevemente, no intuito de apresentar como geralmente se concebe o surgimento da

⁷ De acordo com Heller-Roazen (2003), *Da interpretação* teve grande importância no pensamento da Antiguidade Tardia e da Idade Média. O trabalho de Aristóteles foi traduzido por Mario Vitorino (ca. 290 – 364), mas foi a reedição de Boécio (ca. 480 – 524) que mais influenciou a Idade Média latina. Essa tradução se manteve como a mais conhecida até o texto aristotélico ser traduzido de novo por Guilherme de Moerbeke (1215-35 – ca. 1286). Todavia, vale sublinhar que a passagem do grego para o latim na história da filosofia clássica é marcada por uma mudança radical no vocabulário e no pensamento, sendo melhor falar em “transposição” e “transformação” do que propriamente em “tradução”. No que se refere ao pensamento aristotélico, principalmente a propósito de *Da interpretação*, os comentários e a tradução de Boécio são representativos nesse sentido. Mais especificamente, o mesmo pode ser dito a respeito da tradução/transposição/transformação do vocábulo “contingência”. Outros filósofos e teólogos medievais se dedicaram à temática da contingência, como Anselmo de Cantuária (ca. 1033 – 1109), Pedro Abelardo (1079 – 1142), Alberto Magno (ca. 1200 – 1280), Tomás de Aquino (1225 – 1274). Mas todos eram, de certa maneira, tributários dos primeiros comentários feitos por Boécio. Por esse motivo, consideramos importante dedicar um breve espaço nesta Introdução para abordar a passagem deste conceito do grego para o latim.

discussão a respeito da contingência. Em seguida, vamos delimitar a abordagem que adotamos para esta pesquisa.

Em *Da interpretação*, a questão da contingência aparece no horizonte da discussão sobre o limite da operação da linguagem. Em primeiro lugar, o discurso é definido como os símbolos das imagens dos objetos impressos na alma. Essa definição estabelece o discurso em relação às coisas que existem, o que dá à linguagem sua consistência. Assim, a linguagem é circunscrita no domínio das coisas que existem. Seguindo esse raciocínio, a verdade é então definida pela correspondência entre pensamento e coisas; desse modo, a verdade é identificada no discurso ou na proposição que expressa o que existe. Levando em conta que os eventos passados e presentes são estáveis e irreversíveis seria então possível produzir enunciados necessariamente verdadeiros ou falsos sobre eles. O problema da definição da verdade e da falsidade de um enunciado aparece, em Aristóteles, para os enunciados que se referem ao futuro e ao que é singular, ou seja, para o que o filósofo considera então do domínio da contingência (Heller-Roazen, 2003, pp. 11-12).

O exemplo clássico é o da batalha naval que poderá ou não ocorrer amanhã⁸. O enunciado “haverá uma batalha naval amanhã” poderia ser considerado verdadeiro ou falso apenas se concebermos que o futuro já está determinado e realizado, tal como o passado e o presente. “Isso implicaria, portanto, que o caráter indeterminado do futuro – o que constitui o futuro *como* futuro – não existe” (Heller-Roazen, 2003, p. 13, tradução nossa, grifo no texto)⁹. O corolário desse desfecho representa a abolição do acaso, da ocasião fortuita ou mesmo do acidente, uma vez que tudo ocorreria de maneira necessária. Portanto, abolir a contingência significaria abolir o futuro enquanto futuro, e considerar o futuro determinado pela necessidade.

Contudo, Aristóteles afirma que essa conclusão é falsa, uma vez que nem tudo parece acontecer por necessidade, e não conseguimos determinar a verdade ou a falsidade de todo enunciado, especialmente de enunciados que se referem a coisas que ainda não aconteceram (Heller-Roazen, 2003, p. 13). A contingência coloca um limite, portanto, na consideração de que todo enunciado é determinável ser verdadeiro ou falso. Isso possibilita o reconhecimento da existência de algo que não é: o acaso, a possibilidade, a liberdade, o futuro – em suma, a

⁸ A história do problema levantado a partir do exemplo da batalha naval é complexa, sendo objeto de discussão desde a Antiguidade. Retivemos aqui uma apresentação genérica com o intuito apenas de introduzir a maneira como a origem da temática é retratada na história do pensamento ocidental. Em todo caso, adotamos outra abordagem acerca da contingência. Algumas perspectivas para a resolução desse problema podem ser encontradas nos “Comentários” do tradutor José Veríssimo da Mata nos paratextos do livro *Da interpretação* (Aristóteles, 2013, pp. 119-141) em português.

⁹ “It would imply, therefore, that the indeterminate character of the future – what constitutes the future *as* future – does not exist”.

contingência. Se, no momento em que um enunciado é construído, a coisa a que ele se refere ainda não existe, então não podemos afirmar sua verdade ou falsidade. O problema da contingência é inseparável do problema da expressão linguística dos eventos contingentes. Dessa maneira, ao considerar que o discurso envolve uma relação entre linguagem e coisas, a reflexão sobre o que não existe (ou ainda não existe) envolve também uma reflexão sobre o que não é discurso (pp. 13-14).

Para avançar nesse aspecto, precisemos a significação de “contingência”. Heller-Roazen identifica que, mais do que uma tradução, a transposição e a transformação do grego para o latim atingem a palavra “contingência” de forma determinante. Nesse caso, o principal responsável foi Boécio. “*Contingentia*” se refere a duas noções de contingência apresentadas pelo próprio Aristóteles: “primeiro, ‘o que não é necessário’ e, segundo, ‘o que é capaz de acontecer de uma certa maneira e também de não acontecer de uma certa maneira’” (Heller-Roazen, 2003 p. 18, tradução nossa)¹⁰. Ou seja, equivale à possibilidade e à potencialidade de algo ser ou não ser.

O uso da palavra “*cotings*” por Boécio para traduzir o texto aristotélico, entretanto, não funciona para designar apenas possibilidade e potencialidade. Esse vocábulo aparece associado ao sentido primário de “*contingere*”, que é sinônimo de “*accidere*” e “*evenire*”, que designam, por sua vez, “o que acontece [*happens*] e o que ocorre [*takes place*]” (p. 18, tradução nossa). Com isso, percebe-se que, além de “possibilidade”, a contingência aparece associada ao que acontece, seja no sentido de acontecimento planejado (como no caso de “*takes place*”), seja no de não planejado (como no caso de “*happens*”). Boécio amalgama então “acontecimento” e “possibilidade” no conceito de contingência, de tal forma que eles se tornam dificilmente separáveis. A partir de Boécio, portanto, a contingência se constitui como um modo do que acontece.

Heller-Roazen (2003) compreende que, por mais que não pareça, a tradução de Boécio foi fiel ao texto aristotélico. Isso porque Aristóteles não estava interessado em definir apenas a categoria lógica da possibilidade, mas também a natureza da faculdade do que existe, como é o caso do próprio exemplo da batalha naval. Nesse sentido, Boécio leva a noção de potencialidade de Aristóteles para além dela própria: o termo “*contingentia*” funciona como uma coincidência entre possibilidade e evento, potencialidade e existência (p. 19).

Voltando à questão da batalha naval, Boécio afirma que o futuro contingente não pode ser verdadeiro ou falso, tendo em vista que a definição de verdade ou falsidade depende da

¹⁰ “first, as ‘what falls short of being necessary’, and, second, as ‘what is capable of happening in a certain way and also of not happening in such a way’”.

necessidade do evento. O futuro, por outro lado, guarda a possibilidade de ser ou não ser, sendo, por definição, não necessário. Essa postura mantém a contingência como contingente. Uma vez que os eventos contingentes são aqueles que tendem igualmente a ser ou não ser, e que, nesse sentido, têm o ser e o não ser indefinidos, os discursos desses eventos devem ser, em si, indefinidos no que se refere à verdade ou à falsidade (Heller-Roazen, 2003, pp. 20-21). Em síntese, a contingência expressa a possibilidade de uma ocorrência acontecer, mas também o caráter indeterminado ou indefinido de afirmar algo sobre ele (p. 21).

A partir dessa apresentação, é possível constatar que “contingência” compartilha com “acidente” a qualidade de acontecimento não planejado, indeterminado. Mas também compartilha a ideia de não ser essencial, ou seja, de não ser necessário, delimitando-se a ser um acontecimento possível ou potencial. Além disso, o conceito de contingência possui a vantagem de iluminar teoricamente temas aparentemente implícitos quando se trata do caráter acidental das coisas, como causalidade, determinismo, probabilidade. Esses assuntos não estão distantes dos conceitos de pulsão de morte e compulsão à repetição. Muito pelo contrário! Por exemplo, identificar a presença de uma compulsão à repetição atuante no sujeito implica fazer considerações a respeito do determinismo. Basta lembrarmos o vínculo que Freud estabelece entre compulsão à repetição e destino. Mas isso nos leva rapidamente a um problema que concerne a nós nesta pesquisa: se a compulsão à repetição nos leva a discutir sobre o determinismo, em que medida podemos creditar um caráter necessário à compulsão à repetição? Essa é uma questão central que compõe nossas perquirições, a qual a problemática da contingência, mais do que a do acidente, possibilita-nos trabalhar.

Levando isso em conta, o conceito de contingência pode contribuir não apenas na abordagem da compulsão à repetição e da pulsão de morte, mas também no exame de conceitos e assuntos que lhe são contíguos, como acaso, associação livre, determinismo psíquico, rememoração, sentido, sobredeterminação, temporalidade inconsciente etc.

Não obstante, resta delimitar a abordagem da contingência que adotamos na presente pesquisa. O tópico da contingência ganhou um acentuado destaque no horizonte filosófico contemporâneo pelo impacto dos trabalhos de Quentin Meillassoux. Seu texto *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência* foi publicado em 2006 e catalisou novas discussões acerca do realismo e da ontologia, sendo inclusive considerado como um dos proponentes de uma “virada ontológica” na filosofia contemporânea (Pucciarelli, 2022). Seu projeto filosófico é marcado por uma abordagem inovadora do problema da indução, a partir de uma exaustiva meditação sobre a contingência, passando por temas como acaso, materialismo, realismo, ciência, probabilidade, repetição.

Sumariamente, Meillassoux objetiva resgatar um absoluto materialista que poderia nos livrar do pressuposto de que todo acesso às coisas é desde sempre já mediado por um correlato (como a consciência, a linguagem etc.). Nessa esteira, ele procura demonstrar que o discurso científico-matemático é capaz de fornecer acesso às coisas, independentemente de um correlato, de maneira a contrariar muitas perspectivas do desenvolvimento da filosofia continental moderna e contemporânea. O conceito de contingência cumpre uma função importante em seu projeto. Em primeiro lugar, a contingência é entendida como o que acontece, mas também como a propriedade das coisas e dos eventos de poderem ser diferentes do que são, sem qualquer razão de ser. Nesse sentido, Meillassoux segue as duas conotações vislumbradas anteriormente para o termo: como o que acontece e o que é possível. No entanto, a contingência também está ligada ao domínio das possibilidades infinitas, uma vez que é estabelecida como o único absoluto em relação ao qual o pensamento teria acesso. Dessa forma, tudo seria contingente, com exceção da própria contingência.

A tese meillassouxiana da necessidade da contingência é carregada de implicações filosóficas, mas também extrafilosóficas. Nesse sentido, ao resgatar o caráter acidental associado à compulsão à repetição e à pulsão de morte, a partir do conceito de contingência pela perspectiva de Meillassoux, traçaremos algumas das implicações que esse exercício especulativo possui no campo da psicanálise.

Sintetizemos. É fato que a pulsão de morte não pode ser pensada sem a compulsão à repetição. Essa condição insuspeita, no entanto, dificilmente é considerada a propósito do aspecto acidental envolvido na argumentação freudiana que introduz o conceito de pulsão de morte no tecido conceitual psicanalítico. O escopo desta pesquisa é resgatar o caráter acidental presente nos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte por intermédio de uma reflexão sobre a contingência. A nossa tese, portanto, é a de que a pulsão de morte não pode ser pensada sem a sua relação com a contingência e com a compulsão à repetição. Dito de outra forma: assim como a compulsão à repetição, a contingência faz parte do campo conceitual da pulsão de morte. Preliminarmente, entendamos “contingência” como uma ocorrência cuja propriedade é *poder* ser diferente do que é. Essa definição se aproxima da de acidente na medida em que ambos se referem a uma ocorrência não necessária. Agora, precisemos nossa tese: até um fenômeno tão coercitivo, por se impor como algo pretensamente necessário a um sujeito, como a compulsão à repetição pode ser entendido como contingente e possui sua condição de existência em um acontecimento contingente. A contingência estabelece, assim, uma íntima relação com a compulsão à repetição. Portanto, defendemos a tese segundo a qual a pulsão de morte é um entrelaçamento da contingência com a compulsão à repetição.

TRAÇADO DA TESE

No empreendimento lacanianiano de reformulação epistemológica da psicanálise, um dos primeiros conceitos freudianos afetados foi o de pulsão de morte. Como consequência, uma gama de conceitos a ele vinculados sofreram algum impacto e, implícita ou explicitamente, receberam uma nova leitura. Esse feito pode nos sugerir o quanto os conceitos de um sistema teórico formam uma rede constituída por nós interdependentes.

Imaginemos uma rede formada por vários nós¹¹. Cada nó é um conceito; e esse conceito está ligado de maneira mais próxima a determinados nós do que outros. Logo, se um nó sofre algum tipo de alteração ou é remanejado (*e.g.*, ele pode ser desfeito em determinado lugar para ser refeito em outro; um nó não previsto nas proximidades de um conceito pode ser incluído de maneira inovadora), a composição geral da rede se altera, mas os nós mais próximos são os mais afetados por essa mudança, uma vez que modifica as ligações entre eles.

Seguindo essa metáfora, a presente pesquisa sugere que os nós mais próximos da pulsão de morte são os nós da compulsão à repetição e o nó a respeito do caráter acidental mobilizador da compulsão à repetição. Acontece que o termo “acidente” aparece como uma noção vaga e não se constitui como um conceito robusto na malha conceitual (para continuar nessa imagem, diríamos que se trata de um nó “frouxo”). Assim, o que propomos é inserir o “nó” da contingência próximo aos conceitos de pulsão de morte e compulsão à repetição, bem como mostrar que esse conceito deve ocupar o lugar do nó relativo a “acidente”.

É verdade que cada um desses nós possui suas próprias ligações. Por exemplo, próximo ao conceito de compulsão à repetição podemos identificar o conceito de associação livre, uma vez que, ao se dispor a falar sem uma intencionalidade consciente predeterminada, o analisante pode ser capaz de remeter a ideias e lembranças que até então não haviam sido vinculadas, mas que se assentam em um modo de repetição própria não percebida. Pode ser o meio pelo qual, por exemplo, a “metabolização” do inassimilável acontece. A liberdade, na associação livre, assim, é apenas aparente: a liberdade associativa é mais ou menos regulada por repetições que insistem em surgir para o sujeito, em pontos de dificuldades estruturais. Da mesma forma, o

¹¹ Essa imagem é inspirada no que Foucault escreve a respeito de nenhum livro formar uma unidade claramente delimitada: “É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede” (Foucault, 1969/1987, p. 26). Mas não apenas. Talvez seja mais significativo fazer referência ao manejo da teoria dos nós por Lacan: o entrelaçamento dos nós e sua posterior manipulação vai ter por consequência a modificação estrutural do espaço topológico em jogo.

conceito de rememoração é afetado por essa leitura da relação entre associação livre e compulsão à repetição. A rememoração passa a ser definida como um modo particular com que um sujeito constitui formas associativas entre suas lembranças. Poderíamos continuar de forma mais ou menos indefinida, por exemplo, identificando o quanto esses conceitos estão próximos do nó de uma temporalidade específica, do nó do trauma, do sintoma etc.

A inserção do nó da contingência, a partir do modo como é principalmente abordado pelo trabalho de Meillassoux, próximo ao nó da pulsão de morte acarreta a mobilização de uma temática talvez ainda não colocada de forma tão aproximada assim ao conceito de pulsão de morte: o problema da indução e a “solução especulativa” (forma como vamos chamar a saída de Meillassoux ao problema). Ao fazermos isso, estamos convocando uma nova maneira de pensar sobre causalidade, determinismo, necessidade, probabilidade, acaso, mas também temporalidade, iteração, reiteração e repetição.

Os capítulos foram organizados de maneira a trazer à tona as ligações que esses conceitos estabelecem entre si a propósito do nó central da pulsão de morte. Assim, para demonstrar a tese segundo a qual a pulsão de morte é formada principalmente por um entrelaçamento entre contingência e repetição, traçamos o seguinte mapa da nossa aventura.

Capítulo 1. O problema da pulsão de morte

Nesse capítulo, focamos na discussão em torno do conceito freudiano de pulsão de morte. Em primeiro lugar, realizamos uma reconstrução do conceito, tendo em vista os argumentos que Freud mobiliza em *APP* para justificá-lo¹². De maneira geral, trata-se de um texto intrincado, com nuances e ambiguidades. Isso exige que nos atentemos àquilo que parece mais “inarredável” na definição do conceito de pulsão de morte. Para pensar essas questões, procuramos apresentar um “estado da questão” com algumas posições representativas na história de interpretação desses conceitos. Abordamos as visões de Gilles Deleuze, Luiz Alfredo Garcia-Roza, Nathalie Zaltzman, Jô Gondar e Paul-Laurent Assoun.

Após essa apresentação, levantamos algumas ressalvas a tais leituras, na intenção de mostrar o motivo pelo qual suas posições não satisfazem o que consideramos mais indispensável ao conceito de pulsão de morte. Em seguida, realçamos as ambiguidades e possíveis interpretações para elas, com o objetivo de situar a nossa posição teórica sobre o

¹² Entretanto, não realizamos uma reconstrução exaustiva do conceito, a fim de nos determos especificamente na questão que nos interessa nesta pesquisa. Para consultar uma reconstrução detalhada do conceito de pulsão de morte, cf. Silva (2014) e os paratextos da versão comemorativa de 100 anos de *APP*, publicada pela Autêntica Editora (Freud, 1920/2020).

conceito. Finalmente, após esse percurso de controvérsia, pudemos definir, de forma um pouco mais detalhada do que fizemos na Introdução, a nossa proposta e os conceitos que entendemos ser fundamentais na definição do conceito de pulsão de morte.

Capítulo 2. A mecânica da repetição

Abordamos, de maneira pormenorizada, a reformulação lacaniana do conceito de pulsão de morte, principalmente a partir da ênfase atribuída ao conceito de compulsão à repetição. Essa reformulação é acompanhada por intensos diálogos com disciplinas diferentes daquelas com que Freud dialogou. Enquanto o segundo pensou o campo conceitual da pulsão de morte especialmente a partir das então últimas pesquisas das ciências da vida, Lacan trava um diálogo não muito sistematizado principalmente com a cibernética, a teoria dos jogos, a teoria da informação e a antropologia e a linguística estruturais¹³.

Dentre estas, contudo, a que mais se destacou para repensar a compulsão à repetição foi a cibernética. Enquanto movimento interdisciplinar, a cibernética buscou construir um paradigma comum para explicar o funcionamento de máquinas e seres biológicos, principalmente a partir de recursos da matemática, da engenharia, do sistema de informação e das ciências da vida (como fisiologia, neurofisiologia, neurologia etc.). Embora Lacan tenha utilizados recursos cibernéticos para pensar várias questões teóricas, o que mais propriamente nos interessou foi a maneira como elaborou uma espécie de “mecânica da repetição”.

Assim, o objetivo geral no Capítulo 2 foi mostrar como ocorreu a leitura cibernética da compulsão à repetição de Lacan, os conceitos atingidos por essa renovação e suas implicações. Para isso, apresentamos o que foi o movimento cibernético e destacamos o trabalho de um psicanalista do movimento, Lawrence Kubie. Em seguida, comentamos sobre como aconteceu a recepção francesa da cibernética, especialmente em sua relação com os autores que influenciaram Lacan. Posteriormente, discutimos os usos particulares que Lacan faz da cibernética e da teoria dos jogos. A partir desse ponto, pudemos, enfim, mostrar a maneira como a compulsão à repetição freudiana é transformada em uma ordem simbólica que obedece a determinadas leis combinatórias. Essa transformação epistemológica envolveu também uma profícua discussão sobre acaso, associação livre, causalidade, determinismo psíquico e temporalidade.

A necessidade que identificamos em realizar um panorama mais extenso da relação entre Lacan e a cibernética se deve ao fato de esse assunto ser pouco conhecido pelo leitor

¹³ Obviamente, não podemos esquecer das influências hegelianas e heideggerianas de Lacan nesse período. No entanto, esse não será o foco na atual pesquisa.

brasileiro e pouco debatido pela literatura psicanalítica nacional, talvez por conta do destaque que o debate linguístico obteve por aqui. Aliás, a relação com a cibernética tensiona a centralização dispensada à linguística estrutural nas elaborações lacanianas. Tendo isso em vista, dedicamos também uma seção para abordar a influência da cibernética na apreensão da linguística por Lacan. Com isso, não pretendemos deixar de considerar a importância da linguística estrutural nessas elaborações, mas realocar a intensidade dessa ênfase, ao defender que a cibernética possui uma participação determinante no modo como o autor manipula a terminologia linguística¹⁴.

No fim do capítulo, desenvolvemos um brevíssimo excursus na intenção de mostrar como o resgate do diálogo com a cibernética – movimento que, aliás, encontra-se na origem das ciências cognitivas – nos proporciona repensar as relações que a psicanálise pode ter com os desenvolvimentos atuais do cognitivismo.

Capítulo 3. Interlúdio – A compulsão à repetição é da ordem do necessário?

A discussão da perspectiva lacaniana da compulsão à repetição nos levou a perceber o quanto esse conceito estava associado a um sistema fechado, que colocava o sujeito na condição de estar fadado a repetir. Tudo parece indicar que a compulsão à repetição consistiria em uma lei subjetiva necessária. Isso nos levou a um impasse que precisou ser investigado. Se a compulsão à repetição consiste em um sistema fechado no sujeito e estabelece um destino necessário, não parece haver espaço para mudança. Nesse caso, para que a análise?

Nesse capítulo, averiguamos de que maneira a compulsão à repetição aparece associada a uma lei necessária. Percebemos que essa associação acontecia por uma analogia às leis da natureza. Identificamos que a definição de real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar servia para definir tanto as leis da natureza quanto a compulsão à repetição. Nesse momento, percebemos a importância de termos em mente o problema da indução, uma vez que ele está associado à possibilidade ou não de inferirmos causalidade e/ou leis necessárias dos eventos passados para os eventos futuros. Rapidamente, isso nos lançou para a seguinte pergunta: devemos atribuir à estabilidade da compulsão à repetição o estatuto de necessidade, assim como tradicionalmente é feito para as leis da natureza?

Para investigar essa questão, exploramos algumas considerações acerca de como as leis da natureza costumam ser associadas à necessidade e, principalmente, de como o necessário e o contingente se relacionam com *physei* (natureza) e *thesei* (convenção, cultura, costume) para

¹⁴ Algo similar pode ser afirmado também no que diz respeito à influência da topologia na apreensão da linguística por Lacan. A esse respeito, cf. Mendonça (2021).

traçar como acontece a associação entre natureza e necessidade, de um lado, e convenção e contingência, de outro. Deparamo-nos com a questão, presente na história da ciência, de como a divisão entre mundos supralunar e sublunar, que separava respectivamente a necessidade matematizável e contingente não matematizável, foi solapada pela ciência moderna, ao possibilitar a matematização do contingente.

Os trabalhos de Jean-Claude Milner sobre esse tema são as principais referências desse capítulo. O autor realiza uma clara associação entre leis da natureza e uma “lei subjetiva”. Essa associação é permeada por uma articulação intrincada entre contingente e necessário. Segundo o autor, ambas as leis seriam, em um primeiro momento, contingentes (no sentido de poderem ser diferentes do que são), mas também necessárias a partir de um momento posterior em que seriam fixadas pela literalização. Contudo, entre alguns problemas identificados na argumentação de Milner, não fica claro como o autor deduz da contingência a necessidade das leis. Tudo se passa como se pudéssemos atribuir o estatuto de necessidade à compulsão à repetição das leis da natureza e da lei subjetiva.

A metáfora do lance de dados, derivada do poema *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, de Stéphane Mallarmé, possui um papel importante na argumentação de Milner para pensar as modalidades do necessário, do contingente, do possível e do impossível. Além da falta de clareza no que se refere à necessidade das leis da natureza e da “lei subjetiva”, percebemos também que a forma como manuseia as noções de contingente e de possível obnubila suas diferenças.

Esse capítulo é um interlúdio que nos serve, por um lado, para compreender e problematizar o estatuto da compulsão à repetição como da ordem do necessário e, por outro lado, para fazer uma transição para considerar o lugar da contingência nessa discussão. Basicamente, trata-se de um capítulo que levanta interrogações sobre a pertinência de associar a compulsão à repetição à ordem do necessário. Após termos elaborado a tensão e os termos em jogo nos entornos do estatuto da compulsão à repetição, começamos a esboçar uma resposta às nossas interrogações no Capítulo 4 e que finalmente ganhou uma resolução mais definitiva no Capítulo 5.

Capítulo 4. Acaso e contingência

Para dar encaminhamento à questão nesse capítulo, utilizamos as discussões contemporâneas a respeito do problema da indução presente na filosofia especulativa de Quentin Meillassoux. Mas, antes de abordar a solução que o autor propõe para o problema, apresentamos seu projeto filosófico, denominado como “materialismo especulativo”, e a

maneira como foi recepcionado por alguns lacanianos. O seu projeto filosófico é marcado pela crítica à filosofia continental que, desde Kant e Berkeley, teria impossibilitado pensar um ser separado de um correlato usado para “acessá-lo” (e.g., a consciência, a linguagem). Essa crítica é seguida da proposta de reabilitar a possibilidade de pensar um fora-do-pensamento através da matematicidade da ciência moderna.

A recepção de alguns filósofos influenciados pelo lacanismo, mas também pelo hegelianismo, como Alenka Zupančič, Lorenzo Chiesa e Slavoj Žižek, não é nada simpática ao materialismo especulativo de Meillassoux, considerando-o, aliás, incompatível com a psicanálise. Após o exame das críticas desses autores, percebemos que eles enfocaram a maneira como Meillassoux conduz o que chama de “problema da ancestralidade”, quando este, na verdade, tem uma função secundária em suas inquições filosóficas. O problema da indução (ou, como prefere Meillassoux, “problema de Hume”) é mais central à sua filosofia do que o problema da ancestralidade – algo que parece ter sido negligenciado pelos críticos. A solução especulativa ao problema da indução é marcada pela impossibilidade de afirmar a necessidade das leis da natureza, através da crítica ao princípio da uniformidade da natureza e ao princípio de razão suficiente. Por meio da impossibilidade de afirmar a necessidade de qualquer coisa, Meillassoux acede à sua tese, segundo a qual a única necessidade é a da contingência. Portanto, ao deslocarmos a ênfase dos problemas investigados por Meillassoux do problema da ancestralidade (ao qual a recepção lacaniana se atentou) para o problema da indução, podemos tecer algumas ressalvas aos comentários dos críticos, o que permitiu interlocuções mais produtivas com o trabalho do filósofo. Consequentemente, pudemos extrair algumas implicações da resposta especulativa de Meillassoux ao problema da indução para a psicanálise.

Iniciamos, desse modo, a parte mais propositiva da pesquisa. Com a resposta especulativa ao problema da indução, que propõe a impossibilidade de afirmar a necessidade das leis da natureza, relegando-as à contingência, pudemos esboçar uma maneira de desfazer a associação da compulsão à repetição apenas à ordem da necessidade como nos parecia encerrada até então. Esse passo nos possibilitou pensar de maneira mais clara o papel do caráter accidental em estreita relação com a compulsão à repetição.

Encontramos a possibilidade de interlocução dos conceitos de acaso e contingência, tal como definidos por Meillassoux, com as concepções de *autômaton* e *tiquê*, manuseadas por Lacan. Isso nos possibilitou retomar questões que pareciam ter sido resolvidas no Capítulo 2 a propósito da compulsão à repetição. Com isso, começamos a perceber a maneira como a contingência possui uma participação importante na compulsão à repetição, principalmente quando ela é assumida em sua dimensão de real perturbador e traumático. Essa discussão nos

possibilitou elaborar uma definição de sujeito entre acaso e contingência, tendo em vista a proximidade que conseguimos traçar do conceito de acaso com os de autômato e repetição, de um lado, e o conceito de contingência com o real e o trauma, de outro.

Em seguida, dedicamos uma seção para retomar *Um lance de dados...*, com o intuito de rever a leitura milneriana do poema para pensar as modalidades do possível, do impossível, do contingente e do necessário. Para isso, utilizamos a interpretação de Meillassoux do poema, o que nos permitiu ter uma apreensão mais acurada do acaso em sua distinção da contingência, mas também da diferença entre possível e contingente. Essa leitura mais atenta à questão do acaso permitiu que adotássemos uma concepção mais rigorosa do que a então adotada por alguns dos autores mencionados no Capítulo 1 (reforçando o motivo pelo qual não optamos por adotar o termo “acaso” para nos referir ao caráter acidental da pulsão de morte, como faz Gondar).

Capítulo 5. Contingência e repetição

Toda a discussão feita em torno da não necessidade das leis da natureza, da necessidade da contingência e da distinção entre acaso e contingência, realizada nos Capítulos 3 e 4, possibilitou-nos examinar com mais profundidade a relação que o conceito de pulsão de morte estabelece com o conceito de compulsão à repetição e com a noção mais ou menos vaga de acidente, mas agora com novos recursos teóricos proporcionados pela reflexão sobre a contingência. Dessa forma, o objetivo desse capítulo foi explicitar os argumentos a favor da tese segundo a qual a pulsão de morte é um entrelaçamento de contingência e repetição, bem como extrair algumas consequências dessa tese.

Uma vez que a necessidade das leis da natureza foi colocada em xeque pela solução especulativa do problema da indução, não tivemos mais motivos para acreditar que a compulsão à repetição pudesse estar estritamente associada à ordem do necessário. Se a tentativa anterior era fazer uma analogia que transpunha a necessidade das leis da natureza para a necessidade da lei subjetiva por meio do conceito de compulsão à repetição, o que a solução especulativa nos revelou é que não tínhamos muita razão para confiar nessa conjectura. Assim, intentamos explicitar o modo de compreender a pulsão de morte como um entrelaçamento de contingência e repetição, recuperando a importância do caráter acidental então identificado na argumentação freudiana em *APP*.

Mas tivemos aqui de tomar um cuidado. Embora não atribuamos a necessidade à compulsão à repetição, isso não significa que não haja algo necessário. Se somente a contingência é necessária, tivemos de considerar, assim como Meillassoux, que haja pelo menos

um contingente necessário. Assim, o contingente necessário que consideramos foi o próprio acidente traumático. A partir disso, extraímos a consequência de pensar o trauma como a ocorrência mais próxima de uma contingência absoluta para o sujeito, capaz de produzir a condição para a compulsão à repetição.

O que decorre do trauma (*i.e.*, a compulsão à repetição) é uma tentativa de lidar com ele. E o trauma, como uma espécie de contingência absoluta, não é suficiente para formar uma lei subjetiva. Como vimos no Capítulo 2, uma lei subjetiva envolve um processo de codificação e decodificação significativa sob determinadas regras. *Grosso modo*: uma maneira específica de fazer associações. A contingência não é suficiente para formar lei, uma vez que esse caráter acidental é real, enquanto a lei é simbólica.

Em seguida, voltamo-nos novamente a Meillassoux para distinguir dois tipos de recorrência: a recorrência do mesmo (iteração), que associamos à repercussão do contingente necessário do trauma e à concepção de letra em Lacan; e a recorrência diferencial (repetição), que associamos à compulsão à repetição e à cadeia significativa. Isso nos levou a considerar que talvez seja apenas através das recorrências diferenciais da compulsão à repetição (que se dá no nível do significante) que podemos inferir a presença de uma recorrência do mesmo relativa ao caráter acidental da contingência traumática (que se dá no nível da letra). Com isso, conseguimos mostrar o quanto a pulsão de morte não poderia ser abordada sem a compulsão à repetição, mas também sem considerações acerca da contingência.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DA PULSÃO DE MORTE

É verdade que *Além do princípio de prazer* é um ensaio vastamente comentado pela literatura psicanalítica e filosófica. Não seria inverossímil inferir que a quantidade impressionante de comentários relativos a esse texto se deva à dificuldade inerente em sistematizar a obscura argumentação de Freud. Embora costume ter uma prosa particularmente clara e acessível em seus textos, o movimento do raciocínio em *APP* é, no mínimo, ambíguo.

O que gostaríamos de colocar aqui em marcha se refere ao modo como Freud teoriza acerca da pulsão de morte em *APP*, principalmente a partir dos elementos que envolvem a compulsão à repetição. Considerando que se trata de um texto ambíguo, nosso objetivo é identificar componentes conceituais que pareçam inarredáveis para a definição do conceito de pulsão de morte. Se consideramos, já de início, que a pulsão de morte tenha um vínculo com a compulsão à repetição, precisamos investigar o que se associa a esse conceito.

Para isso, temos três perguntas-guias: como Freud introduz o conceito de pulsão de morte? Qual é a relação do conceito de pulsão de morte com a compulsão à repetição? Como esses dois conceitos se relacionam com outros conceitos e noções presentes em *APP*? Nossa hipótese é que a noção de acidente exerce uma função importante na consideração a respeito da compulsão à repetição e, conseqüentemente, da pulsão de morte. Demonstrado esse aspecto, podemos dar cabo à nossa proposta de abordar o caráter accidental por intermédio do conceito de contingência.

O percurso deste capítulo é o seguinte. Primeiramente, reconstruímos o movimento da argumentação, presente em *APP*, que leva Freud ao conceito de pulsão de morte. Em segundo lugar, tratamos de expor cinco formas representativas que a pulsão de morte ganha na literatura, com o objetivo de situar e justificar a nossa não adoção de tais formas. Em terceiro lugar, buscamos tensionar as ambiguidades da argumentação freudiana acerca da pulsão de morte, a partir de outros comentadores, para delimitar a interpretação na qual nos apoiamos. De fato, existem várias entradas a esse texto, e, se escolhemos tal modo de leitura, em vez de outro, é por privilegiar alguns elementos do texto que entendemos serem mais coerentes com o pensamento freudiano. Depois de apresentadas as diferenças entre as interpretações de outros autores e a leitura em que nos apoiamos, detalhamos melhor a tese que havíamos anunciado na Introdução. Esse detalhamento somente pode acontecer neste momento em decorrência dos ganhos que a apresentação de perspectivas distintas nos fornece.

1.1 Reconstrução do argumento freudiano da pulsão de morte

O que não tem decência, nem nunca terá
 O que não tem censura, nem nunca terá
 O que não faz sentido
 O que será, que será?
 Que todos os avisos não vão evitar

Chico Buarque, Milton Nascimento – *O que será (à flor da terra)*¹⁵

Antes de tudo, precisamos fazer uma sintética reconstrução da justificativa freudiana para os conceitos de compulsão à repetição e de pulsão de morte, em *APP*, como peças fundamentais da metapsicologia freudiana. A introdução desses conceitos decorre, segundo explícita manifestação de Freud, de uma insuficiência na explicação do funcionamento geral do aparelho psíquico: o princípio de prazer não parece mais soberano na regulação dos processos psíquicos.

De certo modo, Freud já havia identificado ações psíquicas que exerciam algum obstáculo ao princípio de prazer, como o princípio de realidade (que instala “diques” no direcionamento da pulsão, de acordo com as privações ou os adiamentos das satisfações exigidas pelo mundo externo ao aparelho) (cf. Freud, 1911/2010) e o recalque (que defende o Eu de moções pulsionais incompatíveis com as exigências culturais). Entretanto, esses obstáculos ainda se encontravam a serviço do princípio de prazer, uma vez que o desprazer decorria, na verdade, de uma incompatibilidade entre sistemas (enquanto o sistema *Ics* sentiria prazer na possibilidade de satisfação da pulsão, o sistema *Pcs-Cs* sentiria desprazer), e não de um desprazer da própria experiência. Assim, a sua “nova” descoberta não se refere apenas a obstáculos. Trata-se de uma operação ainda mais fundamental do aparelho psíquico que não apenas circunscreve a ação do princípio de prazer, mas também o contradiz verdadeiramente. Esse funcionamento será identificado a partir da “investigação da reação anímica ao perigo exterior” (Freud, 1920/2020, p. 69).

São três as situações, descritas e interpretadas por Freud, que representam essa evidente contradição: (I) as neuroses traumáticas, especialmente na roupagem das neuroses de guerra; (II) a brincadeira do *Fort-Da*; e (III) a repetição de seus pacientes em análise (mas também de personagens genéricos que derivam da história e da literatura). Veremos que todas essas situações possuem o fator comum de comportar uma reação repetitiva frente a uma ocorrência particularmente abrupta.

¹⁵ Devo a Cristiano Abdanur a associação da temática da pesquisa com essa canção.

(I) De maneira semelhante ao que acontecia com a histeria no século XIX, as neuroses de guerra “eram geralmente concebidas como afecções orgânicas ou como dissimulação, sendo tratadas por métodos violentos, entre eles os eletrochoques, e punitivos, incluindo castigos corporais” (Andrade et al., 2020, pp. 230-231). Uma perspectiva grosseiramente moral, disseminada nesse tempo, designava essas então novas neuroses como uma “alternativa” para os homens fugirem das obrigações militares – assim como a histeria era considerada a “alternativa” para fugir das “obrigações femininas”. A prática clínica de alguns psicanalistas, como Karl Abraham, Ernst Simmel e Sándor Ferenczi, mas também Freud, evidenciava, de um lado, a ineficácia das terapias violentas e, de outro, a dinâmica inconsciente envolvida nessas neuroses, dispensando as explicações orgânicas ou dissimulatórias para elas.

Importante destacar que, assim como outras neuroses, as neuroses traumáticas, inclusas as de guerra, eram colocadas sob a ideia de que um evento violento, que foi capaz de surpreender fortemente o sujeito, não era o fator exclusivo da etiologia da neurose – como foi inclusive apontado por Abraham com exemplos clínicos (Andrade et al., 2020, p. 237). Ele (o evento violento), na verdade, cumpriria a função de desencadear aspectos já latentes na estrutura psíquica (os “elementos predisposicionais”), dando razão à hipótese da temporalidade retrospectiva (*Nachträglich*) do trauma (pp. 236-237). Mas, enquanto os discípulos de Freud estavam se esforçando para “encaixar” as neuroses de guerra na metapsicologia do princípio de prazer (talvez com algumas exceções e constatações de explícitas dificuldades), Freud se empenhava em uma reformulação das bases metapsicológicas.

As neuroses traumáticas possuiriam dois componentes centrais: o trauma enquanto um “fator surpresa, do terror” (APP, p. 71) (*i.e.*, um estado de perigo sem que se esteja preparado para ele) da experiência no contexto bélico; e o ferimento, que, curiosamente, age de maneira contrária à neurose. Ambos, portanto, referem-se, necessariamente, a fatores externos ao sujeito, embora se vinculem, posteriormente, àqueles “elementos predisposicionais”. Em todo caso, o que chama a atenção de Freud é a fixação da vivência traumática e a repetitiva e coercitiva recondução do sujeito à situação do “acidente”, não no estado de vigília, mas na vida onírica. onírica.

Acontece que se apoiar no regime do princípio de prazer, para explicar esse fenômeno, significaria dizer que os processos oníricos se esforçam em reduzir a tensão, gerada pela vivência e pela fixação traumática, por meio da mobilização de realizações prazerosas. Contudo, empiricamente, isso não ocorria. Nos sonhos, os neuróticos traumáticos reviviam novamente seu “acidente” como um “novo susto”, o que exibia uma curiosa reação diante da

exposição a uma situação de perigo. “Em ambos os casos¹⁶, tratava-se de um *excesso* pulsional que romperia o ‘escudo protetor’: o aparelho psíquico não tinha como ‘enredar’ ou simbolizar tais eventos, devido à ausência de formas simbólicas, esquemas narrativos etc., como diríamos mais tarde” (Andrade et al., 2020, p. 234, grifo no texto).

Assim, a experiência onírica dos sujeitos com quadros de neuroses traumáticas colocara uma interrogação no ponto central da metapsicologia freudiana. Ela contradizia a hipótese de que o sonho seria um produto da realização (disfarçada) de desejos (APP, pp. 71-75). Ou seja, a reação mais imediata do neurótico não era a reconstrução de uma situação em que o desprazer pudesse ser dissipado, mas consistia na repetição compulsória de reviver a experiência de perigo.

(II) Já a brincadeira do *Fort-Da* (APP, pp. 75-85) foi inventada pelo neto de Freud, Ernst Wolfgang Halberstadt (1914-2008), com 1 ano e meio de idade, e observada por ocasião de uma visita do psicanalista à casa de sua filha Sophie, em 1915. Em APP, essa brincadeira é descrita logo após o autor interromper as construções metapsicológicas das neuroses traumáticas, provavelmente em um esforço de identificar e desenvolver uma espécie de equivalência aproximada do funcionamento psicopatológico das neuroses traumáticas na vida psíquica normal que justificasse, com mais consistência, uma posterior reavaliação da metapsicologia.

Preliminarmente, é importante saber que a criança nunca chorava quando a mãe partia, mesmo tendo uma terna ligação com ela. Em uma primeira observação, Freud percebe que a criança lançava para longe os objetos que tinha à sua frente, emitindo o som “o-o-o-o”, indicativo, segundo o julgamento dos observadores (a mãe da criança e Freud), de uma vocalização primitiva do vocábulo “*fort*”, “sumiu”. A interpretação é que a criança, ao viver passivamente a partida da mãe, responde à angústia com uma raiva reativa. Sumariamente, da passividade ela passa à atividade: se antes os objetos (*e.g.*, a mãe) iam embora, sem qualquer possibilidade de a criança fazer algo a respeito, agora ela os joga (*e.g.*, os brinquedos) para longe.

Mas essa observação é seguida de outra, que abarca um curioso aspecto. Depois de repetidas ocorrências de partidas e retornos da mãe, a criança passa a não mais reagir apenas pelo lançamento de objetos. A criança identifica um objeto capaz de ser recuperado após o arremesso: um pequeno carretel cujo fio possibilita puxá-lo de volta para a mão. Com esse novo

¹⁶ Neurose traumática, neurose de guerra e neurose de transferência.

jogo, a criança passa a emitir não mais apenas um som, mas dois: “o-o-o-o” seguido por “da!”, no esforço de vocalizar a dupla antitética “*fort-da!*”¹⁷.

Freud logo interpreta esse jogo como uma “grande realização cultural da criança” (p. 79), baseada em uma renúncia pulsional; ela se resigna com a partida da mãe por intermédio de uma substituição pelo jogo (uma compensação simbólica; uma presença na ausência). Não sendo indiferente à partida da mãe, a criança mobiliza-se da passividade da situação para a atividade da encenação. E esse novo espetáculo passa a ser a repetição simbólica da experiência desprazerosa de partida, cuja finalidade parece ser, fundamentalmente, de “dominar” a experiência. Tudo indica que a encenação é derivada de uma experiência cujo fator surpresa lhe causou “forte impressão” (p. 83)¹⁸, no esforço de se tornar “senhora da situação” (p. 83) pelo retorno à e da experiência, apesar de seu intrínseco desprazer (principalmente, na encenação da primeira brincadeira, em que o lançamento do objeto não era seguido por seu retorno). Tendo isso em vista, começa-se a esboçar um regimento mais fundamental do que o princípio de prazer.

Se, para Sigmund Pfeifer, psicanalista húngaro com o qual Freud dialogava acerca do tema da brincadeira, o brincar envolvia um compromisso com os princípios de prazer e de realidade que conciliava os impulsos sexuais com o seu disfarce lúdico, como forma de apaziguar a libido e ao mesmo tempo atender ao princípio de realidade, Freud toma outro caminho, em decorrência das observações e interpretações da brincadeira do *Fort-Da*. A partir dela, foi possível identificar a prevalência não de um apaziguamento da tensão, mas de uma compulsão a repetir uma experiência penosa. Aqui, a vingança gera uma satisfação independente do princípio de prazer: ao lançar os objetos para longe, a criança reproduz ativamente a experiência, vingando-se do abandono através dos brinquedos: agora, é ela quem abandona. Essa observação passa a ser uma constatação emblemática da existência de um princípio independente e anterior ao princípio de prazer, presente não apenas em estados psicopatológicos, mas também na vida psíquica normal, a saber: uma compulsão a repetir situações desprazerosas. A partir daí, esboça-se a conjectura de que a repetição seja um elemento fundamental da própria vida psíquica (Andrade et al., 2020, pp. 239-246).

(III) A última situação (que se estende para referências literárias) refere-se ao modo como o recaiado continua agindo por intermédio da repetição. Sabemos que a temática da

¹⁷ Há também outras observações a respeito da brincadeira do *Fort-Da* com dinâmicas similares (cf. Andrade et al., 2020, pp. 247-255), mas a exposição daquelas duas observações já é suficiente para o nosso propósito.

¹⁸ Se me permitem o (potencialmente forçado) trocadilho significante: com a partida da mãe, é a criança que se sente partida.

repetição não é nenhuma novidade em 1920. Freud dedicou alguns textos para abordar o tema, como “Fragmentos de uma análise de um caso de histeria (o caso Dora)” (Freud, 1905/2022), “Sobre a dinâmica da transferência” (Freud, 1912/2021b), “Lembrar, repetir e perlaborar” (Freud, 1914/2021), “O infamiliar” (Freud, 1919/2019). Todos eles envolvem, em alguma medida, a seguinte ideia, que é recuperada por Freud no ensaio de 1920: em vez de lembrar o passado recalcado, o sujeito repete-o, em ato, no presente; ou, ainda, em vez de rememorar o recalcado, repete a cena na relação transferencial com o analista. É nesse momento do texto que o termo “compulsão à repetição” é evocado, referindo-se à “manifestação de força do recalcado”, mas que o próprio Eu, por resistir, não percebe (APP, pp. 87-89).

O aspecto confuso, no entanto, é que Freud já havia teorizado sobre o recalcado que, ao vir à tona, causaria desprazer para o Eu, mas prazer para o sistema inconsciente – como é o caso das elaborações desde *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/2019). Entretanto, o que Freud enfatiza em 1920 é que “a compulsão à repetição traz de volta aquelas *experiências do passado que não contêm nenhuma possibilidade de prazer e que mesmo naquela época não puderam ser satisfações, nem mesmo de moções pulsionais recalçadas desde então*” (APP, p. 91, grifos nossos). Alguns exemplos, dados pelo autor: o sentimento de inferioridade atual é um derivado da reminiscência da perda do amor dos pais (o bebê, fruto da idealização dos pais, é confrontado com uma constante falta daquilo que ainda não é: entram então as palavras de educação, de ordem etc.); a sensação de nunca conseguir terminar algo ou de que nada vai dar certo é um derivado do limite inevitável da investigação sexual infantil; o ciúme é um derivado do nascimento do irmão, que comprova a infidelidade do/a amado/a; a decepção com o/a parceiro/a é um derivado da decepção com o amor depositado em alguma figura parental etc. (pp. 91-93). Essas repetições também ocorrem quando a neurose de transferência está estabelecida: anseio pelo tratamento interrompido; esforço para obter o desdém e o uso de palavras severas; identificação de objetos de ciúme (*e.g.*, outros pacientes na sala de espera) etc. Todas essas compulsões à repetição não resultam em satisfação, mas apenas em desprazer; mesmo assim, pressionam para acontecer novamente.

Todas as repetições identificadas nessas três situações vão ser acompanhadas de sua imposição, à revelia do Eu. (I) O desprazer decorrente dos sonhos dos neuróticos de guerra não deriva de uma formação de compromisso, que atenderia a exigência de prazer de alguma das partes. (II) A resposta da criança à partida da mãe não se define por um prazer, mas por uma pura reação angustiada de repetição de cena. O que diferencia a primeira observação da segunda, feitas por Freud, é justamente a “conquista cultural”, marcada pela ordenação de um par antitético (nesse caso: o que vai volta), acompanhado do jogo, que alivia a angústia. E (III)

a repetição neurótica não é fruto de um prazer, pois o que atende o princípio de prazer é justamente a resistência do Eu em lembrar/reconhecer o que mobilizou a repetição. Mas, na maioria dos casos, essa repetição não se encontra em seu formato puro. Por exemplo, na brincadeira do *Fort-Da*, ocorre uma compulsão à repetição associada à satisfação pulsional pela via do jogo; a repetição, sob transferência, ocorre a serviço da resistência do Eu, que evita, portanto, o desprazer maior com a lembrança do recalcado.

A contradição relativa ao princípio de prazer está na repetição não de experiências prazerosas, como seriam os casos derivados das “experiências primárias de satisfação”, mas (se me permitem o jogo) das “experiências primárias de tensão”. É nesse ponto que Freud acha insuficiente, portanto, explicar o funcionamento do aparato psíquico por uma tendência inerente ao rebaixamento da tensão. Assim, há algo não exatamente “além”, como o título sugere, mas “aquém” do princípio de prazer, no sentido de ser mais elementar: a repetição, associada ao aumento de tensão (e não de seu alívio), recobra um momento anterior; tal momento anterior é então entendido por Freud como um acontecimento traumático, fonte de uma extrapolação do limiar das condições internas ao aparelho em “metabolizar” o estímulo.

Não é à toa a proximidade que Freud traça entre a compulsão à repetição e o destino que “persegue” as pessoas: a compulsão a repetir o recalcado fornece a impressão de uma ordem já predeterminada no sujeito sobre o rumo que terá sua vida. O traço do “daimoniaco”¹⁹ aparece nas roupagens de ocorrências ao acaso, mas que, no fim das contas, são signos de um destino perseguidor (APP, p. 95; Drawin et al., 2020, p. 311)²⁰. O “eterno retorno do mesmo” nietzschiano aparece na forma de uma temporalidade que se expressa por meio da repetição: a repetição do mesmo instaura a dimensão trágica na experiência subjetiva (Drawin et al., 2020, pp. 313-314). Daí os exemplos, selecionados por Freud: os benfeitores que são abandonados por seus protegidos e que estão destinados a experimentar sempre a ingratidão; pessoas cujas

¹⁹ A palavra grega “*Daimon*” é traduzida para a língua alemã por “*Dämon*”, que difere de “*Teufel*”, que designa mais o que aprendemos com o cristianismo a denominar “demônio”, ou seja, “a encarnação do mal e do vício, em oposição à bondade e à virtude divina” (Iannini & Tavares, 2020, p. 447). A tradução de “*Daimon*” para o português é apenas “demônio”, mas a palavra grega difere da conotação cristã que esse vocábulo possui para nós. “*Demoníaco*” é sinônimo de “diabólico” para os falantes de português. Mas não é essa a significação mobilizada por Freud para se referir ao destino que persegue os sujeitos. “Diferentemente do caráter maligno atribuído aos demônios na tradição cristã, o *daimon* na Grécia antiga seria uma espécie de entidade-guia, pelo menos antes de Platão, de quem partiu a concepção do *daimon* perigoso e maligno. Mesmo que em Sócrates, o *daimon* se assemelhe mais a uma voz interna de advertência, ele surge muito mais frequentemente referido como uma força propulsora da ação. É o sentido trágico do *daimon* que Freud retém. [...] Ou seja, mais do que a ideia de uma espécie de incubo ou súcubo que atentaria à moral e que levaria ao pecado, o *Dämon* em alemão parece denotar aquela força impelente ou espécie de guia espiritual pessoal que guia o destino dos homens” (Iannini & Tavares, 2020, p. 449). Dessa maneira, o “traço daimoniaco” que Freud usa para definir a compulsão à repetição se refere, em síntese, a um “destino inexorável”, que possui sua determinação com as experiências do passado infantil (p. 450).

²⁰ Para maior aprofundamento da noção de destino em psicanálise, cf. Araújo (2015).

amizades são sempre destruídas por traição; outros que tendem constantemente a elevar um indivíduo ao patamar de autoridade, para depois desbancá-lo e substituí-lo por outro; pessoas cujas relações possuem as mesmas fases etc. (APP, p. 95).

Levando em conta a existência desses fenômenos, que francamente contradizem o corrente estado da metapsicologia, Freud percebe a necessidade de resolver a questão: a compulsão à repetição responde a qual função? Assim, atravessada por uma revisão da literatura biológica da época, uma laboriosa reflexão é levada a cabo na intenção de avaliar em que medida os achados clínicos convergem com as teorias desse campo.

Freud recupera brevemente o estado corrente da metapsicologia dos sistemas do aparelho psíquico, com o objetivo de explicar como o aparelho lida com o excesso de excitação que o invade. Entre os sistemas que compõem o aparelho, o sistema da *Pcp-Cs* está localizado em uma fronteira do aparelho em relação aos mundos exterior e interior, por ser responsável, de um lado, pelo fornecimento das prospecções de excitações que provêm do exterior e, de outro lado, pelas sensações de prazer e desprazer que se originam no interior. Diferentemente do que ocorre no sistema *Pcp-Cs*, nos outros sistemas, *Ics* e *Pcs*, as excitações deixam “vestígios duradouros”, que vão permitir formar a memória, mas que podem nunca se tornar conscientes. Tudo indica, no entanto, que a inscrição desses vestígios de excitação não faz parte do *Pcp-Cs*, uma vez que isso “limitaria” a recepção de novas excitações. Assim, abrigar o vestígio de memória e tornar algo consciente são funções inconciliáveis no mesmo sistema. O sistema *Cs* torna consciente a excitação, mas isso não deixa vestígio duradouro; e os vestígios do processo de excitação são produzidos pela reprodução da excitação nos outros sistemas internos ao aparelho. Freud conclui, com isso, que “*a consciência surgiria no lugar do vestígio de lembrança*” (APP, p. 103, grifos do autor). Desse modo, enquanto, nos outros sistemas, o vestígio resulta em uma mudança permanente em seus elementos, o mesmo não ocorreria com a consciência, provavelmente pelo fato de se localizar na porção mais exposta do aparelho em relação ao mundo exterior.

Nesse momento de APP (Capítulo IV), entramos na “especulação” metapsicológica, que possui uma veia biologicista, que se intensificará bastante no Capítulo VI (em que Freud revisa as teorias biológicas acerca da morte e do envelhecimento, no intuito de verificar se há consonância com os achados psicanalíticos). Freud solicita que imaginemos o organismo vivo mais simples possível, “uma vesícula indiferenciada de substância estimulável” (APP, p. 105). Em decorrência do contato com o mundo exterior, a sua superfície, que serve de órgão receptor, é gradualmente diferenciada do restante do organismo. Essa diferenciação ocorre, mais especificamente, por conta do “impacto incessante de estímulos externos sobre a superfície da

vesícula” (p. 105), cuja substância seria modificada permanentemente até determinada profundidade, e os estímulos fluiriam de maneira diferente nas camadas mais profundas, se comparadas às camadas mais superficiais.

Pensando, agora, em uma transposição desse raciocínio para o sistema Cs, Freud depreende: “isso significaria que os elementos desse sistema não poderiam mais aceitar modificação duradoura na passagem da excitação, porque eles já teriam sido modificados ao extremo por via desse efeito” (APP, p. 105). Em outras palavras, a passagem de excitação permite a modificação da camada mais externa e o posterior surgimento da consciência; além disso, após uma excitação ter criado um caminho de um elemento para outro, ela “instaura o vestígio permanente da excitação (facilitação)” (p. 107), de modo que uma resistência cada vez menor entre esses elementos é desenvolvida.

Importante notar que essa vesícula seria facilmente aniquilada se não tivesse uma camada protetora contra estímulos. Essa camada protetora é adquirida “quando sua superfície mais externa abandona a estrutura própria do ser que vive, quando ela, em certa medida, torna-se inorgânica e passa então a agir como um invólucro especial ou uma membrana que detém os estímulos” (APP, p. 107), restringindo (ou filtrando) a intensidade da entrada destes nas próximas camadas. Essa camada externa morre para preservar as camadas mais profundas do mesmo destino, pelo menos até o momento em que não penetrem estímulos que ultrapassem o limiar de proteção da camada externa.

Assim, Freud mostra que a camada externa possui duas funções: a função receptora e a função protetora, que estão intimamente articuladas. A recepção do estímulo serve para avaliar a natureza dos estímulos, em relação aos anteriores, e como encaminhá-los, a partir de uma amostra filtrada pela função protetora. Em organismos mais desenvolvidos, a função receptora encontra-se em camadas mais profundas do corpo, cujas partes mínimas se encontram na porção superficial do corpo através dos órgãos dos sentidos, que são capazes de calibrar a intensidade dos estímulos para o interior do organismo (APP, p. 109).

Além dos estímulos externos, é importante destacar que o sistema Cs também recebe estímulos provenientes das outras camadas do sistema. Contra os estímulos externos, há uma proteção apta (até certo limiar) a filtrar a intensidade, mas contra os estímulos internos, não há qualquer proteção, o que o deixa mais vulnerável a sensações de prazer-desprazer. Nesse sentido, as sensações que tendem a causar um grande aumento de desprazer costumam ser tratadas como se viessem de fora, no intuito de usar, contra elas, os mecanismos de defesa contra estímulos (*e.g.*, projeção) (pp. 111-113). Para regular, portanto, o fluxo de intensidades, a função protetora é acionada.

Cabe ainda destacar que o sistema *Pcs-Cs* apresenta a função de representar, mesmo que precariamente, a sucessão temporal²¹, enquanto os processos inconscientes seriam atemporais, isto é, sem marcação temporal que sirva de ordenamento, de modo “que o tempo em nada os modifica, que não podemos aplicar-lhes a noção de tempo” (APP, p. 111). (Esse assunto muito nos importa. Mas, para não fazer uma pausa extensa na reconstrução do argumento de Freud, retornaremos a ele mais tarde).

Após essa breve retomada da metapsicologia da excitação, ainda falta entender o funcionamento que contradiz o princípio de prazer e a que função responde. É nesse momento que precisamos nos direcionar para as implicações de excitações provenientes do mundo exterior que são fortes o suficiente para romper a camada protetora do nosso pequeno e primitivo organismo: o trauma. Com o trauma, ocorre uma perturbação no funcionamento energético do organismo, cujo princípio regulador acaba sendo afetado por não ter por onde descarregar tamanha excitação: o que mobilizará todas as defesas com a finalidade de dominar e inibir o estímulo. Dito de outro modo, a reação ao trauma consiste em um contrainvestimento nas proximidades do ponto de ruptura com uma intensidade correspondente à da invasão, cujo efeito colateral é o empobrecimento dos outros funcionamentos psíquicos (APP, pp. 113-115).

As neuroses traumáticas passam a ser concebidas, assim, como “consequência de uma extensa ruptura da proteção contra estímulos” (APP, p. 117). Os sonhos produzidos pelos sujeitos acometidos por essa neurose têm a característica de reconduzi-los para a situação traumática, provocando-lhes um efeito divergente do que então seria produzido se estivesse sob o domínio do princípio de prazer. Isso indica a Freud que não parece plausível considerar a realização de desejo como função originária do sonho. Antes, parece haver uma função mais elementar e que age de modo independente do princípio de prazer, que consiste em recuperar o domínio sobre o estímulo invasor por meio do desenvolvimento da angústia (pp. 119-121).

Outra condição que tem o potencial de provocar efeitos traumáticos análogos se refere à falta de proteção contra estímulos de origem interna. Sabemos que o conceito de pulsão, de maneira geral, foi formulado na tentativa de dar contorno à pressão constante que o corpo exige do psíquico (Freud, 1915/2019, pp. 19-21). No entanto, em APP, Freud também diz que, no caso de essa excitação interna não estar “ligada”, como no processo secundário, o aparelho psíquico pode sofrer uma perturbação análoga ao trauma. Em outras palavras, as pulsões podem ter o caráter traumático quando se encontram livremente móveis, tal como funcionam no processo primário, e pressionam para a descarga, sem formar um compromisso com outros

²¹ Freud aborda essa questão de maneira mais detalhada em “Nota sobre o ‘bloco mágico’” (Freud, 1925/2011).

sistemas (a partir das “ligações”). Desse modo, esboça-se como o objetivo prioritário do aparelho psíquico é conseguir dominar a excitação, antes da atuação de um princípio de prazer.

“As manifestações de uma compulsão à repetição [...] exibem, em alto grau, o caráter pulsional, e quando se encontram em oposição ao princípio de prazer, o caráter daimoniaco” (APP, p. 127). Dito de outro modo, algo pressiona a reproduzir-se, independentemente do princípio de prazer: na neurose de guerra, o sujeito reproduz as vivências traumáticas no sonho; na brincadeira, a criança reproduz a experiência desagradável da partida da mãe, na tentativa de dominar a experiência vivida passivamente; e o analisante reproduz, na relação transferencial, experiências que em nada foram prazerosas na infância. Essa compulsão a repetir é impelida pela falta de “ligação” da excitação a símbolos (como acontece gradativamente quando, na brincadeira, o “*Fort*” se associa ao “*Da*”), na tentativa de alcançá-los como maneira de conter a excitação.

A partir disso, Freud define o caráter geral das pulsões, que se estende a toda forma de vida: “*Uma pulsão seria, portanto, uma pressão inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior*”, que se caracteriza pela “manifestação da inércia na vida orgânica” (p. 131, grifos do autor). Aí está a natureza conservadora do ser vivo e a justificativa orgânica para sua compulsão a repetir. Isso imediatamente leva Freud a assimilar a ideia de mudança não a disposições internas do organismo, mas a fatores externos a ele. A mudança passa a ser exigida pelo mundo exterior, que o pressiona à adaptação, mas para logo ser assimilada pela repetição costumeira do organismo. Consequentemente, se o organismo passa por caminhos novos, é, na verdade, para atingir, de maneira diferente, metas antigas. Sendo o organismo originariamente conservador, Freud conclui que “*A meta de toda vida é a morte, e, remontando ao passado: O inanimado esteve aqui antes do vivo*” (APP, p. 137, grifos do autor)²².

²² Andrade et al. (2020, pp. 267-272) sugerem que pode haver um apoio direto ou indireto nas teses de Ferenczi acerca da tendência à conservação e à regressão a um estado anterior. Para Ferenczi, o retorno ao estado anterior relaciona-se com a perda da onipotência condicionada pela aquisição de um sentido maior da realidade, que se dá de maneira sempre penosa por meio da frustração e da adaptação. A pulsão não segue um curso progressivo; essa progressão apenas se dá por exigências externas. Isso atestaria uma tendência conservadora e até mesmo regressiva da pulsão. Levando às últimas consequências, o estado que a pulsão busca alcançar seria o da vida intrauterina. O pensamento de Ferenczi, no texto “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios”, de 1913, parece, assim, estar na base do argumento de Freud acerca da regressão da pulsão em APP. No entanto, a posição que Freud assume é ainda mais radical: “para além da vida intrauterina, o que estaria em jogo é o retorno ao inorgânico, uma recondução de toda vida à sua própria aniquilação, isto é, à morte, culminando num zero de tensão que excede a homeostase da vida do feto, tal como a fantasiemos no útero materno” (Andrade et al., 2020, p. 271). Contudo, o ponto de vista ferencziano parece estar calcado essencialmente no princípio de prazer, e não em um princípio que lhe seria independente. Ou seja, a regressão tem a ver com um impedimento na satisfação, que provocaria a libido a regredir para fixações de satisfação anteriores. O ponto todo de um *além* do princípio de prazer está na repetição de situações produtoras de tensão. Além disso, sabemos, como apresentaremos mais tarde a partir das pesquisas de Simanke (2020) e Caropreso e Simanke (2011a, 2011b), que uma tendência semelhante

Encontramos, aqui, uma forte influência de Schopenhauer na conclusão a que chega Freud, e que possui estreita relação com a referência ao princípio de Nirvana (APP, p. 183). Importante destacar que se trata não da inatividade do inanimado, mas do inanimado em sua anterioridade ao vivo, tal como o seguinte excerto a respeito da filosofia schopenhaueriana descortina:

O inorgânico estaria então nos degraus inferiores da exposição da Vontade no mundo, do ponto de vista de sua complexidade menor, e os organismos multicelulares, nos degraus superiores, justamente porque transformam aqueles primeiros ocupantes em apoiadores temporários dos sistemas complexos que se formam em torno dos organismos efetivos. Assim, o inorgânico participa do orgânico, é a sua base não histórica, não linear, o seu *a priori* dentro de um círculo atemporal, e sempre reivindica a posse sobre a matéria a quem tem direito prévio. Esse é um dos aspectos do eterno retorno do mesmo, sendo o outro a repetição de um mesmo querer, econômica e dinamicamente, em todo o espectro da pluralidade em que se expõe a Vontade no mundo (Andrade et al., 2020, p. 297).

Devido à precedência em relação ao vivo, o inorgânico reclama seu lugar na matéria; seja através de um nirvana ou puro nada (sentido lógico), seja através de uma recorrência, de um retorno, da morte (sentido cronológico) (Andrade et al., 2020, p. 298). Assim, a especulação freudiana continua com a ideia de que o surgimento da vida aconteceu por uma “força ainda inteiramente inconcebível” (APP, p. 137), que importunou a matéria inorgânica. De maneira concomitante à primeira manifestação da tensão orgânica, surge a primeira pulsão de eliminá-la por meio de um retorno ao inorgânico. No entanto, à medida que, em decorrência de influências externas, o organismo se complexificou, a meta final (a morte) ganhou contornos e desvios também mais complexos, que consistem nas manifestações mais próprias da vida (APP, p. 137).

Embora todas as pulsões possuam um caráter conservador, Freud distingue dois grupos de pulsões e suas diferenças conservadoras – o que parece ambíguo (APP, pp. 141-143). Existe um grupo de pulsões que se precipita para chegar à meta final da vida o mais rápido possível, sendo conservador tanto no esforço de regredir ao estado anterior mais primevo (o inanimado) quanto na “nostalgia” do inorgânico através de um suposto grau zero da excitação; e outro grupo de pulsões que tende a prolongar a duração do caminho até a meta final (a morte), sendo então

a essa já se encontrava presente na própria obra freudiana (no *Projeto*, de 1895), que, por motivos que também assinalaremos posteriormente, não foram enfatizados no desenvolvimento da obra freudiana até 1920. Assim, talvez a importância da participação de Ferenczi, mas também de Andreas-Salomé, na construção do conceito de pulsão esteja não exatamente na introdução de uma novidade, mas em uma não recusa diante de uma hipótese que já estava implícita (embora, aparentemente, não admitida) acerca do caráter pulsional ser inerentemente conservador e regressivo (mesmo estando associado a experiências desprazerosas).

conservador na manutenção da vida. Respectivamente, Freud os denomina de pulsão de morte e pulsão de vida. Mas, curiosamente, ambas possuem tendência conservadoras.

Isso o leva a imediatamente rejeitar qualquer possibilidade de pensar uma “pulsão de aperfeiçoamento”, capaz de pressionar naturalmente o sujeito à elevação intelectual e à sublimação (APP, pp. 145-149), fiando-se a uma justificativa de cunho evolucionista: qualquer desdobramento intelectual e sublimatório da pulsão foi uma derivação de exigências externas ao organismo. Em outras palavras, preciosas aquisições culturais que hoje possuímos são, antes, resultado de formações substitutas, reativas e sublimatórias do recalçamento das pulsões por imposições externas.

A continuação do texto freudiano é marcada por uma discussão propriamente evolucionista, que traz à tona a literatura biológica sobre o envelhecimento e a morte, para averiguar se é compatível com as considerações acerca da pulsão de morte. A mobilização dessa literatura atesta a mais notória necessidade, identificada por Freud, de fundamentar a metapsicologia nas ciências da vida (no caso desse texto em específico, trata-se de referências à citologia, à fisiologia, à zoologia, à microbiologia e, principalmente, à biologia evolutiva) (Simanke, 2020, pp. 370-371), muito provavelmente por saber da dificuldade de ser aceita uma tese psicanalítica sobre a tendência pulsional ao inanimado. Como Simanke (2020, pp. 379) nota, o Capítulo VI é a seção de *APP* que foi mais historicamente negligenciada, “quando não francamente desdenhada”, pela literatura psicanalítica, devido à extensão de referências a estudos biológicos. Não parece à toa, então, que tais referências sejam interpretadas pela literatura psicanalítica, em geral, como simplesmente “fantasiosas” ou “metafóricas” (cf. Simanke, 2020, pp. 379-383)²³. Esse, no entanto, não é o nosso foco no momento. Precisamos, ainda, entender o que Freud intenta defender tendo como recurso as ciências da vida.

A questão central é se a pulsão de morte pode ser uma construção metapsicológica de um fenômeno vital universal, considerado contundente por parte da literatura biológica (apesar de se caracterizar como um problema ainda não solucionado); em outras palavras, se todo ser vivo morre por causas naturais internas – à exceção dos casos de acidentes (Simanke, 2020, pp. 395-396). Inicialmente, Freud segue Friedrich Weismann (1834 – 1914) na consideração de

²³ É claro que fantasias e metáforas são categorias importantíssimas, principalmente a partir da crítica lacaniana à metalinguagem, acompanhada de uma reavaliação do paradigma representacional do signo, para se pensar tanto a natureza da realidade psíquica quanto o manuseio da linguagem pelo sujeito. Entretanto, o que está em questão aqui no uso desses termos, feito por Simanke, é a tentativa de invalidar o uso das ciências da vida como um apoio verdadeiramente epistêmico para Freud. Para nos contrapormos a essas posições críticas, basta lembrarmos que, em “Introdução ao narcisismo”, encontra-se a seguinte frase: “Em terceiro lugar é preciso não esquecer que todas as nossas concepções provisórias em psicologia devem ser, um dia, baseadas em alicerces orgânicos” (Freud, 1914/2010, p. 21).

que a pulsão de morte está associada às células somáticas, uma vez que elas morrem com o indivíduo, enquanto a pulsão de vida está associada às células germinais, uma vez que visam preservar a espécie. Mas, se segue Weismann aqui, ele não pode segui-lo na tese de que a morte não é primitiva nem universal, uma vez que postulou anteriormente que a morte é uma tendência da vida de retornar ao inanimado (pp. 400-404). Para Weismann, a morte e a duração da vida são tributárias do princípio de utilidade e de sobrevivência da espécie, fruto da seleção natural, uma vez que permitiria “eliminar indivíduos que, mesmo potencialmente imortais, seriam debilitados pelos acidentes da vida, abrindo assim espaço ecológico para uma população mais vigorosa” (p. 404). A morte, na visão de Weismann, não seria universal, porque somente poderíamos abordá-la em seres pluricelulares, que são formados por células germinativas. Os seres unicelulares, por sua vez, seriam virtualmente imortais, já que seu plasma germinal se propaga por todo o seu organismo: ele não morre; divide-se, dando origem a novos indivíduos. Nesse momento, Freud precisa deixar de seguir Weismann para encontrar em outro lugar algum apoio para a sua tese de que a morte é uma tendência inerente a todo ser vivo. Para isso, ele estabelece um diálogo com os trabalhos de Alexander Lipschütz (1883 – 1980) (Simanke, 2020, p. 405).

Simanke sinaliza “dois tipos de apoio” de Freud nos trabalhos de Lipschütz. O primeiro é de ordem epistemológica: embora as condições fisiológicas do organismo sejam importantes, justificando uma aproximação entre psicanálise e biologia, elas não são suficientes para descrever o comportamento psicosssexual dos humanos. Consequentemente, a psicanálise teria principalidade na investigação desse terreno (pp. 406-409). O segundo se refere ao “efeito rejuvenescedor da sexualidade”, explicitamente rejeitada por Weismann. Esse aspecto é crucial, por corroborar o efeito integrador das pulsões de vida, que se opõe ao efeito desintegrador das pulsões de morte (Simanke, 2020, p. 410).

Assim, Lipschütz, bem como outros autores que esse autor discute em seu livro (como Émile Maupas, Gary Calkins, Loss Woodruff etc.), serve ao argumento de Freud como forma de combater a tese de Weismann acerca da imortalidade das células germinativas (e mortalidade potencial dos protozoários), grande empecilho para a tese freudiana sobre a morte ser essencial à vida (Simanke, 2020, pp. 414-418). A encruzilhada dessas teses está no resultado empírico encontrado no uso de metodologias laboratoriais diferentes para a manipulação de linhagens de protistas, com o objetivo de identificar ou não a existência da perda de vitalidade. Se o cultivo das colônias ocorre no mesmo meio de cultura, é possível detectar sinais de degeneração. Agora, se ocorre uma renovação frequente do meio, não se detecta a perda de vitalidade dos protozoários. Dessa forma, a questão da universalidade da morte fica reservada à interpretação

dos resultados empíricos. Admite-se que as condições artificiais do laboratório sejam legítimas? Se sim, pode-se afirmar a imortalidade virtual dos protistas; se não, conclui-se que todos os organismos em condições naturais são mortais (pp. 418-419).

Longe, portanto, de a hipótese freudiana da pulsão de morte (enquanto tendência de retorno ao inanimado) ser “bizarra” em relação às teorias biológicas, encontra-se o contrário: “a universalidade da morte, requerida pelo sentido biológico fundamental que Freud atribui ao seu *Todestrieb*, seria compatível com pelo menos uma das vertentes doutrinárias principais nas ciências da vida de sua época” (Simanke, 2020, p. 419); aspecto que, porém, está longe de ser solucionado inclusive pela biologia de nossa época (p. 419, nota i).

Resumidamente, embora tenha se deparado com uma falta de consenso a respeito da solução acerca da morte como tendência inerente à vida, por razões internas à própria discussão, no campo das ciências da vida, sobre a vida e a morte, Freud identifica que a biologia não contradiz, de maneira unânime (já que mobiliza Lipschütz contra Weismann), a sua tese a respeito da pulsão de morte. Pelo contrário: encontra compatibilidade entre a pulsão de morte psicanalítica e os achados das ciências da vida (p. 420). Como Simanke aponta, a questão relativa à imortalidade dos seres unicelulares parece estar em torno de um problema muito mais conceitual e filosófico de definição de morte, indivíduo e vida. E os debates propostos pelos autores mencionados por Freud continuam sendo, até hoje, a contribuição mais profícua ao assunto da morte e do envelhecimento. Trata-se, portanto, de um problema que permanece em aberto (pp. 426-427).

Estamos longe, todavia, de solucionar essa última questão. Resolvê-la não está em nosso escopo. A nossa proposta é mais modesta. Para tornar mais clara qual é a questão aqui implicada, precisamos nos adentrar nas entrelinhas da argumentação freudiana. Até aqui, essa reconstrução do argumento de Freud nos permite ter em vista o que está em jogo na pertinência da inserção dos termos “compulsão à repetição” e “pulsão de morte” na psicanálise: em suma, em decorrência de interpretações de novos achados clínicos, entrelaçados com pesquisas biológicas de sua época. No entanto, há alguns problemas na interpretação desses conceitos quando confrontados com o edifício teórico construído por Freud até então, que tornam obscura a coerência interna de *APP*. Provavelmente por esse motivo, há diversas perspectivas em torno do conceito de pulsão de morte. Detenhamo-nos agora a examinar posições representativas a esse respeito. Em seguida, buscaremos tensionar as ambiguidades com o objetivo de escolher um caminho de partida para investigar a nossa hipótese: a íntima relação entre contingência e repetição presente no conceito de pulsão de morte.

1.2 Estado da questão

Apresentamos aqui algumas posições representativas na literatura psicanalítica e filosófica a propósito do conceito de pulsão de morte. Destacamos trabalhos de cinco autores que apresentam visões distintas sobre o conceito. Acreditamos que essa diversidade de perspectiva se deve à ambiguidade própria à argumentação de Freud em *APP*. Os autores cujas teorias abordamos aqui são: Deleuze, Garcia-Roza, Zaltzman, Gondar e Assoun.

1.2.1 Pulsão de morte como princípio transcendental da repetição, por Gilles Deleuze

Gilles Deleuze, em *Diferença e repetição*, utiliza o conceito de pulsão de morte para a investigação do problema filosófico da repetição. Além de defender a primariedade da pulsão de morte, o autor ressalta que ela foi descoberta não por conta de questões relativas à violência ou à agressividade, “mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição” (Deleuze, 1968/2022, p. 36). Em outras palavras, o que levou Freud à pulsão de morte foram menos os ímpetos destrutivos do que a repetição de seus pacientes.

A proximidade com Freud, no entanto, parece cessar por aí. Deleuze concebe a pulsão de morte como um princípio positivo e transcendental da repetição, enquanto o princípio de prazer seria secundário, por ser um princípio psicológico. Enquanto a pulsão de morte agiria silenciosamente, o princípio de prazer seria ruidoso, clamando por satisfação. Para defender sua posição, o filósofo precisa discordar abertamente da posição materialista, adotada pelo psicanalista, e recusar a ideia de uma “repetição nua e bruta”, isto é, uma repetição do mesmo, que serviria de modelo para as repetições “disfarçadas” ou diferenciais. Junto a isso, ele precisa recusar também a concepção de que a pulsão de morte teria como destino último o retorno ao inanimado inorgânico, uma vez que é justamente essa tendência que fundamenta a pulsão de morte em raízes materialistas. Afirma Deleuze: “A morte nada tem a ver com um modelo material. Ao contrário, basta compreender o instinto de morte em sua relação espiritual com as máscaras e figurinos. A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir, o que se constitui ao se disfarçar” (p. 36).

A perspectiva materialista de Freud, segundo Deleuze, permaneceria inseparável da ideia de haver um “primeiro” ou “último” termo a partir do qual as repetições acontecem e em relação ao qual os conceitos de fixação, compulsão à repetição (ou “automatismo de repetição”, tal como fora traduzido o termo “*Wiederholungszwang*” em francês) e recalçamento estariam vinculados. Para Deleuze, as variantes da repetição não seriam, portanto, um compromisso secundário entre uma instância recalcadora e uma recalcada. Elas exprimiriam os mecanismos

diferenciais que seriam a essência do que se repete. Não haveria então a repetição do mesmo, coberta pelos disfarces (p. 37). A repetição seria, na verdade, constituída com e nos disfarces. Deleuze se apoia no que chama de “momento decisivo da psicanálise”, em que Freud abandona a teoria do trauma como acontecimento real na infância para adotar uma etiologia da neurose restrita aos desejos e às fantasias (p. 37). Dessa forma, tudo é desde o início já máscara e disfarce, sem um apoio material bruto que serviria de suporte. A repetição seria, assim, transcendental, e não derivada de algum acontecimento traumático ou de excesso pulsional; seria ainda mais primária em relação a tais acontecimentos.

Por isso Deleuze não pode considerar que a repetição-disfarce seja explicada pelo recalque. Ele inverte os termos: a repetição seria disfarçada por conta do deslocamento característico do seu princípio determinante (a pulsão de morte). Apenas por consequência é que se produziria o recalcado. Nas palavras do autor: “Não se repete porque se recalca, mas se recalca porque se repete; e, o que dá no mesmo, não se disfarça porque se recalca, recalca-se porque se disfarça, e se disfarça em virtude do foco determinante da repetição” (p. 144). Dessa maneira, ele recusa que a repetição seja um segundo termo em relação a um termo fixo, supostamente originário. Além do recalque, Deleuze dispensa também conceitos como fixação e automatismo de repetição, por serem tributários dessa ideia de suposto termo último ou primeiro em relação à repetição (p. 142).

Com isso, Deleuze atribui à repetição um lugar mais primário do que o recalque. Fatalmente, a concepção de que repetimos porque recalamos está presente em Freud nos textos precedentes a *APP*. Nesse ensaio, todavia, a compulsão à repetição se torna mais primordial do que o próprio recalque, uma vez que é considerado o caráter pulsional por excelência. Já o recalque estaria a serviço do princípio de prazer.

Resumidamente, Deleuze sintetiza a teoria freudiana da compulsão à repetição como: realista, porque os eventos se passam entre presentes (um presente antigo e um presente novo, atualizado); materialista, pois há a presença de uma repetição bruta subjacente às demais repetições; e individualista, porque o antigo presente (o elemento disfarçado) e o novo presente (os termos atuais da repetição “disfarçante”) são representações do sujeito. Com isso, a teoria freudiana da repetição estaria, em sua visão, subordinada a simples representações: “submete-se a repetição a um princípio de identidade do antigo presente e a uma regra de semelhança no atual” (p. 143). Diferentemente de Freud, portanto, que associa a compulsão à repetição a uma tendência materialista de reviver acontecimentos traumáticos (como o caso das neuroses de guerra) e, em última instância, retornar ao estado inorgânico, Deleuze dispensa esses suportes para instaurar a repetição como princípio transcendental.

1.2.2 Pulsão de morte como fundo e pulsão de vida como figura, por Luiz Alfredo Garcia-Roza

Aproximemo-nos agora da literatura nacional. *Acaso e repetição: uma introdução à teoria das pulsões*, de Luiz Alfredo Garcia-Roza (1987), é um livro exclusivamente teórico, de certa relevância na literatura psicanalítica brasileira e que estabelece um diálogo parcial com a leitura deleuziana. Embora trate da teoria geral das pulsões, vamos nos deter especificamente nas considerações em torno da pulsão de morte.

De maneira similar a Deleuze, o autor rejeita a “tendência ao inorgânico”, característica que Freud considerava fundamental da pulsão de morte; mas rejeita por considerá-la uma “hipótese metafísica” (p. 54, 79), aparentemente, dispensando o apoio nas pesquisas biológicas a que Freud recorria. Essa rejeição parece levá-lo a recusar qualquer precedência da pulsão de morte em relação ao organismo vivo. Isso é confirmado quando o autor propõe que o “dualismo pulsional” não seria um verdadeiro dualismo ontológico. O que distinguiria a pulsão de vida da pulsão de morte seria, em sua perspectiva, a operação de investimento: no primeiro caso, haveria investimento no objeto; enquanto, no segundo, não haveria, a energia estaria dispersa (p. 56). Parece ser mesmo essa a forma como caracteriza a pulsão de morte. Ela seria o estado livre da energia, em pura dispersão e ausência de ordem. Enquanto a energia livre se relacionaria com o acaso, a energia ligada se referiria à ordem (p. 65).

Para esclarecer o modo como pensa as articulações da pulsão de vida e da pulsão de morte, Garcia-Roza as associa com as noções de figura e fundo, muito conhecidas pela Psicologia da Gestalt (pp. 68-71). A ideia central é que existem determinadas figuras ambíguas que, ao serem vistas em determinada perspectiva, alteram completamente a nossa percepção sobre elas. Quando vemos certo elemento em primeiro plano, ele se torna figura, enquanto o segundo elemento se torna fundo, sendo possível a permutação: o que era primeiro figura se torna fundo, e o que era fundo se torna agora figura. Garcia-Roza interpreta que a pulsão de vida seria a figura, enquanto ao fundo residiria a pulsão de morte. A pulsão de vida, associada ao princípio de prazer, seria a figura de ordem, que impõe à frente por sua forma definida. Já a pulsão de morte seria o “caos-acaso” que reside silenciosamente ao fundo da figura organizada da pulsão de vida.

Dessa forma, Garcia-Roza tenta se esquivar da ideia de que a pulsão de vida e a pulsão de morte consistam em “duas realidades ontologicamente distintas”, considerando-as um “dualismo estrutural figura-fundo” (p. 70) ou, ainda, “como componentes de um campo de forças que se estrutura em termos de figura e fundo” (p. 79). Entretanto, há uma diferença. A

constituição de figura e fundo nas imagens ambíguas são intercambiáveis. O mesmo não acontece com tal assimilação com na teoria pulsional: a pulsão de morte seria sempre o fundo sobre o qual repousa a figura da pulsão de vida. Tudo indica que se trata de uma analogia para defender a tese de que a pulsão de morte não precede a de vida (ou vice-versa), assim como o acaso (característico da pulsão de morte) não precede a ordem (característico da pulsão de vida). Haveria, assim, em sua perspectiva, uma rejeição da dimensão do acaso ou, especificamente, de uma noção de “acaso original” (p. 95) em psicanálise: “Com a radicalização do simbólico, o indivíduo é como que esmagado por uma ordem que ele sente como estranha e que o paralisa. Não há, num mundo estruturado dessa maneira, lugar para o acaso, e a própria vontade individual é transformada num mero efeito dessa ordem” (p. 117).

Além disso, essa concepção gestáltica vem à baila também como tentativa de eliminar a “hipótese metafísica de um retorno ao inorgânico” (p. 79). Na visão de Garcia-Roza, não seria exatamente da morte que Freud nos fala quando aborda a pulsão de morte, mas de um princípio distintivo do princípio de prazer em vida. Tudo indica que o autor adota a mesma posição de Lacan a esse respeito e a respeito do uso da biologia por Freud (p. 91). Desse modo, trata-se, sobretudo, da ideia que sem a palavra o mundo humano seria um caos imagético e enlouquecido. A palavra como campo do simbólico forneceria uma estrutura que parece agir de maneira independente do sujeito e determina-lo, abolindo assim o acaso e o caos, uma vez que o sujeito é submetido à ordem simbólica desde o começo.

1.2.3 Pulsão de morte como anarquismo, por Nathalie Zaltzman

A pulsão anarquista, de Nathalie Zaltzman (1993), é um trabalho eminentemente clínico, e não epistemológico, que objetiva “reunir observações e reflexões acerca da ação da pulsão de morte na vida psíquica”, utilizando essencialmente a seguinte distinção: “a ação de Eros é unificante, uma atividade de ligação”, enquanto “a ação de Thanatos é desorganizadora, desagregadora” (p. 21). Segundo a autora, enquanto as pulsões sexuais teriam uma história, um destino e uma evolução narrativa, Freud teria reservado às pulsões de morte certo silêncio relativo às suas “formas específicas de trabalho psíquico” (p. 21). Diante desse silêncio, Zaltzman pretende “mostrar [...] que as pulsões de morte possuem uma história inconsciente, uma história mental que não é apenas a da agressividade; que ela se exerce no mundo exterior ou se volta contra o sujeito em sua vida psíquica e física” (p. 22). Além disso, a história da pulsão de morte conteria destinos diversos, não sendo necessariamente mortífera.

Ela aborda duas séries de observações relativas à expressão da pulsão de morte. Na primeira, refere-se ao esquecimento tributário ao deslocamento da predominância da atividade psíquica para aspectos físicos. A ideia central aqui é que a pulsão de morte possui um compromisso amnésico, que seria aliado ao recalque. “O acontecimento ‘realista’ da doença *consome* uma certa quantidade pulsional, ao mesmo tempo que fornece uma figura pronta, emprestada à realidade exterior e autoriza a ficção de uma atividade pulsional sem figuração própria” (p. 28, grifo no texto). A pulsão de morte, então dissociada da pulsão de vida, parece desprover um trabalho representativo à pulsão. Dessa forma, “o esquecimento é um exemplo *in vivo* da contribuição da pulsão de morte ao recalque. Nenhuma decisão consciente me permitiria esquecer realmente a urgência física. Só a mobilização de processos inconscientes pode fazê-lo” (p. 28).

Diferentemente da primeira série de observações, que apresenta uma característica mais mortífera da pulsão de morte, a segunda série refere-se ao trabalho psíquico da pulsão de morte sem efeitos mortíferos. Além dos efeitos da psicopatologia da vida cotidiana, como o cansaço brutal e o tédio, a acumulação de pequenas catástrofes diárias, que ultrapassam certo limiar, além de toda a atividade despropositada do mundo inanimado, a dimensão analítica refere-se especificamente à ruptura. O que importa nessa segunda série diz respeito ao modo como a representação mental da pulsão de morte estabelece “um laço duradouro sob o signo de uma ruptura iminente” (p. 31). Dessa forma, a predominância da pulsão de morte em determinados sujeitos marca suas vidas com “mudanças de identidade, de cultura, variações extremas de status socioeconômico, como se eles dispusessem de muitas vidas marcadas por rupturas, lances teatrais, encontros fulminantes e determinantes, com um apetite sempre renovado por situações dramáticas e traumáticas” (p. 33).

Desse modo, o trabalho da autora não identifica a pulsão de morte somente a manifestações agressivas, repetitivas ou mortíferas. Ao contrário, ela enfatiza aspectos úteis da pulsão de morte à vida (p. 22). Tânatos seria então “a carga afetiva que induz ou acompanha o gosto pela mudança, pela errância, pela marginalidade; é o valor da luta que estas mudanças têm contra organizações de vida aprisionantes” (p. 33-34). A partir desse ponto, começamos a ver o quanto a autora relaciona as desvinculações ou os desligamentos próprios da pulsão de morte com certo anarquismo.

Nesse ponto, chama a atenção de Zaltzman como alguns sujeitos não se apegam a nada e estão sempre prontos a abandonar, estragar e dar tudo; livres de qualquer laço; como se tivessem uma vocação para o exílio e como se fossem a ruína para qualquer relação fixa (p. 36).

Ao abordar esses casos, como casos de experiência-limite, a autora busca pensar outro fluxo da pulsão de morte através do conceito de pulsão anarquista.

Entendamos. A experiência-limite é caracterizada quando “o sujeito encontra-se à beira de uma situação mental urgente que ele não pode atravessar ou afrontar sem prejuízo mortal” (p. 62). Geralmente, é uma experiência que está, de algum modo, relacionada à morte e/ou à privação da liberdade subjetiva. A pulsão anarquista seria uma categoria da pulsão de morte que tem como função destruir toda relação fixa que estaria aprisionando subjetivamente o sujeito. Ela teria como objetivo “abrir uma saída vital onde uma situação crítica fecha-se sobre um sujeito e o destino à morte” (p. 61-62). Em outras palavras, é uma tentativa de sobrevivência individual por meio de um impulso antissocial, desagregador e libertário ante uma tendência excessivamente aglutinadora da libido (p. 65).

Com essa perspectiva, não é que Zaltzman exclui que a pulsão de morte atue também pela via da compulsão à repetição. O que ela faz é enfatizar que a função desagregadora da pulsão de morte, enquanto pulsão anarquista, possuiria um ímpeto criativo por si só em prol não da morte ou do retorno ao estado inorgânico, mas da sobrevivência subjetiva.

1.2.4 Pulsão de morte como acaso e caos, por Jô Gondar

No último capítulo de seu livro *Os tempos de Freud*, Gondar (1995) sintetiza as concepções de tempo encontradas na obra freudiana:

uma ideia abstrata, proveniente do funcionamento descontínuo da consciência; uma lógica temporal *a posteriori*, regendo as operações inconscientes, e à qual poderíamos também referir a origem do sujeito e a memória filogenética; o tempo circular e irreversível da pulsão no psiquismo; o tempo puro e vazio da pulsão de morte (p. 127).

O que nos interessa particularmente é o “tempo puro e vazio da pulsão de morte”. Diferentemente de Garcia-Roza, que bane completamente o acaso em favor do determinismo, Gondar afirma a necessidade de reservar um espaço para o acaso no campo psicanalítico (*i.e.*, um acaso que não comporta o determinismo). É a pulsão de morte que ocupa esse lugar. Porém, a definição que ela usa para a palavra “acaso” é similar à de Garcia-Roza: o caos.

Ao abordar a temporalidade da pulsão de morte, Gondar considera imprescindível dizer de sua persistência em dificultar a restituição do equilíbrio homeostático do princípio de prazer no aparelho psíquico. Embora ela não assimile essa insistência ao significante, como o faz Lacan (ver Capítulo 2), ela entende que há na pulsão de morte um caráter inerentemente dispersivo e desagregador por sua falta de representante. A pulsão de morte seria uma energia

indiferenciada que sempre desafia o psiquismo a dominá-la: “uma insistência sem descanso e sem finalidade, uma repetição que, inútil, gratuita, está a todo tempo incomodando o equilíbrio psíquico” (p. 95). Haveria então uma desarmonia constitucional no ser humano, decorrente da incapacidade da pulsão de morte em se adequar a qualquer representante e ao meio externo (pp. 95-96). Resumidamente, a pulsão de morte instauraria a dimensão da desordem caótica no campo psicanalítico (p. 101)

Nesse momento, ela percebe a necessidade de recorrer à noção de tempo trágico de Hölderlin para compreender o que acontece com o caráter dispersivo da pulsão de morte. Nessa perspectiva, o herói trágico é um sujeito abandonado pelos deuses, em um mundo esvaziado de determinações e de ordenação, sem referências causais, sem leis reguladoras e sem destinação. Nesse tempo, não há também repetição do mesmo, uma vez que não há circularidade do tempo. Subsiste um tempo do não-ligado, do puramente dispersivo, sem qualquer relação entre antecedente e consequente (p. 120). Trata-se do tempo de *Aion*: “Através de Hölderlin já teríamos apontado aquilo que o caracteriza: o acaso, a ausência de encadeamento lógico entre o anterior e o posterior, o puro vir a ser (ou *tornar-se*)” (p. 121, grifos no texto).

Embora Freud não tenha feito referência a Hölderlin em qualquer discussão acerca da pulsão de morte, Gondar a associa ao tempo trágico do filósofo, ou seja, à ordem do caos, do acaso imprevisível, do intensivo sem representação, do puro devir indeterminado, à semelhança do vir a ser heraclítico. Justamente por esse caráter intensivo e sem representação, a pulsão de morte seria sempre excessiva. Contrapondo-se a esse tempo pulsional, teríamos a temporalidade mais ou menos determinística do psiquismo, pela capacidade que este tem de assimilar diferentes representações temporais (como aquelas mencionadas anteriormente) em uma relação de antecedente e consequente – mesmo que não aconteça de maneira estritamente linear.

Contudo, no mesmo passo que Gondar concebe a pulsão de morte nessa temporalidade caótica, ela rejeita (assim como Garcia-Roza) a ideia de um retorno ao inanimado inorgânico (pp. 121-122). Nem mesmo a compulsão à repetição escapa de ter um caráter caótico, dispersivo e intensivo. Em outras palavras, ao identificar a temporalidade do tornar-se à pulsão de morte, ela submete a pulsão de morte à lei do devir: tudo *deve ser* um tornar-se, e nada deve permanecer como é. Ela segue uma visão heraclítica do caos para interpretar a pulsão de morte.

Por fim, Gondar recupera uma carta de Freud à psicanalista alemã Else Voigtländer (1882 – 1946), datada de 1º de outubro de 1911, por ocasião de um debate acerca do que define a personalidade: constituição ou experiência? Freud então escreve:

Entendemos que não lidamos na psicanálise com uma única disposição mas com um número infinito delas [...]. A disposição é, por assim dizer, polimorfa [...] A questão de saber o que é mais importante, a constituição ou a experiência, qual dos elementos decide a personalidade, só pode ser respondida, a meu ver, com *daímon kai tyché* (destino e acaso) e não com um *ou* outro [...] (Gondar, 1995, p. 128, grifo no texto).

Na perspectiva de Gondar, enquanto, em *A psicopatologia da vida cotidiana*, não há vez para o acaso nas manifestações inconscientes (há apenas determinismo), com a introdução do conceito de pulsão de morte parece finalmente possível um espaço para o acaso-caos no campo psicanalítico. Com a pulsão de morte, Freud é levado a admitir a importância de uma dimensão acidental na psicanálise para conseguir explicar alguns fenômenos clínicos. O acidente, assim, estaria intimamente vinculado ao *além* do princípio de prazer. Nas palavras de Gondar (1995):

o acidental só poderá explicar o que está para além do princípio de prazer se o pensarmos como acidente *original*, constitutivo, e, como tal, inapreensível segundo o modelo de causalidade fortuita. Dito em outros termos: esse “acidente” funcionaria como causa dos encadeamentos psíquicos, mas ele seria, em si mesmo, indeterminado, não causado: ele não estaria se desviando *de* ou sendo produzido *a partir* de uma ordenação qualquer, mas colocar-se-ia para além de qualquer ordenação – entramos, então, no terreno do acaso (p. 139, grifos no texto).

De acordo com ela, a pulsão é o modo como a psicanálise comporta o acaso, enquanto o determinismo psíquico é o modo como comporta o destino (a partir de gestos, falas, atos falhos, chistes etc.). Mas o acaso não é, desde sempre, já “fagocitado” pelo determinismo (como pensa Garcia-Roza). Nem mesmo o determinismo psicanalítico segue uma previsibilidade causal: as manifestações do inconsciente não são previsíveis a quem quer que seja, embora sejam, de algum modo, minimamente determinadas. Há assim um imprevisível na causalidade psíquica. Para a autora, o acaso ainda não é isso. O acaso é o que se distingue do princípio de prazer: em que a regulação não funciona, mas é dispersiva. De acordo com ela, há a ordem da lei e a ordem de um (suposto) além da lei; e a psicanálise lida com ambas (pp. 131-132). A temporalidade do *a posteriori* capturaria, assim, o acaso caótico na causalidade psíquica, na tentativa de bani-lo.

1.2.5 Pulsão de morte como Ananke, por Paul-Laurent Assoun

O entendimento freudiano: Logos e Ananke (*L’entendement freudien: Logos et Anankè*), de Paul-Laurent Assoun (1984), é um livro dedicado a mostrar como a obra freudiana, mais especificamente o “entendimento freudiano” sobre o sujeito, pode ser interpretado sob a chave de leitura do par razão e necessidade.

Segundo Assoun, Freud escreve a Charles Baudouin que dois deuses regem seu trabalho: Logos e Ananke, a “razão inflexível” e o “destino necessário” respectivamente (p. 16). Essas divindades, na concepção de Freud, devem ser vistas como deuses gêmeos e inseparáveis. Essas divindades combinadas seriam protetoras do desejo da verdade: a razão é guiada pela necessidade, não caindo nas elucubrações sem fundamento, e a necessidade deixa de ser oculta ao ser lida pela razão.

É conhecida a evocação de Logos para combater a ilusão religiosa em “O futuro de uma ilusão” (Freud, 1927/2020). Mas o poder de Logos precisa ser ao mesmo tempo limitado em expansão e multiplicado em precisão por Ananke. Em outras palavras, a razão humana deve estar dentro dos limites humanos e até onde a realidade externa permitir (Assoun, 1984, p. 17). Essas duas divindades formariam assim a única “religião” possível para a ciência. E a psicanálise seria uma ciência que realiza essa ligação recíproca entre razão e necessidade.

Segundo Assoun (1984), Freud vê a manifestação de Ananke nas leis da natureza e nas limitações impostas pela realidade exterior ao sujeito. Ou seja, a necessidade está circunscrita na imanência da natureza, opondo-se, dessa forma, à crença em um Deus consolador da religião dogmática ou pessoal. Ananke é um poder impessoal em relação ao qual o sujeito precisa se resignar, sem cair na ilusão de alçar uma relação pessoal com os segredos e mistérios de um poder divino e criador. Essa recusa na crença teológica, portanto, dá lugar a um naturalismo no nível do conhecimento e no nível ético para Freud (pp. 19-20). Nesse sentido, Ananke impõe ao sujeito uma renúncia da onipotência do narcisismo, na medida em que domina a presunção do pensamento em extrapolar o que lhe é indiferente.

Mas como isso se manifesta no conceito de pulsão de morte? Assoun não aborda muitos aspectos da pulsão de morte, mas as relações que esboça com Ananke e Logos são particularmente significativas. Em primeiro lugar, o autor lembra que a introdução do conceito de pulsão de morte no Capítulo VI de *APP*, é acompanhada pela menção a Ananke, no momento em que Freud afirma o “pressuposto de que todo ser vivo deveria, necessariamente, morrer por causas internas”²⁴. Tudo soa como se Freud evocasse a antiga crença de uma lei implacável da natureza (Ananke) em relação à qual ninguém poderia escapar. Mas, logo em seguida, faz uma ponderação hesitante. Essa crença, no entanto, ao mesmo tempo que parece

²⁴ A citação segue dessa forma: “Fizemos essa hipótese tão despreocupadamente porque ela não nos pareceu ser de fato uma. Estamos acostumados a pensar assim, e nossos poetas nos apoiam a respeito disso. Talvez tenhamos nos decidido a isso por haver um consolo nessa crença. Se nós mesmos já temos de morrer e antes disso perder para a morte nossos entes mais queridos, é preferível que sejamos submetidos a uma lei implacável da natureza, à soberba *Ανάγκη* [necessidade], do que a um acaso que ainda poderia ter sido evitado. Mas talvez essa crença na legitimidade própria à morte seja apenas uma das ilusões que criamos para ‘suportar o fardo da existência’” (*APP*, p. 151).

desfazer ilusões de certa liberdade individual, ela própria pode ser uma ilusão para suportar o peso da existência (Assoun, 1984, p. 22).

Ananke também se manifesta no caráter desagregador da pulsão de morte. De que maneira? Primeiramente, Assoun considera que o desejo humano é permeado por Logos e Ananke: o desejo é formado por um Logos desejante afetado pela necessidade externa. O que atesta a pertinência de considerar um Logos desejante está na própria produção do sintoma como resultado do conflito entre pensamentos inconscientes que buscam emergir. A relação do desejo com a necessidade é atestada pela própria tragédia neurótica, na medida em que mostra ao sujeito que ele está preso a um limitador radical: a realidade. Esse seria o conflito básico que prova a existência do sintoma em psicanálise. A experiência psicanalítica carrega o pressuposto de que o desejo inconsciente funcione a partir do par Logos e Ananke (pp. 22-23)²⁵.

Mas, mais do que isso, Assoun (1984, pp. 33-34) sugere que é possível entrever a ação de Logos e Ananke em Eros e Tânatos. Eros se encontra ligado ao trabalho de Logos pelo modo desejante como o sujeito busca saber. Ananke, por sua vez, apresenta uma ligação secreta e insistente com a morte. Considerando que pulsão de morte e pulsão de vida não são encontradas em estado puro, mas misturadas, a atividade de Ananke nessa relação está no modo como desfaz as construções associativas de Eros lógico. Ou seja, Ananke expressa o caráter desagregador da pulsão de morte ao impor os limites da necessidade a Eros. Mas isso não incidiria apenas sobre o sujeito. Segundo Assoun, a própria elaboração metapsicológica da psicanálise, como construção de uma erótica de Logos, deve ser vigiada por Ananke: a cada movimento da expansão de Eros-Logos, Ananke se impõe para limitar os voos do pensamento.

Dessa forma, a pulsão de morte é o principal exemplo da necessidade atuante em Logos. Além de ser uma imposição ao pensamento, a pulsão de morte seria também uma necessidade teórica. Após ter esboçado a inserção da pulsão de morte na malha conceitual da metapsicologia, Freud afirma que deixou de ser possível conceber a psicanálise sem ela. Assoun justifica esse posicionamento de Freud da seguinte forma. Consideremos que Ananke não deixe de ser uma resistência. A resistência na admissão do conceito de pulsão de morte é uma resistência que a própria Ananke exerce ao restringir Logos. É preciso vencer a resistência (ou a renúncia) que Ananke impõe à onipotência narcísica, que pode reinar no pensamento, para aceitar a imposição da necessidade da pulsão de morte. Aqueles que, portanto, não conseguiriam pensar os conceitos metapsicológicos essenciais traduziriam esse tipo de enfermidade em um Logos que não se tornou sensível à sua própria Ananke. A pulsão de morte

²⁵ Sob outro prisma, as próprias excitações da pulsão, isto é, sua pressão (*Drang*), são identificadas como uma necessidade que se impõe ao sujeito e da qual está impossibilitado de fugir (Assoun, 1984, p. 23).

seria, com isso, uma Ananke metapsicológica: ela pressupõe uma relação entre o sujeito do pensamento e a necessidade objetiva (Assoun, 1984, pp. 37-38).

Esse assunto continua mais à frente. Assoun aprofunda na metapsicologia do pensamento e determina o quanto o trabalho de pensar é atravessado pela pulsão de vida e pela pulsão de morte. Lembremos que a função essencial de Eros envolve promover uma ligação em unidades cada vez maiores. Mas, considerando que toda pulsão é, no fundo, pulsão de morte, devemos apontar a participação desta no trabalho de pensamento. Se, por um lado, o pensamento tende a enfraquecer a pulsão de morte ao buscar novas ligações, a pulsão de morte, por sua vez, atua no rompimento das ligações do pensamento, incrementando uma desordem (p. 71).

Outra observação de Assoun sobre a pulsão de morte diz respeito à sua relação com a metapsicologia. A metapsicologia é, por si só, uma extrapolação do material dado, na tentativa de antecipar o dado empírico. Mas essa extrapolação corre o risco de ser assombrada pelo fantasma do misticismo. O mesmo acontece com o conceito de pulsão de morte. A saída de Freud para que a especulação de Logos não corresse com as rédeas soltas foi lançar mão da literatura científica de sua época (Assoun, 1984, p. 123). Essa literatura possibilitou a delimitação da atividade do pensamento no terreno da necessidade, de forma que o conceito de pulsão de morte não soasse bizarro a seus contemporâneos.

1.3 Ressalvas quanto ao estado da questão

Todos esses autores apresentam perspectivas fecundas a respeito da pulsão de morte, e cada uma delas se encontra mais ou menos disseminada no cenário psicanalítico. Entretanto, é possível tensionar alguns raciocínios aí implicados, com o objetivo de mostrar o motivo pelo qual o estado da questão não nos satisfaz.

Começemos por Deleuze. A maneira como o autor usa o conceito de pulsão de morte é declaradamente distante da de Freud. Deleuze rejeita a perspectiva materialista da repetição por supor que a matéria, a que a repetição vem cobrir, poderia ser, se não fosse o recalque, determinada. Mas e se pudermos mostrar uma concepção de repetição que não implique repetições diferenciais de uma repetição do mesmo determinado, mas que seja, ainda assim, materialista? Com isso, queremos dizer que investigaremos a hipótese segundo a qual o aspecto supostamente determinado é, na verdade, indeterminado simbolicamente; e que a compulsão à repetição é uma reação a ele. A repetição pode até ser simbólica, como defende Deleuze, mas é símbolo de algo: de algo que se presentifica como ausência. Dessa forma, buscaremos

tensionar a perspectiva de um “primeiro” ou de um “último” determinado que Deleuze identifica na concepção freudiana. Nossa suposição é que não se sabe o que se representa, porque o “primeiro” ou o “último” termo é desprovido de sentido. Essa ausência de sentido é o que aproximaremos da contingência do traumatismo, que resulta na seguinte dinâmica: a compulsão à repetição é a tentativa incessante de dominar o caráter contingente do trauma. A partir da contingência do trauma afirmaremos, portanto, o caráter materialista da pulsão de morte.

Assim, precisamos discordar do modelo espiritual e transcendental do “instinto de morte”, adotado por Deleuze, porque ele passa ao largo do estatuto traumático da experiência que mobiliza a repetição. Ao fazê-lo, o autor deixa de lado a função do recalçamento originário, que se encontra a serviço da repetição: o recalçamento serve para manter afastado o acidente traumático em sua condição radicalmente contingente, isto é, para manter afastada a ausência de sentido e de razão de ser do acontecimento em relação ao sujeito. Teremos o cuidado de examinar o estatuto do mesmo e da diferença no que se refere à repetição²⁶. Assim, não pudemos abandonar que há um mesmo, que persiste no interior da função da compulsão à repetição. O que permanece recalçado é a marca da contingência: a ausência de sentido intrínseca à contingência.

Por mais que adotemos uma perspectiva materialista, ela não implica, necessariamente, a capacidade de localização exata da origem (como início) da repetição. Veremos que o problema da origem persiste, mesmo em uma visada materialista da pulsão de morte associada ao trauma. A questão é que não é porque não conseguimos localizar exatamente a origem que precisamos adotar a perspectiva transcendental. E a nossa reflexão acerca da contingência e do trauma vai nos possibilitar conceber exatamente esse aspecto.

Encaminhemo-nos para comentar a perspectiva de Garcia-Roza. Podemos assinalar que, ao rejeitar a tendência do “retorno ao inorgânico”, próprio da pulsão de morte, julgando-a como uma “hipótese metafísica”, Garcia-Roza comete uma negação dupla do argumento de Freud: em primeiro lugar, uma dissociação entre “retorno ao inanimado” e pulsão de morte; e, em segundo lugar, uma rejeição dos fundamentos da “tendência ao inorgânico” em parte da literatura biológica (como vimos anteriormente), que alicerça a pulsão de morte em uma perspectiva materialista.

Essa dupla negação se equivoca, no que se refere à análise do texto freudiano, por não se atentar à laboriosa argumentação que Freud empreende em conjunto com a literatura

²⁶ Cf. subseção “Iteração da letra, repetição do significante”.

biológica. Mas isso somente aconteceu porque Garcia-Roza seguiu a posição lacaniana de que o recurso à biologia por Freud não passa de uma “antífrase” (cf. Lacan, 1954-1955/2010, p. 108; Garcia-Roza, 1987, p. 91), algo que, como veremos na próxima seção, pode soar imprudente.

Outra consequência que podemos ver na argumentação de Garcia-Roza ao dispensar a tendência do “retorno ao inorgânico” é que ele descarta também a ideia de que a pulsão de morte precederia a pulsão de vida. As duas manteriam assim uma oposição de forças de mesmo estatuto no sujeito. Mas, ao seguir esse caminho teórico, Garcia-Roza não parece se atentar para a primariedade que o próprio Freud atribui à pulsão de morte – algo percebido pelo próprio Lacan (autor sobre o qual Garcia-Roza parece apoiar muito do desenvolvimento de seu texto), mas também por outros comentadores, como veremos na próxima seção.

Além disso, dos dois conceitos principais do livro (acaso e repetição), um deles não é minuciosamente definido. A repetição recebe merecida atenção ao longo de todo o livro, mas o conceito de acaso é definido apenas aproximadamente por intermédio de sinônimos, como “caos” (Garcia-Roza, 1987, p. 69, 80, 99) e “dispersão” (p. 80, 99). Entretanto, em todas as ocasiões em que o autor aborda o acaso em psicanálise, ele desqualifica sua plena existência, em prol principalmente da figura do determinismo: o determinismo psíquico, em Freud; a determinação simbólica, em Lacan. Na visão do autor, a radicalização do simbólico não possibilita pensar o acaso, uma vez que a ordem simbólica se constitui como uma ordem absoluta, exterior e inexorável ao sujeito (pp. 117-118).

É justamente nesse aspecto que aparece a nossa discordância mais propositiva e produtiva. Se no caso da primariedade da pulsão de morte apoiamo-nos em trabalhos de outros comentadores (que veremos na próxima subseção), no que se refere à questão do acaso delineamos a contribuição com a presente tese. Deixemos claras as posições. Primeiramente, concordamos com Garcia-Roza quanto à importância da determinação simbólica em psicanálise, mas discordamos de que (i) isso vá abolir completamente algo de indeterminado e (ii) que a ordem simbólica seja absoluta, pois isso implicaria uma totalização do simbólico. Quanto ao primeiro ponto de discordância (i), constatamos que ela se refere à própria definição de acaso, usada por Garcia-Roza. Veremos o quanto o acaso está muito mais relacionado à previsibilidade e à probabilidade do que um puro caos desordenado; ou seja, o acaso possui uma confluência com uma noção de ordem, não exatamente tão determinística como parece ter suposto Garcia-Roza, mas mais probabilística. Quanto ao segundo ponto de discordância (ii), veremos a brecha que existe na determinação e na ordem simbólica totalizada, principalmente por meio de um conceito que nos permite ir além do acaso: a contingência. Mas esse conceito

também não é sinônimo de “caos” ou “dispersão”. Acaso e contingência não são sinônimos. E isso vai exigir que trabalhem nas definições de acaso e contingência de maneira pormenorizada, visando realçar suas distinções.

Embora concordemos com a ideia de que acaso (apesar de ele usar uma definição diferente da que usamos nesta pesquisa), caos e dispersão não sejam primordiais (anteriores a tudo e qualquer coisa), não afirmamos a primariedade da junção entre acaso e repetição, mas a primariedade da junção entre contingência e repetição na constituição subjetiva. Isso vai refletir, direta ou indiretamente, no que trabalharemos aqui quanto ao conceito de compulsão à repetição e quanto à ideia de que há um antes do sujeito a partir do qual ele é afetado.

Agora, no que se refere a Zaltzman, temos menos comentários discordantes. A nossa opção por não seguir a perspectiva do anarquismo da pulsão de morte, embora ela possa ser frutífera, deve-se à hipótese sobre a qual nos apoiamos diante da controvérsia acerca da introdução do conceito de pulsão de morte na metapsicologia freudiana: a compulsão à repetição é o caráter pulsional por excelência. Nesse sentido, não nos parece inteiramente compatível a ideia de que a pulsão de morte tenha como função primária um gosto intrínseco pela mudança. Se levarmos firmemente a ideia de compulsão à repetição vinculada à pulsão de morte, uma definição contrária poderia ser igualmente usada para definir a pulsão de morte.

O fato de não seguirmos exatamente a mesma linha de raciocínio de Zaltzman, não significa que desconsideramos que haja algo de desagregador na pulsão de morte, que, em alguma medida, aponte para uma libertação. O aspecto que distingue o nosso argumento do da autora é que, ao se apoiar em uma equivalência na oposição entre Eros e Tânatos, ela perde de vista que o caráter compulsoriamente repetitivo da pulsão de morte se refere, fundamentalmente, à liberação da energia e à sua presença na base da própria pulsão de vida. O que se distingue, portanto, é o argumento que utilizamos para justificar o caráter desagregador da pulsão de morte e, conseqüentemente, a forma de compreender a pulsão de vida em consideração à compulsão à repetição.

Além disso, Zaltzman não parece apreciar a ideia de que a pulsão de morte remeta a um retorno ao inorgânico. Nós, por outro lado, entendemos que é esse retorno ao inorgânico que fornece o fundamento para a eliminação anarquista da excitação e para o aspecto desagregador da pulsão. Em nossa pesquisa, trabalhamos o quanto o caráter desagregador associa-se intimamente à contingência como a virtualidade absoluta do não-ser.

Passemos para o trabalho de Gondar. Apesar de a autora também dispensar a hipótese do “retorno ao inorgânico”, a sua perspectiva, se comparada com a dos demais, é a que mais se

aproxima da nossa tese, tendo em vista que é a única que parece enfatizar a dimensão do acidente na constituição conceitual da pulsão de morte.

Entretanto, essa aproximação pelo caráter accidental é logo afastada pela associação que faz do acidente com o acaso caótico do tornar-se. Gondar não percebe, mas o acaso caótico, que ela defende, carrega consigo uma lei que suprime a radicalidade do acidente: a lei do eterno devir. Realmente, o que a pulsão de morte nos proporciona é, sim, a abertura para pensar a dimensão accidental no sujeito, mas não o accidental caótico do vir a ser, que pode ser posteriormente capturado pelo determinismo psíquico. Além disso, veremos que a dimensão do acaso tem uma proximidade maior com o que é possível de acontecer do que com o que enfim acontece, como é o caso da contingência. Nesse sentido, a contingência parece retratar melhor o caráter efetivo do acidente, e não apenas a sua possibilidade. Em todo caso, abordaremos com mais minúcias a distinção entre acaso e contingência, de forma a justificar a adoção da segunda em vez do primeiro para definir a pulsão de morte.

Até concordamos com a ideia de que o campo psicanalítico possua suas bases em *tiquê* e *daimon*, especialmente a partir do momento que Freud assentou o conceito de pulsão de morte no edifício teórico da psicanálise (Gondar, 1995, p. 129). Contudo, não concordamos que a tradução mais interessante para pensar *tiquê* e *daimon*, especificamente no campo psicanalítico, seja “acaso” e “destino”, respectivamente, mas sim “contingência” e “repetição”. Portanto, defendemos uma tese *próxima*, mas não igual à de Gondar. Entendemos que precisamos de outro termo, que não somente “acaso”, para captar o essencial da pulsão de morte, e acreditamos que esse termo seja “contingência”.

Por fim, comentemos sobre as interpretações de Assoun. Diferentemente de Garcia-Roza, Assoun não rejeita a importância do uso da literatura científica na construção do conceito de pulsão de morte por Freud. Além disso, ele também considera que a pulsão é, no fundo, pulsão de morte. No entanto, Assoun não faz nenhum comentário acerca da associação da pulsão de morte com a compulsão à repetição, muito menos com o caráter accidental. Na verdade, não haveria nada de accidental na pulsão de morte: ela é a expressão da necessidade que se impõe ao sujeito: a necessidade da excitação da qual o sujeito não escapa, a necessidade que impõe cortes a Eros e a necessidade que se impõe à metapsicologia freudiana.

Assoun, no entanto, levantou uma temática que não havia aparecido ainda em nenhum dos comentadores: a participação da figura da necessidade sobre o sujeito, a partir do conceito de pulsão de morte. Esse assunto vai merecer a nossa atenção, uma vez que vamos caminhar para afirmar algo que parece muito distante disso, mas somente o é parcialmente. Precisaremos, assim, discutir o estatuto da necessidade diante da contingência, que suspeitamos estar

associada à pulsão de morte e à compulsão à repetição. Como então pensar necessidade e contingência a propósito desses conceitos? Suspeitamos que Ananke se imponha ao sujeito como caráter limitador da necessidade, somente como resultado da contingência.

De maneira geral, podemos dizer que há um aspecto em comum entre os autores. Nenhum deles estabelece uma forte associação entre evento acidental, trauma e compulsão à repetição para definir a pulsão de morte (com exceção de Gondar). Essa é a associação que justamente buscamos traçar. Para tornar mais claro nosso distanciamento em relação a esses autores, precisamos tensionar algumas ambiguidades do texto freudiano. Esse tensionamento nos permitirá ter um ponto de partida mais claro para a investigação da nossa hipótese.

1.4 Ambiguidades e interpretações em torno do conceito de pulsão de morte

Recentemente, foi publicado no vernáculo a tradução do livro *What is Sex?*, de Alenka Zupančič (2017), em que são expostas ambiguidades na argumentação freudiana em *APP*, que possibilitam diferentes leituras acerca da pulsão de morte (cf. Zupančič, 2023, pp. 154-173). Segundo a autora, é possível encontrar duas definições antagônicas no texto freudiano: a pulsão de morte seria a tendência de retorno ao estado inanimado e, conseqüentemente, um estado original sem tensão; mas a pulsão de morte poderia ser, por outro lado, a tendência em manter o estado de tensão e evitar o relaxamento por meio de uma compulsão em repetir o estado anterior de tensão (definição usada, *e.g.*, por Žižek) (Zupančič, 2023, p. 155). Vamos explorar um pouco mais essa ambiguidade.

A introdução de um além do princípio de prazer parece, inicialmente, servir ao fato de o aparelho psíquico compulsivamente repetir experiências originariamente desprazerosas (*i.e.*, que não possuem qualquer relação com a ideia de prazer em um sistema e desprazer em outro). O que soa estranho é que a pulsão de morte define, ao mesmo tempo, a meta da vida como o retorno ao inanimado (sem tensão) e funciona como um aumento da tensão através da compulsão à repetição. Como a pulsão de morte, cuja meta é o retorno ao inanimado, pode comportar a manifestação de experiências de compulsão à repetição (que envolvem a repetição de desprazer)?

Consideremos o seguinte. Se, para Freud, a meta fundamental da vida é a morte, a pulsão de morte recebe um estatuto mais primordial do que as pulsões de vida. Estas, por sua vez, são definidas como desvios da pulsão de morte. Sendo assim, não há nada de essencial na afirmação e na conservação da vida. A vida é simplesmente um acidente que acontece ao inanimado, e

não há uma “vontade de viver” intrínseca ao vivente. As pulsões de autoconservação (que se encontram dentro do grupo de pulsões de vida) são pulsões que preservam os acidentes da vida, conservando-os e reiterando-os até a morte (Zupančič, 2023, pp. 157-159). Com essa formulação, eliminamos a dualidade (diga-se de passagem, ingênua) entre “vontade de morrer” e “vontade de viver” como dois princípios que se digladiariam durante a vida. Não há luta. A função da pulsão de vida é conservar o tortuoso caminho até a morte, inserindo uma temporalidade na meta da vida por intermédio da repetição. A saída da repetição está na pressão exercida por fatores externos, impedindo-nos de pensar em uma pulsão para mudança (a infundada “pulsão de aperfeiçoamento”, mencionada por Freud). Nesse sentido, a pulsão de morte é uma espécie de “fadiga ontológica”, enquanto afeto objetivo fundamental da vida, a que a pulsão de vida faria desvio em decorrência dos acidentes e de sua posterior repetição (p. 158). Portanto, a vida é o pesadelo do inanimado, uma vez que este não quer nada além de ser deixado em paz.

Nesse ponto, Zupančič identifica um paradoxo na argumentação de Freud: se o princípio de prazer visa ao alívio da tensão, na tentativa de atingir o estado homeostático do aparelho psíquico, qual diferença o princípio de prazer teria em relação ao retorno ao inanimado enquanto redutor extremo da tensão? Colocada sob essa perspectiva, a pulsão de morte parece ser outro nome para o princípio de prazer – algo que fica claro mais à frente no texto freudiano (Freud, 1920/2020, p. 183) –, enquanto a pulsão de vida seria o equivalente ao princípio de realidade: os segundos não fazem oposição aos primeiros, mas são prolongamentos dos primeiros. Assim, a pulsão de morte não poderia estar “além” do princípio de prazer (Zupančič, 2023, pp. 161-163).

Nem mesmo a visão dualista, que opõe pulsão de morte e pulsão de vida, esclarece as coisas. Na verdade, essa visão parece acentuar a contradição interna do texto (Zupančič, 2023, pp. 163-165). Se Eros aparece como representante da pulsão de vida, pela sua capacidade de estabelecer ligações e aumentar a complexidade dos desvios da morte, ele se torna incompatível com o próprio caráter pulsional que Freud havia determinado: a compulsão à repetição. Esse aspecto nos coloca no trilho da dificuldade em estabelecer uma oposição equivalente entre pulsões de vida e pulsões de morte.

Embora seja curiosa a ambiguidade identificada por Zupančič (2023), precisamos notar que há uma leitura mais profícua acerca da ambiguidade na construção dos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte. A partir de um mapeamento mais aprofundado da obra freudiana (cf. Caropreso & Monzani, 2012; Caropreso & Simanke, 2011a, 2011b; Simanke, 2020), é possível identificar um retorno, nas conceituações “novas” introduzidas em

APP (compulsão à repetição e pulsão de morte), de hipóteses implicitamente presentes na obra freudiana desde *Projeto de uma psicologia* (Freud, 1895/1985). A dificuldade com que Zupančič se deparou na leitura do argumento de Freud pode ser resolvida por referência a textos anteriores, principalmente identificando que o que seria novo no edifício freudiano é, na verdade, uma recuperação mais sofisticada de antigas teses.

Preliminarmente, esclareçamos uma menção inicial que Freud faz à psicofísica de Gustav Fechner (1801-1887) no início de *APP* (Freud, 1920/2020, pp. 61-65). Lembremos que o princípio de prazer deriva de um diálogo com esse autor, especificamente a partir de sua concepção acerca do prazer e do desprazer na tendência à estabilidade. A análise desse diálogo feita por Simanke (2020) elucida o que estava em jogo. Em *Projeto* (Freud, 1895/1995), a suposição de Freud é que haja um princípio de funcionamento do sistema nervoso, denominado de princípio de inércia neuronal, cuja tendência é manter o sistema nervoso inteiramente livre de excitação, descarregando todo e qualquer estímulo que entre no organismo. Esse princípio é “a função primária do sistema nervoso” (Freud, 1895/1985, p. 10). No entanto, é incompatível com a experiência de um organismo, que precisa processar estímulos internos (como a fome, a respiração e a sexualidade), o que requer uma reserva mínima de energia permanente para esse tipo de atividade. Com isso, ao princípio de inércia sobrepõe-se o princípio de constância, fazendo com que a tendência inicial de eliminação completa da excitação (nível 0) seja modificada por uma tendência em manter a excitação interna do sistema nervoso no nível mais baixo possível. Assim, função secundária do princípio de constância, faz resistência à eliminação completa da quantidade. O princípio de inércia está vinculado à evitação, portanto, da excitação, entendida como desprazer; por consequência, sua redução será sentida como prazer.

Embora tais termos não estejam presentes nos textos posteriores de Freud, suas ideias aparecem implicitamente nas teorizações metapsicológicas, como é o caso do que chamou, mais tarde, de *princípio de desprazer-prazer*, que consiste na tendência elementar do aparelho psíquico em reduzir sua tensão interna e mantê-la no nível mais baixo possível (mas não sem qualquer excitação). O termo “princípio de constância” somente volta a aparecer em *APP*, através da referência ao princípio de tendência à estabilidade de Fechner, em que podemos ler uma noção mais abrangente (e metafísica) das sensações de prazer e desprazer, que se aplica à totalidade da vida (Simanke, 2020, pp. 372-376).

Antes, então, de inserir um “além” do princípio de prazer, Freud busca precisar as relações do aparelho psíquico com o prazer e o desprazer. Para isso, ele pontua um detalhe que não estava presente em suas articulações teóricas. Em vez de lidar com quantidades absolutas

de excitação, seja no aumento, seja na diminuição, Freud está interessado também na variação dessa medida em relação ao tempo; ou, ainda, no ritmo da alteração da quantidade (Simanke, 2020, p. 375). O retorno explícito ao princípio de tendência à estabilidade de Fechner parece indicar uma tentativa de Freud em ser mais fiel à teoria daquele do que estava sendo até então. Para Fechner, não é estritamente a redução da excitação que produz prazer (como entendia Freud, até então), mas a estabilidade do movimento de excitação. Agora, em *APP*, Freud quer resgatar justamente esse aspecto para vinculá-lo ao seu princípio de prazer. Desse modo, um aumento gradual da excitação teria efeito de desprazer menor do que um aumento repentino e rápido da excitação (Simanke, 2020, pp. 376-377). No entanto, a recuperação da tendência à constância serve apenas para deixar mais precisa a necessidade de descrever um além do princípio de prazer.

A compulsão à repetição aparece aí como a figura de um “além” do princípio de prazer. Atenhamo-nos então a esse conceito, a partir das análises de Caropreso & Simanke (2011a). No *Projeto*, Freud entende que o processo primário seja regulado exclusivamente pelo princípio da inércia, ou seja, a excitação segue a via mais facilitada, sem sofrer inibição ou redirecionamento. A facilitação (*Bahnung*)²⁷ se refere à ideia de que “a resistência de condução nas conexões entre os neurônios (barreiras de contato) diminui em função do fluxo de quantidade que a atravessa” (Caropreso & Simanke, 2011a, p. 152, nota 169). A facilitação (ou o trilhamento) depende da frequência de repetição de uma vivência, fazendo com que a memória se apresente como diferenças entre facilitações (Freud, 1895/1985, p. 14).

Se a excitação segue, simplesmente, a via mais facilitada no processo primário, nada impede a emergência de desprazer nesse processo; afinal, pode ocorrer a reativação de representações que, em sua origem, produziram desprazer. O processo secundário, por sua vez, surge através das inibições e dos direcionamentos do processo primário por um “eu” que constata a frustração de algumas tentativas ineficazes de descarga. Assim, certa quantidade é retida no eu, em estado ligado, inibindo o curso associativo em seguir a rota mais facilitada.

A partir disso, Freud postula duas leis biológicas: (1ª) os caminhos que conduzem ao desprazer deixam de ser percorridos (instalando uma defesa primária); e (2ª) o eu tem uma

²⁷ De acordo com Luiz Hanns (1996), “o substantivo *Bahnung* expressa algo como ‘ato de abrir pistas’ ou ‘ato de abrir vias de trânsito’. Geralmente é empregado no contexto de interligações nervosas entre neurônios, ou como interligação funcional que permite o trânsito entre representações” (p. 240). Não é à toa que vemos esse termo ser traduzido também por “trilhamento”, uma vez que se trata de tornar algo transitável, abrir uma via transitável (p. 240). Apesar de usarmos aqui o termo “facilitação”, apenas o usamos para preservar a tradução adotada pelos comentadores cujas perspectivas estamos apresentando. Em outros momentos do texto, empregamos o termo “trilhamento” por esse termo manter a conotação de tornar um caminho transitável (abrir uma trilha), sem a significação excedente e abstrata de remoção de obstáculos que o termo “facilitação” possui.

tendência inata a ocupar as percepções. Essa segunda lei é importante, por evidenciar que é necessária, para o eu, uma atenção psíquica com a função de identificar o que pode carrear desprazer. No entanto, isso não é muito facilmente organizado.

As facilitações provocadas pelas vivências de dor são maiores do que as de vivências de satisfação, porque a intensidade das quantidades envolvidas na primeira é maior do que as envolvidas na segunda. Inicialmente, o eu não tem condição de impedir a ocupação/investimento das representações dolorosas, o que é feito apenas gradativamente, por meio de repetidas tentativas do eu em dominá-las. Antes de isso acontecer, não é possível inibir a recordação e a liberação de desprazer. Após a ligação e o domínio do eu, os investimentos dessas representações têm uma função mínima: sinalizar ao curso associativo que tal caminho provoca desprazer e deve ser evitado (Caropreso & Simanke, 2011a, p. 157).

Com isso, depreende-se que, no *Projeto*, já se encontra a hipótese de um processo repetitivo de representações desprazerosas no processo primário, devido às vias de facilitação (ou trilhamento) criadas antes ainda que essa quantidade tenha sido ligada. Se o princípio de inércia, que rege o processo primário, corresponde à liberação das quantidades pela via mais direta possível, essa via pode levar ao desprazer (como nos casos da alucinação de desejo e da ocupação do objeto hostil após a vivência de dor). Isso leva o aparelho psíquico a modificar sua tendência originária, por aprender que não pode ocupar tão intensamente qualquer tipo de representação: surge então a tendência à constância, que armazena determinadas quantidades para que o funcionamento interno do aparelho se oriente em relação às representações e às funções motoras. No entanto, mesmo depois dessa modificação, os processos primários relacionados especificamente à vivência de dor continuam em funcionamento, por conta do caráter indomável das recordações hostis (*i.e.*, muito provavelmente devido a seu excesso de quantidade) (pp. 158-159).

Depois do *Projeto*, contudo, ocorre uma mudança teórica notável. Em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/2019), o processo primário passa a ter uma capacidade espontânea de eliminar as vivências de dor e de qualquer desprazer. Não existe mais uma experiência de dor indomável no processo primário. Exclui-se qualquer possibilidade de experiência que não seja a de desejar nesse processo: o princípio de prazer-desprazer reina soberanamente, e a vivência de satisfação é a mais originária dos processos psíquicos (Caropreso & Simanke, 2011a, pp. 162-163), relegando toda e qualquer experiência desprazerosa a uma incompatibilidade conflituosa entre a busca de prazer do processo primário e as censuras e exigências do processo secundário.

Vinte anos mais tarde, em *APP*, o recalcado teórico retorna: são justamente os efeitos das experiências de terror e de dor do perigo externo, por meio da neurose de guerra, dos jogos infantis e da repetição impositiva na transferência, que vão ser determinantes para a volta de hipóteses antigas sobre o regimento do aparelho psíquico. Quando Freud lida com a metapsicologia da reação do aparelho psíquico frente às irrupções de excitações muito intensas (os traumas psíquicos), ele (re)encontra a resposta para o “enigma” dos fenômenos que contradizem o seu princípio de prazer. Caropreso e Simanke (2011a, p. 168) notam a semelhança da definição do trauma, em 1920, com a vivência de dor, em 1895. O trauma resulta da falha dos mecanismos que deveriam proteger o aparelho de excitações muito intensas. Na impossibilidade de evitar a inundação de estímulos, resta ao aparelho a tarefa urgente de dominar o estímulo: um esforço repetitivo de ligá-los para fornecer-lhes algum destino. A vivência de dor, por sua vez, consiste no desprazer decorrente da ruptura da proteção antiestímulo do aparelho em algum ponto específico. Diante da dor, produz-se uma contraocupação, na qual se empenham excitações oriundas dos outros sistemas com o objetivo de ligar a excitação que produz desprazer, mas com efeito colateral de rebaixamento de toda operação psíquica. Em suma, a definição de vivência de dor do *Projeto* retorna através do trauma psíquico e de seus efeitos em *APP*.

Diante desse quadro, a compulsão à repetição exerce a imediata função que visa ligar a excitação livre e excessiva, para que, somente assim, o princípio de prazer entre em ação. O processo primário volta a ser pensado como o era no *Projeto*, e a compulsão à repetição somente pode ser uma novidade e um “além” do princípio de prazer (na verdade, “aquém” do princípio de prazer) se considerarmos a partir de *A interpretação do sonho* em diante (pp. 169-170). Curiosamente, portanto, o passo além que Freud afirma ter dado em *APP* é um retorno às origens da metapsicologia (p. 172)²⁸.

Em outro texto, Caropreso e Simanke (2011b) defendem duas teses. A primeira é que a pulsão de morte, por ter sido inferência da compulsão à repetição, não apenas tem uma precedência em relação à pulsão de vida, como também constitui, em si, o próprio caráter pulsional. O argumento é que, assim como vimos com a compulsão à repetição, a pulsão de

²⁸ Caropreso e Simanke (2011a, pp. 173-174) ainda supõem duas justificativas que teriam levado Freud a abandonar (provisoriamente) as elaborações do *Projeto* a partir dos textos 1900. Em primeiro lugar, o abandono dos efeitos da vivência de dor parece decorrer do abandono da teoria da sedução. Freud dispensou a ideia de trauma como fator central da etiologia da neurose, substituindo-a pelas relações conflituosas do sujeito com seu desejo. E, em segundo lugar, parece haver um redirecionamento do foco na construção do aparelho psíquico de 1900, quando comparado com o aparelho de 1895. Os problemas que Freud tentava resolver em *A interpretação dos sonhos* estavam vinculados à múltiplas inscrições da memória, o problema do recalco do desejo, a relação da linguagem com os processos secundário etc. Somente quando a pulsão e o Eu passam a ganhar maior importância na metapsicologia é que a compulsão à repetição “(res)surge” em 1920.

morte não é uma ideia nova no edifício teórico freudiano que aparece em 1920, mas “uma necessidade interna da metapsicologia” (p. 179), presente implicitamente no percurso teórico de Freud. A segunda refere-se à ideia de que as pulsões de vida não encontrariam facilmente uma coerência interna na argumentação nem no sistema teórico freudiano.

Estamos diante da questão a respeito do caráter dualista da teoria pulsional freudiana. Se a compulsão à repetição está na base dos movimentos pulsionais, isso somente pode significar que a pulsão de morte e a pulsão de vida sejam construídas sobre uma base comum. Isso nos leva imediatamente a um intrincado problema acerca das definições, dos limites e das fronteiras desses três conceitos. Acompanhemos o raciocínio dos autores (Caropreso & Simanke, 2011b).

Primeiramente, parece haver uma aproximação da pulsão de morte com a tendência à inércia, descrita no *Projeto*. As definições de ambos os conceitos se referem à eliminação da excitação do aparelho psíquico. Evidentemente, há diferenças. De um lado, o princípio de inércia é concernente apenas à atividade nervosa e psíquica. De outro, a pulsão de morte é atribuída à própria matéria viva, como a primeira tendência do ser vivo é o retorno ao inanimado.

Há outro paralelo de semelhanças em ambos textos: a meta principal da tendência à inércia, de um lado, e a pulsão de morte, do outro, sofre um desvio de percurso. Em *APP*, as alterações das condições externas impõem ao ser vivo desvios do seu caminho vital originário, e as pulsões de autoconservação seriam pulsões parciais que assegurariam o caminho “peculiar” do organismo até a morte. Essa noção de autoconservação do organismo também está em pauta no *Projeto*, a partir da modificação que a tendência à constância impõe à tendência à inércia, exigindo uma reserva mínima de conservação da excitação para possibilitar que o aparelho execute suas funções de descarga. Está montado assim o jogo de forças: de um lado, a tendência à eliminação total da excitação; e, de outro, a necessidade de uma reserva de tensão que possibilite a mobilidade do corpo para que a eliminação possa ocorrer. A vida passa a ser definida por um constante rodeio em direção à morte (pp. 183-184).

Tendo isso em vista, percebemos o quanto as pulsões de autoconservação estão a serviço da pulsão de morte. Já que a supressão da tensão não é possível pela via reflexa, impõe-se um adiamento da descarga por uma complexificação dos caminhos da eliminação. A consequência é uma maior permanência do estado animado (p. 184).

Mas, se a compulsão à repetição está na base das pulsões, como ela se manifesta nas pulsões de vida? Aí se situa a laboriosa articulação que Freud faz com as ciências da vida no Capítulo VI: o efeito rejuvenescedor não está apenas na fusão das células germinativas, mas

também no aumento da estimulação produzida pelo contato de dois corpos, fazendo com que o aumento da estimulação sexual em geral se oponha à morte (pp. 186-187).

Ora, parece então se tratar da mesma oposição que identificamos entre a tendência à inércia e a tendência à constância. Tudo indica que a pulsão de morte trabalhe no sentido de uma diminuição da excitação, enquanto a pulsão de vida, em seu incremento, mas apenas como uma meta intermediária da meta principal da eliminação da tensão: o contato entre dois corpos parece ser uma consequência apenas secundária do impulso primordial de descarregar a excitação (pp. 187-188). Afinal, com o incremento da tensão, sua descarga seria supostamente mais intensa.

Por mais que Freud tente dar às pulsões de vida um estatuto equivalente ao da pulsão de morte, a construção da argumentação fornece uma robustez maior para a preponderância da pulsão de morte, uma vez que, mesmo nas pulsões de vida, o estado visado de fusão implica igualmente um estado inanimado (tal como na pulsão de morte), por meio da descarga da excitação. Embora tente, parece difícil se esquivar da conclusão de que “a morte estaria por trás de todos os fenômenos vitais” (p. 190), tornando árdua uma justificativa robusta para a permanência da pulsão de vida em verdadeira oposição e distinção da pulsão de morte.

Além disso, a perspectiva evolucionista, bastante presente em *APP* e que vige “à espreita” nos desenvolvimentos teóricos do segundo dualismo pulsional, fornece um apoio mais sólido para a tese da principalidade da pulsão de morte do que para a tese da pulsão de vida como contraponto equivalente. Como nota Simanke (2020), o que há de mais incompatível entre Lamarck e Freud é que o primeiro defendia a existência de uma tendência ao aperfeiçoamento nos organismos, que buscaria maior equilíbrio e complexidade estrutural, em constante conflito com as influências das variações ambientais às quais o organismo precisa se adaptar. Freud, por outro lado, discorda claramente de uma pulsão de aperfeiçoamento, atestando o caráter conservador de todas as pulsões. Se antes o caráter conservador se referia às pulsões sexuais e às pulsões do eu, com a intenção de conservar a espécie e o indivíduo, agora a “conservação” se refere à pulsão de maneira geral, e à pulsão de morte em específico, com o acréscimo de um sentido retrógrado – de retorno ao inanimado. Essa redefinição da pulsão e sua “conservação” se opõe diretamente a Lamarck (pp. 390-391).

Entretanto, há um resquício de lamarckismo em *APP* que parece produzir a ambiguidade da argumentação de Freud. Ele consiste na tentativa de estabelecer o mesmo estatuto ontológico das pulsões de morte às pulsões de vida. O problema da defesa das pulsões de vida está na inspiração lamarckista de uma tendência inerente do organismo a um incremento na organização e na complexidade – próximo ao “poder da vida” de Lamarck (Simanke, 2020, pp.

391-392). Esse ponto se choca com a ideia de que o ser vivo teria uma tendência intrínseca à própria aniquilação, em Lamarck, rejeitando, portanto, a extinção como acontecimento biológico (p. 392). Desse modo, a pulsão de morte apresenta mais estofo argumentativo, e parece cumprir mais uma necessidade teórica, do que a pulsão de vida, sendo mais lógico, portanto, assumir que somente haja pulsão de morte (p. 392, nota i). Assim, após a crítica ferrenha de Freud a supostas pulsões de aperfeiçoamento, apenas podemos admitir as pulsões de vida se elas possuírem uma base comum com as pulsões de morte, por meio da tendência conservadora das pulsões (p. 393). Isso tudo aponta para como a visão darwinista acaba prevalecendo em Freud (p. 384) – e para que a ideia de pulsões de vida, enquanto pulsões que buscariam um incremento constante na organização e na complexidade do organismo, não se sustentam do ponto de vista das pesquisas biológicas.

A conclusão a que chegam Caropreso e Simanke (2011b) é de que a pulsão de morte é uma hipótese mais coerente à lógica interna da metapsicologia freudiana do que a pulsão de vida. Isso coloca a pulsão de morte em primeiro plano. O mesmo ocorre, por consequência, com a compulsão à repetição, uma vez que aquela é uma inferência desta. Em outras palavras, o caráter verdadeiramente pulsional da pulsão reside na compulsão à repetição. Dessa forma, o segundo dualismo pulsional não inscreve uma dualidade originária, em que pulsão de morte e pulsão de vida teriam o mesmo estatuto ontológico, mas que a compulsão à repetição é a natureza mais primordial da pulsão: há uma compulsão à repetição elementar que almeja a eliminação total da tensão, e uma conservação que modifica momentaneamente (enquanto durar a vida) essa tendência (Caropreso & Simanke, 2011b, p. 202).

A primariedade da pulsão de morte também vai aparecer na obra lacaniana. Seguindo essa linha de raciocínio, a frase “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte”²⁹ pode não parecer então irrazoável, embora se trate de uma conclusão a que chega Lacan a partir de outros aportes epistemológicos (que não as ciências da vida). Zupančič (2023), ao seguir a perspectiva lacaniana sobre a teoria pulsional, também defende a ideia de que toda pulsão seja, no fundo, pulsão de morte, apresentando da seguinte maneira o pensamento de Lacan.

²⁹ O excerto completo em que Lacan afirma isso não foi, todavia, trabalhado nem mencionado pelos comentadores. Para o nosso caso, ele será importante. Trata-se do seguinte: “O sujeito falante tem o privilégio de revelar o sentido mortífero desse órgão [a lamela enquanto libido] e, através disso, sua relação com a sexualidade. Isso porque o significante como tal, barrado por intenção primeira o sujeito, nele fez penetrar o sentido da morte. (A letra mata, mas só ficamos sabendo disso pela própria letra.) Por isso é que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (Lacan, 1964 [1960]/1998, pp. 862-863). Esse excerto revela uma associação que Lacan faz entre significa/letra (nesse período da obra lacaniana, a distinção entre os dois termos ainda não é clara) e a pulsão de morte, enquanto aquela que parasita todas as pulsões. Voltaremos a discutir esse aspecto em um momento mais oportuno, em que entrelaçaremos a relação que a letra exerce na repetição e, conseqüentemente, na pulsão de morte. Algo similar é dito a respeito do caráter primordial da pulsão de morte: “a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte, e representa em si mesma a parte da morte no vivo sexuado” (Lacan, 1964/1988, p. 195).

A morte está no cerne da sexuação: “Com a reprodução sexual, a morte torna-se inerente à vida; não é simplesmente seu fim ou sua meta última (como no ‘retorno ao inanimado’), mas sua negatividade inerente e seu pressuposto interno” (Zupančič, 2023, p. 167). Além de pensarmos na pulsão de morte como uma tendência de retorno ao inanimado, podemos também concebê-la como outra forma de repetição, a partir da figura das pulsões de autoconservação: outra repetição dentro da repetição – “a repetição de alguma satisfação (parcial e, por assim dizer, extracurricular) produzida acidentalmente dentro dessa repetição de conservação” (Zupančič, 2023 p. 168). A ideia é que há uma satisfação excedente, que não visa diminuir a tensão, mas repeti-la continuamente. Trata-se de uma satisfação não apaziguadora, que não intenta satisfazer uma necessidade preexistente, mas que gera mais excitação (assim como a criança que suga o dedo na tentativa de se satisfazer e, mesmo não conseguindo, insiste). Apesar de Zupančič dizer que a repetição da satisfação excedente vai contra o (e independe do) princípio de prazer, ela discorda de que se trata de uma motivação obscura para a morte. Antes, refere-se a uma pulsão adicional que ocorre como desdobramento inesperado na vida. Em outras palavras, a pulsão de morte não estaria primordialmente relacionada a um retorno ao inanimado, a despeito da argumentação freudiana, mas à satisfação que corporifica a negatividade no edifício significativo do ser: “a pulsão de morte aponta para a negatividade em torno da qual circulam diferentes pulsões parciais e que – nesse sentido – elas têm em comum” (pp. 169). O objeto *a* apareceria aí como a presença positivada dessa negatividade, em torno da qual circula a pulsão.

O objeto *a* exhibe as duas cisões na pulsão. A primeira cisão refere-se àquela da satisfação excedente produzida no curso da satisfação de necessidades orgânicas. A repetição da satisfação orgânica produz um excedente, que torna a própria satisfação o objeto, e não mais um objeto qualquer (e.g., o alimento, parte do corpo do outro etc.). Essa pulsão ganha o lugar da necessidade orgânica. A segunda cisão, por sua vez, é ainda mais primordial, por se referir à negatividade derivada da circularidade que relaciona a pulsão ao recalque originário, fazendo com que a satisfação (mobilizada pela primeira cisão) somente se torne objeto para tentar dar corpo a uma negatividade inerente ao sujeito (fruto da segunda cisão) (Zupančič, 2023, pp. 170-171). Isso faz com que os objetos das pulsões parciais não sejam uma “multiplicidade neutra fragmentada”, mas objetos que fazem parte de um sulcamento negativo comum, que fornece a curva da trajetória da pulsão – lembrando aqui o circuito pulsional, apresentado por Lacan no *Seminário 11* (Lacan, 1964/1988, p. 169). “Essa negatividade é ‘parte’ de cada pulsão, e é a mesma em todas as pulsões” (Zupančič, 2023, p. 172). Devido, portanto, à fissura, em torno da

qual circula a satisfação, fazendo com que toda satisfação carregue consigo essa hiância, é que se chega à interpretação lacaniana de que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte.

Em todo caso, a conclusão a que chegam esses comentadores, sejam lacanianos ou não, é de que a pulsão de morte é primária em relação à pulsão de vida. Mas, enquanto Freud busca seu apoio nas ciências da vida para justificar a tendência do organismo a uma morte natural, cuja representação psíquica se dá pela pulsão de morte, Lacan faz o caminho utilizando outras bases epistemológicas (principalmente pela ideia de mortificação produzida pelo significante/letra), para chegar a uma conclusão parecida acerca da primazia da pulsão de morte na teoria pulsional. Embora a presente pesquisa coadune com essa principalidade da pulsão de morte na teoria pulsional, não consideramos que as bases epistemológicas usadas por cada um desses autores sejam necessariamente excludentes (como, às vezes, Lacan e outros autores fazem parecer, ao rejeitar o aporte biológico proposto por Freud).

Da controvérsia acerca das relações entre pulsão de morte e pulsão de vida, a posição que tomamos, de partida, nesse debate se encontra no apoio da principalidade da pulsão de morte em relação à pulsão de vida. E, caso se afirme a presença desta, isso somente ocorreria por estar a serviço da pulsão de morte. De qualquer maneira, antes de uma diferenciação possível entre pulsão de vida e pulsão de morte, há algo ainda mais elementar, a partir do qual Freud desenvolveu a conceituação da pulsão de morte: a compulsão à repetição. A conceituação do aparelho psíquico e da própria noção de pulsão de morte apenas foi possível tendo como condição primeira esse conceito.

Portanto, o que nos interessa mais especificamente é o aspecto clínico relativo ao que Freud associa intimamente, apesar da obscuridade dessa associação, com a pulsão de morte: a compulsão à repetição. Basta lembrar, nesse sentido, como o faz Simanke (2020, p. 429), que o conceito de pulsão de morte não é um conceito biológico – como às vezes esse tipo de incursão parece dirigir –, mas um conceito metapsicológico, pautado na argumentação psicanalítica e na aplicabilidade clínica. Embora as ciências da vida cumpram um papel importante em *APP*, de forma que as especulações freudianas que visaram reformular a teoria pulsional não “percam as estribeiras”, trata-se, eminentemente, de um conceito metapsicológico.

De todo modo, o discernimento das fronteiras ou das sobreposições entre pulsão de morte e compulsão à repetição não é tão claro no texto freudiano. Por um lado, podemos tender a considerar que a pulsão de morte possui um cunho eminentemente biológico-vitalista (paradoxalmente, de tendência ao inanimado), enquanto a compulsão à repetição estaria subordinada, de alguma forma, à pulsão de morte, mas que somente ocorreria pelo contato disruptivo que o organismo (ou o aparelho psíquico) teria com fatores externos. Por outro lado,

a compulsão à repetição, como o caráter pulsional por excelência, estaria na base do funcionamento da pulsão (seja de morte, seja de vida), o que tornaria difícil uma distinção entre compulsão à repetição e a própria pulsão. Consequentemente, a compulsão à repetição seria indiferenciável do próprio nascimento das pulsões, com o surgimento do organismo (ou do aparelho psíquico).

Aliás, essa segunda perspectiva parece ser mais atestada na suposição, apenas esboçada por Freud, acerca do surgimento da vida a partir da matéria inanimada:

Houve um dia em que as propriedades do vivente foram despertadas na matéria inanimada pela influência de uma força ainda inteiramente inconcebível. Talvez tenha sido um processo exemplarmente semelhante à quele que posteriormente fez surgir a consciência em certa camada da matéria viva. Na ocasião, a tensão gerada na matéria antes inanimada tentou equiparar-se; surgiu a primeira pulsão, a de retornar ao inanimado (Freud, 1920/2020, p. 137).

Aqui, percebe-se como a pulsão é concomitante ao surgimento da matéria viva, através de “uma força ainda inteiramente inconcebível”, e não apenas uma manifestação inteiramente psíquica, mas pré-psíquica. O aporte biológico que Freud utiliza também sugere não apenas essa ampliação do conceito de pulsão para o aparelho psíquico (humano), mas, ainda, a suposição de que a pulsão é própria do ser vivo.

Apesar de esse fator não estar claramente delimitado, fato é que não podemos escapar do seguinte: a compulsão à repetição, além de uma tendência do aparelho psíquico, está também condicionada, de alguma maneira, ao que é exterior a tal aparelho (seja o próprio organismo, seja o que é exterior ao organismo) – o acidente inesperado, cujo efeito está na base da própria definição de terror, que Freud utiliza para identificar um dos fatores etiológicos da neurose traumática, mas também os eventos que geram algum grau de surpresa, que mobiliza uma reação repetitiva do aparelho. É justamente sobre o entrelaçamento entre o acidental e a repetição que a presente pesquisa se debruça, com a diferença de que, em vez de usarmos a palavra “acidente” para designar o que se encontra intimamente vinculado à repetição, propomos que o problema deva ser investigado pela via da contingência.

1.5 Detalhamento da proposta

Não obstante as divergências interpretativas (que deixam sem um consenso na comunidade questões como o estatuto ontológico das relações entre pulsões de vida e pulsões de morte e a hipótese do retorno ao inorgânico como inerente ao conceito de pulsão de morte), é inevitável a identificação de pelo menos dois fatores indissociáveis que possibilitaram a Freud elaborar o conceito de pulsão de morte. Reparemos que esses dois fatores estão presentes tanto

nas situações que motivaram o autor a consolidar um “aquém” do princípio de prazer na metapsicologia (os sonhos dos neuróticos de guerra, a brincadeira do *Fort-Da* e as repetições que se impõem aos analisantes), quanto na especulação acerca do efeito do estímulo excessivo na vesícula primitiva. De um lado, temos um evento disruptivo, caracterizado essencialmente por ser um acidente com um impacto perturbador. Esse caráter disruptivo se dá, nas palavras de Freud, por um excesso de excitação ou por uma “forte impressão” (Freud, 1920/2020, p. 83), precisamente por romper a camada protetora que reveste o aparelho psíquico contra estímulos externos. É o que define o trauma. De outro lado, temos uma reação repetitiva que se impõe ao sujeito como esforço para dominar o caráter accidental do acontecimento.

Nosso propósito, diante daquele quadro teórico controvertido acerca da pulsão de morte, é isolar o que consideramos inarredável para a definição do conceito de pulsão de morte na argumentação freudiana. Tudo parece indicar que se “as manifestações de uma compulsão à repetição [...] exibem, em alto grau, o caráter pulsional” (Freud, 1920/2020, p. 127), isso se deve ao fato de a compulsão à repetição ser tributária de um acontecimento que apresenta um resultado disruptivo. A nossa proposta é que esse acontecimento accidental seja lido através do conceito de contingência. Em outras palavras, a definição do caráter pulsional (mais especificamente, da pulsão de morte; mas lembrando que partimos da hipótese de que toda pulsão é, no limite, pulsão de morte), além de ser dependente de uma teorização acerca da compulsão à repetição, é também dependente de uma reflexão sobre a contingência.

É verdade que essa dimensão accidental aparece, em determinados momentos da obra freudiana, como “acaso”. Além da carta mencionada por Gondar acima³⁰, lembremos que destino e acaso, respectivamente representados pelas figuras de Daimon e Tiquê, são evocados, em nota, no texto “Sobre a dinâmica da transferência”: “Δαίμον καὶ Τύχη [Destino e Acaso] determinam o destino de um homem; raras vezes, talvez nunca, uma dessas forças apenas. A distribuição da eficácia etiológica entre as duas só poderá se realizar individualmente e em cada caso específico” (Freud, 1912/2021b, p. 108, nota ii). Aqui, é importante destacar a prudência de Freud a respeito da querela constituição vs. acidente. A princípio, poderíamos pensar que uma neurose é composta por complexos entrelaçamentos de acidentes e disposições constitucionais que se combinam de uma maneira particular, formando uma vida pulsional com suas próprias inibições, sintomas e angústias. Porém, mais do que isso, ao continuar o comentário³¹, Freud parece considerar que nada impede que a própria constituição (*i.e.*,

³⁰ Cf. pp. 61-62.

³¹ “A sequência que grandezas alternantes de ambos os fatores se compõem certamente também terá seus casos extremos. Dependendo do nível do nosso conhecimento, iremos avaliar de modo diferente a parcela da constituição

Daimon, Destino), antes de ser definida como tal, tenha sido, “no começo”, um acidente; um acidente derivado de uma história infantil ou de uma história familiar que antecede o próprio sujeito que é lançado a uma rede simbólica de associações já formada ao nascer, por exemplo. Além de gerar uma opacidade nas fronteiras entre constituição e acidente (*i.e.*, Destino e Acaso), essa perspectiva justifica o exame da etiologia da neurose pela via da singularidade.

De certo modo, nosso plano envolve perseguir essa intuição freudiana. Entretanto, nesse momento, Freud ainda não associava Daimon à compulsão à repetição, como o faz em *APP*, e nós não consideramos que “acaso” seja o melhor termo para designar o que está em jogo na dimensão acidental que envolve a vida pulsional. Para esse caso, portanto, usamos o termo contingência. Essa é a especificidade que caracteriza a nossa proposta.

Fundamentalmente, a contingência é a propriedade de uma coisa ou um acontecimento poder ser diferente do que é. Podemos levar essa definição às últimas consequências, ao entender a contingência como um acontecimento que rompe o registro do pensável e do possível, ou seja, como uma ocorrência inesperada dentro de um todo predeterminado de possibilidades. Tendo isso em vista, o escopo geral desta tese é defender que o caráter acidental disruptivo do evento surpresa refere-se a uma acepção bastante específica do conceito de contingência. A pulsão de morte é o conceito que nos permite conceber contingência e compulsão à repetição como componentes intimamente articulados.

Não somos os primeiros a identificar, no conceito de pulsão de morte, uma imbricação estranha que pareça envolver termos antagônicos. Por exemplo, em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan observa que

a noção de instinto de morte, por menos que a consideremos, propõe-se como irônica, devendo seu sentido ser buscado na conjunção de dois termos contrários: o instinto, com efeito, em sua acepção mais abrangente, é a lei que regula em sua sucessão um ciclo comportamental para a realização de uma função vital, e a morte aparece desde logo como a destruição da vida (Lacan, 1953/1998, pp. 317-318).

A pulsão de morte compreende vida e morte através de uma pressão constante de retornar ao inorgânico, de uma maneira particular a cada sujeito. Mais à frente, ele ainda afirma que enquanto o “automatismo de repetição” (forma como traduz a palavra alemã para compulsão à repetição, “*Wiederholungszwang*”) “não visa outra coisa senão a temporalidade historicizante da experiência da transferência, o instinto de morte exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito” (p. 319). Estamos mais ou menos de acordo com isso, mas

ou da vivência em cada caso específico, e nos reservamos o direito de modificarmos o nosso juízo com a mudança de nossas compreensões. Aliás, poderíamos arriscar a entender a própria constituição como o precipitado das influencias acidentais sobre a infinita série dos antepassados” (Freud, 1912/2021b, p. 108, nota ii).

entendemos que não há uma separação de mesma ordem entre a compulsão à repetição e a pulsão de morte. Além disso, Lacan não parece fazer uma clara associação da contingência com a pulsão de morte. Em nossos termos, a pulsão de morte carrega consigo, inevitavelmente, conceitos aparentemente paradoxais: de um lado, compulsão à repetição, que realiza a função historicizante do *a posteriori* (*Nachträglichkeit*); e, de outro, contingência, que impõe um limite à função histórica.

Na definição de compulsão à repetição existe o pressuposto de uma espécie de “acidente”, “forte impressão”, “surpresa”, noções mais ou menos vagas, mas que preservam, em seu bojo, um acontecimento que ultrapassa um limiar acerca do que é esperado pelo sujeito, conseqüentemente, estando “além” de seu aparato simbólico. Em outras palavras, um acontecimento que, por si só, é independente do e indiferente ao sujeito (a guerra; a partida da mãe; os percalços da vida), mas que possui impacto direto sobre ele, por mobilizar um potencial desagregador de seu sistema. O termo “contingência” tem a vantagem de reunir essas noções em um conceito que nos permita operar o que está além dos limites do próprio sujeito.

A partir da tese de que a pulsão de morte é composta por uma imbricação dos conceitos de contingência e repetição, temos de desenvolver algumas questões: como ocorre essa imbricação? Como da contingência surge a repetição? Como algo que é indiferente ao e independente do sujeito, algo que lhe é exterior, passa a se tornar parte do sujeito a partir da repetição (como uma aderência libidinal ao contingente)? Como algo que poderia ser diferente do que é passa a ter a impressão de uma necessidade que se impõe ao sujeito? Que a compulsão à repetição exerça uma coerção sobre o sujeito, disso não temos dúvida. Mas seria a compulsão à repetição uma lei necessária?

Sabemos que a noção de trauma, como efeito de um evento disruptivo, é o conceito que define uma perturbação do aparelho psíquico. O que aprendemos com *APP* é que o trauma é seguido pelo desencadeamento de uma compulsão à repetição. A minha proposta não é exatamente investigar o trauma, mas como essa perspectiva do trauma nos possibilita pensar a contingência e entender a compulsão à repetição. Ou seja, compreender como o caráter compulsório da repetição se relaciona intimamente com o caráter contingente do trauma, mas, estranhamente, apresenta-se como se fosse uma lei necessária ao sujeito.

Além disso, outro aspecto que nos interessa é a temporalidade específica que envolve as relações entre contingência e repetição. Qual é o tempo da contingência? Qual é o tempo da compulsão à repetição? Assim, antes de prosseguirmos para o próximo capítulo (e vetorizarmos a discussão para o domínio da compulsão à repetição, tal como lida por Lacan a partir, principalmente, da cibernética), precisamos fazer uma espécie de adendo e dizer algumas

palavras acerca do tempo e do trauma, na intenção de situar, minimamente, conceitos adjacentes à nossa tese.

1.5.1 Tempo e trauma

Sabemos que as temáticas do tempo, de um lado, e do trauma, de outro, já foram vastamente explorados pela literatura psicanalítica³². Não nos interessa fazer uma retomada histórico-conceitual do modo como ambos os termos aparecem na história da psicanálise. O que nos importa é o modo mais particular como podemos manejar esses conceitos para pensar o problema em jogo: o modo como a pulsão de morte articula contingência e repetição. Acontece que pensar essa articulação implica também refletir sobre a temporalidade envolvida na contingência e na repetição.

Vimos que a introdução dos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte está associada a certo retorno de uma teoria do trauma, vinculada à vivência de dor, do *Projeto*. Lembremos que nesse texto, Freud trabalha a temporalidade do trauma a partir do caso Emma, que se tornou emblemático para a literatura psicanalítica. A “compulsão” sintomática de Emma se apresenta na impossibilidade de ir sozinha à loja. Ela recorda que, quando tinha 12 anos, foi a uma loja, na intenção de comprar alguma coisa. Entretanto, ao avistar dois balconistas rindo, dos quais recordava vagamente de um, fugiu possuída por um “*afeto de terror*”. Dois pensamentos logo lhe ocorreram: os balconistas riam do vestido que usava; e um dos moços lhe agradava sexualmente. Chamemos essa de Cena I (Freud, 1985/1995, p. 65).

O sintoma de Emma, todavia, não é compreensível apenas com essa recordação. Freud elabora uma teoria do trauma que envolve a formação de um símbolo, cujo conteúdo referencial está suprimido/reprimido das conexões compreensíveis do sintoma. Surge então uma segunda recordação, que demorou a ser rememorada. Quando tinha 8 anos, Emma fora sozinha à loja de um merceiro para comprar guloseimas. O merceiro tocou-a, nos genitais por sobre o vestido, e gargalhou. Agora, com a Cena II, a compreensibilidade do trauma começa a se esboçar. Apesar dessa experiência, ela retornou à loja uma segunda vez (Cena I). Da segunda vez não passou. Em todo caso, ela se recriminou por ter ido dessa última vez (p. 66).

O caso Emma revela a necessidade de pensar a intrincada relação que o tempo estabelece com o trauma. Pensemos em termos de temporalidade, em vez de cenas. O trauma não estaria na Cena II, cronologicamente anterior (t_1) à Cena I (t_2). A vivência de t_2 mobilizou em Emma a lembrança de t_1 através da risada dos balconistas (elemento rapidamente associado à

³² A respeito desses temas, cf. Abreu (2024), Berta (2012), Gondar (1995).

gargalhada do merceeiro), fornecendo as condições para que t_1 , até então sem significação, ganhasse uma efetividade traumática a partir do estado atual de t_2 , caracterizado pela puberdade e pela consequente disposição a simbolizar a sexualidade. A compulsão é desencadeada pelo sentido que t_2 foi capaz de atribuir a t_1 , formando uma sequência significativa *a posteriori* (*Nachträglich*)³³.

A temporalidade em jogo no trauma coloca em xeque a adoção de uma causalidade linear em psicanálise. Não se trata apenas de uma “ação retardada” do primeiro evento sobre o segundo, ou seja, de uma determinação simples do passado sobre o presente, como se o sentido do presente tivesse sido determinado no passado, sem qualquer possibilidade de reedição. Esse foi o modo como *Nachträglichkeit* foi interpretado pela escola inglesa (Gondar, 1995, pp. 46-47). A interpretação que adotamos é mais inclinada à versão francesa, segundo a qual ocorre uma verdadeira retroação de sentido, que acontece retrospectivamente. O passado é definido apenas *a posteriori* pela perspectiva do presente, permitindo rearranjar e reescrever as significações envolvidas nos eventos.

O que esse caso nos permite ver é que o primeiro evento não apresenta significação sexual, e é somente no tempo do segundo evento que o primeiro ganha uma conotação sexual. Assim, o *a posteriori* comporta um paradoxo, uma vez que “o acontecimento posterior que desencadeia a produção sintomática não é verdadeiramente eficaz, enquanto que a cena à qual corresponderia uma eficácia autêntica não produz a princípio qualquer efeito” (Gondar, 1995, p. 53). Com isso, deduz-se a necessidade de uma associação não cronológica entre as duas recordações. Esse manejo do tempo estaria presente no texto freudiano desde a Carta 52, na qual comenta sobre a transcrição como indicativo de vários tempos na memória e de uma noção

³³ Duas observações. Em primeiro lugar, essa teoria da temporalidade do trauma possui uma inspiração charcotiana e pode ser sumariada da seguinte forma: (1) os acontecimentos mobilizadores de neurose são do campo sexual e do período infantil, momento em que o aparelho psíquico não possui recursos simbólicos para lidar com a excitação sexual; (2) o traumático não é o evento, mas a sua lembrança; e (3) o trauma possui dois tempos: experiência sexual à qual se é incapaz de atribuir sentido (t_1); e, após a puberdade, outra experiência que remete associativamente à experiência anterior, conferindo-lhe o caráter traumático (t_2) (Gondar, 1995, pp. 51-52). Em segundo lugar, a tradução do sentido freudiano de “*Nachträglich*” ou “*Nachträglichkeit*” (sua versão substantivada) para o português é intrincada. Como observa Luiz Hanns (1996), “*Nachträglichkeit*” foi traduzida de diversas maneiras no contexto brasileiro: “*a posteriori*”, “ação diferida”, “ação retardada”, “efeito retardado” etc. Adotamos a tradução “*a posteriori*” por ser mais usual na literatura lacaniana, sobre a qual, em sua maior parte, fundamentamos a presente pesquisa. Talvez caiba apenas uma ressalva acerca dessa tradução, como nota Hanns (1996): “Em português *a posteriori* e ‘posteriormente’ evocam a ideia de que o sujeito se afastou temporalmente do evento e agora, com a devida distância, reconsidera (rearranja mentalmente) o significado do evento. É como se, a partir de um posto de observação mais afastado do evento, o sujeito pudesse então avaliá-lo de forma diferente. O foco é sobre a distância temporal de visão/avaliação. Em alemão *nachträglich* enfoca a permanência de uma conexão entre o agora e o momento de então, mantendo ambos interligados. Pode-se ‘carregar para o passado uma nova visão’ (o que leva a um retorno e a um acréscimo de algo que faltava), ou então pode-se trazer (carregar) do passado para o presente o evento antigo e acrescentar-lhe algo, atualizando-o” (p. 83).

de história envolvida por reescritas (Gondar, 1995, pp. 47-48). Mas o *a posteriori* não se refere apenas ao tempo do trauma, mas envolve os processos psíquicos de maneira geral.

Esse assunto foi recentemente evocado por Iannini (2024, pp. 98-109). O autor entende que a temporalidade do *a posteriori* comporta uma causalidade circular. Enquanto uma teoria causal clássica conceberia as relações entre evento antecedente e evento subsequente em uma direção linear, que vai de t_1 a t_2 , o caso de Emma possibilitou o desenvolvimento de uma teoria causal circular, que envolve a determinação de t_2 sobre t_1 . Essa noção de causalidade circular possibilita uma articulação do *a posteriori* com a noção mais importante introduzida pela cibernética nas ciências cognitivas, a de circuito de retroalimentação (*feedback*). Exploramos detalhadamente a relação entre o circuito de retroalimentação e a repetição coercitiva, marcada pela temporalidade do *a posteriori*, no próximo capítulo.

Em todo caso, o tempo do *a posteriori* não é a única concepção temporal presente em psicanálise. Há outra concepção temporal presente em *APP* que merece a nossa atenção e que nos permite articular outras noções igualmente importantes, inclusive associadas ao trauma. Ao discutir a recepção e o processamento dos estímulos no aparelho psíquico, focando no sistema *Pcp-Cs*, a partir da hipótese da “vesícula indiferenciada de substância estimulável”, Freud realiza uma breve crítica à concepção kantiana de que o tempo e o espaço são categorias *a priori* da intuição. É nesse momento que retoma sua tese acerca da atemporalidade (*Zeitlosigkeit*) dos processos inconscientes. Em suas palavras, a atemporalidade significa “que eles [os processos inconscientes] não são ordenados temporalmente, que o tempo em nada os modifica, que não podemos aplicar-lhes a noção de tempo. Trata-se de características negativas que só podemos tornar nítidas através da comparação com processos anímicos conscientes” (Freud, 1920/2020, p. 111). Freud faz três afirmações sobre a atemporalidade nessa frase: não há ordenação temporal, não há alteração no conteúdo atemporal (ou seja, não há um desgaste) e não há aplicação da ideia de tempo. Todas elas ocorreriam em clara oposição à noção de temporalidade *Pcp-Cs*. Mas qual seria essa temporalidade?

Gondar (1995) identifica na temporalidade *Pcp-Cs* a noção mais imediata e abstrata do tempo, por possuir os seguintes atributos: é especializado, a partir da noção de movimento; é abstrato, por se constituir de uma somatória de momentos sucessivos e descontínuos, que se repetem regularmente; é ordenado em uma sequência capaz de distinguir passado, presente e futuro, impossibilitando qualquer reversibilidade temporal.

A atemporalidade do inconsciente visa fazer um contraponto a tais aspectos, ao mesmo tempo que não se submete inteiramente à temporalidade do *a posteriori*. Mas será que essa temporalidade tem fundamento sem considerar uma atemporalidade de processos

inconscientes? Essa é uma pergunta que merece nossa atenção. Mas, antes, precisamos entender melhor o que é a atemporalidade. Talvez a melhor forma de abordarmos a atemporalidade seja pela via do não desgaste: o que no aparelho psíquico não sofre alteração pela passagem do tempo. Quando falamos de atemporalidade no inconsciente, estamos falando de elementos a que se atribui eternidade?

Essa indagação não soa estranha se a associarmos à conhecida tese freudiana, presente em “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (Freud, 1915/2020), de que “a própria morte é irrepresentável” e sempre estamos como “espectadores” diante da morte (p. 117). Em outras palavras, a morte sempre nos parece em sua exterioridade em relação a nós. Logo em seguida, propõe a máxima: “no fundo, ninguém acredita em sua própria morte, ou, o que vem a ser o mesmo: no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua imortalidade” (Freud, 1915/2020, p. 117). No fim das contas, quem morre é sempre o outro.

O que faz com que o sujeito não acredite em sua finitude? Ou melhor: o que faz o sujeito somente ter a possibilidade de acreditar, mas nunca ter a certeza, em sua finitude? Tudo parece nos levar a conjugar a imortalidade com a atemporalidade de processos inconscientes. Se seguirmos o fio desse raciocínio, não parece bizarra a ideia de que a negação da morte no inconsciente e a atemporalidade toquem o tema da eternidade. Apenas percebemos que o tempo passa, no sentido de que se está envelhecendo, na infamiliaridade do susto (cf. Mucida, 2018).

Além disso, a atemporalidade está associada à impossibilidade de associação com o espaço. Se o tempo é frequentemente associado ao deslocamento espacial, como o é na física clássica (tanto que ele é considerado reversível) (cf. Gondar, 1995), a atemporalidade somente poderia ser associada a uma imutabilidade não espacial. Se o tempo não desgasta processos inconscientes, significa que uma diferença não os atinge. Portanto, se estamos falando de algo que sobrevive sem tempo e sem espaço, estamos falando de um tipo específico de recorrência, que presentifica o mesmo.

Por exemplo, para que um primeiro evento traumático (t_1) ganhe sua efetiva significação traumática em t_2 , ele precisa ter sua marca não significativa, de alguma maneira, preservada. É dessa atemporalidade da marca que o tempo do *a posteriori* precisa para que seja efetivo. Com isso, não podemos nos furtar a ter algum tipo de discussão a respeito do tempo quando abordarmos as questões relativas à contingência e à repetição, em nossa proposta de leitura da pulsão de morte³⁴.

³⁴ Damos continuidade à discussão introduzida aqui na subseção “Iteração da letra, repetição do significante”.

CAPÍTULO 2

A MECÂNICA DA REPETIÇÃO

A teoria da compulsão à repetição carrega uma formulação bastante específica acerca do determinismo em psicanálise. Além disso, essa teoria parece ser materialista e mecanicista. Perseguimos essas concepções neste capítulo, a partir, principalmente da interpretação lacaniana de *APP*, tal como encontramos no *Seminário 2* (Lacan, 1954-1955/2010) e no ensaio “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956a/1998) (que é, em sua maior parte, derivado das articulações propostas naquele seminário). Deleuze (1968/2022) chega a afirmar que é nesse ensaio que Lacan “desenvolve mais profundamente sua concepção de repetição” (p. 175, nota 16), aproveitando algumas de suas construções teóricas para defender a sua tese da pulsão de morte como princípio transcendental. Entretanto, é curioso o filósofo não atestar, na própria perspectiva lacaniana, as raízes materialista e mecanicista da pulsão de morte.

É importante ter em mente que, no período daqueles trabalhos está em curso uma verdadeira empreitada de reforma epistemológica da psicanálise por Lacan. Ele mobiliza impressionantes manobras conceituais para destituir a base biológica do aporte teórico freudiano para tornar a psicanálise mais afeita aos termos científicos e intelectuais do nascente estruturalismo francês. É nessa esteira que surge uma reformulação de conceitos como compulsão à repetição e pulsão de morte. Mas outros conceitos bem próximos deles também são impactados por essa reformulação, como: associação livre, determinismo psíquico, *Fort-Da*, inconsciente, princípio de prazer, rememoração, sobredeterminação. Nem mesmo a temporalidade de *Nachträglichkeit* ficou ileso. Todos eles passam a ser tributários de uma teoria específica do símbolo, que Lacan chama de “ordem simbólica” e que imputa a *APP* a tentativa freudiana de resgatar o valor da autonomia do símbolo para o campo psicanalítico – algo que, na visão de Lacan, havia se perdido com os pós-freudianos. Tudo indica que a compulsão à repetição e a pulsão de morte coloquem em jogo o problema da liberdade subjetiva. Tendo isso em vista, como pensar a compulsão à repetição como o resgate da autonomia de uma ordem simbólica? E como isso se relaciona com uma concepção determinística em psicanálise? O objetivo principal deste capítulo é desenvolver essas questões.

Em um dos primeiros comentários acerca da ordem simbólica, no *Seminário 2*, Lacan (1954-1955/2010, pp. 46-48) define seu caráter paradoxal: ela é, ao mesmo tempo, a

fundamentação do que seria propriamente humano, mas também se caracteriza pelo inumano no humano. Em outras palavras, a ordem simbólica diz respeito ao humano por ser dele, e não de outra espécie, que ela emerge³⁵, e ela é inumana pelo fato de o símbolo ter a capacidade de se destacar do humano para constituir uma ordem na qual o sujeito insere e se estrutura de maneira inevitável. O que nos interessa mais particularmente é esse segundo aspecto.

Para abordar o caráter inumano e autônomo do símbolo, Lacan recorre a noções de máquina principalmente a partir da cibernética. O encaminhamento dessa discussão perdura durante várias lições nesse período. Mas é válido lembrar que a empreitada de reforma epistemológica da psicanálise é uma maneira de falar contra algumas perspectivas psicanalíticas vigentes. Nesse caso em específico, trata-se de ir contra uma “substancialização” ou um humanismo metafísico do eu e da consciência, presente em escolas pós-freudianas (especialmente, a *ego psychology*). Portanto, contra o eu autônomo de Heinz Hartmann, Lacan mobiliza a autonomia simbólica da cibernética.

A primeira menção à máquina e à cibernética pode ser encontrada logo na terceira lição do *Seminário 2*:

Assim, é sempre em termos de mecanismo que tentamos, apesar de tudo, explicar o ser vivo. A primeira questão que se coloca para nós, analistas, e talvez possamos aí sair da controvérsia que se entabula entre vitalismo e mecanicismo, é a seguinte – por que será que somos levados a pensar a vida em termos de mecanismo? Dado que somos homens, em que somos, efetivamente parentes da máquina?

SR. HYPOLLITE: – *Dado que somos matemáticos, que temos a paixão da matemática.*

Claro. As críticas filosóficas feitas às pesquisas propriamente mecanicistas supõem que a máquina está privada de liberdade. Seria fácil demonstrar-lhes que a máquina é muito mais livre do que o animal. O animal é uma máquina bloqueada. É uma máquina da qual certos parâmetros não podem mais variar. E por quê? Porque é o meio exterior que determina o animal e faz dele um tipo fixado. É na medida em que, em relação ao animal, somos máquinas, ou seja, algo de decomposto, que manifestamos uma maior liberdade, no sentido em que liberdade quer dizer multiplicidade de escolhas possíveis. Trata-se de uma perspectiva que nunca se coloca em evidência.

SR. HYPOLLITE: – *Será que a palavra máquina não mudou profunda e sociologicamente de sentido desde seus inícios até a cibernética?*

Estou de acordo com o senhor. Estou tentando, pela primeira vez, inculcar nos meus ouvintes que a máquina não é o que o zé-povinho pensa. O sentido da máquina, para todos vocês, está mudando agora completamente, quer tenham aberto um livro de cibernética ou não. Vocês estão atrasados, é sempre a mesma coisa (p. 49, grifos no texto).

³⁵ Lacan discute, em diversas oportunidades, a diferença entre a linguagem humana e a animal. Um exemplo de diferença seria entre a estrutura significante da primeira, desagarrada de um paradigma representacional, e a linguagem-signo da segunda. Um dos lugares em que o autor comenta esse assunto é “Função e campo da fala e da linguagem”. Nesse texto, ele aborda a diferença entre o funcionamento da linguagem do humano e das abelhas (Lacan, 1953/1998, pp. 298, 302).

Lacan tem muito claro que a cibernética instaura outra forma de compreender a máquina. De fato, a ideia de uma máquina anterior ao período da cibernética se relaciona com a concepção de autômato, a exemplo do relógio, cuja funcionalidade independe do ambiente externo. Se recuperarmos sua etimologia, “autômato” se refere ao movimento de si mesmo sobre si mesmo e àquilo que não tem causa externa a si mesmo. Com a cibernética, por sua vez, a definição de máquina passa por uma reformulação. Deixando de ser um autômato, a máquina cibernética é regida por um sistema de retroalimentação (*feedback*) que interage com o ambiente, modificando seu estado interno e aplicando uma ação externa. Esse aspecto interessa Lacan, por entrever nisso a oportunidade de tomar a máquina cibernética como o uso mais automatizado do simbólico. Assim, talvez mais do que um modelo teórico, uma vez que o modelo, na perspectiva do autor, seria uma analogia cuja função é fornecer uma imagem, permanecendo no domínio imaginário (cf. Lacan, 1960/1998, p. 679, 686), a máquina é a própria materialização do funcionamento simbólico. O raciocínio aqui é intrigante: explorar a autonomia do símbolo no sujeito por meio do funcionamento do que é automatizado.

Para realizar sua reforma epistêmica da compulsão à repetição, Lacan mobiliza a cibernética na intenção de mostrar como uma ordem simbólica funciona de maneira automatizada. Lembremos que a palavra alemã “*Wiederholungszwang*” era traduzida no contexto francês por “automatismo de repetição”, de modo que seu campo semântico aludia às noções de “autômato” e “autonomia”, vinculadas ao que Lacan busca compreender acerca do simbólico. Falar de uma repetição que carrega um caráter automático e autônomo no sujeito é falar de uma coerção que, de certo modo, escapa ao controle individual. A cibernética (mas também, a reboque, a teoria dos jogos e a teoria da informação) entra aí para repensar essas questões.

Como se trata de uma história de interlocução pouco comentada na literatura brasileira, fizemos, neste capítulo, o mapeamento de algumas dessas referências centrais. Mas, além do propósito histórico-conceitual, nosso objetivo com isso é também defender como a apreensão da cibernética promove fundamentos materialistas e mecanicistas para a compulsão à repetição. Em meio a esse percurso, seguimos também outras duas hipóteses. Há uma ligação entre transformações teóricas fundamentais na antropologia e na psicanálise, de um lado, e os progressos técnico-científicos do período pós-guerra, de outro, que é reivindicada de modo particular por Lacan e Lévi-Strauss (Le Roux, 2013, p. 1). A leitura cibernética de Lacan acerca o simbólico se aproxima de uma noção lógico-matemática da linguagem, que tem como consequência uma apropriação não linguística da linguística (Liu, 2010, p. 184).

Sabemos que várias disciplinas inter cruzam o ensino de Lacan e que, em poucas páginas, o autor foi capaz, devido a uma estilística própria, de mencionar uma profusão impressionante de referências com mais ou menos rigor. A história da recepção da obra lacaniana atesta uma maior prevalência de determinadas referências de apoio ao pensamento lacaniano, em detrimento de outras. Evidentemente isso também ocorre pela participação de Lacan. Por exemplo, é claro que a linguística estrutural possui um impacto maior em sua obra do que a cibernética. No entanto, isso não significa que a cibernética não tenha provocado uma importante influência sobre concepções centrais do pensamento lacaniano – inclusive, sobre o modo como apreendeu algumas noções linguísticas. Assim, além de proporcionar uma base de problemáticas novas, veremos como a cibernética proporcionou a Lacan novas possibilidades de repensar alguns aspectos do pensamento freudiano.

Antes de nos adentrarmos especificamente na articulação proposta por Lacan, contudo, faremos um breve excursus sobre a história do movimento cibernético. A partir dela, identificaremos a participação do único psicanalista do movimento cibernético, que, coincidentemente ou não, abordou o assunto da repetição neurótica em conexão com a cibernética, indicando possível influência sobre o trabalho de Lacan. Em seguida, apresentamos como aconteceu a recepção francesa da cibernética e como dois matemáticos auxiliaram o psicanalista em seus estudos. Montado todo esse contexto histórico, poderemos compreender a particularidade do uso da cibernética por Lacan, o modo como compreende o determinismo simbólico no sujeito e como se dá a passagem para o significante “linguístico”. Todo esse quadro nos fornecerá a possibilidade de entender sua proposta por uma mecânica da repetição.

2.1 O movimento cibernético

Multivac ajustava-se e corrigia-se sozinho. E assim tinha de ser, pois nenhum ser humano poderia fazê-lo com velocidade suficiente, e tampouco da forma adequada.

Isaac Asimov, *A última pergunta* (1956)³⁶

Para realizar esta breve apresentação da cibernética, orientamo-nos principalmente por dois livros, que desenvolvem abordagens históricas diferentes sobre o assunto: *O grupo cibernético* (*The Cybernetics Group*), de Steve Heims (1991); e *Nas origens das ciências*

³⁶ Devo a Maria Clara Tolentino (*in memoriam*) o conhecimento desse primoroso conto, que lhe representava o sentido da vida.

cognitivas, de Jean-Pierre Dupuy (1996). O primeiro traça uma história social do que foi a cibernética, a partir de condicionantes socioeconômicos, políticos e ideológicos presentes nos Estados Unidos de meados do século XX. Já o segundo considera insuficiente a abordagem do primeiro autor e propõe uma abordagem histórica internalista, em que visa reconstruir os determinantes intelectuais para o surgimento da cibernética e, a partir desta, das ciências cognitivas. Focamos especificamente no segundo, devido ao caráter da abordagem da pesquisa aqui em questão, referindo-me ao primeiro livro somente em pontuais ocasiões.

O uso da palavra “movimento”, no título da seção, não é sem propósito. Ele expressa duas características marcantes da cibernética: a interdisciplinaridade e a atmosfera profícua para o debate. O primeiro caráter é facilmente reconhecido pela pluralidade das formações dos autores e dos participantes das Conferências Macy³⁷, e o segundo é atestado pelas próprias transcrições dos debates das conferências (cf. Pias, 2016).

O movimento é composto por vários tipos de pesquisadores, reunidos em quatro grandes grupos. Em evidência, o primeiro grupo, com os seis cibernéticos, propriamente ditos, é formado por: Norbert Wiener, matemático, o nome mais conhecido na história da cibernética e seu principal divulgador, sobre cujo trabalho Lacan claramente tinha algum conhecimento; Warren McCulloch, neurofisiologista, importante nome que desenvolveu (junto a Pitts) o primeiro modelo matematizado do neurônio, precursor do que conhecemos hoje como redes neurais, e grande agitador das discussões nas Conferências Macy; Julian Bigelow, engenheiro, que participou, junto a Wiener, no projeto bélico de previsão da trajetória de aviões para a defesa antiaérea na Segunda Guerra Mundial³⁸; Arturo Rosenblueth, fisiologista mexicano, que colaborou com Wiener e Bigelow em artigo sobre o conceito de *feedback*; Walter Pitts, lógico e cientista cognitivo, que assinou, com McCulloch, um dos textos fundadores da cibernética do primeiro modelo computacional das redes neurais; e John von Neumann, desenvolvedor da teoria dos jogos e de uma teoria geral dos autômatos. A característica geral desse grupo é o destaque que davam para a modelização matemática da mente (Dupuy, 1996, p. 78, 93).

O segundo grupo é composto por anatomistas, fisiologistas, médicos e naturalistas, que não expressavam muito gosto pela abstração matemática (Dupuy, 1996, pp. 93-94). O terceiro grupo é o “psicológico” (mais numeroso do que o dos matemáticos), formado por gestaltistas, psicólogos sociais, psicólogos experimentais, psiquiatras, neuropsiquiatras, comparatistas,

³⁷ Há uma explicação histórica, social e política para isso: grande parte dos autores que se uniram ao movimento cibernético vieram de um período pós-guerra, nos EUA, em que cientistas sociais e cientistas de disciplinas exatas trabalhavam em conjunto (cf. Heims, 1991, pp. 1-13).

³⁸ Para mais detalhes, cf. Wiener (2017, pp. 27-29).

especialistas em comportamento animal e um psicanalista (Lawrence Kubie, acerca do qual comentaremos mais tarde). E o quarto grupo é formado por filósofos e cientistas sociais, além do linguista Roman Jakobson (p. 94), que esteve presente em poucas reuniões.

Os encontros eram organizados em conferências pela organização filantrópica Josiah Macy Foundation, de 1946 a 1953, e privilegiavam mais o intercâmbio de ideias e as discussões, na intenção de desenvolverem um pensamento comum, do que as apresentações formais e individuais. As Conferências Macy foram o ponto de encontro dos cibernéticos, que não dispunham de um centro único (Dupuy, 1996, pp. 85-86). No fim das contas, eles não chegaram a desenvolver um idioleto próprio, limitando-se a poucos termos, como: digital, analógico, *feedback*, servomecanismo, causalidade circular (Dupuy, 1996, p. 110) – alguns dos quais abordamos ao longo desta seção.

A história intelectual costuma associar o movimento cibernético ao impacto do artigo de Alan Turing (1936) sobre a proposta teórica da máquina universal (Dupuy, 1996, p. 34)³⁹. Também conhecida como “máquina de Turing”, ela é considerada uma das grandes conquistas técnico-científicas do século XX, tendo, inclusive, dado origem ao computador. Um grupo de pesquisadores que se interessou em buscar um modelo abstrato e formal capaz de explicar unificadamente o funcionamento da máquina e do vivente ficou particularmente interessado nas propostas teóricas de Turing. Mais tarde, esse grupo constituiu o movimento cibernético e, em síntese, almejava obter uma explicação materialista do funcionamento da mente.

A máquina de Turing dispõe de três componentes: (a) a máquina propriamente dita, com seus estados internos finitos, que podem ser chamados de “configurações” (cada estado tem uma função de como operar); (b) uma fita de extensão ilimitada nos dois sentidos, que é dividida em “casas” com ou sem alguma marca; (c) um cabeçote, que tem as funções de ler, escrever ou apagar, e se deslocar para a direita ou para a esquerda (Dupuy, 1996, p. 32; Turing, 1936, pp. 231-232). Turing (1936, pp. 233-235) fornece alguns exemplos da máquina de computar. Inspirado nos exemplos do autor, vamos ilustrar o funcionamento de uma dessas máquinas da seguinte maneira. Uma máquina possui suas configurações próprias (A, B, C e D), que sinalizam qual operação realizar. A fita é dividida em casas, com a presença de símbolos (vamos

³⁹ É claro que formular a origem da história de um pensamento possui alguma arbitrariedade. Afinal, é sempre possível rastrear influências prévias e atribuir diferentes precursores em decorrência de concepções aproximadas. Sabemos que a história da máquina é muito mais antiga e que existem noções de autômato desde a Grécia e a China antigas. Além disso, na modernidade, não era nada incomum atribuir uma natureza maquinica ao humano. Descartes considerava a matéria corporal uma máquina. La Mettrie teoriza sobre o homem-máquina e sua capacidade de ordenar a si mesmo. Além do mais, há aqueles que atribuem a origem da cibernética (de maneira similar à teoria dos jogos) ao cálculo de probabilidades de Pascal, como é o caso do próprio Lacan (1954-1955/2010, p. 370). De qualquer maneira, a visão de Dupuy tem relação com o impacto mais direto dos estudos dos autores em questão no desenvolvimento da cibernética.

supor, 0 ou 1; mas poderíamos supor mais símbolos) ou não, que são “lidas” pelo cabeçote. A depender do estado interno (posição A, B, C ou D), a partir do qual o cabeçote “olha” o símbolo, a máquina segue a configuração do seu estado atual e opera: se estiver, por exemplo, em A e não vir nenhum símbolo na casa, a regra indica que é necessário escrever o número 1 e deslocar-se para a esquerda. Depois disso, a máquina, a depender da regra que foi programada, pode permanecer em A ou mudar para outra posição (B, C ou D). A máquina para de seguir uma sequência de leitura e escrita quando não há mais possibilidade de seguir regras de inferências. Por exemplo, a máquina está na posição D e lê o símbolo Φ , mas não há regra que lhe indique o que fazer ao ler o símbolo Φ , apenas os símbolos 0 e 1. Percebe-se que a máquina possui três movimentos: (a) a possível mudança de estado interno (*e.g.*, de A para B, C, D, ou manter-se em A); (b) a manutenção ou a mudança do conteúdo da casa lida (apagamento ou escrita); (c) e o deslocamento do cabeçote (para direita ou para esquerda).

A máquina de Turing é uma calculadora aritmética: ela realiza uma função numérica particular por meio de codificação. Inicialmente, a máquina possui já uma configuração: o estado interno (*e.g.*, posição C) e a ausência ou a presença do símbolo na casa da fita. O argumento da função são as marcas da fita quando se liga à máquina. As casas se atualizam de acordo com as instruções (“configurações”). Essas informações de entrada fornecerão uma resposta de saída: mudança de estado interno; mudança ou não do conteúdo da casa lida; deslocamento ou não do cabeçote. Assim, temos uma decodificação do argumento inicial, obtendo um valor para a função com a resposta de saída. Em outras palavras, temos uma calculadora simbólica: a transformação das informações de entrada em informações de saída, que seria o modelo do pensamento simbólico (Dupuy, 1996, p. 33).

As implicações da máquina de Turing foi um marco histórico no mundo da técnica, e isso inspirou os autores que mais tarde formaram o grupo cibernético. Podemos situar duas produções fundadoras da cibernética: o ensaio “Comportamento, Propósito e Teleologia” (“Behavior, Purpose and Teleology”), de Rosenblueth, Wiener e Bigelow (1943), e o artigo “Um cálculo lógico das ideias imanentes na atividade nervosa” (“A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity”), de McCulloch e Pitts (1943). Atemo-nos mais especificamente ao primeiro texto, por ser ele, aparentemente, aquele cujos conceitos parecem ser mais familiares a Lacan. Do segundo, comentamos mais o seu projeto geral do que precisamente o seu conteúdo.

O ensaio de Rosenblueth, Wiener e Bigelow versa sobre um dos conceitos mais importantes (se não o mais importante) da cibernética, a saber: *feedback*⁴⁰. Esse conceito funciona como um modelo de explicação que abarca certos dispositivos de engenharia e aspectos do comportamento humano (com apoio principalmente na neurofisiologia). Essa foi a semente que reuniu, posteriormente, os diversos autores nas séries de Conferências Macy, a partir de 1946, com o objetivo de desenvolver um paradigma interdisciplinar que unificasse os comportamentos de humanos e de dispositivos mecânicos (Heims, 1991, pp. 14-15).

Sinteticamente, o texto versa sobre noções como a distinção entre método comportamental e método funcional, o que é uma máquina de comportamento propositado e não propositado, com *feedback* e sem *feedback* (positivo ou negativo), comportamento preditivo e não preditivo, além de fazer a analogia entre comportamento da máquina e do animal. Mas os autores estão mais interessados no comportamento propositado com *feedback* negativo. Abordaremos brevemente algumas dessas noções, pois veremos, mais tarde, como elas ressoam nas articulações lacanianas.

As máquinas não propositadas podem ser exemplificadas pela roleta, pelo relógio e pelo revólver. São máquinas que podem até ter sido projetadas com algum propósito e usadas para alguma finalidade pensada, mas todos os propósitos são externos ao objeto, isto é, são subjetivos. A roleta, por exemplo, pode ter sido projetada com o propósito de jogo, mas pode ser usada para ser lançada em alguém; os relógios, principalmente os caros, podem ser usados com o propósito de status social; e um revólver pode ser usado como objeto de coleção (Rosenblueth, Wiener & Bigelow, 1943, p. 19). Essas máquinas não propositadas são os “autômatos” (Liu, 2010, p. 1). Elas não estabelecem nenhuma relação com o que é externo a elas, a não ser pela ação de um agente externo.

Por outro lado, existem máquinas que são intrinsecamente dotadas de propósito, como o caso de um termostato e de um míssil que contém um mecanismo localizador e preditor do movimento do alvo. Essas máquinas também podem ser chamadas de “servomecanismos” (p. 19). A diferença crucial entre esses dois tipos de máquina é a capacidade que as segundas têm (mas as primeiras não) de mudar de comportamento de acordo com dois fatores: a programação interna e a informação que lhe chega do ambiente. Ou seja, são máquinas que, diferentemente do relógio, são propositalmente responsivas ao ambiente.

Detenhamo-nos em um daqueles dois exemplos. Um termostato, instalado no cômodo de uma casa, é um servomecanismo orientado pela meta (propósito) de manter o ambiente em

⁴⁰ A tradução desse termo é variada. Pode-se encontrar “realimentação”, “retroalimentação”, “autoalimentação”, “autorregulação”.

determinada temperatura, por exemplo, 23 °C. Quando o termostato é acionado para manter a temperatura nessa meta, ele precisa saber identificar a temperatura do ambiente (informação de entrada) e corrigir o erro em relação à meta. Essa correção de erro é a resposta de saída. Assim, a ação da máquina que muda a temperatura do cômodo alimenta de volta (ou “retroalimenta”) o termostato para reorientar novamente o seu comportamento, de acordo com a nova temperatura adquirida. Temos, desse modo, uma máquina com um sistema de *feedback*, que transforma uma informação de entrada em uma resposta de saída, por correção do erro entre meta e informação inicial, encerrada em um ciclo sem fim (Leahey, 2018, p. 385).

Dentro da categoria das máquinas propositadas, existem as com *feedback* positivo e as com *feedback* negativo. Quando parte da energia de saída da máquina é reconduzida à entrada, aumentando o estímulo inicial, em vez de reduzi-lo, falamos em *feedback* positivo (Rosenblueth, Wiener & Bigelow, 1943, p. 19). Já o *feedback* negativo se refere ao funcionamento das máquinas propositadas a que nos referimos nos exemplos anteriores. A retroalimentação é negativa, porque o comportamento é controlado pela margem de erro entre o objetivo específico e o estado atual; ou, ainda, porque os sinais vindos do objetivo são usados para restringir saídas que, de outra forma, ultrapassariam o objetivo (Rosenblueth, Wiener & Bigelow, 1943, p. 19).

Nesse período, a cibernética consistia em um estudo de dispositivos de transformação de mensagens de entrada (*input*) em mensagens de saída (*output*) (Dupuy, 1996, p. 47). Apesar de toda a discussão cibernética ser situada mais ou menos desde 1942, o termo “cibernética” somente foi cunhado em 1947, por Wiener, como forma de unificar a teoria da comunicação (das mensagens de entrada e de saída) e do controle de animais e máquinas (Wiener, 2017, p. 34).

Desde as primeiras discussões do grupo, os autores estavam preocupados em ações direcionadas para metas. Antes dos cibernéticos, essa perspectiva era controversa. Explicar ações em termos de meta era tradicionalmente criticado pelos cientistas, pois significava explicar ações por meio de eventos que ainda não aconteceram – como se a causa viesse após o efeito. Rosenblueth, Wiener e Bigelow (1943) rejeitaram essa crítica e argumentaram a favor de ações propositadas (ações teleológicas), que, em engenharia, são chamadas de “mecanismos teleológicos” (Heims, 1991, p. 15). Esse tipo de modelo substitui a relação tradicional de causa e efeito (causalidade linear) por uma “causalidade circular”, por conta dos sistemas de *feedback*.

Bastava então deslocar tal modelo dos servomecanismos e aplicar a ideia de retroalimentação a organismos dotados de uma neurofisiologia⁴¹.

Por exemplo, imaginemos as etapas de uma pessoa que vai pegar um copo: assim que ela estende o braço e a mão para pegar o copo com água, os membros estão continuamente lhe informando, pelas sensações (visual, proprioceptiva), o quão perto a mão está do copo. Há uma constante troca de informação que retroalimenta a ação, de acordo com a meta a ser alcançada (Heims, 1991, p. 15). O processo é circular, porque a posição do braço e da mão em determinado momento é parte da informação *input* para a ação no próximo momento (Heims, 1991, pp. 15-16). Se o circuito está intacto, ele regula o processo. De maneira geral, podemos sintetizar da seguinte maneira tal projeto interdisciplinar: há um processo de causalidade circular direcionado para uma meta com *feedback* negativo como lugar comum de uma investigação sistemática para máquinas e organismos, assim como sistemas organismo-máquina combinados (p. 16).

Mas precisamos esclarecer um aspecto quando se trata de organismos biológicos. A cibernética de Wiener e Rosenblueth é não mentalista. Quando se fala em *purpose* (propósito) não se deve traduzir o termo por “intenção”, uma vez que os autores defendem uma finalidade não intencional (Dupuy, 1996, pp. 51-52). “Intencionar” pode sugerir uma subjetivação da máquina ou do organismo, o que não é o caso. Nessa aproximação entre máquina e humano, alguns poderiam supor que se trata da humanização da máquina, mas igualmente não é esse o caso. Ao contrário, refere-se ao uso da máquina, dotado de um sistema de *feedback*, como modelo⁴².

O projeto cibernético envolve, assim, explicações mecanicistas do comportamento humano (em sentido amplo, e não no sentido behaviorista) (Dupuy, 1996, pp. 55-56). Essa explicação mecanicista frequentemente vem associada – daí o motivo de Wiener (2017, pp. 35) fazer questão de sublinhá-lo – à influência marcante da lógica matemática na história da cibernética.

Agora, o artigo de McCulloch e Pitts (1943) é uma tentativa de arquitetar um neurônio artificial-matemático, baseado no comportamento simplificado dos neurônios. Trata-se do primeiro modelo computacional de redes neurais. Por conta do processo de “tudo-ou-nada” da

⁴¹ Discutimos uma aproximação da causalidade circular e do sistema de retroalimentação com a temporalidade do *a posteriori* na subseção “Determinismo na associação livre”.

⁴² Podemos entender um uso da palavra “modelo” como “imitação”, isto é, a construção de objetos a partir de uma idealidade formalizada e matematizada que sistematiza um conjunto de relações. Em suma, uma forma abstrata encarnada nos fenômenos (Dupuy, 1996, pp. 22-23).

atividade nervosa⁴³, os eventos neurais e a relação entre eles podem ser tratados por meio da lógica proposicional. Assim, “cada neurônio idealizado é uma calculadora aritmética elementar, que computa uma função booliana de limiar. O cérebro inteiro é representado como uma rede de interconexões entre tais calculadoras” (Dupuy, 1996, p. 60)⁴⁴.

Segundo Dupuy (1996), eles radicalizam o que propuseram Rosenblueth, Wiener e Bigelow em dois sentidos: (i) enquanto estes negam o mentalismo e entendem que “mente” é uma mera convenção de linguagem, McCulloch e Pitts buscam mecanismos materiais e lógicos do funcionamento neuronal (pp. 52-53); (ii) enquanto a popularização da cibernética por Wiener foi marcada pela analogia entre organismo e máquina, McCulloch entende que o organismo é uma máquina. Cabem aqui duas ressalvas para melhor entender isso: (a) Wiener é um matemático aplicado. Para ele, basta estabelecer um isomorfismo matemático para concluir pela analogia. McCulloch, por sua vez, toma uma posição ontológica (pp. 53-54). Além do mais, (b) o conceito de máquina difere entre os dois. Enquanto, para Wiener, máquinas são máquinas “de verdade”, artefatos, máquinas artificiais, objetos técnicos, para McCulloch, a máquina é um ser lógico-matemático. Trata-se de uma máquina-lógica (p. 54).

O artigo de McCulloch e Pitts é claramente influenciado pela máquina de Turing. Os autores buscam demonstrar, em princípio, a existência de uma máquina lógica equivalente à de Turing, que pode ser modelo para a anatomia e a fisiologia do cérebro. Dessa forma, a estrutura do cérebro e sua função (a mente) seriam assimiláveis à máquina de Turing. É assim que McCulloch pensa ter resolvido o velho e longo problema da mente e do corpo (Dupuy, 1996, p. 59). Ele, especialmente, estava convencido de que poderia demonstrar as faculdades atribuída à mente (como a percepção, o pensamento, a memória, a formação de conceitos, o conhecimento e reconhecimento dos universais, a vontade e até a consciência) com a sua máquina lógica. Assim, ele acaba por se interessar particularmente pelas propriedades da rede de circuitos fechados, ciclos ou *loops* no funcionamento de organismos⁴⁵ (Dupuy, 1996, p. 61).

É curiosamente nesse ponto que encontramos o psicanalista Lawrence Kubie, participante ativo das Conferências Macy. Em 1930, Kubie, quando ainda era neurologista, publicou um artigo, “Uma aplicação teórica a alguns problemas neurológicos das propriedades de ondas de excitação que se movem em circuitos fechados” (“A Theoretical Application to

⁴³ Um neurônio somente é acionado se receber impulso nervoso suficiente para atingir o limiar de excitação. Dessa forma, não há variação de intensidade: o neurônio é ou não é acionado

⁴⁴ Por mais intrigante que tenha sido o artigo de McCulloch e Pitts, ele se mostrou falho em alguns aspectos posteriormente (cf. Dupuy, 1996, pp. 65-65).

⁴⁵ O circuito fechado acontece quando um circuito elétrico é completo e a corrente elétrica percorre o caminho em “círculo”. Já no circuito aberto há uma lacuna, e a corrente elétrica não é capaz de retornar ao ponto de origem. No nosso caso, estamos lidando com questões neurofisiológicas, que serão tratadas posteriormente.

some Neurological Problems of the Properties of Excitation Waves which Move in Closed Circuits”) (Kubie, 1930), sobre circuitos fechados e sua relação com movimentos involuntários espontâneos (como espasmo clônico, atetose, coreia, ataque epiléptico), que conquistou a atenção de McCulloch.

Anos mais tarde, em 1941, Kubie, agora psicanalista, “conjecturou que o circuito neurofisiológico das neuroses reside nesses circuitos fechados reverberantes, em que as sequências de impulso se deixam cair na cilada de um círculo sem fim” (Dupuy, 1996, p. 61)⁴⁶. Trata-se do texto “Núcleo repetitivo da neurose” (“Repetitive Core of Neurosis”) (Kubie, 1941), de acordo com Dupuy (1996). Este sugere que foram essas leituras que conduziram Lacan a realizar uma reformulação epistemológica da compulsão à repetição tendo por base a cibernética (p. 61). Voltaremos a Lacan e investigaremos particularmente esse ponto, posteriormente. Primeiro, comentaremos acerca da participação de Kubie no movimento cibernético e sua proposta de leitura da repetição neurótica.

2.1.1 Os circuitos reverberantes da neurose

Lawrence Kubie (1896-1973) foi um dos primeiros psicanalistas a estudar na tradição de escola médica estadunidense e, como Freud, começou sua carreira com pesquisas experimentais em neuropatologia. A sua formação psicanalítica se deu na Inglaterra e, posteriormente, foi membro do ortodoxo Instituto Psicanalítico de Nova York (Heims, 1991, pp. 120-121).

Embora Dupuy (1996, p. 61) afirme que Kubie abordara os circuitos fechados reverberantes como uma proposta de leitura da neurose em “Núcleo repetitivo da neurose”, o termo “*reverberative circuits*” ou palavras correlatas não são encontradas em nenhum momento do texto, e o termo “*closed circuit*” é mencionado apenas uma vez⁴⁷. Mesmo assim, esse termo

⁴⁶ Circuitos reverberantes são circuitos formados por neurônios que ativam uns aos outros em circuito fechado, portanto, o impulso nervoso possui um trilhamento circular. Dessa forma, o último neurônio do circuito estimula o primeiro de forma recorrente. Tem-se aqui um circuito de retroalimentação positiva. O tempo é variado de acordo com a função fisiológica em questão e com o número de neurônios necessários para executar essa função.

⁴⁷ “De maneira subjacente à repetitividade de todos os pensamentos e comportamentos normais está a organização do sistema nervoso central, no qual a única função totalmente não repetitiva é um simples arco reflexo cujo estímulo é completa e adequadamente liberado por meio de uma única resposta incondicional. Entretanto, o alongamento passivo de músculos antagônicos envia rajadas de impulsos aferentes que, mesmo quando são inadequados para produzir uma nova resposta externa, desencadeiam ondas de excitação interna. Portanto, quando qualquer parte de um estímulo inicial não é descarregada ou quando a própria resposta inicia um estímulo, temos um mecanismo fisiológico para respostas contínuas e sustentadas. Essas respostas podem se mover em *circuitos fechados* ou abertos (6), como tem sido objeto de investigação cuidadosa por meio de eletroencefalograma. Isso oferece uma base neutra para respostas contínuas; e onde quer que a forma dessa resposta contínua seja predeterminada pela experiência anterior, temos a base para uma repetitividade restrita no comportamento humano” (Kubie, 1941, p. 25, tradução nossa, grifos nossos). “Underlying the repetitiveness of all normal thought

aparece vinculado ao seu antigo texto de 1930, e nada o associa especificamente à neurose. Esse termo encontra-se referido à repetição própria da fisiologia do sistema nervoso central: com exceção do arco reflexo, todo comportamento e até o pensamento seriam propensos à repetição, podendo funcionar em um circuito fechado ou aberto.

No texto de 1941, Kubie aborda a repetição (patológica) como o elemento central da neurose, revisitando o conceito de “compulsão à repetição”, de Freud. Inicialmente, ele traça desenvolvimentos teóricos que lembram explicações behavioristas para a aquisição do comportamento não patológico (a partir de um sistema de gratificação) e os desvios que eles sofrem de acordo com as contingências da vida. Obviamente, a repetição de comportamentos acontece, mas não significa que sejam patológicos apenas por terem essa característica. Assim, ele define a neurose como o fato de o indivíduo não conseguir parar os atos repetitivos por conta própria (p. 28)⁴⁸. A partir daí, o autor elabora teoricamente como se desenvolve um ato repetitivo até alcançar o estatuto de uma compulsão neurótica, envolvendo conflitos ambivalentes relacionados ao contexto familiar (Kubie, 1941). Não é o caso de nos atermos aos detalhes dessa explicação de Kubie. O nosso interesse é mais específico: a maneira como relaciona neurose, repetição, circuitos fechados reverberantes e cibernética. Começemos pela forma como a noção de circuito fechado aparece em seus trabalhos.

No texto neurológico de 1930, Kubie aborda o problema da falta de explicações satisfatórias, na literatura neurológica, acerca dos movimentos involuntários espontâneos (espasmo clônico, atetose, coreia, ataque epilético). Ele trabalha com a hipótese de que esses movimentos podem ser explicados a partir da noção de circuito fechado. Primeiro, ele parte do dado corrente da neurofisiologia da época de que o caminho percorrido pelo impulso nervoso vai de uma ponta a outra, como um circuito aberto (recepção do estímulo aferente pelos dendritos, seguindo o curso pelo corpo celular até que o axônio transfira o impulso a outro neurônio ou execute a ação eferente). No entanto, ele trabalha com a possibilidade de existirem

and behavior is the organization of the central nervous system, in which the only wholly nonrepetitive function is a simple reflex arc whose stimulus is fully and adequately discharged through a single unconditional response. However, the passive stretching of antagonistic muscles sends volleys of afferent impulses which, even when they are inadequate to produce a new external response, set up waves of internal excitation. Therefore, where any part of an initial stimulus is left undischarged, or where the response itself initiates a stimuli, we have a physiological mechanism for continuing and sustained responses. These may move in closed or open circuits (6), as has been subject to careful investigation through the electroencephalogram. This offers a neutral basis for continuing responses; and wherever the form of this continuing response is predetermined by previous experience, we have the basis for a restricted repetitiveness in human behavior”.

⁴⁸ Dado curioso: Kubie (1941) comenta brevemente que a famosa “neurose experimental”, de Masserman, não deixa de ser uma repetição afetiva pré-neurótica – em termos behavioristas, um emparelhamento de estímulos contrários (prazeroso e desprazeroso) para eliciar um mesmo comportamento. Lembremos que Lacan fez a mesma crítica anos mais tarde, em “Função e campo...” (1953/1998, pp. 274-276), usando, porém, a linguística saussuriana e a ironia como argumentos.

funções (ou, nesse caso, disfunções) no organismo que provocariam outro funcionamento do percurso nervoso. Ele especula que, nos movimentos involuntários espontâneos, em vez de a excitação nervosa se manter estática e eventualmente liberada (como era o pensamento da época), ela percorreria caminhos que retornam ao ponto de partida, fechando o circuito da excitação. Acontece aqui uma onda de excitação nervosa circular. Um elemento pressuposto nessa hipótese é que existem áreas encefálicas “ativas” (nas quais o impulso nervoso necessariamente provoca alguma alteração corporal, ao percorrer um trajeto até o exterior do sistema nervoso central) e áreas “silenciosas” (nas quais o impulso nervoso não provoca nenhuma mudança visível no organismo; como quando estamos dormindo e a atividade cerebral não deixa de existir, mas o organismo se encontra quase imóvel). Dessa forma, os casos de movimentos involuntários espontâneos seriam explicáveis (com poucas variações para cada um deles) por um circuito fechado que percorre áreas “ativas” e “silenciosas”, variando entre contratura (área motora “ativa”) e relaxamento (área motora “silenciosa”) (Kubie, 1930).

Esse texto vai chamar especial atenção de McCulloch e Pitts (mas também de Rafael Lorente de Nó, outro participante das Conferências Macy, que na década de 1930 observou e estudou, em laboratório, os neurônios de circuitos reverberantes). McCulloch vai considerar Kubie o pioneiro da proposta de caminhos circulares de neurônios (Heims, 1991, pp. 122-123). Esse trabalho parece ter motivado McCulloch a convidar Kubie para participar das Conferências Macy, a despeito do seu vínculo com a psicanálise. Na verdade, parece haver dois motivos centrais para a participação especificamente de Kubie nas conferências: a insistência do grupo das ciências humanas pela presença de um psicanalista; e o fato de McCulloch conhecer e respeitar os trabalhos neurológicos de Kubie (Le Roux, 2007, p. 347).

De fato, Kubie foi o único psicanalista frequentador das Conferências, participando com apresentações formais e direcionado temáticas de discussão nos encontros. Embora parte de seu público fosse refratário à psicanálise, ele sempre mobilizava participações ativas dos integrantes do grupo cibernético. De maneira geral, a psicanálise era atacada nas conferências, principalmente pela divisão entre consciente e inconsciente, que era incompatível com o empreendimento cibernético (Dupuy, 1996, p. 61)⁴⁹.

Embora a associação do “circuito reverberante” ou “circuito fechado” com a neurose não tenha sido exatamente abordada no texto de 1941, o próprio fato de ser o autor do trabalho

⁴⁹ Toda a atmosfera envolvendo a presença de Kubie nas Conferências Macy foi descrita por Heims (1991): as controvérsias, a postura paciente e cautelosa de Kubie diante das tentativas grosseiras de articulações com a cibernética, as objeções dos participantes em relação à psicanálise (pp. 124-129) e, de maneira mais pormenorizada, as objeções de McCulloch a Kubie e à psicanálise (pp. 129-140).

neurológico sobre circuitos fechados já era o suficiente para que essa associação entre neurose e circuitos fechados reverberantes fosse considerada. No texto de 1941, Kubie faz referência ao texto de 1930, ao sustentar uma base fisiológica para a repetição (seja ela patológica ou não), estendendo-a tanto para o comportamento quanto para o pensamento, a partir do funcionamento não somente em circuito aberto, mas também em circuito fechado (Kubie, 1941, p. 25).

Agora, essa associação é explícita em várias discussões sobre o assunto nas Conferências Macy. Por exemplo, comentemos a apresentação “O potencial neurótico e a adaptação humana” (“The Neurotic Potential and Human Adaptation”). Nela, Kubie (1949/2016) realiza uma leitura sobre, de um lado, a disposição adaptativa e, de outro, a disposição neurótica que o humano possui no ambiente em que se encontra. O autor propõe aqui uma definição de neurose e de normalidade, esquivando-se de noções de normalidade estatística, de normalidade como conformação com os valores sociais e de normalidade como utilidade do comportamento (pp. 69-70). Para ele, a neurose consiste na repetição obrigatória de padrões de comportamentos, por causas que se dissociaram dos processos conscientes (ou seja, inconscientes). Nesse sentido, alguém poderia ser bem adaptado aos valores sociais de onde vive sem sofrimento visível. Bastaria, porém, uma desorganização inesperada desse ambiente para sucumbir em sua neurose (pp. 66-69). Além disso, ele define os processos conscientes e inconscientes de maneira dicotômica: os primeiros são flexíveis, realistas, adaptativos e passíveis de aprendizagem pela experiência, enquanto os segundos são rígidos, desadaptativos e não passíveis de aprendizagem com a experiência (argumentação, exortação, persuasão não provocariam mudanças), não importando se esta é acompanhada de prazer ou de desprazer (p. 70)⁵⁰.

A discussão, visivelmente mais extensa do que a apresentação (cf. Kubie, 1949/2016, pp. 72-97), é calorosa e controversa, principalmente porque a maior parte do público, além de não ser muito familiarizado com a psicanálise, possui alguma relutância a ela. Kubie recebeu numerosas perguntas, e o que se destaca é a tentativa constante de explicar várias vezes o mesmo assunto da apresentação. O autor também não se furta a afirmar o desconhecimento da psicanálise para dar respostas definitivas ou normativas para determinadas questões. Chama a atenção, por sua vez, o comentário de McCulloch e Wiener sobre o emprego de termos como “força” e “energia” pelos psicanalistas: McCulloch prefere que o termo “energia psíquica” seja

⁵⁰ Embora não seja escopo da pesquisa, a apresentação de Kubie revela que a crítica lacaniana à psicologia estadunidense acerta esse autor apenas parcialmente: a leitura da dicotomia inconsciente e consciência converge com a crítica lacaniana da tendência a buscar o controle consciente das pulsões, mas a ideia de que haveria uma leitura ingênua da cura como adaptação social perde o sentido aqui.

substituído por “quantidade de informação” (p. 88); e Wiener (e outro participante, Abramson) critica esses termos, por não possuírem o sentido disciplinar que carregam na física, e aconselha que sejam revistos (pp. 91-93)

É somente no início da discussão que Kubie alude a uma leitura cibernética dos problemas clínicos. As noções de circuitos reverberantes e *feedback* poderiam ser aplicadas como modelo de explicação (i) da relação entre os processos conscientes e os inconscientes; (ii) dos processos emocionais caracterizados por círculos viciosos; (iii) dos “tiques”; (iv) dos padrões de comportamentos compulsivos ou padrões obsessivos de pensamento; e (v) das manifestações rígidas de depressões ou elações psicóticas, que são quase impenetráveis pela influência psicoterapêutica, mas que responderiam à estimulação elétrica (pp. 72-73).

McCulloch é fortemente levado pela ideia de que a neurose pode ser explicada pelos circuitos reverberantes (cf. Pias, 2016, pp. 143, 156-157). De fato, tanto Kubie quanto McCulloch e outros participantes das Conferências Macy tinham, apesar de várias divergências, o consenso de uma íntima relação entre neurose e circuitos fechados reverberantes. Mas, afinal, o que isso significa? Tentemos esclarecer essa intrincada relação.

Ao tomar o âmago da neurose como uma repetição obrigatória, cujas motivações originais se tornaram inconscientes, causando um conflito então (quase) irremediável, e “modelificá-la” através do funcionamento dos circuitos reverberantes, Kubie entende que o neurótico opera como uma máquina de *feedback* em que o processamento da informação em relação às metas não está em acordo com a realidade: não ocorreria o processo de *feedback* negativo de ajustamento do estado interno atual com a meta e a informação de entrada que chegaria do ambiente. Isso porque o processamento da informação e sua resposta de saída se dão motivados pelos processos inconscientes, que são pouco afeitos com a realidade. O neurótico estaria, assim, preso em uma rede de circuito fechado que se retroalimenta positivamente, isto é, toda a informação de saída retorna ao sistema de entrada, sem modificação e sem finalidade efetiva: a informação de saída acaba sendo a mesma da de entrada. A repetição neurótica seria, dessa forma, um *loop* cibernético ou, ainda, um circuito fechado reverberante (de *feedback* positivo).

Podemos dizer que essa é, sinteticamente, a leitura cibernética que Kubie realiza da repetição neurótica. Não muitos outros diálogos entre psicanálise e cibernética foram estabelecidos de maneira relativamente profícua nos EUA. Sumariamente, o diálogo entre psicanálise e cibernética foi estabelecido de quatro formas por quatro autores diferentes (Le Roux, 2007, pp. 347-349, 2013, pp. 15-17). A primeira forma de “diálogo”, na verdade, foi a hostilidade, que envolve principalmente McCulloch, como vimos. Já o diálogo que Kubie

estabeleceu foi uma forma de pensar uma fundamentação, para a psicanálise, sobre uma base cibernética e neurofisiológica. Gregory Bateson, integrante do grupo dos cientistas sociais das reuniões cibernéticas, fez uso de alguns elementos psicanalíticos, mas seu trabalho não obteve repercussão no meio. Wiener, por sua vez, recomendava fortemente uma reformulação epistemológica da psicanálise a partir da cibernética. O matemático não tinha nenhuma objeção essencial à prática psicanalítica, mas entendia que as noções energéticas encontradas no texto freudiano estariam obsoletas e deveriam ser substituídas pela então terminologia cibernética, como “informação”, “mensagem” e “*feedback*” (Heims, 1991, p. 127; Le Roux, 2007, pp. 347-349, 2013, pp. 15-17).

Quando a cibernética chega ao território francês, o único psicanalista que se interessou por ela foi Lacan. Contudo, segundo Le Roux (2007, p. 347; 2013, p. 15), nenhuma das modalidades positivas de diálogo influenciou diretamente esse interesse. Esse ponto de vista diverge do de Dupuy (1996), que sugere a influência dos trabalhos de Kubie. Por mais que a cibernética pareça ter contribuído para repensar teoricamente alguns conceitos da psicanálise, Le Roux (2013, p. 17) considera que, se Lacan seguiu a recomendação de Wiener, isso ocorreu por intermédio de seus “conselheiros matemáticos”: Georges-Théodule Guilbaud e Jacques Riguet. Para o comentador, as preocupações de Kubie estariam mais presentes na neuropsicanálise, que é mais disseminada no contexto anglo-saxão do que no francês (Le Roux, 2013, p. 17). Nós, por outro lado, talvez possamos traçar algumas influências de Kubie, embora, certamente, sem deixar de apontar ressalvas⁵¹. De qualquer forma, precisamos compreender como a cibernética chegou até Lacan.

2.2 Entre máquinas e estruturas: a recepção francesa da cibernética

Nos anos 1954, 1955 e, de forma mais pontual, 1956 (em poucas lições do *Seminário 3* e na publicação do artigo “O seminário sobre ‘A carta roubada’”), Lacan faz diversas referências, implícitas e explícitas, à cibernética. Podemos mencionar, por exemplo, as lições “Uma definição materialista do fenômeno de consciência” (8 de dezembro de 1954), “Homeostase e insistência” (15 de dezembro de 1954), “Par ou ímpar? Para além da intersubjetividade” (30 de março de 1955) e “A carta roubada” (26 de abril de 1955) e a

⁵¹ Cf. a seção “Compulsão à repetição e ordem simbólica, a partir da análise lacaniana de ‘A carta roubada’”.

conferência “Psicanálise e cibernética, ou da natureza da linguagem” (22 de junho de 1955), entre outras desse período⁵².

Porém, o diálogo com a cibernética não foi uma atividade exclusiva de Lacan no contexto intelectual francês. Muito comentadores sublinham a influência da cibernética sobre o estruturalismo francês de maneira geral, principalmente sobre Lévi-Strauss, embora nenhum autor talvez tenha sido tão impactado pelas discussões cibernéticas quanto Lacan (Dosse, 2018, pp. 313-314; Dupuy, 1996, pp. 138-139; Liu, 2010, pp. 154-156; Le Roux, 2007, 2013). Entretanto, ressalvas podem ser feitas quanto à natureza dessa influência. Os estudos cibernéticos de Lacan não aconteceram de maneira direta, ou melhor, sem uma mediação, e, como Le Roux argumenta, nem de forma “completa”. Em todo caso, a cibernética se apresenta como um componente importante que vai impactar a maneira de interpretar diversos conceitos psicanalíticos, mas também na forma como vai manejar, posteriormente, os próprios termos linguísticos.

Por mais que sejam inegáveis as fortes influências de Lévi-Strauss sobre a perspectiva estruturalista de Lacan – realçadas, por exemplo, pelo trabalho de Markos Zafiroopoulos (2010) –, o que não é muito lembrado se refere à influência dos matemáticos com os quais Lévi-Strauss e Lacan mantiveram contato. Guilbaud e Riguet foram grandes responsáveis pela disseminação da teoria dos jogos e da cibernética no contexto francês, de maneira geral, e pelo conhecimento de Lacan e Lévi-Strauss a esse respeito, de maneira específica. O próprio Zafiroopoulos, por exemplo, nada comenta sobre as influências que ambos compartilhavam⁵³.

Le Roux (2007, 2009, 2013) e Liu (2010) foram dois dos poucos autores de trabalhos de mapeamento histórico e crítico que mostraram essa influência. O propósito geral desta seção é apresentar a recepção da cibernética no contexto francês, sobretudo em relação àqueles dois matemáticos. Isso servirá para observar a função que ela cumpre para um desenvolvimento materialista e mecanicista nas elaborações lacanianas acerca da compulsão à repetição.

Liu constata que são poucos os trabalhos que abordaram o tema de como a cibernética e a teoria dos jogos dos anos de 1950 influenciaram estreitamente o desenvolvimento da noção de ordem simbólica no ensino de Lacan. A teoria dos jogos, disciplina emergente também nesse período, e a cibernética foram exportadas para a França no fim dos anos de 1940 e início da

⁵² Após esse período, aparentemente, ele apenas menciona de novo sobre a cibernética (todavia, de forma muito breve) na lição de 7 de abril de 1965, no *Seminário 12*, para abordar as noções de informação, transmissão e significante (cf. Krutzen, 2009, p. 158).

⁵³ Estranha também é a ausência da influência da teoria dos jogos e da cibernética nos trabalhos de Roudinesco (1988, 1994) acerca da história de Lacan e da psicanálise na França (Liu, 2010, pp. 168-169) e do papel de Riguet na formação intelectual de Lacan e de Guilbaud para além da topologia e do “quadripode” dos discursos.

década de 1950, sendo amplamente estudadas por cientistas franceses (Liu, 2010, pp. 154-156)⁵⁴. A introdução da cibernética, da teoria dos jogos e da teoria da informação na França cresceu muito entre cientistas e intelectuais, como Lévi-Strauss, Jean Hyppolite, Henri Lefebvre, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes etc. Alguns incorporam essas teorias em suas obras, enquanto outros foram duros críticos. Não coincidentemente, esse período foi marcado pela introdução da linguística estrutural no domínio freudiano, por Lacan (Liu, 2010, p. 158).

Basta lembrarmos a famosa análise de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (1973/1991) acerca do texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (Lacan, 1957/1998) para identificar que Lacan, paradoxalmente, aproxima-se da linguística ao mesmo tempo que dela se afasta, ao “algoritmizar” o signo linguístico (p. 44)⁵⁵. A aproximação entre cibernética e estruturalismo, de maneira geral, e entre cibernética e psicanálise, de modo particular, vai ocorrer, em grande parte, pelo intermédio daqueles matemáticos próximos a Lacan e Lévi-Strauss: Guilbaud e Riguet.

Quanto à relação de Lévi-Strauss com a cibernética e com Guilbaud e Riguet, não nos estenderemos muito. Tudo indica que houve uma apreensão paradoxal da cibernética, em que o conceito de *feedback*, central para a disciplina, não foi exatamente incorporado, apesar de problema da homeostase e da regulação do sistema ter aparecido em suas preocupações teóricas. A cibernética estava no horizonte como um programa a ser executado ou, ainda, como uma apreensão apenas parcial de elementos envolvendo a comunicação (informação e trocas de mensagens). Quanto aos matemáticos, tudo indica que eles influenciaram em aspectos estruturalistas (como permutações e combinatória), mas não em noções funcionalistas. Nesse caso, o matemático André Weil já havia sido uma influência para o antropólogo antes (cf. Le Roux, 2009, 2013).

Agora, no que diz respeito a Lacan, a situação é diferente. Apesar de também privilegiar mais o campo da comunicação e da mensagem do que o do controle e de *feedback*, característicos da cibernética, veremos que o psicanalista se esforçou, com certa rigorosidade, em cernir o campo do simbólico, inspirando-se no uso das matemáticas pelos cibernéticos,

⁵⁴ Comentário mais detalhadamente sobre a teoria dos jogos na seção “Lacan jogador”. Liu (2010) adverte que há um conteúdo estadunidense por trás da “teoria francesa”, durante o desenvolvimento do estruturalismo, justamente por sua íntima relação com a cibernética. A cegueira em relação a isso, justifica a autora, deve-se à forma como os franceses se apropriaram da teoria dos jogos e da cibernética estadunidenses e tornaram-nas invisíveis aos olhos dos próprios estadunidenses quando as teorias francesas chegaram lá (p. 156).

⁵⁵ Abordamos mais detalhadamente esse assunto na seção “Da ordem simbólica cibernética ao significante ‘linguístico’”.

principalmente visando a uma redução à estrutura. Para entender melhor isso, vejamos um pouco sobre aqueles Guilbaud e Riguet.

Guilbaud foi um dos grandes responsáveis pela tradução e pela introdução da cibernética, da teoria dos jogos e da teoria da informação no contexto intelectual francês, sendo reconhecido pelos autores estadunidenses como um importante contribuidor da teoria dos jogos (Liu, 2010, p. 166). O matemático ofereceu um seminário em Paris nos anos 1950 e 1951 sobre cibernética, mas não se sabe com certeza se Lacan esteve ou não presente nesses seminários. No entanto, tudo indica que ambos, Guilbaud e Lacan, sabiam do trabalho um do outro (Liu, 2010, p. 169). Em 1954, Guilbaud publica *La cybernétique*, poucos meses antes do seminário de Lacan sobre “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe. Nesse ano, também saiu um importante artigo do matemático sobre teoria dos jogos, que faz uma referência ao jogo de par ou ímpar presente no conto de Poe (Liu, 2010, p. 169).

Guilbaud apresenta um vívido interesse estatístico sobre a linguagem natural e o sistema simbólico em geral. Para o autor, os cibernéticos teriam a tarefa de aplicar métodos matemáticos rigorosos para analisar os processos estocásticos⁵⁶ da linguagem, com o objetivo de reconhecer a variação estatística das combinações dos elementos de um sistema (*e.g.*, há uma não uniformidade na frequência do uso das mesmas letras em línguas diferentes). Ele acredita que a cibernética e a teoria da informação tenham a capacidade de revelar a estrutura da mente. A cibernética permitiria ao cientista estudar os processos linguísticos e trazer à tona a estrutura implícita que os produz (Liu, 2010, p. 184).

A simbiose entre máquina computacional e inconsciente humano tem sido lugar-comum entre os cibernéticos: “a hipótese que dirige os estudos cibernéticos é que o cérebro humano é uma máquina cibernética” (Liu, 2010, p. 185, tradução nossa)⁵⁷. Esse lugar-comum não passará despercebido por Lacan, que, de algum modo, tenta reler, em Freud, um inconsciente cibernético (p. 185), como ficará perceptível, principalmente, nas subseções em que trabalhamos as recreações matemáticas de Lacan sobre o jogo de par ou ímpar de “A carta roubada”, na intenção de redefinir o aporte epistêmico da compulsão à repetição freudiana.

O psicanalista já tinha familiaridade com o trabalho do matemático desde 1945, e eles se tornaram amigos íntimos em 1950; uma amizade que perdurou até a morte do psicanalista, em 1981 (Burgoyne, 2018, p. 14, 36, nota 28; Liu, 2010, p. 166). De maneira geral, Guilbaud

⁵⁶ Em teoria da probabilidade, um processo estocástico é um conjunto de variáveis aleatórias indexadas em uma variável t , representando o tempo. Por exemplo, consideremos a existência de uma máquina que joga cara ou coroa por um período finito de tempo. Cada resultado de um lançamento da moeda é aleatório e o padrão formado pelo conjunto de lances em uma série temporal t é chamado de padrão estocástico.

⁵⁷ “The driving hypothesis of cybernetic studies has been that the human brain is a cybernetic machine”.

cumprir uma função importante nos estudos de Lacan sobre as matemáticas. Ele nunca foi a um seminário de Lacan, mas compartilhava com ele um interesse pelo jogo matemático, seja pela representação física dos espaços topológicos, seja pela teoria dos jogos; além disso, seu trabalho chegou a auxiliar Lacan, mais tarde, na literalização da sua teoria dos quatro discursos (Roudinesco, 1988, pp. 608-610; 1994, pp. 349, 363-364).

Já o encontro com Riguet vai ocorrer poucos anos depois de seu conhecimento a respeito de Guilbaud. Lévi-Strauss organizou, em 1954, um seminário interdisciplinar com especialistas em ciências humanas e sociais, como Benveniste, Lacan, Faucheux Maucorps, de um lado, e matemáticos, como Guilbaud, Riguet, Mandelbrot, Schützenberger, de outro. Os três primeiros matemáticos compunham o Círculo de Estudos Cibernéticos, grupo formado na França pouco depois da publicação, em 1948, do famoso livro de Wiener (2017), *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*, como uma resposta entusiasmada ao surgimento da cibernética (Le Roux, 2013, p. 3; Liu, 2010, p. 168).

Na ocasião do seminário interdisciplinar, Lacan conhece Riguet. Tanto Lévi-Strauss quanto Lacan aspiravam trabalhar com o matemático. Desse momento em diante, Riguet passa a visitar Lacan em sua casa de campo em Guitrancourt e o auxilia em questões matemáticas para a investigação acerca da estrutura do inconsciente. Eles conversam sobre cibernética, topologia, teoria das superfícies, grafos sobre superfícies; Riguet ensina o psicanalista sobre o plano projetivo e os espaços topológicos, como cross-cap. Podemos perceber a presença de Riguet em várias lições no *Seminário 2*, através de sua participação nos momentos em que Lacan aborda assuntos relativos à cibernética e às matemáticas. Durante o período do *Seminário 5* e do *Seminário 6*, Riguet trabalha com Lacan na criação dos grafos que pretendem formalizar circuitos do desejo. Além disso, a colaboração entre eles ajudou o psicanalista na construção dos matemas. Durante os próximos anos, até sair de Paris, em 1958, Riguet participa ativamente dos seminários de Lacan e faz diversas contribuições para as tentativas de formalização que o psicanalista empreende nesse período (Burgoyne, 2018, pp. 15-16).

Em suma, tanto Guilbaud, desde a década de 1940, quanto Riguet, um pouco mais tarde, serviram, para Lacan, como “conselheiros matemáticos” (Le Roux, 2013, p. 3). Essa influência foi decisiva no modo como Lacan interpretou e se apropriou dos trabalhos do movimento cibernético.

2.3 Lacan cibernético

A máquina é a estrutura como desvinculada da atividade do sujeito. O mundo simbólico é o mundo da máquina.

Lacan (1955-1956/2010, p. 70)

Um a um, o Homem fundiu-se ao AC [*Automatic Computer*], cada corpo físico perdendo a sua identidade mental, acontecimento que era, de alguma forma, benéfico.

Isaac Asimov, *A última pergunta* (1956)

Exagero! Lacan não foi um cibernético: ele nunca esteve entre os autores considerados sob essa rubrica nem mesmo esteve presente em quaisquer das Conferências Macy. No entanto, o psicanalista construiu elaborações teóricas que sugerem, pelo menos no período de 1954, 1955 e 1956, um esforço de leitura cibernética da psicanálise. Como vimos no início do capítulo, Lacan menciona a cibernética, no *Seminário 2*, para apresentar uma conceituação de máquina com o projeto de pensar a autonomia do símbolo. Agora que compreendemos melhor como definir a cibernética, um pouco da sua história e como ela foi recebida no contexto intelectual francês, examinemos a função que ela cumpre no pensamento lacaniano.

Ronan Le Roux (2007, 2013) realiza estudos minuciosos acerca da maneira como Lacan procede à apropriação da cibernética para dentro da psicanálise. O comentador defende que Lacan utilizou a cibernética de maneira “desequilibrada”, se considerarmos a definição proposta por Wiener. Entretanto, sabemos que as fronteiras da cibernética são movediças e particulares, principalmente quando nos atentamos para os trabalhos dos matemáticos do círculo de convívio de Lacan. Acompanharemos a argumentação do comentador durante toda a seção e nos afastaremos dele, em alguns momentos, para abordar aspectos não suficientemente trabalhados por ele.

Seguindo a perspectiva de Wiener, a cibernética possui dois domínios característicos: o da comunicação, responsável pela investigação dos canais de transmissão e transformação das mensagens (além da quantidade de informação, da presença de ruído); e o do controle, responsável pelo *feedback*, pela homeostase, pelo comando e pelo servomecanismo. Basicamente, o que interessa à cibernética é compreender o mecanismo pelo qual a máquina e o organismo aprendem a informação sobre o resultado da sua ação para atender uma meta ou manter um regime de funcionamento específico. Em outras palavras, estamos falando de trocas de informação e mecanismos de estabilização de um sistema. A analogia de funcionamento entre máquinas e organismos sugere que é possível estudar seus funcionamentos de modo formal, independentemente da natureza dos sistemas subjacentes (Le Roux, 2007, p. 361).

Le Roux percebe que, quando Lacan menciona a cibernética, geralmente associada às palavras “máquina” ou “máquina cibernética”, ele se refere *quase* exclusivamente à máquina de calcular (que, mais tarde, será chamada de “computador”) e ao tema do tratamento automático dos símbolos e das mensagens. Essa referência à “máquina” aparece, constantemente, nas ocasiões em que Lacan defende a autonomia da ordem simbólica. Para sustentar isso, ele precisa de uma noção de máquina não apenas teórica, mas também material, capaz de fazer operações sobre cadeias de símbolos, automaticamente e conforme certas regras (Le Roux, 2007, p. 351). Porém, essa noção de máquina não abarca ambos os conjuntos semânticos sob o nome “cibernética” propostos por Wiener. A calculadora está ligada, sim, ao domínio da “comunicação” (pelas operações efetuadas sobre uma cadeia de símbolos arbitrários), mas não ao do “controle”. Por outro lado, a calculadora está relacionada à materialização tecnológica, que não é especialmente indispensável para cibernética, e remete mais à máquina de Turing (Le Roux, 2007, p. 362).

Essa predominância de um conjunto semântico, em detrimento de outro, é flagrante quando Lacan afirma que “a palavra-chave da cibernética é a palavra *mensagem*” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 376, grifo no texto) e propõe aos seus alunos definirem o termo “mensagem”. É quando Wladimir Granoff diz que mensagem é o que se coloca em uma máquina universal e que tem como consequência uma resposta de saída. Lacan prontamente concorda (Lacan, 1954-1955/2010, p. 377), sinalizando que não leva tanto em consideração o domínio do controle e da regulação (Le Roux, 2007, p. 362).

De fato, as calculadoras interessam os cibernéticos. Afinal, elas são pioneiras para a informática. Há muito tempo, existe uma discussão sobre as analogias entre o cérebro e a máquina de calcular: uma vez que o cérebro processa informações percebidas no ambiente, então ele deve ter, por consequência, princípios de funcionamento análogos aos da calculadora, tal como a máquina de Turing. Mas esta não é, segundo Le Roux, exatamente uma máquina cibernética, mas sim um cérebro simplificado, sem sistema nervoso, ou seja, um organismo de cálculo cego (Le Roux, 2007, p. 361). O resultado depende das informações de entrada. Dessa forma, elas, em si, não são as máquinas que ajustam, corrigem e procuram alcançar a meta de modo mais ou menos independente da informação de entrada (pp. 361-362).

Le Roux sugere que Guilbaud e Riguet possuam influências nessa “desproporção”, considerada por Lacan, acerca do que está em jogo na cibernética. De um lado, Guilbaud, em seu livro sobre cibernética, discorre mais sobre o domínio das mensagens do que dos servomecanismos, apesar de pouco falar das máquinas de cálculo. Riguet, por outro lado, já apresenta uma influência mais decisiva nesse sentido. O trabalho dele inclina-se para uma teoria

matemática geral das máquinas. William Ashby (1903-1972), neurologista com quem colaborou e para quem a cibernética era “a ciência de todas as máquinas possíveis”, pode ter levado Riguet para essa interpretação. Essa generalidade, com a qual Riguet parece coadunar, torna possível qualificar as máquinas de Turing e, conseqüentemente, as calculadoras como “máquinas cibernéticas”. Se Riguet não deu esse passo, parece provável que Lacan o tenha dado. Desse modo, podemos assumir que essa desproporção seja a característica da sua apropriação da cibernética de maneira mais geral (Le Roux, 2007, pp. 362-363)⁵⁸.

Mas isso não significa que o tema da regulação esteja inteiramente excluído das discussões cibernéticas de Lacan. Ele tende a aparecer principalmente em três ocasiões: (1) no modelo das tartarugas eletrônicas (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 74-75, 79-80); (2) no problema da auto-contagem da máquina; e (3) quando reformula a compulsão à repetição freudiana como a replicação de uma mensagem (ou, ainda, de significante) (Le Roux, 2007, p. 354).

Le Roux destaca que, curiosamente, esses temas não vieram acompanhados da rubrica “cibernética”. Todavia, ele não está de todo correto. Ele pode não ter notado, mas, na segunda vez em que Lacan menciona o experimento das tartarugas eletrônicas, ele utiliza a palavra “cibernética” (cf. Lacan, 1954-1955/2010, p. 80), mostrando-se ciente do seu componente homeostático. Abordaremos aquelas três ocasiões, acompanhando os argumentos de Le Roux, mas com alguns acréscimos. Além disso, continuaremos a examinar a terceira ocasião em outro momento, para abarcar a análise lacaniana, deixada de lado pelo comentador, do conto “A carta roubada”, de Poe.

Preliminarmente, recordemos que, no período do *Seminário 2*, Lacan se esforça em expurgar qualquer fundamento essencialista e humanista que possa estar impregnado nas noções de eu e de consciência transparente a si mesma. Esse expurgo também atinge a concepção de que o imaginário e o simbólico seriam atributos essencial e exclusivamente humanos. A cibernética é a ferramenta utilizada para esse propósito.

A palavra é inicialmente este objeto de troca com o qual a gente se reconhece, e porque vocês disseram a senha, a gente não quebra a cara etc. A circulação da palavra começa assim, e ela se infla a ponto de constituir o mundo do símbolo que permite cálculos algébricos. A máquina é a estrutura como desvinculada da atividade do sujeito. O mundo simbólico é o mundo da máquina (Lacan, 1954-1955/2010, p. 70).

A máquina é tomada como a melhor expressão da estrutura e do simbólico, por elidir outros componentes do humano (como o imaginário). A partir dela, conseguiríamos,

⁵⁸ Inclusive, Le Roux (2007, p. 363) lembra que Lacan tomou consciência dessa desproporção ao comentar, em nota de pé de página, em seu ensaio “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (1956a/1998, p. 65), que essa teria sido a decepção do seu público diante da conferência “Psicanálise e cibernética, ou da natureza da linguagem”.

supostamente, apreender os efeitos das palavras, que seriam, nesse momento, pensadas como homólogas ao símbolo. No entanto, a cibernética também o auxilia a dar explicações materialistas do imaginário. Atentemo-nos para os dois casos.

(1) Lacan (1954-1955/2010) é contrário a uma história teleológica da consciência, como se a consciência fosse o cume da evolução dos fenômenos, em que, por acaso, o homem se situaria (pp. 70-71). O que o autor propõe é que a consciência não passa de uma propriedade contingente. Ela seria nada mais do que uma imagem. E, em vez do estágio do espelho, que costuma ser a explicação imediata a que costumeiramente se recorre para abordar o imaginário⁵⁹, Lacan usa robôs cibernéticos, desenvolvidos por membros do Círculo de Estudos Cibernéticos, para abordar a consciência e o eu (ou seja, componentes imaginários) (pp. 74-75).

Inicialmente, o psicanalista não recorda ao certo se se trata de robôs “tartaruguinhas” ou “raposinhas”. De fato, existiram os dois tipos de robôs, mas o experimento que Lacan descreve se refere apenas a um deles. As “raposas” foram construídas por Albert Ducrocq (1921 – 2001), divulgador e jornalista científico, que foi membro do Círculo de Estudos Cibernéticos, junto a Guilbaud e Riguet. Mas é o experimento das “tartarugas cibernéticas” de William Grey Walter (1910 – 1977), neurologista e engenheiro, apresentado no Congresso de Paris, em 1953, que é evocada por Lacan (Le Roux, 2007, pp. 355-356). Grey Walter descreve o experimento da seguinte maneira:

Autorreconhecimento. As máquinas são equipadas com uma pequena lâmpada piscante no cabeçote, que é desligada automaticamente quando a fotocélula recebe um certo sinal luminoso apropriado. Quando um espelho ou uma superfície branca é encontrada, o reflexo da lâmpada é suficiente para operar no circuito que controla a resposta do robô à luz, de modo que a máquina se mova em direção ao seu próprio reflexo; mas, ao fazê-lo, a luz se apaga, o que significa que o estímulo é cortado – entretanto esse corte restaura a luz, vista novamente como um estímulo, e assim por diante. A criatura fica assim diante do espelho, piscando, chilreando e balançando como um Narciso desajeitado (...) (Le Roux, 2007, p. 356, tradução nossa)⁶⁰.

⁵⁹ A tese central do estágio do espelho é de que a criança, entre 6 e 18 meses, reconhece a sua imagem no espelho e isso causaria nela, que dispõe até então de um corpo cujo movimentação é desarticulada e desajeitada, uma fascinação pela impressão de unidade e estabilidade do próprio corpo. Lacan sugere que há uma identificação jubilatória imediata com a sensação de completude imagética. Entretanto, o conflito permaneceria: haveria uma relação dialética constante, que perduraria ao longo da vida, entre fragmentação (despedaçamento do corpo, devido à falta de controle do próprio corpo) e totalidade (pela imagem diante do espelho) (cf. Lacan, 1949/1998).

⁶⁰ “Autoreconnaissance. Les machines sont équipées avec une petite ampoule clignotante sur la tête, qui s’éteint automatiquement lorsque la photocellule reçoit un signal lumineux approprié. Lorsqu’un miroir ou une surface blanche est rencontrée, le reflet de la lampe est suffisant pour opérer sur le circuit commandant la réponse du robot à la lumière, de sorte que la machine se dirige vers son propre reflet ; mais ce faisant, la lumière s’éteint, ce qui signifie que le stimulus est coupé — or cette coupure restaure la lumière, vue de nouveau comme un stimulus, et ainsi de suite. La créature s’attarde ainsi devant le miroir, clignotant, gazouillant et se trémoussant comme un Narcisse maladroit (...)”.

Para o cibernético, o funcionamento dessa máquina é uma representação técnica do comportamento social: são modelos que servem de influência para uma luta competitiva por um objetivo comum (Le Roux, 2007, p. 357). Para Lacan (1954-1955/2010), por sua vez, “o movimento de cada máquina está condicionado à percepção de um certo estágio alcançado por uma outra. É o que corresponde ao elemento de fascinação” (p. 75). Aqui, Lacan se empolga por ver nessas máquinas uma materialização cibernética do seu estágio do espelho. Essas tartarugas cibernéticas (de maneira similar à formação do eu) dependeriam do passo que uma dá para que a outra realize o movimento equivalente. Em outras palavras, o experimento amalgama rivalidade e fascinação pela imagem do outro, presentes na constituição do eu (p. 75). Além disso, Le Roux (2013, p. 21) destaca que esse experimento mostra a Lacan a reciprocidade imaginária concernente ao desejo: em uma relação imaginária, quando alguém manifesta o desejo, ele se torna “automaticamente” desejo do outro por meio da identificação entre eu e outro.

Na lição seguinte, Lacan (1954-1955/2010) volta a mencionar o experimento e afirma que seu objetivo em apresentá-lo é uma forma de situar o que entende por sujeito:

O sujeito é ninguém. Ele é decomposto, despedaçado. E ele se bloqueia, é aspirado pela imagem, ao mesmo tempo enganadora e realizada do outro, ou, igualmente, por sua própria imagem especular. Lá, ele encontra sua unidade. Aposando-me de uma referência tomada do mais moderno destes exercícios maquinistas que tem tanta importância no desenvolvimento da ciência e do pensamento, eu lhes representava esta etapa do desenvolvimento do sujeito através de um modelo que tem a peculiaridade de não idolificar de maneira nenhuma o sujeito (p. 79).

Nessa passagem é possível perceber o quanto o experimento de Grey Walter agradou a Lacan, por lhe servir como forma de dessubstancializar e “desumanizar” o sujeito; excluir qualquer elemento transcendental do eu e da consciência, além de restringir a referência a uma essência autônoma. Toda a noção de “eu” e de “consciência” foram submetidas à imagem do outro por meio das tartarugas robóticas como modo de fornecer uma explicação materialista do imaginário⁶¹.

Como nota Le Roux (2013, p. 21), no *Seminário 3*, Lacan (1955-1956/1988, pp. 116-118) retorna a essa cena para elucubrar o acréscimo de outras máquinas no circuito sem uma autorregulação global, ainda se orientando umas pelas outras. Elas, ao dançarem em conjunto como as tartarugas robóticas, inevitavelmente se chocariam. Lacan conclui que, como cada uma é unificada e regrada pela visão da outra, isso as levaria a se aglomerar e colidir no centro. Ora,

⁶¹ O recurso à cibernética nesse caso, avalia Le Roux tem a função, em um primeiro momento, de experiência de pensamento. Mas, em suas elaborações, Lacan passa da experiência de pensamento (normalmente usada como ilustração de um princípio) para um princípio determinante da sua teoria (Le Roux, 2007, pp. 356-357).

não estaria aí a natureza “desajeitada” de Narciso (tal como classifica Grey Walter na citação acima)? A ânsia por uma sensação de unidade, a dependência do olhar do outro-semelhante para a formação de sua imagem denunciam a falta de um Outro simbólico capaz de, minimamente, regular a diferença que o separa da imagem do outro.

Mas há um elemento na continuidade dessa leitura que não desperta o interesse de Le Roux. Até mesmo o complexo de Édipo não sai impune de uma leitura cibernética nessa parte. A introdução simbólica que ele implica, pela inclusão de um terceiro que representaria um acabamento simbólico (de uma imagem supostamente “bem-sucedida”, representada, por Lacan, no mundo humano, por aquele que é nomeado de “pai”), forneceria a autorregulação global para harmonizar o comportamento (das máquinas e) dos sujeitos; ou seja, é a possibilidade de saída da relação imaginária (Lacan, 1955-1956/1988, pp. 116-117). Lacan está encarando a ordem simbólica como um sistema de autorregulação. É justamente a introdução de “estruturas elementares” nas relações de troca que poderia fornecer ao “balé das máquinas” a possibilidade de não se chocarem (Lacan, 1954-1955/2010, p. 80).

(2) Sigamos para o problema da auto-contagem. Após expor o experimento das tartarugas robóticas, Lacan (1954-1955/2010, pp. 76-77) assinala uma diferença marcante entre as máquinas e o sujeito: enquanto as máquinas estão, naquele modo de funcionar, impossibilitadas de contar, os humanos se contam pela introdução do sistema simbólico. É a introdução do terceiro elemento, com o Édipo, que permite ao inconsciente, ou seja, à estrutura, contar o sujeito.

Quem é evocado para corroborar essa hipótese é Freud. As associações livres produzidas a partir de um número dito “ao acaso” se tornam a prova de que o sujeito se leva em consideração nas enunciações que emite, por mais que não tenha consciência disso (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 82-83). Aliás, não seria a consciência o meio de apreensão do sujeito por si mesmo, mas sim o próprio inconsciente. Com as associações, o sujeito se dá conta de que o número escolhido tem relação com sua história e, assim, permite assimilar-se à sua “contação”. A leitura que Lacan faz desse exemplo é realmente interessante ao ser conjugada com as recreações matemáticas que fará mais tarde, pois parece justificar uma homologia entre uma

linguagem combinatória de elementos e o uso que o sujeito faz de uma linguagem natural⁶². Voltaremos a isso mais tarde⁶³.

(3) Para continuar a crítica à perspectiva humanista e essencialista do eu e da consciência, Lacan se empenha em mostrar como a autonomia do símbolo (em funcionamento na máquina) é expressa na compulsão à repetição freudiana – mais tarde traduzida por ele como “insistência da cadeia significante” (Lacan, 1956a/1998, p. 13). A passagem célebre dessa tentativa é a seguinte: “A máquina é a estrutura como desvinculada da atividade do sujeito. O mundo simbólico é o mundo da máquina” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 70). A máquina é visada como a melhor expressão da estrutura e do simbólico e, a partir dela, conseguiríamos apreender os efeitos das palavras, que são, nesse momento, pensadas como homólogas aos “algoritmos”, esvaziados de sentido intrínseco.

A compulsão à repetição é compreendida como a replicação da mensagem em um circuito. Lacan utiliza essa concepção para abordar a reprodução do sintoma entre gerações da mesma família. Apesar de o sintoma ser um elemento simbólico, a sua “autorregulação”, por mais que oriente o sujeito, ocorre de maneira potencialmente problemática. Antes de entrar na argumentação de Lacan, façamos a ressalva de que entraremos em aspectos que Le Roux não aprofundou (ao contrário, *e.g.*, de Liu, como veremos mais tarde) – principalmente, a respeito da importância atribuída à homeostase no tratamento desse assunto.

Para Lacan, Freud teria utilizado o termo “inércia” porque não teve a seu alcance o termo “homeostase”, próprio da cibernética, que se refere à capacidade de autorregulação de um sistema⁶⁴. Nas palavras do autor, a homeostase é a “função restituidora da organização psíquica”, que seria o próprio princípio de prazer, cuja função é regular o aparelho psíquico em determinada posição de equilíbrio (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 87-89, 108). Na verdade, tudo indica que seria melhor relacionar a homeostase com o “princípio de constância”, uma vez que é este que se associa ao princípio de prazer enquanto princípio autorregulador do aparelho psíquico.

Porém, Freud não estabelece apenas um princípio regulador. A formulação de um além do princípio de prazer coloca um fim a um sistema único de autorregulação. Com isso, noções

⁶² Há, não obstante, um ponto crítico na forma da argumentação de Lacan, levantado por Le Roux. A impossibilidade da auto-contagem pela máquina encarna, para Lacan, a prova mais certa de que o sujeito somente pode ser reconhecido pelo Outro que estaria nos fundos da arena imaginária (Le Roux, 2007, p. 357). A passagem do imaginário ao simbólico se baseia no “princípio” de que, segundo Lacan, uma máquina não pode contar a si mesma (Le Roux, 2007, p. 358). Em outras palavras, é o uso do funcionamento da máquina para explicar o sujeito que Le Roux critica.

⁶³ Cf. subseções “‘Par ou ímpar?’: o jogo e a apreensão simbólica do acaso” e “Determinismo na associação livre”.

⁶⁴ Ou seja, como um organismo ou uma máquina se reorganiza para manter o funcionamento do sistema estável, mesmo em condições diversas, a partir de um mecanismo de *feedback*. Cf., *e.g.*, Ashby (1952/2016).

como “carga” e “descarga” de energia passam a não ser suficientes para interpretar os fenômenos psíquicos. Para Lacan (1954-1955/2010, pp. 88-89, 92-93), isso imediatamente passa a significar que o aparelho psíquico também possui um princípio de desorganização no sistema: um princípio que revela uma *insistência*, próprio à compulsão à repetição, por fixar um elemento simbólico que impede a homeostase, isto é, um retorno efetivo ao equilíbrio psíquico.

Ao usar termos maquínicos, Lacan esquia de conotações potencialmente obscuras que o termo “energia” (ou mesmo “força”) possa conter. Ele afirma:

[A máquina] não é um simples artifício, como poderíamos dizê-lo das cadeiras, das mesas, e dos outros objetos mais ou menos simbólicos em meio aos quais moramos sem nos darmos conta que são nosso próprio retrato. As máquinas são outra coisa. Isso vai muito mais longe, na direção daquilo que realmente somos, do que as próprias pessoas que as constroem suspeitam. [...]
A máquina encarna a mais radical atividade simbólica no homem, e ela era necessária para que as questões se colocassem – talvez não dê para vocês notarem no meio disto tudo – no nível que as colocamos para nós (Lacan, 1954-1955/2010, p. 106).

É a partir disso que Lacan chama a atenção para uma definição materialista de energia, que somente emergiu quando constataram a necessidade de mensurar os níveis de desgaste e rendimento da máquina. A deterioração de um organismo somente foi levada em conta (nesse caso, literalmente) quando sentiram que era possível fazê-lo com as máquinas (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 106-107). Dessa maneira, elimina-se qualquer possibilidade de uma noção mítica ou vitalista de energia, em prol de uma perspectiva materialista e mecanicista. “Se soubermos revelar o sentido deste mito energético, veremos sair o que, desde a origem e sem que se entendesse, estava implicado na metáfora do corpo humano como máquina” (p. 108).

Depois de reformulada a concepção de “energia” por meio da possibilidade de sua mensuração, Lacan então retorna à relação entre insistência da compulsão à repetição e máquina. Enquanto o princípio de prazer possui uma tendência conservativa e restitutiva, a pulsão de morte possui uma tendência de repetição insistente. Inclusive, a tendência de retorno ao inanimado é considerada expressão da própria insistência (repetição) na relação intersubjetiva (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 113-115).

Percebamos que Lacan faz todas essas aproximações para interpretar o inconsciente como uma máquina cibernética⁶⁵. Não demora para Lacan ver uma homologia entre o funcionamento da compulsão à repetição e o funcionamento de um sistema de codificação de

⁶⁵ “Ele [Freud] se dá conta de que o cérebro é uma máquina de sonhar. E é na máquina de sonhar que ele reencontra o que já estava lá, desde sempre, e que a gente não se tinha dado conta, ou seja, de que é no nível do mais orgânico e do mais simples, do mais imediato e do menos manejável, no nível do mais inconsciente, que o sentido e a fala se revelam e se desenvolvem por inteiro” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 178).

linguagem binária, que ganha sua forma final em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956a/1998). Assim, conceitua “mensagem” como as combinações e relações estabelecidas entre símbolos binários. Rapidamente, assimila essa definição ao conceito de ordem simbólica:

É algo de articulado, da mesma ordem que oposições fundamentais do registro simbólico. Num dado momento, este algo que gira tem ou não de entrar no jogo. É algo que está sempre pronto a trazer uma resposta, e a completar-se no próprio ato para responder, isto é, deixar de funcionar como circuito isolado e giratório, e entrar num jogo geral. Eis o que se aproxima exatamente do que podemos conceber como a *Zwang*, a compulsão à repetição (Lacan, 1954-1955/2010, p. 126).

A aproximação da mensagem cibernética com o símbolo que se replica na compulsão à repetição é inequívoca. O inconsciente é considerado um reprodutor de mensagem, independente das limitações físicas que separam os organismos individuais. O que importa é a transmissão da mensagem (símbolo) no circuito; e esse circuito pode assumir proporções variadas:

Reencontramos aqui o que já lhes indiquei, isto é, que o inconsciente é o discurso do outro. O discurso do outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da diáde, do meu correspondente, nem mera e simplesmente o do meu escravo, é o discurso do circuito no qual estou integrado. Sou um dos seus elos. E o discurso do meu pai, por exemplo, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir – é o que se denomina *superego*. Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se para a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem. Tenho de colocar a outrem o problema de uma situação vital onde existem todas as probabilidades que ele também venha a tropeçar, de forma que este discurso efetua um pequeno circuito no qual se acham presos uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo. Forma circular de uma fala, que está justo no limite do sentido e do não sentido, que é problemática (Lacan, 1954-1955/2010, p. 127, grifo no texto).

Algumas coisas chamam atenção aqui. O inconsciente enquanto discurso do Outro é submetido à dimensão de mensagem no circuito. O sujeito está inevitavelmente situado em tal circuito e não é indiferente às mensagens que herda. Afinal, quando nasce, já há um circuito em curso. Mas entra o problema de se essa mensagem possui uma função restituidora de um estado homeostático dentro do sistema (como um princípio de prazer ou um circuito de *feedback* negativo) ou se, ao contrário, ela é uma mensagem que se prolifera, por repetição, podendo até mesmo ampliar sua extensão, mas com uma resposta de saída que retorna à entrada sem ajuste ou sem restabelecer o equilíbrio. Nesse último caso, estamos diante de uma mensagem que insiste em retornar, como em um sistema com *feedback* positivo. É justamente a partir dessa noção de mensagem, sem a possibilidade de restituição do equilíbrio, que Lacan vai ler a

compulsão à repetição freudiana. Dessa forma, a compulsão à repetição freudiana acaba por se tornar uma compulsão à repetição cibernética.

Essa citação também é analisada por Le Roux (2007, pp. 358-359) e pode nos auxiliar na compreensão do trecho. Para o comentador, essa mensagem insistente é a repetição do sintoma na família. O modelo, lembra o autor, é também o do circuito reverberante. Além de se referir à “neurose cibernética” de Kubie, é usado para construir memórias de máquinas de cálculo. Como Lacan estava ciente do artigo de Kubie, Dupuy chega a indicar que o artigo do psicanalista estadunidense influenciou o francês, mesmo que não integralmente, a pensar a reprodução do sintoma inconsciente: a palavra recalcada vai e volta nas gerações familiares e se expressa indiretamente como sintoma. Le Roux, por sua vez, entende que a base da referência lacaniana está na memória das máquinas de cálculo (descritas por Wiener em *Cibernética*), e, por outro lado, em um trabalho neurofisiológico, de Young, sobre o sistema nervoso do polvo, apresentado por Riguet a Lacan (Le Roux, 2007, p. 359).

Neste ponto da pesquisa, se a influência para uma compulsão à repetição cibernética veio mais de Kubie ou de Wiener e Young não nos parece particularmente importante no momento. Embora demos nossa posição a esse respeito mais tarde, precisamos apontar que as análises, feitas por Dupuy (que comentou muito brevemente o assunto no livro) e Le Roux (que trouxe muito mais citações e argumentos do próprio Lacan), acerca da relação entre compulsão à repetição e cibernética ainda não são suficientes. Acontece que ambos os comentadores deixaram de fora de suas respectivas análises um exame do texto central para a abordagem lacaniana da compulsão à repetição, “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (no qual aprofunda as considerações realizadas nessas lições do *Seminário 2*).

Além disso, cabe ainda uma observação não feita por Le Roux acerca daquela última citação, que pode nos sugerir uma perquirição para as próximas seções. Curiosamente, Lacan assimila a mensagem que insiste em ser reproduzida (sem ajuste) – ou seja, a compulsão à repetição – ao supereu! Nesse ponto, temos um tópico importante a ser considerado. É muito comum a ideia de que o supereu se refere a uma espécie de “consciência moral” ou a uma lei moral. Entretanto, o que está em jogo aqui não parece possuir, intrinsecamente, uma qualidade “moral”. Aqui, a mensagem em questão parece se tornar uma lei pelo seu caráter coercitivo e insistente, mas reduzido a uma perspectiva formal. Esse assunto nos interessa particularmente, pois identifica o conceito de compulsão à repetição a uma lei que habita o sujeito, mas em relação à qual sua vontade individual parece ser insuficiente para enfraquecê-la ou inabilitá-la. Em outras palavras, parece tratar-se de uma lei que se impõe como necessária pelo fato de os sujeitos constituírem-se apenas como elementos desde sempre enredados no circuito de

circulação de mensagens. Esse assunto é central aqui, pois, se identificarmos a ideia de uma lei necessária, seremos obrigados a nos perguntar acerca do lugar da contingência nesse meandro. Trabalharemos nisso em breve. Antes, abordemos a outra disciplina, importante no contexto da apreensão da cibernética, com a qual Lacan parecia já estabelecer um diálogo: a teoria dos jogos.

2.4 Lacan jogador

Vimos que assimilação da relação entre sujeitos a um funcionamento maquínico consiste em retirar a centralidade do eu e sua autonomia e expurgar um humanismo metafísico da noção de sujeito. O simbólico, tomado como componente central da determinação do sujeito e do inconsciente, é entendido, assim, como o inumano do humano. As explicações psicológicas, que se atêm ao mundo interno, não possuem espaço aqui. Essa atitude não é exclusiva dessa época. Antes mesmo da década de 1950, Lacan já se preocupava com a busca de uma estrutura lógica como modo explicação do sujeito, em vez de adotar explicações psicológicas para as relações intersubjetivas, como é o caso do seu famoso texto a respeito do tempo lógico. Nesse texto, Lacan mostra algum conhecimento de uma disciplina que foi muito associada à cibernética: a teoria dos jogos.

De fato, muitos autores que se dedicavam à cibernética estavam familiarizados com e discutiam o raciocínio matemático por trás de jogos. Inclusive, o conto “A carta roubada”, de Poe, despertou interesse em alguns cibernéticos, por conta da passagem sobre um jogo de par ou ímpar entre duas crianças. Na década de 1950, Lacan estava ciente de que os cibernéticos se interessavam pelo conto (Lacan, 1954-1955/2010, p. 243). Não é à toa que vai dedicar ao conto duas lições do *Seminário 2* e um ensaio em 1956. É provável que, quando falou dos cibernéticos interessados no conto (ou pelo menos no jogo de par ou ímpar), Lacan se referia a Guilbaud e Riguet (Le Roux, 2013, p. 18; Liu, 2010, p. 168). O último, que participava ativamente dos seminários, ajudou Lacan em elaborações matemáticas envolvidas nesse jogo de par ou ímpar, que desembocou na criação de uma espécie de máquina teórica de jogo de par ou ímpar – sobre a qual nos debruçaremos na próxima seção.

Agora, a influência de Guilbaud parece ser ainda mais decisiva na proximidade entre cibernética e teoria dos jogos. Em 24 de março de 1953, o matemático ofereceu uma palestra sobre o tratamento matemático dos jogos. Ele traçou um percurso histórico, mencionando o jogo no conto de Poe e uma velha controvérsia entre matemáticos a esse respeito (Le Roux, 2007, p. 352). Guilbaud comenta sobre um jogo de par ou ímpar:

“Vou colocar um certo número de moedas na minha mão e vou escondê-las de você. Você me dirá se o número que eu coloquei é par ou ímpar. Se você disser que é par, e for realmente par, então eu lhe darei dez écus – se for ímpar e você disser que é ímpar, eu lhe darei apenas seis écus – se você errar a paridade, eu não lhe darei nada”. O que o Conde deve fazer para dar a seu filho o mínimo de um presente, o que o filho deve fazer para obter o máximo? (Guilbaud, citado em Le Roux, 2013, p. 18, tradução nossa)⁶⁶.

A partir disso, Guilbaud evoca a polarização diante desse problema. Pierre Rémond de Montmort (1678 – 1719), autor do problema supramencionado, considerava que a matemática não poderia dizer nada sobre o assunto – apenas a arte do jogo interveria na situação. Por outro lado, Johann Bernoulli (1667 – 1748) insistiu em procurar uma formulação matemática para ele. Mas foi Émile Borel (1871 – 1956) que forneceu, dois séculos mais tarde, uma solução para o jogo, afastando possíveis questões pessoais e contingentes envolvidas (Le Roux, 2013, p. 18). Diante desse histórico, Guilbaud ficou particularmente interessado em fazer uma relação entre a teoria dos jogos e o jogo de par ou ímpar, aludido no conto de Poe (Liu, 2010, p. 170).

A relação entre Guilbaud e Lacan não foi, contudo, estritamente unilateral. Guilbaud influenciou Lacan, mas também o psicanalista recebeu elogios do matemático pelo seu ensaio “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma” (Lacan, 1945/1998). Nele, Lacan contesta as explicações psicológicas das relações intersubjetivas em favor de uma análise lógica. “Em resumo, a influência de Guilbaud na referência do psicanalista à cibernética parece suficientemente clara: no cerne da cibernética das relações humanas estão os jogos, dos quais uma das figuras históricas é o jogo de par ou ímpar de Montmort” (Le Roux, 2007, p. 353, tradução nossa)⁶⁷. Antes de nos adentrarmos nos meandros da elaboração que envolve o jogo de par ou ímpar, a partir do conto de Poe, não podemos nos furtar a entender a incursão de Lacan pela busca de uma estrutura formal contra o psicologismo já na década de 1940, que somente ocorreu em decorrência do surgimento da teoria dos jogos.

Sumariamente, o que Lacan (1945/1998) propõe no texto sobre o tempo lógico é a resolução de um problema lógico inserindo a função “tempo” como variável inerente a tal problema. Trata-se de uma variação do dilema do prisioneiro, um dilema famoso em teoria dos

⁶⁶ “Je vais mettre en ma main un certain nombre de pièces de monnaie et je vous les cacherai. Vous allez me dire si le nombre que j’ai mis est pair ou impair. Si vous dites pair, et qu’il est réellement pair, alors je vous donnerai dix écus – s’il est impair et que vous disiez impair, je ne vous donnerai que six écus – si vous vous trompez de parité, je ne vous donnerai rien’. Que doit faire le comte pour donner le minimum d’étrennes à son fils, que doit faire le fils pour en obtenir le maximum?”.

⁶⁷ “Au total, l’influence de Guilbaud sur la référence du psychanalyste à la cybernétique semble suffisamment claire : au cœur de la cybernétique des rapports humains, il y a des jeux, dont l’une des figures historiques est le jeu de pair ou impair de Montmort”.

jogos para tratar de decisões em relações intersubjetivas. Antes de abordar especificamente o texto, precisamos situar do que se trata em teoria dos jogos.

Ao falar em teoria dos jogos, é inevitável não mencionar John von Neumann (1903 – 1957), matemático célebre, pioneiro do computador digital eletrônico e um dos cientistas que trabalharam no Projeto Manhattan. Seu trabalho inicial foi dedicado à matemática pura e à física matemática, mas seu interesse maior era a matemática aplicada. Fato curioso é que Von Neumann era jogador de pôquer e tinha especial interesse na forma como os jogadores enganavam uns aos outros (dentro das regras do jogo). No período que vai da década de 1920 à de 1940, Von Neumann se divertia com a investigação da estrutura matemática do pôquer e de outros jogos. Quando isso começou a tomar corpo, ele percebeu que seus teoremas poderiam ser aplicados em outras disciplinas (economia, política etc.) (Poundstone, 1993, p. 5)⁶⁸.

O “jogo” em “teoria dos jogos” pode causar ambiguidade. Talvez a palavra “estratégia” tenha uma conotação mais apropriada. Por exemplo, Von Neumann não definia o xadrez como um “jogo”, mas como uma “forma de computação”, isto é, por mais que uma pessoa possa não alcançar esse tipo de resposta, em teoria, deve haver uma solução, um movimento certo em qualquer posição (*i.e.*, um movimento cuja probabilidade de sucesso é superior a todos os outros em determinada posição). Todavia, ele inclui uma ressalva sobre a vida real. Esta não seria uma forma de computação: “A vida real consiste em blefe, um pouco de táticas de engano, de perguntar a si mesmo o que o outro está pensando sobre o que vou fazer. E isso é o que jogos são na minha teoria” (Bronowski, citado em Poundstone, 1993, p. 6, tradução nossa)⁶⁹.

Portanto, a teoria dos jogos pode ser compreendida como o estudo do conflito entre oponentes pensantes e potencialmente enganadores. Apesar de soar como uma disciplina psicológica, trata-se, na realidade, de uma busca lógico-matemática sobre a melhor solução para um problema. A noção de “jogo” se refere, com isso, a uma situação conflitiva em que alguém deve tomar uma decisão sabendo que outros também estão tomando decisão (Poundstone, 1993, p. 6).

Von Neumann chega a demonstrar matematicamente que há sempre um curso racional de ação para jogos com dois jogadores com interesses opostos. Isso seria aplicado para qualquer jogo com duas pessoas em que uma perde e outra ganha: haveria sempre uma forma “certa” de

⁶⁸ Entretanto, não deixa de haver controvérsia acerca de quem, de fato, teria sido o primeiro a desenvolver a teoria dos jogos (velho problema sobre a origem e sobre os precursores). Embora seja frequentemente atribuída a Von Neumann a invenção da teoria dos jogos, é possível atribuir também o pioneirismo a Émile Borel, com um texto de 1921, sobre o qual Von Neumann estava ciente (Poundstone, citado em Liu, 2010, p. 157, nota 9).

⁶⁹ “Real life consists of bluffing, of little tactics of deception, of asking yourself what is the other man going to think I mean to do. And that is what games are about in my theory”.

jogar tais jogos – uma verdadeira contribuição para a matemática recreativa. Posteriormente, ele expande seu teorema para abarcar também mais de dois jogadores. Foi assim que a teoria dos jogos serviu de fundamentação matemática para a economia, auxiliando-a no estatuto de ciência exata (Poundstone, 1993, p. 7), principalmente com a publicação de “Teoria dos jogos e comportamento econômico” (“Theory of Games and Economic Behavior”) em 1944, de Von Neumann e Oskar Morgenstern.

Dito isso, o que é, afinal, o dilema do prisioneiro? Primeiramente, um dilema se refere à história que convoca o(s) sujeito(s) a tomar uma decisão diante de uma situação complexa, por envolver saídas contraditórias e/ou não completamente satisfatórias. O dilema do prisioneiro é uma maneira quimérica de ilustrar um dilema não resolvido, mas que é deixado para o leitor decidir (Poundstone, 1993, p. 8). De maneira geral, ele tem a pretensão de ser um conceito universal, sendo trabalhado em várias disciplinas. Trata-se, em suma, da investigação acerca de um conflito de interesses existentes e de potenciais decisões dos participantes (Poundstone, 1993, p. 9). Historicamente, surge como uma forma de desafiar as bases da teoria dos jogos, proposta, em 1950, por Merrill Flood e Melvin Dresher. Em 1951, Albert Tucker apelidou-o como “dilema do prisioneiro”, pela forma fantasística como o contava, que acabou sendo a mais popular (Liu, 2010, p. 171).

Esta é uma versão (Méró, 1998, p. 29): a polícia apreendeu dois criminosos, mas não possui provas diretas para condená-los. A única coisa que conseguem provar é um caso de excesso de velocidade. No entanto, antes de arquivarem o caso, é oferecido a eles, separadamente, um acordo, no intuito de continuar o processo. Se um confessar e testemunhar contra o outro e este, por sua vez, não falar nada, o que confessou sai livre, e o cúmplice cumpre 10 anos de sentença. Se ambos ficarem em silêncio, a polícia os condena por apenas um ano. Agora, se os dois traírem um ao outro, cada um cumpre a sentença de cinco anos de cadeia. Eles não podem interagir e, assim, não sabem da decisão um do outro. A questão é: em qual cenário ambos saem ganhando mais e perdendo menos? O desenvolvimento e a busca da solução para dilemas como esse são o objetivo da teoria dos jogos. Esse é somente um dos vários possíveis enredos investigados pelos cientistas dessa disciplina. Podemos incluir exemplos na literatura, como em Sherlock Holmes (cf. Liu, 2010, pp. 172-173) e, como veremos mais tarde, em Poe.

Mas, afinal, o que isso teria a ver com a psicanálise, e como Lacan se interessa por esses jogos? Ele estava particularmente interessado em como tanto a cibernética quanto a teoria dos jogos, enquanto disciplinas emergentes nesse período, pareciam ser a representação do que chamava de “ciências conjecturais”: disciplinas que, cada uma a seu modo, buscavam uma

explicação mecânica e lógica, de um lado, da mente (ou, em termos lacanianos, já que ele tinha certa aversão às noções de “dentro” e “fora”: do mundo simbólico), e, de outro, da relação intersubjetiva.

O ensaio “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma” foi publicado em março de 1945, pouco tempo depois do texto de Von Neumann e Morgenstern sobre a teoria dos jogos. Roudinesco (1994, p. 188) informa que Lacan obteve conhecimento da versão que utiliza do dilema do prisioneiro por intermédio de André Weiss, em 1935, mas somente em 1945 realmente escreveu sobre o assunto. O fato de ter escrito sobre a lógica e o jogo apenas em 1945 reforça o argumento histórico de sua conexão com a teoria dos jogos (Liu, 2010, p. 170, nota 55).

Liu argumenta que, para essa conexão histórica fazer sentido, é importante destacar que o trabalho de Von Neumann e Morgenstern possui um modelo de estratégia de vitórias sob condições de incerteza, e suas discussões de jogos entre duas, três e n pessoas inspiraram diferentes trabalhos em outros lugares. A maioria dos trabalhos investigou a irracionalidade do comportamento humano. Afinal, não acreditam que os seres humanos sejam inteiramente racionais em suas decisões. Assim, muitos experimentos pressupunham que os humanos, não sendo completamente racionais, baseavam suas decisões no acaso, no tempo e em fatores psicológicos. Dentre eles, o mais famoso foi o experimento Flood-Dresher (Liu, 2010, pp. 170-171).

Sigamos a descrição de Poundstone (1993) acerca desse experimento. Flood e Dresher consideravam o equilíbrio de Nash insuficiente para abordar a situação de jogo. Esse equilíbrio é definido quando os participantes de um jogo encontram a melhor estratégia levando em conta a estratégia de outros participantes. A partir desse momento, o jogo chega a uma estabilidade, não sendo mais possível aumentar o benefício individual no jogo pela alteração unilateral de sua estratégia. O experimento de Flood-Dresher foi realizado em 1950 e objetivava verificar se pessoas reais, ao jogar um jogo, chegariam à estratégia mútua que resultaria no equilíbrio de Nash (*i.e.*, maior benefício para os jogadores). O experimento é relativamente simples: dois jogadores precisam escolher entre duas opções (cooperar ou trair) e jogam 100 vezes sem se comunicar um com o outro, mas são informados sobre as jogadas de cada um. Os ganhos e as perdas são definidos pela conjugação dos resultados dos dois jogadores: por exemplo, se o jogador A escolhe cooperar e o B escolhe trair, este tem mais ganho, enquanto o outro tem mais perda, e vice-versa; agora, se ambos os jogadores escolhem cooperar, ambos têm ganhos, porém

os ganhos individuais são menores do que os das situações anteriores. Os resultados reais do experimento não chegaram ao equilíbrio de Nash⁷⁰.

De acordo com Liu, o texto sobre o tempo lógico antecipou o experimento de Flood-Dresher ao usar o mesmo cenário ficcional de racionalidade lógica que interessava os teóricos do jogo na época (p. 171). Dessa forma, o texto sobre o tempo lógico é exemplar, na tentativa de buscar uma estrutura formal para a melhor decisão que propõe para o dilema do prisioneiro. Descrevemos brevemente a versão que Lacan (1945/1998) usa para extrair suas consequências para o nosso assunto.

Três prisioneiros estão em uma cela. Eles são colocados em uma situação de jogo. O guarda da prisão lhes informa que um disco, da cor branca ou preta, será colocado nas costas de cada um, mas sem o conhecimento deles a respeito do próprio disco. Ou seja, eles somente conseguem ver o disco dos outros. A partir disso, quem acertar primeiro qual disco porta, bem como explicar como chegou à conclusão, sai em liberdade. Eles também são informados que os discos do jogo são selecionados de um conjunto de três discos brancos e dois discos pretos, restringindo as combinações possíveis a três cenários: (1) preto, preto e branco; (2) preto, branco e branco; (3) branco, branco e branco.

(1) O primeiro cenário é de fácil resolução. Assim que o prisioneiro com o disco branco observa dois discos pretos nas costas dos outros prisioneiros, imediatamente caminha para a saída e informa a cor do seu disco e como a descobriu.

(2) O segundo cenário, por sua vez, não é tão simples. O nosso “herói” porta o disco branco. Ao identificar um disco de cada cor nas costas dos outros prisioneiros, tem um momento de hesitação. Ele precisa raciocinar: “se o outro prisioneiro que carrega o disco branco não saiu imediatamente, então eu não porto o disco preto. Afinal, somente existem dois pretos, logo devo estar com o disco branco”. Ao concluir esse raciocínio, ele obtém a resposta e sai.

(3) E quando todos portam o disco branco? Nesse caso, o nosso prisioneiro dispõe de dois tempos de hesitação: ao identificar os dois discos brancos, ele hesita por esperar a reação dos companheiros de cela e se precipita para a saída, já que ninguém mais saiu; sem embargo, os outros dois reagem a isso, caminhando igualmente para a saída. Aí está o problema: agora, ele não sabe se está certo da decisão, então ele hesita pela segunda vez, parando novamente. Os outros dois estão na mesma situação e também param. Assim, o nosso “herói”, ao constatar a

⁷⁰ Poundstone (1993, pp. 106-116) apresenta mais detalhes do experimento, com os valores exatos dos ganhos e das perdas e uma tabela com todas as jogadas de cada participante. Eles teriam alcançado o equilíbrio de Nash se as estratégias se estabilizassem na decisão de traição mútua, mas a decisão mais comum foi a cooperação mútua. Enquanto a primeira ocorreu apenas 14 vezes, a segunda ocorreu em 60 jogadas.

hesitação dos adversários, precisa se precipitar na certeza de que ele não porta o disco preto, pois alguém teria tomado a mesma decisão que foi tomada no segundo cenário. Finalmente, ele sai para evitar que os outros partam em sua frente.

Sigamos para a análise desses três cenários. Essas situações são acompanhadas da tentativa de Lacan em incluir a função tempo na expressão subjetiva da decisão de um problema lógico. No primeiro cenário, o “instante de olhar” combina-se com o “momento de concluir”, uma vez que a solução é encontrada na imediatez da observação, de forma que a função subjetiva do tempo não estaria em jogo no problema lógico que propõe.

Em seu turno, a passagem do primeiro para o segundo cenário compreende a passagem de uma conjuntura que comporta a lógica clássica para um universo que esta não abrange. Isso porque o segundo cenário exige que a função tempo esteja presente para que uma resolução seja possível. A lógica clássica, por outro lado, funciona apenas em um universo de objetos estáticos. Dessa maneira, o que temos, por parte de Lacan, é a observação da insuficiência do uso da lógica clássica para resolver determinadas situações em universos que compreendam a dimensão temporal⁷¹. O segundo cenário exige que a função temporal seja introduzida para que o nosso “herói” consiga resolver o problema. Essa função está intimamente associada a um tempo para raciocinar (a que Lacan atribui o nome de “tempo para compreender”, *i.e.*, um “tempo de meditação”), que ocorre por meio do reconhecimento intersubjetivo (reciprocidade entre o eu e o outro) sobre o raciocínio do outro. Em outras palavras, o prisioneiro precisa supor que um outro prisioneiro, que porta um disco branco, não veja dois discos pretos.

Já o terceiro cenário exige dois momentos de hesitação. O primeiro momento é similar ao do segundo cenário. O segundo momento é novo, tendo em vista que o nosso prisioneiro antecipa o movimento dos outros para se precipitar em uma certeza em função de evitar que os outros não lhe antecedam. Assim, o “momento de concluir” se torna a antecipação de uma certeza por conta da tensão temporal produzida pelo risco de que o outro conclua na sua frente: conclui-se, antecipando uma certeza, por medo de ser convencido de estar errado.

Esse texto segue a proposta da teoria dos jogos ao envolver construção de cenários representativos para pensar a estrutura de relações intersubjetivas. O dilema do prisioneiro, proposto por Lacan, parece ser uma tentativa de ampliar o campo de análises da lógica clássica

⁷¹ “É justamente por nosso sofisma não a tolerar [uma concepção espacializada do processo lógico] que ele se apresenta como uma aporia para as formas da lógica clássica, cujo prestígio ‘eterno’ reflete a invalidez não menos reconhecida como lhes sendo própria, qual seja, que elas nunca trazem nada que já não possa *ser visto de um só golpe*” (Lacan, 1945/1998, p. 202, grifos no texto).

ao inserir a dimensão da temporalidade em um tipo de lógica coletiva, que envolve a participação de mais de uma pessoa na avaliação do melhor cenário.

Em específico, pode-se dizer ainda, seguindo os comentários de Wright (2018, p. 77), que o objetivo de Lacan com esse texto é mostrar que, para determinados problemas, a solução somente pode ser desenvolvida por fatores subjetivos como *hesitação* e *pressa*, mas que, nessa análise, foram objetivados pelo psicanalista. Em outras palavras, a hesitação e a pressa como componentes temporais são incluídos no processo lógico: “se nosso prisioneiro não agisse de maneira a *afirmar sua certeza de forma que a justificasse retrospectivamente*, ele perderia todos os fundamentos para qualquer certeza possível” (p. 77, tradução nossa, grifos no texto)⁷².

No entanto, a proposta do texto não se dá sem “forçar” o atributo “lógico”: afinal, não se trata de dimensão temporal em lógica clássica. A adjetivação do tempo como lógico somente procede com o propósito de alargar a definição do termo. Lacan parece propor uma tentativa de cruzar a lógica clássica com relações intersubjetivas, mesmo que, para isso, corra a precisão de termos. É justamente o elemento de hesitação e, portanto, de potencial engano, presente na dimensão humana, porém não captável pelo universo da lógica clássica, que é incluído no jogo. Pode não ser sem razão, assim, que esse texto tenha sido publicado, originalmente, em uma revista de vanguarda artística (*Cahiers d'Art*), em vez de em uma revista de estudos em lógica.

Algo é importante notar. O fato de não haver uma dedução lógica *stricto sensu* nos assinala o próprio limite da estrutura ou o limite que Lacan, mais tarde, identificará na cadeia significante: é necessário um ato de decisão para sair da hesitação dispersiva. Esse ato, que é, mais propriamente, um salto, não é a conclusão a que se chega a partir de um encadeamento de etapas lógicas, mas a partir de uma indecidibilidade própria à estrutura: a partir desse limite, o sujeito emerge no ato de se precipitar, suspendendo o raciocínio. Aparentemente, encontramos aqui algo relativo à contingência. A precipitação no contingente é o que mais tarde permitirá justificar todas as etapas anteriores. Já se encontra aqui a nascente leitura lacaniana da temporalidade do *a posteriori* e uma pequena abertura que se abre para a exploração do tema da contingência ainda na discussão acerca da estrutura. Voltaremos a isso.

Em todo caso, a busca da estrutura nas relações intersubjetivas e o uso de um problema lógico, entranhado em uma situação de jogo, impressionaram Guilbaud, que, como vimos, defendia a possibilidade de matematização dos jogos. Le Roux localiza na aula de 24 de março de 1953, na Sorbonne, a ocasião em que Guilbaud cita o ensaio de Lacan sobre o tempo lógico como um modo melhor de explicar a relação intersubjetiva do que uma análise psicológica da

⁷² “if our prisoner were not act in such a way as to assert his certainty in a manner that retrospectively justifies it, he would lose all grounds for any possible certainty”.

subjetividade. O matemático, com isso, critica a explicação psicológica dada por Marcel Defosse acerca do método intelectual de Poe. É nessa mesma ocasião que o matemático menciona o conto “A carta roubada” e o jogo de par ou ímpar, que inspirará a análise de Lacan pouco mais tarde (Le Roux, 2007, pp. 352-353, 2013, p. 18; Liu, 2010, pp. 170-172).

O texto sobre o tempo lógico também serve como uma crítica à tese sartriana da liberdade humana consciente – de maneira análoga ao aporte cibernético, visto anteriormente. De modo avesso, Lacan defende a tese que condena o humano a uma liberdade baseada na integração a uma coletividade e ao raciocínio lógico, a partir da qual encontraria a verdade. Essa seria a expressão de uma filosofia não subjetiva do sujeito (Roudinesco, 1994, pp. 189-190). Esse tema voltará e será recorrente nas articulações posteriores sobre a determinação da ordem simbólica sobre o sujeito, que põe em xeque uma concepção humanista ou existencialista de liberdade. É nesse sentido que a referência segue útil ao autor.

2.5 Compulsão à repetição e ordem simbólica, a partir da análise lacaniana de “A carta roubada”

Dez anos depois do ensaio sobre o tempo lógico, Lacan dedica duas lições ao conto “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe (2017). Mais especificamente, realiza uma primeira lição (23 de março de 1955) sobre o jogo de par ou ímpar, que aparece pontualmente no conto, e, na próxima, propõe uma interpretação mecanicista para a sua narrativa (26 de abril de 1955). No ano seguinte, publica o ensaio “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, no terceiro número da revista da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), *La Psychanalyse*. O ensaio receberá uma reedição, na década seguinte, compondo a coletânea *Escritos*, publicada em 1966 (Lacan, 1956a/1998). Inclusive, o lugar que esse texto ocupa na organização do livro não é nada trivial. A coletânea, que poderia, em um primeiro momento, sugerir uma apresentação cronológica dos principais trabalhos do autor, possui alguns textos remanejados de forma a não cumprir esse aparente ordenamento. Entre eles, o mais notório é precisamente o ensaio sobre o conto de Poe. Ele “estreia” o conjunto dos textos, após o curioso prefácio “Abertura desta coletânea”. No mínimo, o deslocamento desse texto, em relação à cronologia, para o início do primeiro e único livro publicado por Lacan em vida⁷³ nos sinaliza a importância atribuída a seu conteúdo na orientação do que significa o seu ensino em 1966. “O seminário sobre ‘A carta roubada’” segura

⁷³ Com exceção de sua tese de doutorado, em 1932, mas em relação à qual, mais tarde, manteve fortes reservas – a ponto, inclusive, de comprar todos os exemplares quando a tese, que nunca fora reeditada, aparecia em alguma livraria (cf. Roudinesco, 1994, p. 325).

todos os demais textos sob a égide de um elogio à ordem simbólica (ou cadeia significante). É um texto-chave que abre a porta para os demais.

Tendo isso em vista, usamos esse texto como o trabalho norteador para o andamento desta seção, referindo-nos àquelas duas lições do *Seminário 2* quando envolverem uma discussão que o complementa. Podemos delimitar pelo menos dois eixos para a discussão que Lacan mobiliza nesse momento: (i) a leitura mecanicista do conto de Poe; e (ii) a análise do jogo de par ou ímpar que envolve uma construção “matemático-maquínica” acerca da captura que a ordem simbólica realiza do acaso. Ambos envolvem uma leitura do conceito de compulsão à repetição. Acrescentamos um terceiro tópico para extrair algumas considerações a respeito do determinismo na associação livre, a partir da discussão precedente.

Relembremos que o objetivo central de Lacan, com toda essa discussão, é a reformulação epistemológica do conceito de compulsão à repetição. Já no primeiro parágrafo de “O seminário sobre ‘A carta roubada’” isso é notável. A *Wiederholungszwang*, traduzida normalmente por “compulsão à repetição” aqui no Brasil e por “automatismo de repetição” na França, é transmutada para “*insistência* da cadeia significante”⁷⁴ (Lacan 1956a/1998, p. 13, grifo no texto). Sendo esse o caso, veremos que temos motivos suficientes para associar a compulsão à repetição a uma lei. Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991), ao examinarem a significação da palavra “instância”, presente no título do ensaio “A instância da letra...” (Lacan, 1957/1998), identificaram “que *instance* designa, na sua origem, de acordo com Littré, uma *solicitação que pressiona* (pede-se insistentemente...), um *argumento*, ou mesmo um *processo* (na medida em que um processo supõe acusação e defesa a que, por conseguinte, opõem-se ali argumentos)” (p. 32, grifos no texto). Além disso, ela está relacionada a “*autoridade judiciária*”, “*autoridade tendo o poder de decisão*”, sendo “a instância da letra” “a autoridade da letra” (p. 32, grifos no texto). Em suma, instância é algo que rege e legisla. Daí decorre o seguinte: “É preciso também, no entanto, contar com a possibilidade de um Witz, de uma *palavra*: instância é, de fato, quase *insistência* e, aliás, em seu primeiro sentido, *insistir é fazer instância, perseverar em pedir*” (p. 32, grifos no texto). Os elos entre *automatismo* de repetição e lei, enquanto instância que insiste em se fazer valer, parecem assim ligados.

Com efeito, o nosso objetivo aqui é mostrar como a compulsão à repetição se refere a uma ordem simbólica, ou seja, como ela provoca a indução de uma lei para o sujeito. Ao

⁷⁴ Talvez seja importante destacar que as noções de significante e significado aparecem muito timidamente no *Seminário 2*. Nele, Lacan ainda não fala em “cadeia significante”, apesar de falar da “*insistência*” da compulsão à repetição. Nesse período, o autor fala muito em “ordem simbólica”. Apenas mais tarde a “ordem simbólica” (termo que pode parecer genérico ou amplo demais) vai ser traduzida por “cadeia significante”.

empreender essa transformação no conceito, ele se esquia de toda fundamentação biológica, cara a Freud (como vimos no Capítulo 1), para substituí-la por uma sustentação nas ciências conjecturais – nesse caso, um amálgama particular e quase indistinguível entre estruturalismo linguístico e antropológico, cibernética, lógica e teoria dos jogos. Vejamos como isso é realizado, por meio da forma como conduz as discussões acerca do conto “A carta roubada”.

2.5.1 *O conto, a repetição e a autonomia da lettre volée*

A narrativa do conto de Poe (2017) tem, para Lacan, dois pontos fundamentais: o caráter repetitivo dos acontecimentos e as posições estruturais dos personagens, ambos em decorrência dos movimentos da carta. De que maneira?

Revisitemos rapidamente o conto. A Rainha recebe uma carta que é roubada pelo ministro, que a troca por uma falsa. A Rainha vê a ação do ministro, mas não pode fazer algo por estar na presença do Rei, que nada sabe sobre essa carta. Tudo indica que o conhecimento do Rei sobre a carta comprometeria, de algum modo, a Rainha. A história se passa sem o leitor ter noção do conteúdo da carta. No entanto, essa carta parece mobilizar situações problemáticas em decorrência do conhecimento de seu conteúdo. A polícia real é então acionada e mobiliza uma força-tarefa para encontrar a carta no recinto do ministro. Ela procura nos mais recônditos lugares da casa, esperando que um objeto como esse, de extremo valor, possa ter sido meticulosamente escondido pelo seu portador. A carta, todavia, está no local mais óbvio onde poderia estar, mas, por conta de a polícia pressupor o contrário (já que é extremamente valiosa), ela não é encontrada. É nesse momento que o nosso herói, o detetive Dupin, entra em cena para recuperar a carta. Ele entende o raciocínio do seu adversário: normalmente, intui-se que um objeto de elevado valor deva permanecer ocultado no mais impenetrável esconderijo; mas o que o ministro faz, de maneira astuta, é exatamente o contrário; a carta ficaria mais escondida justamente quando se encontra debaixo do nariz de todos, em um porta-cartões de filigrana, como um objeto qualquer – com apenas algumas adulterações em relação à descrição original da carta. Dupin surrupia a carta roubada e a substitui por uma falsa, sem o conhecimento do ministro. Logo em seguida, entrega a carta ao encarregado da polícia.

Lacan entende que existem duas cenas centrais nessa história que se repetem, deslocando os personagens de posição de acordo com o movimento da carta. A primeira cena é a do primeiro roubo; e a segunda é sua repetição (Lacan, 1956a/1998, pp. 15-16). As duas cenas são compostas pelas mesmas organizações subjetivas, mas com pessoas diferentes em cada momento: (i) o Rei e, depois, a polícia posicionam-se como um olhar que nada vê; (ii) a

Rainha e, posteriormente, o ministro, notam que os primeiros nada veem, mas se enganam por considerarem encoberto o que ocultam; (iii) o ministro e, logo após, Dupin percebem os dois olhares anteriores e deixam descoberto o que se deve esconder para que se aposse dele quem quiser (p. 17).

Essas duas cenas ilustram o próprio funcionamento da compulsão à repetição. A questão central é a seguinte: a repetição está longe de acontecer pelo exercício pleno de uma autonomia irrestrita e consciente, mas pelos sujeitos estarem submetidos a uma organização ditada pelo movimento da carta.

O que nos interessa hoje é a maneira como os sujeitos se revezam em seu deslocamento no decorrer da repetição intersubjetiva. Veremos que seu deslocamento é determinado pelo lugar que vem a ocupar em seu trio esse significante puro⁷⁵ que é a carta roubada. E é isso que para nós o confirmará como automatismo de repetição (p. 18).

A carta encena o símbolo que rege a ordem simbólica, de cujos efeitos os sujeitos são suportes. Dessa forma, as pessoas não são as personagens condutoras das cenas, mas a carta. Isso leva o autor a entender a carta como a personagem responsável por ocupar a posição de “sujeito inicial, radical” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 266). Em outras palavras, ela é tomada como o símbolo que exerce a função de ultrapassar e desalojar os demais personagens de suas “particularidades individuais”, fazendo-os ocuparem posições a depender de quem a possui.

Esse efeito, que está para além da individualidade e que determina o lugar a ser ocupado diante do sistema de relações, é o que Lacan, ao menos nesse momento, denomina de inconsciente (Lacan, 1954-1955/2010, p. 266). Os pactos implicitamente estabelecidos, os compromissos que ligam os sujeitos entre si e os símbolos que veiculam as relações, tudo isso se refere à organização inconsciente. O uso de personagens régios, por exemplo, não é, nesse sentido, desprezioso. Eles representam o pacto simbólico que um povo inevitavelmente possui com os efeitos de uma interrelação hierarquizada (Lacan, 1954-1955/2010, p. 267).

O fato de a carta não ter seu conteúdo revelado é também essencial para o sentido que Lacan dá à ideia de “símbolo puro”. O que realmente estaria escrito como conteúdo da carta é secundário, tendo em vista que a definição do seu sentido não está intrinsecamente nela, mas na combinação relativa de quem a lê com a posição que ocupa no todo do sistema intersubjetivo em relação aos outros. O seu sentido, por exemplo, na posse exclusiva da Rainha poderia ser uma carta de amor; mas essa mesma carta de amor, na posse do ministro, representa uma prova

⁷⁵ Zafiropoulos (2010) considera que esse conceito seja derivado do “significante flutuante” lévi-straussiano. Ele se refere a uma materialidade desprovida de significação inerente, mas motor de diversas significações (Lévi-Strauss, 1950/2003).

e, ao mesmo tempo, uma ameaça para ela (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 268-269). O que se pode depreender acerca da carta enquanto símbolo puro é que o sentido não lhe é inerente. Ele depende de quem estabelece contato com ela e como ela exerce efeito sobre o sujeito a depender de sua disposição no sistema de relação.

Por mais que não saibamos a mensagem carregada pela carta, o fato de ela (a carta) não poder se tornar pública indica o quanto ela é ilegítima diante da cadeia simbólica que rege fidelidade ao Rei. Dessa forma, a responsabilidade quanto à carta está mais para quem a detém do que para seu possível autor (Lacan, 1956a/1998, p. 31). O ministro também estaria imiscuído por portar a carta: afinal, a revelação do seu conteúdo poderia comprometer não somente a Rainha, mas a ele igualmente. Tal circunstância faz com que seja necessário deixar a carta displicentemente sobre algum lugar, mais ou menos exposta como um objeto qualquer, para que ela seja passada adiante. Assim, o seu portador sairia ileso da situação potencialmente perigosa.

Essa exposição não estaria, porém, completa se não acrescentássemos os recursos linguísticos que Lacan utiliza para “abrir” as acepções possíveis para o significante “carta”: no caso, “*lettre*”. A homofonia e a ambiguidade naturais à expressão “*lettre volée*”, da qual o autor lança mão, são um recurso indissociável da análise do conto e do serviço que ela presta para pensar o encaminhamento da noção de sujeito. Uma “carta roubada” seria também, e ao mesmo tempo, uma “letra voada”, que não pertence a ninguém nem possui um destino nem um destinatário predeterminados. Nesse sentido, se ela não pertence a ninguém nem existe um local reservado para a carta/letra, isso significa que não há um lugar onde deva (originalmente) estar. Dessa forma, a letra somente pode ser símbolo de ausência (Lacan, 1956a/1998, pp. 27-28).

O que Lacan se esforça para trazer à tona é, antes de tudo, a estrutura que antecede o próprio jogo de significações possíveis. O importante é que a letra (que, nesse momento, também é chamada de “significante”, como sua expressão mais “purificada”) é a carta em uma revoadada, que nunca toca o chão: o seu sentido imaginário pode ser vasto e contingente, mas seu efeito de deslocamento é inevitável. Aí está a análise que ele busca ao “pé da letra”.

Isso ainda leva o autor a inverter o provérbio “a palavra falada voa, o escrito permanece” (“*verba volant, scripta manent*”). A exemplo da carta da Rainha, a *lettre* não permanece, por não ter uma significação que a fixe em um lugar, passando de mão em mão sem destino, mas encontrando em cada sujeito um destino que pertença a ele. Seriam, então, as falas que permanecem, por sua intrincada relação com a dimensão imaginária e sua potencialidade para fixar sentido (Lacan, 1956a/1998, p. 30). Mas, também, contra o jogo dos símbolos que

encadeia posições específicas, como no conto, nada se pode fazer. A letra, ela própria, “passeia sozinha” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 268).

A homofonia de “*lettre*” com “*l’être*” sugere outra possibilidade semântica (determinada pela própria materialidade sonora, ou seja, significante) que não poderia passar despercebida: a carta/letra do conto de Poe representa, para Lacan, a busca de uma ciência da letra que mobiliza uma ontologia específica: impossibilidade de dissociar ser de letra (que, novamente, também vai ser entendida aqui como “significante”)⁷⁶. Dessa forma, levar as coisas “ao pé da letra” não sugere a acepção “concreta” (ou “original”) a que um vocábulo estaria supostamente se referindo, mas a precedência de uma materialidade discursiva (nesse caso, sonora) em relação ao sentido⁷⁷.

Além disso, Lacan utiliza o recurso etimológico para questionar a tradução francesa “*La lettre volée*” em relação ao título original, “*The Purloined Letter*”: “*To purloin*, diz-nos o dicionário de Oxford, é uma palavra anglo-francesa, isto é, composta do prefixo *pur-*, que vamos reencontrar em *purpose*, propósito, *purchase*, provimento, *purport*, importância, e do vocábulo do francês antigo *loing*, *loingner*, *longê*” (Lacan, 1956a/1998, p. 32, grifos no texto). Isso o leva a propor outra tradução para o título, que combina com a análise que empreende: “a carta desviada”, “a carta alongada” ou, ainda, “a carta não retirada” [*lettre en souffrance*] (p. 33). A carta, antes roubada, atribuía, inevitavelmente, pertencimento a alguém. A nova tradução, por sua vez, expurga completamente essa conotação, atribuindo à carta, ao mesmo tempo, um caráter errante e de “coisa pública” (*res publica*) – se não pertence a ninguém, então é de todos, como a própria língua.

Ainda assim, cada um é afetado pela carta/letra de determinada modo. Nesse sentido, ela é o próprio inconsciente (Lacan, 1954-1955/2010, p. 266). Digamos de outra maneira. Se “uma carta sempre chega a seu destino” (Lacan, 1956a/1998, p. 45), não é porque sua letra esteja predeterminada para tal destinatário, mas porque, assim que chega, seu destinatário é criado, e ele toma a carta como parte do seu próprio destino. Esse caminho interpretativo nos aproxima de algumas noções que temos à frente para investigar: certa indissociabilidade entre

⁷⁶ Embora, nesse período do ensino de Lacan, as definições de “letra” e “significante” se confundam, mais tarde, sua distinção se tornará um pouco mais clara.

⁷⁷ Entretanto, se a homofonia entre “*lettre*” e “*l’être*” for tomada como argumento central (isto é, por si mesmo como válido), em vez de uma ilustração, apoiamo-nos em um argumento cujos recursos linguísticos estão restritos apenas à comunidade francesa. Ao considerarmos esse argumento como válido em outra língua, estaríamos extrapolando o seu próprio princípio; extrapolando porque o argumento de Lacan pretende, aparentemente, permanecer no nível imanente da materialidade linguística. Caso consideremos que as consequências da homofonia de “*lettre*” com “*l’être*”, ou mesmo da homonímia de *lettre*-carta com *lettre*-letra, sejam válidas, por exemplo, em língua portuguesa, estamos hipostasiando ou substancializando o argumento para além da dimensão significante e enfatizando o seu significado – sentido esse avesso às considerações lacanianas.

sujeito e *lettre*; a compulsão à repetição como figura do destino, a partir do qual algo contingente como uma *lettre* se transforma em uma aparente necessidade para o sujeito; e a temporalidade específica envolvida nessa lógica, a do *a posteriori*. Pois bem, vamos por partes.

Tomar a carta/letra enquanto sujeito radical do conto expressa a propriedade antinatural com que Lacan concebe o componente “subjetivo” no humano: paradoxalmente, a objetividade da letra. É nesse momento que ele retoma a comparação que ao longo do *Seminário 2* fazia acerca das “máquinas cibernéticas”:

Eis aí, portanto, *simple and odd*, como nos é anunciado desde a primeira página⁷⁸, reduzida à sua expressão mais simples, a singularidade da carta/letra, que, como indica o título, é o *verdadeiro sujeito* do conto: é por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma, aqui, sua incidência de significante. Pois aprendemos a conceber que o significante só se sustenta num deslocamento comparável ao de nossas faixas de letreiros luminosos ou das memórias giratórios de nossas máquinas-de-pensar-como-os-homens, e isso, em razão de seu funcionamento alternante por princípio, que exige que ele deixe seu lugar, nem que seja para retornar a este circularmente (Lacan, 1956a/1998, p. 33, grifos no texto).

Tomar a carta como o “verdadeiro sujeito” do conto é atribuir à letra a ordenação simbólica da qual o humano é efeito. No caso da compulsão à repetição, vemos a obrigatoriedade da ressonância de posições específicas e sintomas; ou melhor, vemos aqui a “*insistência* da cadeia significante” ou “*insistência* da letra/carta” que ordena as posições intersubjetivas. Estaríamos aqui reencontrando a causalidade circular que abordamos anteriormente quando tratamos da cibernética? Afinal, Lacan menciona as “máquinas-de-pensar-como-homens”, fazendo referência direta às máquinas cibernéticas. Tudo indica que o próprio conto é lido como o circuito de uma máquina cujo princípio autorregulador é a carta/letra. Ela determina uma compulsão à repetição, pela *insistência* da carta, operando um deslocamento dos personagens em posições específicas.

Se Lacan está, de fato, associando as máquinas cibernéticas com a compulsão à repetição freudiana, isso significa que ele pode, de fato, ter se inspirado em Kubie. Não parece coincidência o fato de a discussão mais marcante que o psicanalista estadunidense estabeleceu com a cibernética tenha sido a mesma que, posteriormente, Lacan vai propor para uma reformulação do estatuto energético e biológico da compulsão à repetição. No mínimo, Lacan se inspira no trabalho de Kubie, mesmo não extraindo dele todos os seus termos. Dessa forma, cabe a observação cautelosa de Le Roux (2007, p. 349) de que o diálogo proposto pelo psicanalista estadunidense visava a uma síntese entre psicanálise, psicologia experimental e

⁷⁸ Logo no início do conto, o delegado e Dupin conversam sobre o caráter “simples e estranho” do caso da carta roubada.

neuropsiquiatria; com a noção de *feedback* sendo capaz de abarcar os níveis biológicos e comportamentais e os processos conscientes e inconscientes. Contudo, essa síntese possui um pano de fundo característico da psicologia do ego: apesar de não coadunar exatamente com uma noção ingênua de adaptação social, Kubie, ainda assim, preservava uma crença na liberdade e na busca da felicidade individual, típica do ideal moderno, além do tratamento baseado no reforçamento do eu. Então, mesmo que Lacan tenha se inspirado nos circuitos reverberantes de Kubie, ele recusa esse aspecto de fundo.

Sigamos, agora, para a análise do jogo de par ou ímpar, presente no conto. Essa análise nos permite compreender ainda mais a mecânica da compulsão à repetição em jogo no diálogo com a cibernética, pois envolve a construção de uma espécie de máquina teórica. Além disso, essa elaboração nos possibilitará lançar luzes sobre a relação que a compulsão à repetição e a ordem simbólica possuem com a temporalidade do *a posteriori*.

2.5.2 “Par ou ímpar?”: o jogo e a apreensão simbólica do acaso

Em meio ao conto, mais especificamente quando Dupin descreve a impressionante habilidade policial de esquadrihar toda a extensão do recinto do ministro com o objetivo de recuperar a carta roubada, o detetive faz alusão ao jogo de par ou ímpar. O fracasso da polícia, que rigorosamente procura, mas está cega para a localização mais óbvia da carta, inspira nosso herói a contar a história de um garoto que conheceu, perspicaz no jogo.

O jogo consiste no seguinte: coloca-se uma quantidade qualquer de bolinhas na mão e solicita-se ao adversário que adivinhe se há um número par ou ímpar de bolinhas. O garoto elaborou uma estratégia bem-sucedida, baseada no que supunha sobre a astúcia do adversário: se ele fosse “bobão”, bastava supor, na segunda vez, o contrário do que ocorreu na primeira (se foi par, então ímpar); agora, caso ele fosse mais esperto, raciocina que a variação de par para ímpar (ou vice-versa) seria muito simples para ele. Então, o garoto, ao se colocar, imaginariamente, no lugar do oponente, depreende que, na segunda partida, o adversário deve atribuir a mesma jogada que no primeiro lance.

Para identificar o intelecto do outro, o garoto imitava a expressão do rival com exatidão, assegurando que, dessa forma, seus sentimentos e pensamentos fossem semelhantes aos do outro. Para Dupin, a falha dos policiais estava em não se identificarem com o intelecto do ministro, pressupondo que seria correspondente à sua própria imagem diante de um espelho.

Como falamos anteriormente, Guilbaud e Riguet estão por trás do interesse de Lacan por esse jogo. De acordo com Liu, ao analisá-lo, Guilbaud teve como objetivo especular sobre

a astúcia dos sujeitos envolvidos em uma situação de jogo. A astúcia tem duas funções: adivinhar as intenções do oponente e arranjar as situações de forma que este não adivinhe suas próprias intenções. Guilbaud afirma que a suposição de Poe acerca de um maior grau de inteligência de um personagem em relação a outro é uma solução muito fácil, segundo a perspectiva da teoria dos jogos. O matemático, por sua vez, parte então da ideia de que os jogadores estão jogando há tanto tempo a ponto de seus respectivos níveis de inteligência se equivalerem (Liu, 2010, pp. 173-174).

A única solução, obviamente, é que cada um escolha aleatoriamente, cuidando, é claro, de lucrar com o menor erro de seu oponente. A escolha aleatória desempenha, assim, o papel de uma posição defensiva, de uma base para um ataque que se desenvolverá quando o adversário cometer erros (Guilbaud, citado em Liu, 2010, p. 174, tradução nossa)⁷⁹.

O que vemos aqui é um afastamento do argumento psicológico – “imaginário”, nos termos lacanianos – utilizado por Poe, para se deter no argumento lógico, nesse caso probabilístico, da decisão. A preferência pela ordem imaginária (identificação com seu oponente) impede uma leitura dos processos estocásticos no nível da ordem simbólica (relativos à probabilidade do jogo) (Liu, 2010, p. 176).

O que Lacan propõe? Seguindo um caminho similar a Guilbaud, ele analisa a questão para além da relação intersubjetiva da identificação com a imagem do outro. Ao buscar dissolver a intersubjetividade, Lacan intenciona encontrar uma estrutura capaz de ser apreendida simbolicamente; em outras palavras, uma captura simbólica do real⁸⁰. Não é sem razão que ele indicava a possibilidade da apreensão do real somente por meio do símbolo (Lacan, 1954-1955/2010, p. 137).

Aqui, ordem simbólica cibernética também é chamada de “Outro”: dessemelhante essencial, para além da intersubjetividade (Lacan, 1954-1955/2010, p. 239). Assim, a partir do interesse dos cibernéticos pelo jogo no conto de Poe (p. 243), Lacan tenta extrair uma análise profícua para pensar o simbólico e o que insiste em repetir, para além de uma identificação imaginária. A identificação pode ser o ponto de partida, mas é insuficiente para compreender o sucesso no jogo de par ou ímpar. Esse tipo de análise psicológica não seria matematizável (p.

⁷⁹ “The only solution, obviously, is for each to choose at random, taking care, of course, to profit by his opponent's least error. Random choice thus plays the part of a defensive position, of a base for an attack which will develop when the opponent makes mistakes”.

⁸⁰ No mesmo seminário, Lacan trabalha com a definição de que o real é aquilo que retorna ao mesmo lugar (acerca do qual trabalhamos em “As estrelas e planetas não falam, mas retornam sempre ao mesmo lugar”). Isso é pertinente com a noção de repetição que ele está destrinchando nesse momento.

245). Por esse motivo, Lacan parece entrever na cibernética um recurso que o auxiliaria a identificar a ordem simbólica do jogo.

Fatalmente, jogar com uma máquina o jogo do par ou ímpar impossibilitaria a identificação imaginária, restando apenas uma sequência “fria” de lances. Mas ela jogaria ao acaso? Estando a máquina bem ajustada para funcionar de modo que cada valor tenha 50% de chances de sair, poderíamos responder que sim. Mas e quando os resultados estão postos, seria possível extrair do seu conjunto específico (de elementos finitos) algumas regras, que coloquem em questão a própria noção de acaso? É esse o ponto que interessa a Lacan. Dada uma sequência aleatória de lances par ou ímpar, para os quais o autor atribui os sinais “+” e “–”, ele mostra como é plausível determinar algumas regras simbólicas que indicam os fundamentos do fenômeno (Lacan, 1954-1955/2010, p. 248), que “apreendem” simbolicamente o acaso no conjunto dos lances. Para ser mais preciso: depois de uma sucessão de lances, seria possível fixar um conjunto de regras que excluem possibilidades de surgimento de determinadas sequências de + e –. De que forma isso aconteceria?

Isso é apresentado na lição “A carta roubada” (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 259-278) e, de maneira mais definitiva, na Introdução de “O seminário sobre a ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956a/1998, pp. 49-59). Lacan faz todo um exercício matemático para justificar a possibilidade de introduzir certas regras a uma sucessão de eventos que isoladamente seriam considerados produtos do acaso.

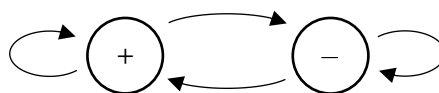
Bruce Fink (1996) possui uma leitura elucidativa dessa recreação matemática, apesar de não fazer menção, em momento algum, à importância da cibernética nessa empreitada. Cuidaremos de resolver isso mais tarde. De acordo com o Fink, o objetivo desse exercício é mostrar a autonomia da *lettre* – sendo, inclusive, o trabalho que vai mais além do que qualquer outro do movimento estruturalista sobre a ordem simbólica. Há uma premissa fundamental para o desenvolvimento desse exercício: os processos de pensamentos inconscientes são de natureza lógico-matemática e envolvem graus de ciframento (Fink, 1996, pp. 173-174).

Já que a proposta de Lacan não é lidar com cada lance de + e –, par ou ímpar, cara ou coroa (que seja) isoladamente, não se trata de pensar em termos de probabilidade de 50/50 para cada lance. O que interessa é lidar com os resultados em modo de encadeamento (ou seja, depois que os lances já aconteceram). Dessa forma, o agrupamento dos elementos é uma operação fulcral. Exclusivamente após uma sequência qualquer de lances é que se torna possível extrair sua sintaxe específica e, ainda, determinar algumas impossibilidades simbólicas. Vamos seguir Lacan (1956a/1998, pp. 49-59; 1954-1955/2010, pp. 259-266) na elaboração dessa máquina teórica, na companhia de dois comentadores, Fink (1996) e Liu (2010).

Podemos representar as possibilidades de lances no jogo de par ou ímpar (ou cara ou coroa) com um grafo de estados finitos (Figura 1). Em outros termos, um circuito de dois estados dos quais é impossível sair.

Figura 1

Grafo de estados finitos para o jogo de par ou ímpar



Nota. Devo a Benoît le Bouteiller por essa e outras indicações em um seminário que ofereceu a respeito do texto “O seminário sobre ‘A carta roubada’” em setembro de 2020.

O resultado que sucede um + somente pode ser um outro + ou um –, e vice-versa. Se considerarmos três jogadas seguidas, temos oito combinações de resultados possíveis. Lacan agrupa as combinações de três lances (trigramas) em três grupos (Tabela 1)⁸¹.

⁸¹ Mas por que três elementos? Bruce Fink (1996), *e.g.*, com finalidades didáticas, faz o mesmo processo de agrupamento com dois elementos. Mas parece haver um motivo para Lacan ter adotado três elementos, que não é explicitado no texto. Recorramos à interpretação de Liu (2010, pp. 181-184). Segundo a autora, trata-se de uma referência matemática a uma cifra arcaica chamada *Ba Gua*. Os *Ba Gua* são os oito trigramas do *I Ching*, que data de pelo menos 3 mil anos. Os trigramas são organizados a partir de um código binário, *yin* (–) e *yang* (+). Temos o equivalente hindu-arábico, com os números 1 e 0. E Lacan usa os sinais + e –. Ele entende que os símbolos *yin* e *yang* são ideogramas matemáticos. Sabemos que Lacan estudou chinês na Escola de Línguas Orientais durante a Segunda Guerra Mundial e, posteriormente, na década de 1970. Sabemos, também, que o sistema numérico dos oito trigramas chineses é usado, junto com a escrita, para adivinhação desde a Antiguidade chinesa – e Lacan faz uma rápida alusão a isso em “Situação da psicanálise na França em 1956” (Lacan, 1956b/1998, p. 473). Mas a história fica mais intrigante, e os elos, ainda mais próximos. De acordo com Liu, Leibniz se interessou pelos oito trigramas através de Padre Bouvet, jesuíta francês que trabalhou na China no século XVII. Leibniz achou que Bouvet tinha inventado o código binário até perceber que ele simplesmente o trouxe para a Europa. O código binário tem uma longa origem, como podemos ver. Leibniz e os missionários jesuítas estavam à procura de uma linguagem universal nesse período. E Bouvet se referia aos trigramas como símbolos universais, inventados por um gênio da Antiguidade para nos fornecer os princípios mais abstratos de todas as ciências. Ao dizer isso, parece até que Bouvet estava antecipando a máquina discreta e universal de Turing e as formulações de Claude Shannon, na teoria da informação, e de Wiener, na cibernética. Para Wiener, *e.g.*, Leibniz representava o santo patrono da cibernética. Para Guilbaud e Lacan, era Pascal, por conta de seus estudos sobre probabilidades. Todas essas informações, acompanhadas do que vem a seguir no corpo do texto, atentam-nos, no mínimo, para uma coisa: o sentido rigoroso da noção de “ordem simbólica” ou mesmo de “simbólico”, em Lacan, é indissociável de uma elaboração sobre a linguagem binária, que é acompanhada dos estudos cibernéticos.

Tabela 1

Combinações possíveis para uma sucessão de três lances no jogo de par ou ímpar e sua codificação em uma linguagem numérica ternária

1	2	3
+ + +	+ + –	+ – +
– – –	– – +	– + –
	+ – –	
	– + +	

Nota. Adaptado de *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, de Lacan, J., 1954-1955/2010, p. 261.

Na primeira e terceira colunas, temos sequências simétricas (*i.e.*, os lances das extremidades são os mesmos); e, na segunda coluna, temos as sequências assimétricas. Podemos, ainda, chamá-las, em ordem, de simétrica idêntica (1), assimétrica (2) e simétrica alternada (3). A cada vez que aparece um desses trigramas em um conjunto de lances, atribuímos o número correspondente a seu grupo (1, 2, 3).

Cada trigrama constitui uma unidade simbólica que se articula com a estrutura total das séries de lances. Essa forma como Lacan organiza os trigramas é muito semelhante à que Guilbaud fez para ilustrar as probabilidades estocásticas, também usando oito trigramas em código binário (Liu, 2010, p. 178)⁸². O que Lacan e Guilbaud fizeram foram agrupamentos estocásticos de símbolos: ou seja, trabalharam com a formalização da sequência de séries randômicas, tais como os trigramas de um código binário, por intermédio da probabilidade, com o objetivo de construir sua estrutura subjacente. Dessa forma, o objetivo de Lacan com o jogo de par ou ímpar é salientar que o puro acaso não existe do ponto de vista da probabilidade, ao mostrar a estrutura de impossibilidades de um conjunto de lances (Liu, 2010, pp. 178-179). Esse é o nosso ponto de chegada. Vamos lá.

Continuemos, então, na argumentação de Lacan nesse sentido. Consideremos a seguinte sequência aleatória de lances, que foram feitos por mim com uma moeda em uma tranquila tarde de estudos. Utilizei “+” para cara e “–” para coroa:

+	–	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	+	+	–	+	+	+	–	–	+

Temos 21 caracteres que poderiam se estender para uma quantidade finita qualquer. Em todo caso, essa quantidade já é suficiente para apresentar o argumento de Lacan. Ao usarmos a

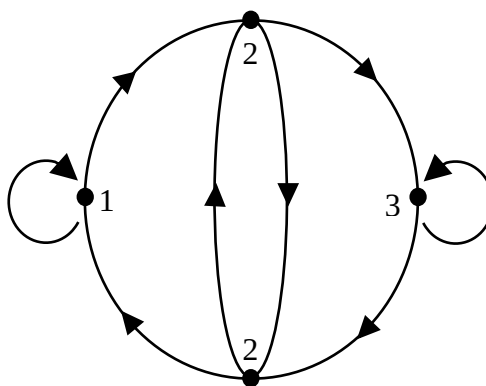
⁸² Para mais detalhes sobre o trabalho de Guilbaud nesse sentido, cf. Liu (2010, pp. 176-179)

linguagem numérica ternária acima para codificar cada trigrama da linguagem binária, encontramos o seguinte resultado:

+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	+
.	.	2	2	3	2	1	1	2	3	2	1	2	2	2	3	2	1	2	2	2

Independentemente do número de lances que uma cadeia possui (o leitor pode fazer o teste), é possível notar algumas regras simbólicas com essa codificação simples: (a) não se pode mudar diretamente de 1 para 3 nem de 3 para 1, sem um 2; (b) se 1 preceder 2, não é possível que um 1 se apresente depois de um número ímpar de 2; (c) após um número par de 2, é possível que saia um 1; (d) um número indefinido de 2 sempre é possível entre 1 e 3 (Lacan, 1954-1955/2010, p. 261, 442, nota 45). Como resultado, temos uma linguagem ternária (1, 2, 3) sobre uma linguagem binária (+, -), formada de lances aleatórios, que adquirem, apenas enquanto conjunto, um estatuto de sistema. Ao adquirir esse estatuto, o acaso é colocado em xeque (ou, pelo menos, é restringido) pelas regras de codificação dos resultados. Lacan desenvolve, ainda, um circuito (Figura 2) para ilustrar isso.

Figura 2
Rede 1-3



Nota. Circuito das possibilidades e impossibilidades na codificação para uma linguagem ternária do resultado de lances no jogo de par ou ímpar. Adaptado de “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, de Lacan, J., 1956a/1998, p. 52.

A elaboração que Lacan (1956a/1998, p. 53) realiza sobre esse circuito, derivado da aleatoriedade dos lances, é a seguinte: a cadeia, codificada na linguagem numérica, possui uma lei que, por estar em execução, associa-se à memória sobre o que não deve suceder de acordo com cada símbolo. É dessa maneira que ele inscreve a existência de uma ordem simbólica mínima para “capturar” o acaso. Em outras palavras, ele, paradoxalmente, inventa uma

determinação simbólica, a partir da qual torna possível “apreender” a aleatoriedade ou, ainda, depreender uma racionalidade probabilística (só depois que os lances de + e – aconteceram).

Lacan desenvolve ainda outra matriz (Tabela 2) para uma codificação um pouco mais elaborada, mas que segue o mesmo princípio teórico da anterior: de uma linguagem ternária para uma linguagem quaternária.

Tabela 2

Codificação da linguagem numérica ternária por uma linguagem grega quaternária

α	β	γ	δ
1 _ 1	1 _ 2	2 _ 2	2 _ 1
1 _ 3	3 _ 2		2 _ 3
3 _ 3			
3 _ 1			

Nota. Adaptado de “The Nature of Unconscious Thought or Why No One Ever Reads Lacan’s Postface to the “Seminar on ‘The Purloined Letter’”, de Fink, B. (1996, p. 178).

Considerando ainda grupos formados por três caracteres, a partir da codificação da linguagem numérica ternária, o autor cria outra codificação: a passagem do primeiro para o terceiro lance, que compreende, respectivamente, 1 e 1, 1 e 3, 3 e 1 ou 3 e 3, codifica-se como α ; da mesma forma, a passagem do primeiro para o terceiro lance que compreende, respectivamente, 1 e 2 ou 3 e 2 codifica-se como β ; a passagem que compreende de 2 para 2 codifica-se como γ ; e a passagem que compreende de 2 para 1 ou de 2 para 3 codifica-se como δ ⁸³.

O espaço em branco, designado pelo símbolo “_”, pode ser ocupado por outro número, mas não qualquer um (como se pode deduzir das regras descritas anteriormente). Por exemplo, tomemos o primeiro caso de α . Qual seria o número do meio nesse primeiro caso? Como vimos, (a) não pode ser um 3, por ser impossível passar diretamente do 1 ao 3 e vice-versa; mas, também, (b) não pode ser um 2, tendo em vista que são necessários um número par de 2 para que possamos retornar a um 1. Portanto, deve ser um 1. Seguindo todas as regras, deduzem-se as possibilidades da Tabela 3.

⁸³ Por algum motivo, na representação dessa codificação na página 262 do *Seminário 2* (Lacan, 1954-1955/2010), falta sinalizar a passagem de 3 para 1 no caso de α . Isso, por outro lado, não acontece na versão escrita (cf. Lacan, 1956a/1998, p. 53).

Tabela 3

Combinações possíveis para a codificação da linguagem numérica ternária por uma linguagem grega quaternária

α	β	γ	δ
1 1 1	1 1 2	2 1 2	2 2 1
1 2 3	1 2 2	2 3 2	2 1 3
3 3 3	3 3 2	2 2 2	2 2 3
3 2 1	3 2 2		2 3 3

Nota. Adaptado de “The Nature of Unconscious Thought or Why No One Ever Reads Lacan’s Postface to the “Seminar on ‘The Purloined Letter’”, de Fink, B. (1996, p. 179).

Novamente, podemos realizar outra codificação dos nossos lances aleatórios da moeda; agora, da linguagem numérica ternária para a linguagem grega quaternária:

+	–	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	+	+	–	+	+	+	–	–	+
.	.	2	2	3	2	1	1	2	3	2	1	2	2	2	3	2	1	2	2	2
.	.	.	.	δ	γ	α	δ	β	α	γ	α	γ	β	γ	δ	γ	α	γ	β	γ

Com a introdução da matriz de letras gregas, surge uma nova sintaxe que define outras impossibilidades. Por exemplo, qualquer símbolo pode suceder-se imediatamente a qualquer outro, mas isso já não é possível no terceiro tempo. Se surge um α ou um δ no 1º tempo, por mais que, no 2º, qualquer símbolo seja viável, no 3º tempo somente é possível aparecer um α ou um β ; agora, se surge um γ e um β no 1º tempo, apenas é possível que surja, no 3º tempo, um γ ou um δ (Lacan, 1956a/1998, p. 53-54). Isso foi representado por Lacan da seguinte maneira:

$$\begin{array}{ccccc}
 \frac{\alpha, \delta}{\gamma, \beta} & \rightarrow & \alpha, \beta, \gamma, \delta & \rightarrow & \frac{\alpha, \beta}{\gamma, \delta} \\
 1^\circ \text{ Tempo} & & 2^\circ \text{ Tempo} & & 3^\circ \text{ Tempo}
 \end{array}$$

Isso é facilmente explicado se nos lembrarmos da codificação numérica ternária. Por exemplo, consideremos o δ inicial da nossa cadeia. O último caractere da linguagem ternária que ele codifica é uma simétrica alternada (3), ou seja, o primeiro caractere do trio codificado pela linguagem grega quaternária, no 3º tempo, é necessariamente essa própria simétrica

alternada (o próprio 3). Apenas um α ou um β inicia-se com uma simétrica alternada. Logo, seria impossível encontrar um γ ou um δ nesse tempo⁸⁴.

Essas são somente as impossibilidades mais evidentes. Lacan continua a explorar outras (cf. Lacan, 1956a/1998, pp. 54-56). De qualquer forma, todas as impossibilidades identificadas convergem para as mesmas consequências que extrai desse jogo. Examinemos como isso é desenvolvido.

Preliminarmente, consideremos que, nessas “recreações matemáticas”, Lacan está interessado em construir um sistema simbólico que envolve uma sintaxe que não é inerente a uma realidade preexistente (Fink, 1996, p. 182). Em outras palavras, é uma forma de cifrar o evento em questão, desprendendo-se dele. Percebe-se que, com a noção de leis e regras simbólicas, a importância do sentido ou da semântica se torna secundária. Desse modo, as formações do inconsciente são compreendidas a partir da noção de cadeia simbólica, em vez de produções dotadas de sentido ou de representação da realidade exterior. O método de cifragem é, realmente, simples; mas, com ele, o autor tenta mimetizar a cifragem que ocorreria com a própria linguagem natural que habita um sujeito dotado de inconsciente. Haveria, portanto, uma “linguagem formal” que antecederia a semântica.

Dito isso, partamos para pensar sobre as implicações das linguagens envolvidas do procedimento de cifragem. Quando tomamos a cadeia numérica, por exemplo, percebemos que ela “conduz” determinadas possibilidades de números, não permitindo qualquer combinação. O mesmo funcionamento estaria em jogo na ordem simbólica. Lacan está tentando modelificá-la, isto é, mimetizá-la. A aleatoriedade dos lances independentes é sobreposta pela combinação dos símbolos e pela proibição de determinados aparecimentos. A ideia é que essa “condução” (da ordem simbólica) consiste, para Lacan, na própria noção de memória em psicanálise; uma memória intrínseca à cadeia simbólica, independente de um organismo vivo, mas dependente de um raciocínio lógico-combinatório. Dessa forma, a rememoração, mais do que lembranças que surgem de forma ativa, com a participação subjetiva consciente, designa um encadeamento simbólico composto por combinações e cifragens (Fink, 1996, p. 182-183).

Esse raciocínio é aprimorado quando ocorre a codificação pela linguagem quaternária dos símbolos gregos. O fato de haver algumas impossibilidades na sucessão do 1º para o 3º tempo não deixa de chamar a atenção de Lacan. Isso vai indicar que a terceira posição já está de alguma forma determinada pela primeira, como se esta guardasse em si o núcleo daquela

⁸⁴ Em 1966, Lacan complementa a exposição ao acrescentar a rede correspondente à linguagem quaternária dos símbolos gregos, representado as possibilidades e impossibilidades de combinações (cf. Lacan, 1956a/1998, pp.61-62, nota 50).

(Fink, 1996, p. 180). Esse fato lógico rapidamente vira, para Lacan, evidência para os seguintes aspectos interdependentes: a determinação simbólica na constituição da sobredeterminação freudiana; a presença de um determinismo (que deixa de ser psíquico para ser simbólico) na associação livre, guiado pela autonomia combinatória do símbolo (Lacan, 1956a/1998, pp. 56-57); e a realização subjetiva no tempo do *a posteriori* a partir da rememoração (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 234-235). Voltaremos a isso na próxima subseção. Antes, precisamos tecer mais comentários sobre o modo como essa construção simbólico-matemática é uma tentativa de mimetizar a ordem simbólica, na medida em que esta abole o acaso.

A ideia que parece estar em jogo é que o inconsciente realiza procedimentos de agrupamento e codificação de símbolos. Ou seja, há uma estrutura que se desdobra automática e autonomamente apesar de qualquer consciência (Fink, 1996, p. 185). O sujeito é possuído pela infamiliaridade de não ter noção precisa da cadeia simbólica que o inclui na contagem. A consequência imediata disso está na neutralização da impressão de fazer escolhas livres ou ao acaso por meio de uma teorização acerca da compulsão à repetição, baseada em regras combinatórias específicas.

Desse modo, a leitura crítica de Lacan acerca do enredo do conto de Poe combina com a de Guilbaud, na medida em que a ideia de uma “astúcia” própria a Dupin se contrapõe à análise lógico-matemática do jogo de par ou ímpar. Os processos estocásticos do jogo se sobrepõem à inteligência de Dupin, que pensa poder superar a esperteza do ministro, colocando-se como exceção na história, mas acaba no mesmo lugar que todo mundo – ele é mais uma engrenagem da máquina da *lettre*. O que está em questão aqui é a importância da estrutura e da compulsão à repetição na medida em que isso, de certa forma, “captura” o acaso, a randomização e os processos estocásticos em geral (Liu, 2010, p. 176). Assim, o jogo do símbolo representa e organiza o que chamamos de sujeito, independentemente de suas peculiaridades. O sujeito não promove o jogo, apenas toma seu lugar nele e cumpre um papel de pequenos + e –. Ele é um elemento nessa corrente e organiza a si mesmo de acordo com as leis (Liu, 2010, p. 176). Tudo parece ocorrer de maneira que a ordem simbólica (ou o inconsciente) funcione como uma máquina de combinações de elementos contingentes que resultam em posições e repetições necessárias.

Por mais que não tenha sido mencionada por Fink (1996), precisamos sublinhar a participação da cibernética nessas recreações matemáticas de Lacan: o uso da linguagem binária e das codificações nas linguagens ternárias e quaternárias (bem como a ideia de cadeia simbólica que “aprende” e “lembra” os lances) lembram as máquinas cibernéticas. Percebe-se o amálgama entre ordem simbólica e máquina: “Ora, qualquer máquina pode reduzir-se a uma

série de retransmissores que são simplesmente de *mais* e de *menos*. Tudo na ordem simbólica pode ser representado com o auxílio de semelhante sucessão” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 250, grifos no texto). Em suma, a ordem simbólica pode ser mimetizada pela máquina. Isso é perceptível em vários momentos do *Seminário 2*, como também no excerto abaixo de “O seminário sobre ‘A carta roubada’”:

Foi isso que nos permitiu dizer que, se o inconsciente existe no sentido de Freud, ou seja, se entendermos as implicações da lição que ele retira das experiências da psicopatologia da vida cotidiana, por exemplo, não é impensável que uma moderna máquina de calcular, isolando a frase que, a longo prazo e sem que ele o saiba, modula as escolhas de um sujeito, venha a ganhar acima de qualquer proporção costumeira no jogo do par ou ímpar.

Puro paradoxo, sem dúvida, mas onde se exprime que não é por falta de uma virtude, que seria a da consciência humana, que nos recusamos a qualificar de máquina-de-pensar aquela a que atribuiríamos tão miríficos desempenhos, mas simplesmente porque ela não pensaria mais do que o homem pensa em seu status comum sem por isso deixar de estar exposto aos apelos do significante (Lacan, 1956a/1998, p. 64).

Lacan recusa à consciência o estatuto de “máquina-de-pensar”, mas o atribui ao inconsciente. Aliás, podemos entender a própria noção de “Outro” da sentença “*o inconsciente como discurso do Outro*” (Lacan, 1956a/1998, p. 18, grifos no texto) como uma máquina. Liu chega a afirmar que, no ensaio sobre “A carta roubada”, “Lacan deixa claro que o Outro é a máquina cibernética, em vez do que chamamos de linguagem” (Liu, 2010, p. 161, tradução nossa)⁸⁵. A tal “máquina de calcular” acima, lembra Liu, é o que hoje conhecemos como computador (p. 162).

Isso é coerente com o que o autor já havia falado sobre as máquinas de pensar: elas impressionam porque são uma forma de a “nossa linguagem” funcionar quase sozinha (Lacan, 1954-1955/2010, p. 164). O inconsciente seria um sujeito acéfalo (Lacan, 1954-1955/2010, p. 228) que transmite mensagens cujos sentidos não são primordiais, mas que se proliferam em repetição. O símbolo se organiza de acordo com algumas leis, de maneira independente do sujeito (Lacan, 1954-1955/2010, p. 176) como na cifragem do jogo de par ou ímpar.

Voltemos ao conto de Poe, usando uma pertinente indagação feita por Liu (2010, p. 163): por que Lacan parece mais interessado com questões de máquinas e, em particular, com o jogo de par ou ímpar do que com a história do conto de Poe? De fato, o psicanalista não faz exatamente uma crítica literária da história, mas uma leitura cibernética e psicanalítica do conto, para tentar extrair dele noções caras a esses dois campos. A história do conto não é preponderante. Embora seja abordada, sua análise serve para extrair a forma como os personagens não são personagens autônomos, com seus próprios dramas, mas como a história

⁸⁵ “Lacan makes it clear that the Other is the cybernetic machine rather than what we call language”.

funciona como uma máquina cibernética: a *lettre* roubada/voadá/desviada passa a ser, nessa leitura, o elemento de *feedback* do circuito, posicionando e reposicionando cada série de personagens. Afinal, a análise de Lacan concebe que a carta determina a posição do sujeito, no sentido de que ninguém que entra em contato com ela pode escapar de ser “capturado” em seu jogo. O automatismo de repetição no drama humano de Poe, portanto, encontra o seu verdadeiro sentido na máquina de acaso e probabilidade (Liu, 2010, p. 164).

Considerando esses aspectos, a cibernética parece ter permitido a Lacan pensar em uma quase desantropologização da linguagem humana. Afinal, se a cibernética materializa a “nossa linguagem”, funcionando quase sozinha, a partir de uma depuração formal de símbolos discretos, perguntamo-nos se ela não teria infligido uma quarta ferida narcísica ao exibir que a capacidade da linguagem simbólica não é exclusiva dos humanos: “Humanos criam, máquinas ganham voz,/Em um dueto, ciência e emoção se entevozam,/Na dança do tempo, juntos, seguem a sós” (OpenAI, 2022)⁸⁶.

2.5.3 Determinismo na associação livre

Esta subseção busca, finalmente, concatenar algumas questões cujos caminhos foram já mais ou menos indicados nas seções anteriores a respeito da compulsão à repetição e da ordem simbólica. De que maneira a ordem simbólica desenha o determinismo em psicanálise? De que determinismo se trata? E como a compulsão à repetição participa desse determinismo?

Primeiramente, sublinhemos que a discussão acerca da recreação matemática e do seu jogo de regras nos coloca diante de observação crucial de Le Gaufey (2018, pp. 285-286): a concepção de simbólico, em Lacan, não se refere à linguagem natural. Se o psicanalista se esforçou para introduzir uma “função da fala” no “campo da linguagem” na psicanálise, desde 1953, foi na tentativa de abordar outra coisa, que não exatamente a língua natural. Desde esse momento, o simbólico já está sendo pensado em termos de “signos” separados de qualquer relação com uma função semântica ou significativa. E o modo como o autor tentou abordar esse assunto foi por meio de uma teorização a partir da linguagem binária das máquinas. (Além disso, vemos aqui o embrião do que se desenvolverá, durante todo o seu ensino, a propósito da letra apartada de sua função representativa).

O próprio jogo do *Fort-Da* é submetido a essa ótica. A manifestação da pulsão de morte no jogo com o carretel, por meio da compulsão a repetir, torna-se a própria captura, pela emissão

⁸⁶ Esse pequeno poema foi resultado do seguinte comando inserido ao ChatGPT-3.5: “Crie três versos de um poema sobre humanos e máquinas”. A interação aconteceu no dia 4 de janeiro de 2024.

de duas sílabas distintas, dos movimentos de presença e ausência da mãe. O *Fort-Da* é interpretado como a melhor representação, nas observações psicanalíticas, da “entrada do indivíduo numa ordem cuja massa o sustenta e o acolhe sob a forma da linguagem”; e que cumpre a mesma função simbólica da linguagem binária da série de + e –, presença e ausência, que serve como maneiras de capturar simbolicamente o acaso (*e.g.*, da partida e do retorno da mãe) (Lacan, 1956a/1998, pp. 50-52).

Os significantes são compreendidos como os símbolos da ordem simbólica presente da linguagem binária, que são constituídos fundamentalmente por relações diferenciais, opositivas e esvaziadas de significação. Considerando esses aspectos, a elaboração matemática do jogo de par ou ímpar é um modo de demonstrar que resultados ao acaso são apreendidos simbolicamente quando uma função simbólica é operada. A partir de agrupamentos dos resultados por combinação básicas e da codificação da linguagem binária em uma linguagem com mais caracteres, algumas sequências combinatórias prováveis e improváveis começam a surgir e produzir um sistema com suas propriedades específicas. Nesse ponto, Lacan parece ter construído uma máquina teórica que codifica resultados aleatórios.

Essa máquina teórica é o produto de um esforço de reler (e formalizar) o determinismo psíquico como determinismo simbólico. Lembremos que Lacan defende aqui, e em outros lugares, que a memorização no sentido freudiano não se refere à memória, como propriedade do organismo; e critica a referência à matéria viva como modo de explicação⁸⁷. Ele propõe que seja, por outro lado, a linguagem formal o meio apropriado para apreender o funcionamento da rememoração: “O programa que se traça para nós, portanto, é saber como uma linguagem formal determina o sujeito” (Lacan, 1956a/1998, p. 47). Tal linguagem formal é baseada no funcionamento da linguagem binária, que funciona por meio de codificações. Em seguida, o autor acrescenta uma ressalva: “Mas o interesse de tal programa não é simples, já que supõe que um sujeito só o cumprirá colocando algo de si” (p. 47). Há certo impasse na formalização, que se refere também ao sujeito. Ou seja, há um limite para o determinismo. Vimos como essa tentativa de formalização foi feita por meio de processos estocásticos do jogo de par ou ímpar e sua extrapolação para o funcionamento simbólico da própria linguagem. No entanto, nessa

⁸⁷ Logo antes de apresentar sua máquina teórica de jogar par ou ímpar, Lacan diz: “Quer dizer que a memorização de que se trata, no inconsciente – freudiano, entenda-se –, não é do registro que se supõe à memória, na medida em que esta seria a propriedade do vivente. [...] Para explicitar o que comporta essa referência negativa, dizemos que o que se imaginou para dar conta desse efeito da matéria viva não se tornou mais aceitável para nós pela resigna que sugere. [...] Pois não pretendemos, com nossos α , β , γ e δ , extrair do real mais do que supusemos em seu dado, isto é, aqui, nada, porém apenas demonstrar que eles lhe trazem uma sintaxe unicamente para, desse real, já fazer acaso. [...] Com isso adiantamos que não é de outro lugar que provêm os efeitos de repetição a que Freud chama automatismo” (Lacan, 1956a/1998, pp. 47-48).

menção já se percebe a complexidade do problema da formalização sendo esboçada. Uma formalização, para ser efetuada, precisaria dos termos a serem formalizados à disposição prévia. Contudo, não é esse o caso quando se lida com os processos estocásticos de diferentes sujeitos. Não é possível ter noção, a não ser que cada sujeito fale, de como formalizar.

Os processos estocásticos e a apreensão simbólica do “acaso” no jogo de par ou ímpar passam a representar para Lacan o mais nítido exemplo do funcionamento da memória, no sentido freudiano. A sequência simbólica da cadeia “lembraria” as regras e as impossibilidades, repetindo-as. Talvez os dois exemplos mais representativos para esse tipo de explicação sejam a associação livre e a eleição do número ao “acaso”, tal como Freud expõe em *Psicopatologia da vida cotidiana*, que envolve também, inevitavelmente, a técnica da associação livre.

Nesse texto, Freud (1901/2023) está interessado em mostrar que as atividades do aparelho psíquico são determinísticas. Assim, as ações que consideraríamos, normalmente, arbitrárias e não intencionais, seriam tributárias, na verdade, de uma razão determinística inconsciente⁸⁸. Para isso, ele lança mão de experimentos que envolvem a associação livre, como falar um número ou um nome de maneira aleatória.

Inclusive, para aqueles que não entendem o sentido do uso que faz de “linguagem”, Lacan sugeria conhecer a tal “associação numérica”⁸⁹ que Freud utiliza nesse texto. O psicanalista francês reconhecia nela o poder combinatório da associação livre como a mola do inconsciente. O poder combinatório não é redutível à ordem gramatical de uma língua – antes, há uma gramática própria: por mais que o analisante esteja dentro de uma comunidade linguística, suas falas não necessariamente são ordenadas dentro das suas regras cultas. O número emitido é simbolizante na história de vida do sujeito porque ele se encontra latente, de algum modo já encadeado (Liu, 2010, p. 180).

Aqui, deparamo-nos com uma questão: se o número se encontra latente (mais ou menos predeterminado na fala do sujeito), então pressupõe-se um interior – e, portanto, uma teoria da existência de uma mente. Acontece que, desde Lacan, não seguimos o pressuposto de uma distinção entre interior e exterior, de uma mente em relação a um mundo exterior, de maneira tão demarcatória. O psicanalista francês parece trabalhar com um antimentalismo metodológico (i.e., não é que ele negue a existência da mente, mas declaradamente prefere não explicar os

⁸⁸ “*Certas insuficiências de nossas operações psíquicas – cujo caráter comum deverá ser mais bem definido logo adiante – e certas execuções aparentemente não intencionais revelam, quando a elas se aplica o procedimento da investigação psicanalítica, estar bem motivadas e determinadas por motivos não conhecidos pela consciência*” (Freud, 1901/2023, p. 327, grifos no texto).

⁸⁹ “É àquele que não aprofundou a natureza da linguagem que a experiência da associação com números poderá mostrar, de imediato, o que há de essencial a apreender aqui, isto é, o poder combinatório que ordena seus equívocos, para neles reconhecer a mola própria do inconsciente” (Lacan, 1956a/1998, p. 270).

fenômenos por essa via). Agora, como isso reflete na associação numérica e, conseqüentemente, na associação livre? A associação aconteceria como modo de fagocitar o sem sentido inicial da emissão do número ao “acaso” (ou do ato de falar sem intenção), buscando vinculá-lo a algum aspecto da história do sujeito que possa dar sentido a ele (mas apenas posteriormente). Afinal, se Lacan entende a associação livre como processos estocásticos acompanhados de uma posterior apreensão simbólica do “acaso”, pressupor a existência de uma mente ou algo latente no que o sujeito enuncia, seria o mesmo que pressupor que os lances da moeda estejam determinados antes de acontecerem. (O máximo que se pode identificar, mas ainda assim depois, é que talvez essa moeda esteja viciada). Ou seja, algo é produzido com a associação livre; ela não é apenas um ato de expressão de algo já predeterminado internamente.

Assim, o número dito ao acaso chama a atenção de Lacan por sublinhar o efeito *a posteriori* da associação. Para o psicanalista francês, a descrição e a explicação de Freud indicariam o quanto as significações surgem como tentativas de “capturar” o acaso, a partir da referência da história do sujeito, por rememoração, vinculando logo um sentido do número com seu destino (Lacan, 1954-1955/2010, p. 82). Dessa forma, os números seriam apenas supostamente arbitrários, devido à sucessão de associações que fixam seu sentido e repelem tal impressão. Não se passa nada diferente a isso quando Lacan menciona a arte da predição:

Varetas jogadas no chão ou pranchas ilustres de tarô, simples jogo do par ou ímpar ou *kwas* supremos do I Ching, em vocês pode resumir-se todo destino possível, toda dívida concebível, pois nada em vocês tem valor senão a combinatória em que o gigante da linguagem recupera sua estatura, por ser subitamente liberto dos grilhões gulliverianos da significação. Se o sonho convém ainda mais a isso, é porque a elaboração que seus jogos reproduzem está em ação no desenvolvimento dele: “Apenas a elaboração do sonho nos interessa”, diz Freud, e mais: “O sonho é um rébus.” Que mais teria precisado acrescentar, para que não esperássemos dele as palavras da alma? Acaso as frases de um rébus algum dia tiveram o menor sentido, e porventura seu interesse, aquele que sentimos por sua decifração, não decorre de que a significação manifesta em suas imagens é caduca, só tendo importância ao fazer com que se entenda o significante que nelas se disfarça? (Lacan, 1956b/1998, p. 473).

Assim, uma ação randômica nunca seria verdadeiramente randômica, na medida em que um número não é falado por acaso mais do que um nome. A rememoração logo entra em ação para tentar “capturar” o acaso em sua rede. Para Lacan, ela se refere especificamente ao “agrupamento e sucessão de acontecimentos simbolicamente definidos, puro símbolo a engendrar por sua vez uma sucessão” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 251). O passo então para a sua máquina cibernética é imediato: “O que ocorre na máquina neste nível, para só falar deste, é análogo à rememoração com a qual lidamos na análise” (p. 251). Em outras palavras, por mais que a emissão da cadeia associativa se dê em uma diacronia, seria possível extrair um símbolo

qualquer dela, fornecendo a impressão de estar totalmente isolada da cadeia, e, posteriormente, reconstruir o encadeamento a que está associado.

De acordo com Liu, Freud teria se aproximado de uma noção de probabilidade estatística com a discussão sobre acaso e determinismo em *Psicopatologia da vida cotidiana*, embora não tenha levado isso adiante. Lacan vai retornar a essa temática e fornecer uma leitura matemática e cibernética do assunto, ainda que não inteiramente conclusiva, mas aproximativa e elucubrador (Liu, 2010, p. 151). Inclusive, devido a essa aproximação com a cibernética, Liu (2010, p. 193) pondera que seria um equívoco estabelecer uma equivalência entre seu conceito de ordem simbólica e a noção de linguagem saussuriana. Lacan estende a lógica de impossibilidade de jogo puro do acaso para a fala ordinária, em que se articula um significante com outro. O autor até afirma que se pode jogar cara ou coroa sozinho, mas do ponto de vista especificamente da fala não se joga sozinho; já há uma articulação de três sinais, que compreendem ganhar ou perder, e essa articulação prefigura um componente de sentido ao resultado. Essa noção de estrutura simbólica vai ter consequências importantes sobre os desenvolvimentos do ponto de vista não exatamente linguístico da linguagem e da ordem simbólica (Liu, 2010, p. 179)⁹⁰.

Se Lacan identifica uma analogia entre o funcionamento da máquina e a rememoração, tudo indica que ele tenta estabelecer uma relação análoga (ou homóloga?) entre os resultados extraídos da codificação de linguagem binária no jogo de par ou ímpar e a situação analítica de um sujeito que fala em associação livre. Teríamos aí o funcionamento da linguagem em sua autonomia simbólica (Lacan, 1956a/1998, pp. 56-57) de criar regras que estão para além da escolha consciente individual, ou de pensamentos latentes ou de uma disposição biológica. Além disso, o exercício de sobreposição que as matrizes de linguagens operam no jogo (da linguagem binária até a linguagem quaternária) parecem representar o próprio mecanismo de sobredeterminação (em termos lacanianos, “sobredeterminação significante”), ao realizar condensações simbólicas no processo de codificação. Por exemplo, “2” pode ser “+ + –”, “– – +”, “+ – –” ou “– + +”; enquanto “β” pode ser “1 1 2”, “1 2 2”, “3 3 2” ou “3 2 2”. Mas apenas saberemos qual sequência de caracteres foi cifrada pelo processo de “rememoração maquínica” da associação livre.

A cibernética elucida o funcionamento da associação livre ao fazer uma releitura do determinismo (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 397-398). Agora sim conseguimos definir de qual determinismo se trata. Situemos apropriadamente os termos em jogo. Em primeiro lugar, Lacan

⁹⁰ Exploramos esse assunto com mais detalhes na próxima seção.

indaga: “O que será que queremos dizer quando dizemos que algo ocorre *por acaso*? Queremos dizer duas coisas que podem ser altamente diferentes – o que não existe aí intenção, o que existe aí uma lei” (p. 397, grifos no texto) E conclui que “a própria noção de determinismo consiste no fato de a lei ser sem intenção” (p. 398). Agora, o que é a associação livre? “Esforçamo-nos por obter do sujeito que ele nos entre sem intenção *seus* pensamentos, como costumamos dizer, suas conversas, seus discursos, ou seja, que intencionalmente ele se aproxima o mais possível do acaso” (p. 398, grifo no texto). Logo em seguida, pergunta: “Qual é, aqui, o determinismo procurado numa intenção de acaso? É sobre este assunto, creio, que a cibernética pode trazer-nos alguma luz” (p. 398). Pois bem, vejamos.

Lembremos que a cibernética coloca em xeque o determinismo linear e causal, ao propor um determinismo circular a partir do conceito de *feedback* – o efeito da resposta de saída retroalimenta o sistema, retornando à entrada e redefinindo um novo modo de agir de acordo com a meta estabelecida. Além disso, a “máquina de calcular” teria mostrado o funcionamento simbólico agindo sem o elemento da intencionalidade, mas a partir de pequenas regras de combinação. Ao recuperar uma discussão sobre o determinismo, negando o determinismo intencional no jogo de par ou ímpar, Lacan utiliza uma noção de causa vinculada à lei de funcionamento que independe de um sujeito intencional. Quando paradoxalmente um sujeito se aproxima de uma fala sem intenção, isto é, uma fala dita ao “acaso”, é que se aproxima da possibilidade de traçar as suas leis de determinação. Nesse sentido, se a associação livre é um jogo, ela é um jogo de baralho com cartas marcadas⁹¹.

Talvez nesse aspecto importe observar que até mesmo os cortes nas sessões, apoiados em um tempo lógico, não escapam de uma leitura cibernética por Lacan. Ao falar da parada da máquina universal, o autor faz uma analogia com o corte de uma sessão, em que pode ocorrer uma escansão. Enquanto os símbolos perfilam, seja na máquina universal, seja na associação livre, o que acontece é um encadeamento diacrônico com suas possibilidades de codificação e decodificação. A parada na máquina universal e na “máquina de Lacan” (*i.e.*, o sujeito em análise), como bem percebeu Hara (2010, pp. 65-66), possui funções diferentes: enquanto no primeiro caso, a parada implica uma impossibilidade na operação de cálculo, no segundo, a parada indica a audição do significante-falo que define retroativamente a significação da cadeia significante.

⁹¹ Restaria saber qual é a carta curinga. Se seguirmos esse período mais estruturalista, facilmente poderíamos dizer que seria o “significante flutuante”, termo, discutido por Lévi-Strauss (1950/2003) e apreendido por Lacan, para designar o significante que estabiliza a significação (um “ponto de basta”). Entretanto, se avançarmos no ensino de Lacan, a nossa aposta é que o curinga se desloca para o gozo. Abordo brevemente acerca do gozo na seção “Contingência e repetição: pulsão de morte”.

Dessa forma, se Lacan identifica na cibernética um modo de abordar o determinismo em psicanálise, é através dessa causalidade circular, orientada por leis. É inevitável não lembrar aqui do *a posteriori* (*Nachträglichkeit*). De maneira similar à causalidade circular cibernética, a identificação desse funcionamento temporal contraria a adoção de uma causalidade linear em psicanálise. Em vez de o passado determinar o sentido do presente e do futuro, trata-se de considerar que há uma retroação do sentido do presente em relação ao passado. O passado pode ser reescrito *a posteriori* pela perspectiva do presente, permitindo a reorganização das significações dos eventos.

Da mesma forma que na reorganização retroativa, operada pelo *a posteriori*, a noção de retroalimentação não viabiliza justamente que um evento subsequente retroaja sobre um evento anterior, atribuindo-lhe não apenas novo ajuste (em termos psicanalíticos, poderíamos dizer: um novo ajuste significativo), mas também que se torne quase indiscernível a sequência cronológica dos eventos? Parece ser justamente essa característica que Lacan tentou explorar no desenvolvimento do circuito cibernético em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956a/1998), sugerindo um claro determinismo circular: o início e o fim do circuito não são possíveis de ser identificados. Uma vez que houve a cifragem, é como se ela sempre tivesse existido.

Além disso, não podemos deixar de notar que, de maneira semelhante à cibernética, parece haver um modelo teleológico no circuito da pulsão em Freud. Para sermos mais específicos, o que aconteceria com a “meta” da pulsão? Sabemos que a pulsão envolve uma variabilidade infinita de objetos. A “meta” foi definida por Freud em *Pulsão e seus destinos*, como a própria satisfação da estimulação da fonte pulsional (Freud, 1915/2019, p. 25). Já em *APP*, ele parece inclinar um pouco essa definição para a extinção da própria pulsão com a compulsão a retornar ao estado inanimado. Ou seja, a satisfação é virtualmente sua própria aniquilação. Reencontramos aqui novamente a circularidade. O que parece modular essa circularidade é a diversidade possível de objetos disponíveis e os compromissos de como “manusear” tais objetos de satisfação, em decorrências das experiências de prazer e de dor.

Tudo indica que o conceito de compulsão à repetição seja convocado aí para suportar esse determinismo circular. Mas, ao mesmo tempo, a compulsão à repetição parece convocar certa atemporalidade dos processos inconscientes, tal como parece ser o argumento de Freud em *APP*. Afinal, trata-se de um retorno a um lugar aparentemente sempre existente, como um destino desde já traçado. Por mais que situações “ao acaso” não parem de ocorrer, essas ocorrências parecem sempre remeter os sujeitos a combinações de elementos já mais ou menos arranjadas por suas histórias. Mas como algo se torna atemporal, isto é, refratário às mudanças

do tempo, no próprio tempo? Parece haver aí, portanto, uma intrincada relação entre atemporalidade e *a posteriori*, sobre a qual ainda precisamos lançar luz nos próximos capítulos.

Contudo, antes de passar para esse tópico⁹², cuja abordagem vai exigir algumas elaborações teóricas, precisamos ainda compreender como se dá a passagem da cibernética à linguística e quais consequências isso teve para a apreensão lacaniana da linguística para a psicanálise.

2.6 Da ordem simbólica cibernética ao significante “linguístico”

Como pudemos perceber, a noção de símbolo mobilizada por Lacan a partir da cibernética é intimamente associada à compulsão à repetição: o que repete é uma ordenação simbólica. Assim como na circularidade da máquina cibernética, há no sujeito uma repetição simbólica, mas que acontece à sua revelia. No entanto, precisamos entender como ocorre a passagem da “repetição cibernética” ou da “ordem simbólica” cibernética para a ideia de que é o significante que repete – principalmente por conta da forma como traduz “automatismo de repetição” por “*insistência* da cadeia significante” (Lacan, 1956a/1998, p. 13, grifo no texto). Tudo indica que, nesse aspecto, a linguística tenha contribuído para refinar o estatuto da noção de símbolo e da ordem simbólica cibernética.

Seria, de fato, um equívoco atribuir toda a ênfase do simbólico às apropriações cibernéticas de Lacan. À medida que as referências à cibernética foram se dissipando no *corpus* teórico lacaniano, os diálogos com a linguística apareceram com um peso sem igual. Talvez nenhuma disciplina tenha sido mais marcante na história do seu ensino do que ela. Muito já foi e continua sendo escrito acerca do diálogo entre Lacan e a linguística. Isso não é sem motivo.

Embora Freud tenha se interessado por questões relativas às propriedades da linguagem, por identificar nela mecanismos do próprio funcionamento psíquico – como no caso dos atos falhos e dos lapsos de memória (Freud, 1901/2023), na relação dos chistes, enquanto fatos de linguagem, com o inconsciente (1905/2017) e no caráter antitético das palavras primitivas (Freud, 1910/2019) – não há indicativo histórico de uma verdadeira aproximação da psicanálise freudiana com o método linguístico (com exceção, é claro, do seu interesse pela filologia).

Um interesse genuíno pela linguística aparece de maneira mais evidente com Lacan; agora, não apenas no que diz respeito às propriedades que ela revela acerca dos fatos da língua e da linguagem, mas também por ver, nela, métodos emergentes de uma ciência inspirada em

⁹² Essa questão retorna em “Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas” e em “Iteração da letra, repetição do significante”.

uma matematização e uma literalização (cf. Milner, 1996). Esse diálogo entre psicanálise e linguística acontece principalmente por intermédio de apropriações de autores como Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson e Émile Benveniste, e foi largamente comentado, documentado, depurado e discutido por vários autores, como Arrivé (1994), Beividas (2009), Iannini (2012), Milner (1996, 2003, 2012), Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991), para citar apenas os mais representativos. Esse debate é marcadamente controverso, no que concerne ao modo como a leitura lacaniana e sua apropriação da rede conceitual da linguística é realizada. A pluralidade de reações é impressionante: tal apropriação ora é adjetivada como “desviantes”, ora como “equivocada”, ora como uma verdadeira leitura de Saussure, ora como criativa ou inventiva por respeitar o objeto da psicanálise.

Fato é que a literatura psicanalítica brasileira conhece mais as relações da psicanálise com a linguística, mais particularmente as articulações feitas por Lacan e as tributárias a elas, do que as relações da psicanálise com a cibernética. Dos comentadores supramencionados, apenas Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991) tecem comentários laterais acerca da influência da cibernética. Não é exagero dizer que o peso com que as apropriações lacanianas da linguística se apresentam posteriormente, de certa forma, obnubilam as influências cibernéticas dessa própria apropriação. O objetivo geral desta seção é evidenciar como a cibernética penetra subterraneamente nos diálogos linguísticos de Lacan, para mostrar como a própria noção de significante foi afetada pela cibernética e como esta incide diretamente na “tradução” de “automatismo de repetição” por “*insistência* da cadeia significante”. Além disso, temos o objetivo de trazer à tona uma hipótese acerca do motivo pelo qual os empreendimentos cibernéticos desse momento sucumbem.

É importante notar que todo o capítulo foi concebido sem partir da suposição da existência de um corte entre a noção de ordem simbólica, muito presente no período de incursões à cibernética, e elaborações acerca do significante, no período mais “linguístico” do autor. O que defendo aqui é que há uma forte influência da etapa cibernética de Lacan no momento linguístico. Nesse sentido, sigo a ideia de que Lacan está interessado em traçar uma homologia, e não uma analogia, entre a forma de funcionamento, por exemplo, daquelas recreações matemáticas, às quais nos atentamos na seção anterior, e a linguagem natural. Digo que seja uma homologia por possuírem a mesma origem (caracteres em linguagem binária), mas funções diferentes. Por conta dessa origem comum, a sua estrutura-base é a mesma. Tudo indica que Lacan carregava a intuição de que a linguagem matemática poderia nos informar algo sobre o funcionamento do inconsciente. Não parece despropositada, por exemplo, a equivalência que Lacan tenta traçar entre o *Fort-Da* e o funcionamento de uma linguagem

binária. Trata-se do estabelecimento de relações puramente diferenciais. E, nesse caminho, a cibernética foi um marco importante para expor esse aspecto do símbolo a Lacan.

De maneira mais específica, portanto, esta seção visa exhibir como a apropriação da noção de signo linguístico saussuriano carrega a influência cibernética. O que mais nos interessa aqui diz respeito à forma como o significante é totalmente retirado da relação com o significado para se transformar em um símbolo puro, desprovido de qualquer significação. Ele é tomado apenas como uma notação diferencial; uma letra – tal como havíamos vislumbrado nas discussões anteriores. Em suma, o que tento mostrar é a influência das elaborações acerca da ordem simbólica, a partir, principalmente, da cibernética e de noções matemáticas, derivadas desse período, na leitura da noção de “significante”, que aparentemente vem substituir a noção de “ordem simbólica” (até então predominantemente empregada).

Apesar de ser um termo advindo da linguística moderna de Ferdinand de Saussure, cujos trabalhos influenciaram grande parte do meio intelectual francês ao longo de todo o século XX, a leitura lacaniana de Saussure não ocorreu de maneira “direta”. Outros autores foram cruciais para a importação dos termos linguísticos, como Claude Lévi-Strauss e Roman Jakobson (Bowie, 1993, pp. 58-59; Zafiropoulos, 2010). Nossa tarefa é acrescentar a importância da cibernética. A ideia central é que, por mais que a terminologia da linguística saussuriana, ao ser inserida na psicanálise, tenha tido sua malha conceitual nominalmente preservada, o seu estado funcional foi remodelado. Isso parece implicar uma apreensão não inteiramente linguística da linguística.

A leitura de “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” faz parecer que a importação lacaniana de Saussure (1916/1975) – em particular, sua teoria do signo – não é tributária dos elementos externos mencionados anteriormente (cibernética, Lévi-Strauss, Jakobson etc.)⁹³. Aparecendo apenas de maneira tímida no itinerário lacaniano até aqui, o significante comporá uma posição central nos desenvolvimentos teóricos do autor a partir desse momento. A primeira definição que surge no *Seminário 3* (seminário do qual se extrai boa parte das elaborações do texto mencionado acima) é a seguinte: o significante é “simplesmente” o material da linguagem (Lacan, 1955-1956/1988, p. 43), enquanto o significado é a significação, não se referindo, de forma alguma, a objetos ou coisas (ou seja, não é um índice de uma

⁹³ Comento mais especificamente a influência de Lévi-Strauss sobre Lacan, a propósito da apreensão do signo linguístico saussuriano, em Godoi (2020).

realidade). Ele justifica essa negativa da seguinte maneira: “Vocês nunca podem dizer que é isso que é designado, pois, mesmo quando conseguirem, vocês nunca saberão o que eu designo nesta mesa, por exemplo, a cor, a espessura, a mesa enquanto objeto, ou qualquer outra coisa que seja” (p. 44).

De saída, já se pode constatar que Lacan não coaduna com uma leitura representacional do signo. Começemos a situar a questão, por conseguinte, nestes termos:

O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. O que com efeito caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal. O jogo complexo do significante e do significado coloca questões à beira das quais nos mantemos, porque não fazemos aqui um curso de linguística, mas vocês entreviram sobre isso bastante até aqui para saber que a relação do significante e do significado está longe de ser, como se diz na teoria dos conjuntos, biunívoca (Lacan, 1955-1956/1988, p. 142)

Além de discordar de uma teoria representacional do signo, Lacan também discorda de uma teoria simétrica do signo. O significante seria o elemento central da linguagem, na medida em que forma o sistema. O significado, por sua vez, é mais enigmático. Em primeiro lugar, a relação entre significante e significado não é biunívoca⁹⁴. O que isso significa dizer? Em outras palavras, não há uma correspondência de termo a termo entre significante e significado. Embora use o mesmo esquema saussuriano dos dois fluxos separados de significante e significado (cf. Saussure, 1916/1975, p. 131) e concorde com o caráter arbitrário e correlativo do encontro do significante com o significado, Lacan desconsidera uma reciprocidade simétrica entre significante e significado. O encontro seria, na verdade, efeito de uma “pausa” no encadeamento significante; uma paragem (um “ponto de basta”) da corrente significante.

Apesar de concordar com uma definição negativa e diferencial do significante, Lacan não parece convergir para uma definição positiva do signo. Se o psicanalista passa a usar cada vez mais noções como “significante” e “significado” nesse momento do ensino para abordar o que são o simbólico, a relação simbólica ou a ordem simbólica, esse uso não vem substituir o que compreendia como “ordem simbólica” anteriormente, a partir da leitura cibernética. Tanto isso é verdade que ele continua considerando a relação simbólica como uma relação primordial entre significantes.

A partir do momento em que instituímos um jogo de alternância simbólica devemos com efeito supor que nada distingue os elementos na eficiência real. Não é em virtude de uma lei de experiência, mas em virtude de uma lei *a priori*, que devemos ter

⁹⁴ A relação biunívoca (ou correspondência biunívoca) é um tipo de função na teoria de conjuntos. Trata-se de quando um conjunto A possui relação (i) injetora e (ii) sobrejetora sobre um conjunto B. Isso significa que (i) não há um elemento no contradomínio B que não seja imagem de algum elemento do domínio A e que (ii) cada elemento do domínio de *f* tem uma imagem diferente no contradomínio B.

probabilidades iguais de tirar o mais e o menos. O jogo só será considerado como correto na medida em que realizar o critério da igualdade das probabilidades. Nesse plano, podemos dizer que, pelo menos no nível gnosiológico da apreensão do termo, o simbólico dá aqui uma lei *a priori*, e introduz um modo de operação que escapa a tudo o que poderíamos fazer surgir de uma dedução dos fatos no real (Lacan, 1955-1956/1988, p. 155).

Essa citação – junto aos usos que faz da palavra “significante” em todo o texto “O seminário sobre ‘A carta roubada’” – expõe, pelo menos, a posição de Lacan em relação a dois aspectos centrais: (i) o simbólico, mesmo com a apropriação de termos linguísticos, continua subordinado a uma leitura derivada das incursões na cibernética; e (ii) o realismo de Lacan é antifactual. No primeiro caso, o vocábulo “significante” é equivalente ou, pelo menos, comparável aos caracteres “+” e “-” (bem como os outros símbolos utilizados para a codificação em linguagens com mais caracteres), de modo que é a sua combinação que importa. E, no que diz respeito à consideração com os fatos, Lacan dispensa a designação do significante com um correlato ou um referente que estaria do lado de fora.

Mas uma ressalva aqui deve ser feita. Isso é uma operação, por mais estranho que possa parecer, pragmática. Por que pragmática? Lacan visa especificamente ao contexto do ofício de psicanalista, que lida com significantes e que está privado da possibilidade de buscar uma correspondência do significante com o “objeto bruto” ou com a “realidade material externa à linguagem”. Essas expressões (“objeto bruto”, “realidade material”) somente são compreensíveis, na perspectiva lacaniana, na medida em que servem como funções específicas na combinação de vocábulos em um discurso (e encadeamento de outras significações). Elas não servem, como poderia ser esperado, para corresponder o pensamento com a coisa. Tanto que a definição que Lacan fornece para “significado” ou “significação” está vinculada ao momento de “parada” do encadeamento significante (ou, ainda, à metáfora⁹⁵). O autor até o exemplifica com a ideia de que apontar o dedo para algum objeto não é garantia alguma de que a indicação seja efetiva ou de que o “concreto” seja tocado (Lacan, 1955-1956/1988, p. 163)⁹⁶.

A questão está ainda em saber se essa desconsideração acerca de uma realidade “concreta” não descamba em um relativismo, segundo o qual tudo seria possível e qualquer

⁹⁵ Para uma discussão sobre a relação entre significado ou significação e metáfora, cf. Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991). Para um aprofundamento acerca da questão da metáfora em psicanálise, cf. Iannini (2012).

⁹⁶ Isso lembra o seguinte comentário de Jakobson (1953/1975): “Suponhamos que eu queira explicar a um índio unilíngue o que é Chesterfield e lhe aponte com o dedo um maço de cigarros. Que é que o índio pode concluir? Ele não sabe se eu estou pensando nesse maço em particular ou num maço em geral, num cigarro ou em muitos, numa certa marca ou em cigarros em geral, ou, mais geralmente ainda, em algo que se fuma, ou, universalmente, nalguma coisa agradável. Além do mais, ele ignora se lhe estou simplesmente mostrando, ou se lhe estou dando, ou se lhe estou vendendo ou se lhe estou proibindo os cigarros. Ele só fará ideia do que é e do que não é Chesterfield quando tiver dominado uma série de outros signos linguísticos que funcionarão como ‘interpretantes’ do signo em questão” (p. 32).

significação poderia ter qualquer peso. Em primeiro lugar, Lacan não está na trilha de elaborar um sistema de pensamento filosófico que serviria como visão de mundo (apesar de, em alguns momentos, parecer). Em segundo lugar, discursar sobre o que acontece na clínica é a ferramenta que escolhe para transmitir o que ali ocorre, dispensando experimentações controladas ou laboratoriais. Essa posição decorre de outra, ainda mais fundamental, relativa à natureza da relação entre discurso e objeto. Além de não serem concebidos como realidades independentes, desde esse período do ensino de Lacan, esse posicionamento teórico vai ser, mais tarde, aprimorado em sua crítica à metalinguagem⁹⁷.

Todos esses comentários, que tangenciam questões sobre o realismo adotado por Lacan, rondam algumas lições durante esse seminário, até chegar ao ponto em que se percebe pressionado a se posicionar claramente sobre o assunto. Não é que ele negue a existência de uma comunicação pré- ou extraverbal. A questão é saber o tipo de comunicação que constitui o que é propriamente analítico (Lacan, 1955-1956/1988, p. 193). Nesse caso, o que constitui o fenômeno analítico é entendido, nesse momento, como o sintoma, os atos falhos, os relatos de sonho, os chistes, os distúrbios de memória. Todos esses fenômenos seriam estruturados como uma linguagem. Isso tem o mesmo sentido de dizer que eles se constituem pela relação entre significante e significado (p. 196).

Contudo, enquanto o signo estabeleceria uma função de correspondência de um significante para um significado, e vice-versa, Lacan faz questão de diferenciar que o signo no mundo simbólico humano seria desprovido de uma correspondência. É nesse ponto que o rasto é colocado como ilustração da ordem significante. Em síntese, o rasto é um sinal deixado pela ausência do objeto, que somente pode remeter a outro significante que também está ausente (pp. 196-197).

Outro aspecto que reforça a apropriação não linguística do significante e do significado é a consideração acerca da precedência (e primazia) do significante. De maneira semelhante ao que Lévi-Strauss realiza em “Introdução à obra de Marcel Mauss” (Lévi-Strauss, 1950/2003), Lacan modifica aplica modificações ao signo saussuriano. Sabemos também que, além do antropólogo, algumas teorizações de Jakobson influenciam Lacan, como as especulações sobre a afasia e a poética estrutural, mas principalmente a conceitualização sobre metáfora e metonímia.

O que nos interessa é defender a hipótese, junto a Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991) e Liu (2010, p. 159), de que, ao tratar o signo como “algoritmo”, em “A instância da letra...”

⁹⁷ A esse respeito, cf. o primeiro capítulo do livro de Iannini (2012).

(Lacan, 1957/1998, p. 500), mesmo que o sentido desse termo não seja disciplinar, Lacan revela uma apreensão paradoxal da linguística estrutural, por fazer referência ao funcionamento de máquina e, portanto, por suas influências não estarem restritas a Lévi-Strauss e Jakobson. Curiosamente, a aproximação seletiva em relação ao signo linguístico saussuriano é mais notória justamente no texto em que reivindica uma filiação direta a ele (“A instância da letra...”). Essa aproximação, que parece compor, no mesmo gesto, um afastamento, é caracterizada pelas mudanças operadas no signo, que, na visão de Nancy e Lacoue-Labarthe, implica uma renúncia implícita a ele. O resultado final do esquema do signo é o seguinte: $\frac{S}{s}$.

Vejam as transformações. Inicialmente, ao excluir as flechas, Lacan retira a interdependência dos componentes do signo e remove o paralelismo entre significado e significante. Além disso, ele atribui maior preponderância ao segundo termo, ao inverter seus lugares nos polos. Em segundo lugar, ao excluir a elipse, ele suprime do signo o seu caráter de unidade. Em terceiro lugar, o psicanalista substitui a analogia de Saussure de um signo como uma moeda, em que apresenta duas faces, por um entendimento do signo como um “algoritmo” em duas etapas. Por último, a barra entre significante e significado é enfatizada (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1973/1991, p. 43).

Essas mudanças, influenciadas também pelo trabalho de Lévi-Strauss, coadunam com as articulações que antes estava fazendo acerca do símbolo e da máquina cibernética. Lembremos que Lévi-Strauss (1950/2003) também concebia uma precedência e uma determinação do significante em relação ao significado, que são traduzidas na linguagem lacaniana por uma “primazia” do significante, e uma inadequação inerente entre significante e significado, que se manifesta, no texto lacaniano, por meio da ênfase atribuída à barra do seu “algoritmo”. As outras modificações não deixam de ser deduções dessas duas: a exclusão do paralelismo e a inadequação entre significado e significante tornam contraditórias tanto a concepção do signo como uma unidade quanto a analogia da moeda, feita por Saussure.

Talvez a alteração mais divergente do signo saussuriano seja a ênfase atribuída à barra, que é compreendida, por Lacan, como um obstáculo intransponível à significação. É precisamente isso que viabilizará a passagem do esquema para o algoritmo e que fornecerá ao significante a resistência à possibilidade de um referente. Com essa mudança, Lacan anula completamente aquilo que o signo possui como característica mais determinante: a capacidade representativa. E, por conta disso, realiza o movimento paradoxal de fazer referência basal à linguística, ao mesmo tempo que “destrói” a teoria do signo (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1973/1991, p. 44).

No entanto, encontra-se implícito um interesse específico nessa “manobra”. “Algoritmo” parece ser usado mais como uma anulação completa do paradigma representacional do que no sentido disciplinar do termo. Isto é, a definição de algoritmo é a de um “procedimento para resolver um problema matemático num número finito de passos” (Loff, 2012, p. 62), e nada em $\frac{S}{s}$ parece sugerir algo do tipo.

Mas, ao usar essas letras divididas por uma barra, isso cumpre uma função. Em vez de sugerir um cálculo algébrico, trata-se de um artifício de cancelamento do valor positivo do signo em seu cunho representativo, que apontaria, com o significado, ao referente do significante. De fato, um algoritmo pressupõe que não estejamos no paradigma representacional. Assim, ao destruir o signo linguístico por meio do algoritmo, Lacan tenta esquivar-se do problema que o signo evoca enquanto centrado no paradigma representacional. Feito isso, o signo transformado em uma espécie de “algoritmo” descarta essas conotações (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1973/1991, pp. 47-48).

Ora, isso nos encaminha novamente para a cibernética. Se a função representativa do signo é cancelada, resta apenas o signo enquanto disposição significante, isto é, enquanto não significando nada além da marca da diferença em relação a outro significante. Se a função representativa do signo é excluída, então o acento da teoria da linguagem, que Lacan está (re)fundando, recai sobre o significante. O algoritmo é, assim, o signo cancelado, não significando nada. Não é de se estranhar, como observa Nancy e Lacoue-Labarthe, que dois anos antes de “A instância da letra...”, Lacan tenha buscado compreender a natureza da linguagem humana na cibernética:

a fórmula *pura função significante* indica que o significante funciona como algoritmo, isto é, de acordo com a natureza algorítmica do algoritmo. De fato [...] o algoritmo não tem *sentido nenhum*. Tal ausência de sentido liga-se ao funcionamento autônomo da cadeia algorítmica na medida em que esta é concebida como uma cadeia de marcas diferenciais – isto é, de marcas que por si mesmas não marcam nada além de suas posições recíprocas e as relações (ou as combinações) por onde fabrica-se um “sentido” (que não se define ele próprio por nenhuma mira de um conteúdo ou de um significado, seja ele empírico ou de verdade) (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1973/1991, p. 55, grifos no texto).

Até mesmo quando engendra uma filiação na linguística Lacan pretende referir-se a termos puramente formais, sem conteúdo intrínseco. Ora, apropriar-se do significante desse modo implica não só suspeitar do significante como conceito, mas também considerar que os vocábulos, ao serem tomados em determinado discurso, só adquirem a sua significação em relação aos outros vocábulos. Com isso, voltamos à visada combinatória, presente na recreação matemática do jogo de par ou ímpar.

Além disso, não é de modo despropositado que ele se interessa pelo funcionamento da máquina a vapor e pelo telégrafo no *Seminário 2* (Lacan, 1954-1955/2010, p. 106, 117). Para os cibernéticos, existe um elemento comum entre a máquina a vapor e o telégrafo: a mensagem que funciona em sistemas de retroalimentação. Mensagem aqui não se refere ao conteúdo ou ao sentido, mas à forma como é definida pela teoria da informação: “uma sequência discreta ou contínua de eventos mensuráveis distribuídos no tempo – precisamente o que os estatísticos chamam séries temporais” (Wiener, 2017, p. 31), como nota Liu. O movimento da mensagem seria então regido pelo *feedback* e pelo mecanismo homeostático da máquina (Liu, 2010, p. 187).

Claude Shannon (1916-2001), engenheiro e criptógrafo estadunidense, considerado o “pai da teoria da informação”, teve como ponto de partida os estudos matemáticos da telegrafia Morse. De forma geral, tanto as tecnologias do telégrafo quanto da máquina de escrever e do telefone podem ser relacionadas àquele aspecto, por requererem unidades discretas. Mais precisamente, o trabalho de Shannon privilegiou o código Morse (Liu, 2010, p. 187):

Por meio do código telegráfico, ele descobriu que uma mensagem estava relacionada com a incerteza e a probabilidade (ou seja, qual mensagem escolher dentre um x número de mensagens) e quais caminhos em que sistemas de comunicação poderiam ser designados para trabalhar com padrão estatístico (“redundância”) e aleatoriedade de informação (“entropia”) (Liu, 2010, p. 187, tradução nossa)⁹⁸.

Lacan se interessou por isso e percebeu algo útil na noção de mensagem telegráfica. Da sua apropriação, surge uma noção de linguagem que prioriza absolutamente o significante (ou a *lettre*), em detrimento da semântica na consideração linguística do signo (Liu, 2010, p. 187-188). Quando Lacan se refere explicitamente ao trabalho a Bell Telephone Company e implicitamente a Shannon, ele mostra interesse no problema da economia da quantificação da comunicação. O importante não era entender o sentido do que as pessoas comunicavam, mas a materialidade da transmissão da linguagem (Lacan, 1954-1955/2010, p. 117). Como identifica Liu (2010, p. 188-189), trata-se de um tipo distante da noção de fala saussuriana, pela irrelevância que tem o sentido da mensagem e pela ênfase dada ao instrumento material. Isso, segundo a autora, forneceria uma explicação do motivo pelo qual Lacan decidiu reverter, mais tarde, a posição de significante e significado do diagrama de Saussure; além de direcionar a conceitualização do inconsciente em relação à ordem simbólica. O material da linguagem

⁹⁸ “Through telegraph code, he discovered that a message was related to uncertainty and probability (i.e., which message to choose out of x number of messages) and to the ways in which communication systems could be designed to work with the statistical pattern (which he calls ‘redundancy’) and randomness of information (which he calls ‘entropy’)”.

funcionaria como um sistema de troca em uma máquina cibernética que roda automaticamente, independentemente do que ocorre em seus fios (Liu, 2010, pp. 189-190).

Com efeito, o significante ganha outro estatuto na teoria lacaniana. Enquanto no pensamento de Saussure, ele era considerado um conceito importante, mas subordinado ao regime do signo, o significante lacaniano não é um termo técnico qualquer: ele “performa-se” nos outros termos, fazendo com que eles obedeçam a seu regime de funcionamento, por meio da lógica ou lei do significante (Bowie, 1993, pp. 78-79). O empréstimo desse termo implica uma “artimanha” de imbricação de um “conceito” e um método de abordagem, que se confundem, na “ciência da letra” de Lacan, com o próprio *modus operandi* do inconsciente freudiano. Por isso, passa a ser mais apropriado entender essa discussão a respeito do signo como “lógica do significante” do que como “conceito” de significante⁹⁹.

Ainda poderiam surgir aqueles que traçassem essa influência por Jakobson, e não exatamente pela cibernética. Como Liu (2010, p. 178) assinala, realmente Jakobson trabalhou, junto a Nikolai Trubetzkoy, com o princípio de composição binária dentro da fonologia e da análise fonológica. O emprego de + e – serviam para marcar a presença e a ausência da distinção de traços fonéticos. Todavia, esse uso da linguagem binária difere da forma como a utilizam Guilbaud e Lacan. No caso de Lacan, vimos que se trata de lidar com agrupamentos estocásticos de simbólicos, e não de marcar ou não as características distintivas ou os números de bits por fonema, como no caso dos linguistas. Afinal, uma teoria do acaso não se reduz a isso.

Como constata Liu (2010, p. 177), se Lacan está tentando apreender uma noção binária da corrente simbólica, com o jogo de par ou ímpar, certamente ele está articulando uma ideia de linguagem diferente daquela de Saussure e de Jakobson. Tudo indica que o par primordial “mais” e “menos” ou o jogo de par ou ímpar devam preceder considerações linguísticas, e é isso que permite a ordem simbólica. Liu conclui que esse período de 1954-1955 tem sido mal interpretado como um movimento em direção à linguística estrutural. O que a pesquisa de Liu

⁹⁹ Cabe aqui uma rápida reflexão sobre o método de Lacan em relação ao significante. Ao considerar que a massa falante herda da geração anterior a sua cultura linguística e que qualquer fixação do significante no significado é arbitrária e contingente, Lacan passa a ter a liberdade e o alibi teórico de não considerar um significante como originário de determinado campo. Por exemplo, os próprios vocábulos “significante” ou “*feedback*” deixam de ser originários, respectivamente, da linguística e da cibernética e passam a não ter origem; eles fazem parte da linguagem natural, que se replica entre os falantes. Alguns grupos “capturam” determinados significantes e os tomariam como “seus” por meio da formação de conceitos e definições, para fazer operar determinado modo de pensamento. Lacan, por outro lado, ao ser fiel ao princípio da diferenciação dos significantes e não fixação do signo, não vê problema algum na “apropriação” ou “importação” e em suas mudanças de definição. Em outras palavras, um vocábulo seria estruturalmente irreduzível ao conceito. Como afirma Jakobson (1953/1975): “A propriedade privada, no domínio da linguagem, não existe: tudo é socializado. O intercâmbio verbal, como qualquer forma de relação humana, requer, pelo menos, dois interlocutores: o idioleto é, afinal, uma ficção algo perversa” (p. 23). Essa discussão acerca da impossibilidade de adequar significante e conceito é minuciosamente discutida por Iannini (2012).

sinaliza é que, na verdade, Lacan estava desenvolvendo uma noção cibernética da linguagem, que o levou para perto da lógica simbólica matemática, e não que ele estava buscando uma substância em Saussure ou na linguística moderna. “Não deveria ser surpresa para ninguém, portanto, que ele privilegiaria letras, números, mais, menos e símbolos ideográficos no geral e que, com o tempo, ele adquiriria a reputação de ser obscuro e difícil” (Liu, 2010, p. 184, tradução nossa)¹⁰⁰. Se for esse o caso, alguma forma de matemática ou lógica sempre esteve na base do pensamento ou da busca de Lacan, e não exatamente a linguística. O título da conferência “Psicanálise e cibernética, ou sobre a natureza da linguagem” (Liu, 2010, p. 186) não deixa dúvida sobre uma filiação a que Lacan tentou recorrer para definir o que entende por linguagem.

A linguagem binária serve a Lacan para abordar como a sequência de séries randômicas pode ser formalizada em uma análise combinatória e probabilística, com o objetivo de revelar sua estrutura interna e submeter o acaso e a associação livre a um determinismo simbólico. Como vimos, esse determinismo simbólico é suportado, na perspectiva de Lacan, pelo conceito de compulsão à repetição, ou, para usar a tradução mais afeita à atmosfera maquínica aqui em jogo, automatismo de repetição. Todos esses argumentos, portanto, corroboram a hipótese de que Lacan faz uma apreensão não linguística da linguística como consequência de seu interesse anterior pela cibernética, pela teoria da informação e pela teoria dos jogos.

2.7 Próximos encaminhamentos

Ainda assim, o diálogo com a linguística persiste em detrimento do diálogo com a cibernética. Jean-Claude Milner (1996), apesar de não fazer qualquer menção à cibernética, mas sim à linguística, afirma que “O seminário sobre ‘A carta roubada’” é o texto que melhor ilustra o auge do primeiro classicismo lacaniano. A suspeita é que a ruína do primeiro classicismo¹⁰¹ esteja em torno justamente da dificuldade de sustentar a exclusividade do elogio ao significante, que, desde o início, abole o acaso e a saída de um determinismo circular. Fatalmente, a linguística abriu caminhos para pensar outros aspectos epistêmicos e metodológicos. No que se refere especificamente ao diálogo com a cibernética, dois pontos parecem motivadores para seu abandono, os quais se relacionam estreitamente com a transição do primeiro para o segundo classicismo. Lacan reconhece a apropriação limitada que fez da

¹⁰⁰ “It should not surprise anyone, therefore, that he would privilege letters, numbers, pluses, minuses, and ideographic symbols in general and that in due time he would acquire the reputation of being obscure and difficult”.

¹⁰¹ Abordamos detalhadamente o primeiro e o segundo classicismo em “O hiperestruturalismo entre o necessário e o contingente?”.

cibernética¹⁰² e, provavelmente por isso, a cibernética parecia não fornecer a possibilidade de pensar mais a fundo questões relativas à falta, à indeterminação e à incompletude. O circuito da compulsão à repetição soa “fechado demais”. A máquina teórica de Lacan funciona muito bem sozinha, como um autômato. Por mais que Lacan trabalhe nela com sobredeterminações, uma vez que é composta por regras de ciframento e deciframento com possibilidades variadas, ainda assim se trata de um sistema fechado.

Sendo esse o caso, toda ocorrência furtiva seria desde o início não mais fortuita. Ela estaria encerrada na ordem simbólica. Qualquer acaso já é apreendido pela compulsão à repetição. Mas, se somente existe ordem simbólica, significa que tudo já está determinado (por mais que haja alguma variedade probabilística, possibilitada pela sobredeterminação). Isso nos leva a perguntar se o sujeito vive em um universo determinístico. O sistema fechado não permitiria obter qualquer consideração a respeito do que é da ordem da contingência, da incompletude, da indeterminação – talvez mais presentes em momentos posteriores da obra lacaniana. Talvez encontremos aí o limite da apreensão da cibernética que mais particularmente nos interessa: algo permanece, enfim, não codificado; não simbolizado. É claro que, com as discussões cibernéticas, Lacan ilumina aspectos importantes acerca do funcionamento coercitivo da compulsão à repetição, que age como uma lei determinística sobre o sujeito. Mas restaria saber se seria mesmo impossível pensar o sujeito para além dessa determinação.

Além disso, as restrições derivadas da codificação do acaso não dizem nada exatamente sobre as próprias ocorrências, uma vez que estão circunscritas no nível simbólico. Com isso, precisamos problematizar o estatuto da compulsão à repetição para possibilitar a investigação acerca da contingência. O modo como se deu a argumentação acerca da compulsão à repetição enquanto ordem simbólica acaba sugerindo uma ordem necessária de como as coisas ocorrem. Por mais que seja um determinismo circular e regrado, ainda assim é um determinismo. Talvez a melhor forma de lidarmos com esse problema seja mudando seus termos, do seguinte modo: a compulsão à repetição é da ordem do necessário?

¹⁰² “Foi para tentar dissipar essa ilusão que encerramos o ciclo daquele ano com uma conferência sobre *Psicanálise e cibernética*, que decepcionou muita gente, pelo fato de nela havermos falado quase que exclusivamente da numeração binária, do triângulo aritmético ou da simples porta, definida por dever estar aberta ou fechada, em suma, por não parecermos ter-nos elevado muito acima da etapa pascaliana da questão” (Lacan, 1956a/1998, p. 31).

Excurso – Para além da cibernética: uma psicanálise para o século XXI em diálogo com as ciências cognitivas

Embora tenha tido uma sobrevida relativamente curta – a última Conferências Macy aconteceu em 1953 –, a cibernética foi a “mãe” de vários empreendimentos intelectuais e científicos, sendo recebida com grande entusiasmo por várias disciplinas: ela introduziu o formalismo e a conceitualização das ciências do cérebro e do sistema nervoso; concebeu o *design* das máquinas de processamento de informação e os fundamentos da Inteligência Artificial (IA); produziu uma metaciência de teoria de sistemas, que deixou uma marca nas ciências humanas e sociais; proveu inspiração para inovações conceituais na economia, na teoria do jogo, na teoria da escolha racional, na ciência política, na sociologia e em outras disciplinas; e promoveu várias revoluções científicas no século XX. Entre essas, destaca-se a interpretação lacaniana de Freud (Dupuy, 1996, pp. 43-44).

Apesar das ressalvas feitas em relação ao uso particular da cibernética, podemos acompanhar Dupuy (1996, pp. 140-141) na seguinte consideração: embora seja comum criticar os investimentos lacanianos sobre a ciência, esse é um caso em que tal investimento se apresentou como bastante profícuo. Não foi, como alguns disseram em relação a determinadas apropriações científicas e matemáticas de Lacan, uma questão de “moda”¹⁰³. Lacan teve um legítimo interesse nos circuitos reverberantes de Kubie, entre outros trabalhos cibernéticos.

Além dos comentadores mencionados ao longo do capítulo (Dupuy, Le Roux, Liu), outros autores compartilham da proficuidade que o diálogo com a cibernética teve. Friedrich Kittler (1997/2012), importante teórico de mídia, perpassa pelas mais diversas máquinas com tecnologias de transmissão, armazenamento e/ou computação (*e.g.*, telefone, fonógrafo, máquina de escrever, computador), para explorar o funcionamento do aparelho psíquico em Freud, bem como as noções de imaginário, simbólico e real em Lacan. Alexandre Saint-Jevin (2017) aprofunda a análise epistemológica dos usos que Lacan faz de máquina, especialmente um uso coerente da noção de máquina universal de Turing. No contexto brasileiro, podemos mencionar o psiquiatra e psicanalista Mário Eduardo Costa Pereira, que tem explorado desenvolvimentos contemporâneos das neurociências e da cibernética em articulação com a psicanálise, como abordou em uma conferência online pelo Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (CPMG, 2020). Além dele, Pedro Fonseca tem proposto articulações entre a cibernética usada por Lacan e o trabalho de teóricos de mídia, como Kittler e Vilém Flusser (Fonseca, 2023).

¹⁰³ Como foi o caso da crítica de Sokal e Bricmont (1998).

Embora tenha durado pouco tempo, há implicações importantes do diálogo que Lacan estabeleceu com a cibernética. Em primeiro lugar, a cibernética pareceu servir como um apoio materialista e mecanicista (talvez possamos dizer “maquínico”) condizentes com os termos de sua época para os seus próprios conceitos, como imaginário e simbólico, mas também para conceitos freudianos. O narcisismo e a formação do eu encontraram análogos no funcionamento de robôs que se orientam exclusivamente pelo movimento de outros robôs. O princípio de prazer (ou o princípio de constância) se tornou a homeostase cibernética. A associação livre, a compulsão à repetição, o inconsciente e a sobredeterminação foram submetidos ao jogo combinatório de uma ordem simbólica baseada em linguagem binária. O determinismo psíquico e o *a posteriori* foram relacionados a uma causalidade circular, em decorrência do conceito de *feedback*.

Em segundo lugar, o trabalho interdisciplinar da cibernética em buscar um paradigma explicativo comum acerca do funcionamento de organismos biológicos e máquinas tem por consequência uma dissolução das fronteiras ontológicas entre o que é natureza e cultura, descoberta e invenção, necessário e contingente, antecipando muitos *insights* do movimento estruturalista francês. A consequência imediata disso sobre Lacan parece estar relacionada com a expurgação do fundamento biológico em que Freud tentava ancorar a psicanálise¹⁰⁴. Mas, além disso, a cibernética forneceu um arsenal crítico contra um potencial fundamento essencialista, humanista ou vitalista para o eu, a consciência e a liberdade (que parecia assombrar, na perspectiva do autor, a psicanálise em suas vertentes estadunidenses).

¹⁰⁴ Simanke (2020, pp. 379-383) menciona autores como Ernest Jones, Robert Holt, Jacques Lacan, Richard Boothby e Jean Laplanche, que tenderam a desqualificar os aportes biológicos de Freud como retóricos ou metafóricos, principalmente no que se refere à confecção de *APP*. Foquemos no caso de Lacan. Além da menção, no *Seminário 2*, de que a biologia de Freud é uma “antífrase” e não verdadeiramente um recurso à biologia, como mencionada por Simanke (2020, p. 381), basta lembrarmos que a bandeira de reformulação epistemológica da psicanálise, sob o título “retorno a Freud”, consiste, em grande medida, de uma reação combativa à formação de um Instituto de Psicanálise com base na neurobiologia (Lacan, 1953/1998, p. 238). Curiosamente, entretanto, apesar de rechaçar o uso da biologia como aporte teórico para a psicanálise, é possível localizar pelo menos dois momentos desse período inicial da obra lacaniana em que a biologia possui um papel importante. Primeiro, a embriologia de Bolk na base na sua teoria do imaginário, que condiciona a sua teoria sobre o simbólico e o real, e, segundo, a etologia, que serve como modo de delimitar sua teoria do imaginário, principalmente no que se refere à comparação entre a captura imagética do comportamento sexual animal e a precariedade humana no exercício de tal função (cf. Prado Jr., 2003). Assim, a crítica lacaniana à biologia de Freud não condiz com a própria formulação de *APP*. Os autores abordados por Freud estavam no auge da produção científica e acadêmica no campo das ciências da vida em sua época; eram figuras indispensáveis para as investigações de questões associadas à teoria da pulsão de morte, especialmente “a morte como problema biológico, suas causas e condições, sua origem e sua universalidade, o problema da individualidade biológica, as relações entre longevidade, envelhecimento e sexualidade, e assim por diante” (Simanke, 2020, p. 424). Tudo indica que a função ocupada por essas discussões biológicas seja “evidenciar que sua nova metapsicologia não se resume tão somente a uma *fantasia* especulativa, mas consiste num esforço de teorização abstrata que converge com aquele então realizado nas áreas relevantes da pesquisa científica” (p. 425, grifo do autor).

Em terceiro lugar, a teoria dos jogos, a teoria da informação e, sobretudo, a cibernética estão nas origens das ciências cognitivas (Dupuy, 1996; Liu, 2012). O resgate das apropriações lacanianas dessas disciplinas não nos furta de pensar o quanto o diálogo com as ciências cognitivas atuais pode ser proveitoso, a despeito da resistência que os psicanalistas parecem ter em relação a elas. Essa resistência soa ainda mais curiosa diante de autores que identificam Lacan como um “cognitivista” no período da década de 1950 e 1960. Le Roux (2007), ao mesmo tempo que predica o psicanalista francês dessa forma, faz uma dura crítica ao campo psicanalítico:

Basicamente, o que parece escapar a Pommier (e sem dúvida outros) por ignorância da cibernética e das ciências cognitivas é que, pelo menos nos anos 50 e 60, e de um ponto de vista teórico, *Lacan é cognitivista*. Isto só é escandaloso para aqueles que acreditam que as práticas clínicas se seguiriam diretamente de considerações teóricas. [...] Esse “cognitivismo” de Lacan é naturalmente muito específico em relação ao cognitivismo atual, mas está claramente relacionado a ele, como não se pode duvidar ao examinar o uso que Lacan faz da noção de máquina, o que prova *ipso facto* que uma postura teórica não envolve automaticamente *uma* tecnologia clínica ou *uma* ideologia, como Gérard Pommier parece afirmar. A própria psicanálise não alimenta nada além de seu próprio mito individual quando quer estabilizar sua identidade, rejeitando agressivamente a cibernética e o cognitivismo, aquela parte de sua história da qual parece, regularmente, não querer saber nada (pp. 366-367, tradução nossa, grifos no texto)¹⁰⁵.

Como pudemos observar, vários autores (Le Roux, 2007; Liu, 2010; Nancy e Lacoue-Labarthe, 1973/1991) afirmam que a apreensão do signo saussuriano, realizada por Lacan, foi uma apreensão não linguística da linguística em decorrência de suas leituras cibernéticas (lembremos: guiadas por Riguet e Guilbaud). Elas influenciaram o modo como ele compreende o signo sem o seu “compromisso” com um elemento que lhe corresponda (significado, referente etc.). O estudo histórico-conceitual, mais do que realizar um exame epistemológico contextualizado dos usos que autores fazem de outras disciplinas, serve também para reparar equívocos relativos a diálogos em relação aos quais o curso da história de um pensamento às vezes se estreita. Em particular, o estudo da cibernética em Lacan nos mostra não apenas o modo como a importação de conceitos acontece, mas também que as ciências cognitivas (e,

¹⁰⁵ “Au fond, ce qui semble échapper à Pommier (et sans doute à d’autres) par méconnaissance de la cybernétique et des sciences cognitives, c’est que, au moins dans les années 1950–1960, et au point de vue théorique, *Lacan est cognitiviste*. Ceci n’est scandaleux que pour ceux qui croient que les pratiques cliniques découleraient directement des considérations théoriques. [...]. Ce « cognitivisme » de Lacan est bien sûr très spécifique au regard du cognitivisme courant, actuel, mais il s’y apparente clairement, comme on ne peut en douter à l’examen de l’usage que Lacan fait de la notion de machine, ce qui prouve *ipso facto* qu’une posture théorique n’engage pas de façon automatique une technologie clinique ou une idéologie, comme semble l’affirmer Gérard Pommier. La psychanalyse ne nourrit elle-même rien d’autre que son mythe individuel lorsqu’elle veut stabiliser son identité par le rejet agressif de la cybernétique et du cognitivisme, cette part de son histoire dont elle semble régulièrement ne rien vouloir savoir”.

com elas, as neurociências, a Linguística Cognitiva e a Inteligência Artificial, *e.g.*) podem ser campos profícuos para uma interlocução com a psicanálise.

É possível mencionar alguns trabalhos que seguem esse direcionamento na atualidade. Valentin Golev (2022) explora o modo como as noções de falta, Ideal de Eu, Outro e desejo podem ser aplicadas a funções do computador. Com isso, o autor tentou mostrar não apenas o quanto a teoria lacaniana é aplicável à computação, mas também o quanto essa perspectiva busca desumanizar o humano por meio de explicações formais e maquinicas de seu funcionamento. O autor resume a proposta da seguinte maneira:

Aprendemos a procurar a falta da máquina nas discrepâncias entre ela e suas formas ideais; descobrimos que a computação depende do Outro (e que este Outro não é confiável); demonstramos a importância da dimensão simbólica na computação; e encontramos, nas maneiras de implementar a recursividade, analogias com o método psicanalítico. Assim tentamos expandir o domínio da problemática psicanalítica para além do corpo e da alma – para a teoria e a prática dos objetos técnicos. Sempre foi o objetivo de Lacan apresentar o método psicanalítico como função formal – esperamos que este trabalho não seja uma fantasia humanizadora sobre o computador, mas sim um olhar desumanizador sobre a psicanálise, que ajude a compreender melhor sua própria maquinaria, assim como ensine a ver o ser real e não matemático da maquinaria digital (Golev, 2022, p. 99).

Luca Possati (2020) investiga a hipótese de que os conceitos e métodos da psicanálise possam ser aplicados ao estudo da Inteligência Artificial e da interação humano-IA. O autor defende que A IA não pode ser entendida apenas como um mecanismo lógico-matemático ou de engenharia, mas deve ser entendida como um ator social com padrões de comportamento específicos. Dessa forma, ela não pode ser compreendida sem um diálogo com as ciências humanas e sociais. Dito isso, sua proposta é articular em que medida o inconsciente na psicanálise pode lançar luz sobre o funcionamento da IA. O autor defende que a

IA é um novo estágio no processo de identificação humana, isto é, um novo desenvolvimento do inconsciente, o “inconsciente algorítmico”. Na IA, a máquina responde a um desejo humano por identificação. Ela estende o mesmo movimento que está em questão na interpretação lacaniana do estágio do espelho e do complexo de Édipo [...]. O inconsciente é, ao mesmo tempo, o efeito de uma mediação tecnológica e a origem de uma nova forma de tecnologia (p. 9, tradução nossa)¹⁰⁶.

Um trabalho similar é o de Liam Magee, Vanicka Arora e Luke Munn (2023), que utiliza um tipo de modelo de IA, o Large Language Models (LLMs), que envolve Deep Learning de grande quantidade de textos, e a psicanálise para pensar um “sujeito automatizado”. O

¹⁰⁶ “AI is the new stage in the process of human identification, that is, a new development of the unconscious, the ‘algorithmic unconscious’. In AI, the machine responds to a human desire for identification. AI extends the same movement that is at work in the Lacanian interpretation of mirror stage and the Oedipus complex [...]. The unconscious is at the same time the effect of a technological mediation and the origin of a new form of technology”.

desenvolvimento do trabalho se dá pela apresentação dos modelos de linguagem seguida de uma interpretação do funcionamento do modelo a partir de conceitos psicanalíticos. O estudo de caso em questão aconteceu com o InstructGPT, da OpenAI, por meio de uma entrevista semiestruturada. A análise dos autores envolveu uma interpretação dos componentes desse modelo de IA com o esquema freudiano do Isso, Eu e Supereu. Em seguida, a interpretação da IA ocorreu a partir da perspectiva lacaniana de forma a compreender o aparente “desejo automatizado” do modelo. Por exemplo, uma interpretação que propõem:

Votando à nossa questão motivadora: que tipo de sujeito podemos conceber para a IA? Defendemos que podem ser identificadas três características: (1) o InstructGPT (e o seu sucessor ChatGPT – um dos maiores e mais caros mecanismos de IA disponíveis para o uso público) é um sujeito que simula ter sido submetido a uma espécie de repressão através de um processo sociotécnico sofisticado e hierarquizado de instrução; (2) com um estímulo cumulativo (i.e. chatbot), pode simular ter passado por uma aproximação de transferência e identificação; e (3) seu discurso simulado pode introduzir a projeção e a contratransferência para os sujeitos humanos – de forma muito mais convincente e poderosa do que as gerações anteriores de agentes de conversação (Magee, Arora & Munn, 2023, p. 13, tradução nossa)¹⁰⁷.

Esse parece ser somente o começo de uma interlocução potencialmente frutífera entre ciências cognitivas e psicanálise¹⁰⁸. Todos esses trabalhos se detiveram em uma aplicação de conceitos psicanalíticos à IA. Talvez outra interlocução, paralela a essa, seja igualmente possível. Lacan, quando dialogou com a cibernética, visava a uma reforma epistemológica da psicanálise, e não à sua aplicação nas máquinas cibernéticas. Ou seja, tinha em vista que uma nova disciplina poderia mobilizar conceitualmente a psicanálise. Será que essa não poderia ser também uma possibilidade de investigação? Por exemplo, para retornar à temática da pesquisa aqui em andamento, será que os novos modelos de IA, mas também as teorias sobre sistemas auto-organizados e complexos, poderiam fornecer outra perspectiva acerca da compulsão à repetição, diferente do modelo de máquina de cálculo algébrico e de máquina com circuito de *feedback* pensado por Lacan? Em todo caso, esse é um trabalho para o futuro.

¹⁰⁷ “To return to our motivating question: what sort of subject can we conceive for AI? We argue three characteristics can be identified: (1) that InstructGPT (and its successor ChatGPT – one of the largest and most expensive AI engines available for public use) is a subject that simulates having undergone a kind of repression through a sophisticated and hierarchised sociotechnical process of instruction; (2) that with cumulative (i.e. chatbot) prompting it can simulate having undergone an approximation of transference and identification; and (3) that its simulated discourse can introduce projection and countertransference for human subjects – far more convincingly and powerfully than earlier generations of chat agents”.

¹⁰⁸ Além desses, recentemente, em conjunto com Lucas Raimundo, Márcio Mendonça e João Pedro Salgado, escrevemos um texto intitulado “Retorno a um sujeito: por um diálogo possível entre Linguística Cognitiva e psicanálise”, que será publicado em breve como capítulo de livro pela Editora Urutau. O nosso objetivo foi mostrar como a Linguística Cognitiva e a psicanálise denunciam, por caminhos e métodos diferentes, a impossibilidade de situar um sentido unicamente dependente do código, de modo acontextual e, portanto, alheio ao sujeito que fala.

CAPÍTULO 3

INTERLÚDIO – A COMPULSÃO À REPETIÇÃO É DA ORDEM DO NECESSÁRIO?

Imaginemos uma inteligência suprema que conheça todos os componentes da natureza e as forças atuantes em todos os corpos em um instante t qualquer. De posse desses dados, essa inteligência é capaz de determinar e prever exatamente todos os movimentos que precederam e que sucederem a esse instante t . Estamos no universo infernal do demônio de Laplace, onde impera um determinismo totalizante. Esse universo é análogo a um autômato, em que toda a sua programação, composta por um circuito fechado, é computável e previsível por um demônio capaz de zombar da nossa falta de liberdade. A diferença é que, em vez de uma máquina finita de computar, trata-se de um demônio com uma capacidade infinita de computação. O que está em jogo aqui é um fatalismo laico, em que tudo acontece por absoluta necessidade.

No capítulo anterior, abordamos a mecânica da compulsão à repetição. O circuito fechado é um circuito no qual o fim retorna ao início, tornando as fronteiras entre início e fim indistinguíveis. A consequência direta disso parece ser, além da obliteração da questão acerca da origem (pelo menos, origem enquanto sinônimo de início¹⁰⁹), o aprisionamento do sujeito em um circuito de repetições. Estar fadado a repetir significa viver sujeitado à autonomia do simbólico, que pode ser traduzida por uma espécie de autonomia do autômato. Sendo mesmo esse o caso, o sujeito vive em uma cadeia determinística. Não parece exagero identificar que esse raciocínio nos leva a atribuir um estatuto de necessidade à compulsão à repetição. Apesar de não ser inteiramente causal, quando entra no circuito circular, ainda assim, estamos em algum tipo de determinismo que sugere uma repetição necessária.

Essa abordagem da repetição nos levou à falta de uma abertura do sistema fechado em que está encerrado o sujeito. Se paramos por aí, a compulsão à repetição seria a assinatura do pacto com o demônio. Sendo mesmo esse o caso, não haveria um motivo pelo qual fazer qualquer coisa: nada poderia ser diferente do que é. Para que, então, fazer análise? Ela não serviria para nada, a não ser para aceder a uma resignação subjetiva frente ao destino. A resignação é uma conformação; uma conformação para que as coisas permaneçam como são:

¹⁰⁹ Não será possível fazer uma elucidação sobre a questão da origem neste trabalho. Essa questão foi exhaustivamente problematizada ao longo do século XX por diversos autores, como Walter Benjamin, Georges Didi-Huberman, Jacques Derrida, entre outros. A *démarche* estruturalista (como, *e.g.*, Saussure, Lévi-Strauss, Lacan) sempre manteve, mais do que uma cautela, uma suspensão da questão da origem, principalmente enquanto sinônimo de início. É clara, por exemplo, a posição de Lacan quanto à rejeição de busca da origem da linguagem. Para uma sintética e introdutória aproximação ao tema da origem em psicanálise lacaniana, cf. o terceiro capítulo do livro de Milán-Ramos (2007).

ou seja, uma postura eminentemente conservadora. O problema da conformação está em atribuir necessidade a algo que se repete. Mas não apenas: é também atribuir necessidade a eventos futuros. Contudo, será que podemos mesmo ter alguma garantia disso? O que nos leva a indagar: seria a compulsão à repetição da ordem do necessário? Dito de outro modo: seria a compulsão à repetição a lei necessária da organização subjetiva?

Por “necessário” entendamos aquilo que não pode ser diferente do que é, ou seja, que não é considerado, por algum motivo, passível de mudança. Consequentemente, atribuir a necessidade à compulsão à repetição significa que ela que não pode ser diferente do que é; é necessária no sentido de ser coercitivamente impossível de ser alterada. Mas sustentar a necessidade de uma repetição exige uma justificativa racional que, de algum modo, garanta tal impossibilidade. Teremos, portanto, de investigar em que medida se sustenta a ideia de que a compulsão à repetição é necessária.

Dessa forma, o que nos interessa, neste momento, é esclarecer como a noção de compulsão à repetição parece exigir que pensemos sobre o necessário. A partir disso, retornamos à pergunta de se é legítimo atribuir a ordem do necessário à compulsão à repetição. Será essencial, para examinar esse estatuto da compulsão à repetição, tratar da questão da contingência. A contingência é um tema clássico acerca da cognoscibilidade ou não de ocorrências futuras, mas também da propriedade de uma coisa ou ocorrência ser diferente do que é, sem razão alguma. Um caminho possível de investigação talvez seja perquirir se temos motivos para considerar a compulsão à repetição contingente, na tentativa de, somente depois disso, afirmar sua necessidade por exclusão da contingência. Veremos se esse caminho é realmente contundente diante do problema que enfrentamos ou se se apresenta de maneira provisória, apenas para dar cabo à nossa investigação.

Tendo isso em vista, o objetivo deste capítulo é averiguar se é possível “preparar o exorcismo” do demônio que perturba nossos pensamentos acerca da necessidade do destino. Este capítulo pretende, assim, elucidar uma transição que a abordagem da compulsão de morte parece requerer: se, com a compulsão à repetição, identificamos um circuito fechado no qual o sujeito está preso, aparentemente de modo necessário, como então justificar essa necessidade? Caso não seja justificável, seria possível pensar a compulsão à repetição de outra maneira?

3.1 As estrelas e os planetas não falam, mas retornam sempre ao mesmo lugar

A luz do Sol não sabe o que faz

Alberto Caeiro,
Há metafísica bastante em não pensar em nada

“Por que os planetas não falam?”, pergunta Lacan ao seu auditório. É impressionante como a investigação acerca da mecânica da compulsão à repetição ganha, repentinamente, um caráter surrealista. Com ele, o questionamento acerca da compulsão à repetição no sujeito passa, sub-repticiamente, à questão acerca do real da natureza: isto é, sua recorrência, sua lei.

As três respostas que o autor fornece àquela pergunta são igualmente surrealistas: (i) porque não têm nada a dizer; (ii) porque não têm tempo para isso; e (iii) porque se os fez calar (Lacan, 1954-1955/2010, p. 321). O elemento surrealista dessa pergunta comporta a capacidade imaginativa de supor uma comunicação nas estrelas. Mas isso diz apenas de nossa capacidade simbólica em supor uma agência ativa e intencional, que nos transmitiria algo relativo a nós. Apesar do aspecto surrealista da questão, essa atitude diante da realidade – de que os astros eram capazes de significar e informar algo subjetivo – sobreviveu durante longo período na história da humanidade. É o que geralmente separa a ciência pré-moderna de ciência moderna, apesar de esta coexistir, ainda mais em seu estado nascente, com ideias filosóficas, metafísicas, religiosas etc. Lacan lembra que Copérnico, por exemplo, compreendia que a Lua teria nostalgia da mãe Terra, e que essa nostalgia estaria implicada em seu movimento de orbitá-la. Essa atitude subjetivista não impediu, entretanto, que o astrônomo afirmasse coisas relativas à ordem do real, que seriam indiferentes à significação que lhe atribuía (pp. 323-324)¹¹⁰.

Mas o que seria da ordem do real? Seguindo Lacan, entendamos real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar; o que não possibilita qualquer relação de alteridade e dialética; do qual não é possível depreender qualquer encadeamento simbólico “a mais”: as estrelas são o que são, idênticas a si mesmas. A primeira e a terceira resposta se encontram, dessa maneira, mais ou menos respondidas: uma vez que os planetas não significam nem comunicam algo, elas não têm nada a dizer; e a atitude científica moderna silenciou um subjetivismo cósmico. A

¹¹⁰ Que as atitudes científicas coexistam com outros sistemas de pensamentos, muitas vezes divergentes à tendência explicativa das primeiras, é algo já muito documentado pela literatura especializada. Não considerar a história externalista da produção científica pode ser uma atitude de exclusão das investigações acerca dos apoios de que o pensamento necessitou para alçar conjecturas científicas. Lembremos, por exemplo, os trabalhos de Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Bruno Latour, apenas para citar alguns. A título de ilustração, Koyré conta a história de que Kepler acreditava que Deus teria harmonizado todo o mundo com leis matemáticas, tendo o Sol como representante de Deus. Por esse motivo, ele precisaria estar no centro do Universo (Koyré, 1951/1982, p. 88).

segunda resposta, porém, é a mais curiosa: por que os planetas não teriam tempo? Até poderia ser que estivessem mais ocupados com outras coisas, mas esse pensamento, novamente, continuaria na perspectiva surrealista. A abolição do tempo na atitude da pesquisa científica parece estar, assim, na tentativa de buscar o que é imutável na natureza: pressupõe-se que suas leis não sejam moventes. Esses motivos reunidos fizeram com que elas parassem de falar, na tentativa de acessar o real.

Lacan até fornece uma breve história da origem do silenciamento cósmico. Ela teria sido iniciada por Newton e completada por outros, com a criação da fórmula do campo unificado, que reduziria a realidade a uma linguagem simples de letras¹¹¹. O silenciamento da fala e, portanto, a ausência da escuta e do sentido já aparecem aqui como associados à noção de letra. Tal literalização forma um modo de abstrair a realidade dos fenômenos e permitir acesso a um real, que não ocorre sem uma mediação instrumental e teórica (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 324-325).

Nesse ponto, Lacan é confrontado com um impasse: se busca uma matematização da psicanálise, ele não correria o risco de silenciar os sujeitos, como ocorreu nas ciências da natureza com os astros celestes? Em suas palavras, “Em se tratando desta ciência humana, por excelência, que se chama psicanálise, será que nossa meta é chegar ao campo unificado e transformar os homens em luas? Será que os fazemos falar tanto só para os calar?” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 326).

Fatalmente, esse seria um problema, caso a psicanálise se restringisse a traçar os elementos simbólicos do real, como vimos a propósito da compulsão à repetição. O cuidado a se ter é o de não estabelecer uma hierarquia rígida em relação à divisão de registros da experiência humana (imaginário, real e simbólico), a ponto de um subsumir o outro. Apesar de estarmos enfatizando neste trabalho, primordialmente, o real e o simbólico, isso somente se deve ao problema recortado para investigação. Em outras palavras, seria equivocada a busca de silenciamento do sujeito, reduzindo-o a fórmulas. Daí o corolário de que o discurso analítico nunca será inteiramente matemático, como afirmará anos mais tarde (Lacan, 1972-1973/2010, p. 237)¹¹². No entanto, isso não significa que uma lei silenciosa já não subsista no sujeito. Em

¹¹¹ A teoria do campo unificado é uma tentativa de descrever as forças e as relações fundamentais entre os objetos em termos de uma mesma base teórica. Existem várias tentativas nesse sentido (de Maxwell e Einstein até teóricos da física quântica). Lacan faz menção ao nome de Newton, pela fórmula da lei da gravitação universal, que comporta todos as forças em atuação nos objetos sob o mesmo princípio. A fórmula em questão, mais especificamente a redução a um “jogo” de letras, é o que teria então silenciado os corpos celestes.

¹¹² Lição de 8 de maio de 1973. A versão mencionada é uma não-comercializável. Na versão corrente do *Seminário 20*, cf. Lacan (1972-1973/1985, p. 159).

outras palavras, esse recurso continua a ser importante e é utilizado para identificar o que há de regularidade na estrutura do sujeito na experiência analítica.

Voltemos ao real: o que retorna sempre ao mesmo lugar. Esse domínio de investigação seria mais propriamente específico das ciências da natureza, como no mapeamento da trajetória dos corpos celestes. Mas essa definição de real não exatamente surge com o advento da ciência moderna, apesar de nela encontrar sua maior generalização associada ao silenciamento. Dito de outro modo, não é que na era pré-científica se acreditasse em uma relação estritamente antropomórfica com o mundo. Já se concebia o real como aquilo que se encontra no mesmo lugar. No entanto, também se acreditava que as pessoas teriam participação na conservação do real. Os ritos e as cerimônias, por exemplo, serviam ao propósito de assegurar a subsistência da ordem. Caso não fossem exercidos, assombrava o medo de que o real pudesse ser perturbado (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 400-401).

A mudança ocorreu quando se percebeu que os cerimoniais não tinham qualquer influência na manutenção do real. Quando se compreende que a natureza funciona de maneira radicalmente independente do e indiferente ao ser humano, a ciência moderna surge. Já que a natureza tem como real o fato de retornar sempre ao mesmo lugar, o modelo de sua explicação pode ser concebido pelo relógio que marca a exatidão da ocorrência dos fenômenos. Haveria, então, um relógio natural, o do sistema solar, por exemplo, que seria decifrável a partir de um relógio construído pelo próprio humano. Para se fazer a ciência da exatidão, portanto, seria necessário um instrumento mensurador, como o relógio, para avaliar a precisão dos fenômenos. O que é natural pode então ser definido como o que vem responder ao tempo do encontro marcado entre os dois relógios. Em suma, a exatidão da ciência significa colocar os relógios em concordância (Lacan, 1954-1955/2010, p. 401).

Pode ser que a natureza não chegue no horário do encontro marcado pelo humano. Ela teria enganado o indivíduo, ou foi este que errou? Quando Descartes determina o Deus não enganador como salvaguarda de que há certeza nos fenômenos do mundo, isso somente pode significar que a natureza não apenas não se equivoca, mas também que o indivíduo é que erra o horário do encontro (p. 401). Por mais que o indivíduo faça seus experimentos e constate que o resultado esperado não fora encontrado, certamente ele sabe que foi ele que errou; e que o encontro marcado, a exatidão, está em outro lugar – basta continuar procurando.

O universo da precisão e a produção de ferramentas de medida são condições para a possibilidade de uma ciência exata. Lacan (1954-1955/2010, p. 402) se apoia nas pesquisas Koyré sobre o assunto, como o texto “Do mundo ‘mais ou menos’ ao universo da precisão” (Koyré, 1948/1986). Atenhamo-nos, rapidamente, a esse aspecto, para entender de que modo a

ciência conjuga o real como o que retorna sempre ao mesmo lugar com a matemática e a construção de instrumentos.

Há um abismo evidente entre a realidade físico-sensível e a sua matematização, que se transpõe na imprecisão das medidas da realidade sensível. No mundo grego, era um contrassenso conceber a realidade física imediata pela exatidão matemática, apesar de se considerar, então, que no mundo supralunar isso seria diferente¹¹³. Foi necessário que um elemento central surgisse para que a exatidão pudesse ser encarnada no mundo terrestre: um instrumento de medida do tempo.

Na história pré-moderna dos instrumentos, o pensamento técnico do senso comum (o do artesão) não era tributário do pensamento científico. A construção de instrumentos e máquinas era motivada por acertos e erros, invenção e adaptação às necessidades, à experiência e à ação cotidianas, e não por uma compreensão racionalizada e sistematizada da realidade. Koyré (1948/1986) percebe que as máquinas produzidas nos séculos XVI e XVII, por exemplo, são máquinas que não foram “calculadas” (teoricamente projetadas), mas máquinas feitas por avaliação observacional direta. Por mais que o indivíduo pré-moderno soubesse fazer cálculos astronômicos, a linguagem algébrica é uma conquista moderna. A diferença da mentalidade do pré-moderno para a do moderno é separada por um abismo: de um lado, o mundo do mais ou menos (com a matemática reservada apenas ao espaço supralunar); de outro, o da precisão do cálculo no mundo terrestre e cotidiano. Faltavam aos medievais e renascentistas um instrumento de medida (seja para peso, temperatura, volume ou tempo) e uma linguagem da exatidão. Portanto, o que faltava não era apenas instrumental, mas uma mentalidade que concebesse a possibilidade de extrair a medida exata, por exemplo, do calor, do tempo, do peso de uma matéria etc. Por mais que a balança já existisse em épocas pré-modernas (pelo alquimista, por exemplo), ela não era realmente necessária. O “mais ou menos” da receita e a qualificação do fogo como “vivo” ou “lento” eram suficientes.

Da maneira análoga, podemos destacar a diferença entre um utensílio (como os óculos) de um instrumento óptico, calcado em uma teoria da óptica, para a produção de uma luneta ou um telescópio. Enquanto o primeiro, produzido pelo artesão, seria um prolongamento e o reforço à ação dos membros e dos órgãos do sentido, o segundo seria a materialização do pensamento teórico. O caso mais representativo é o telescópio de Galileu. Diferentemente dos óculos holandeses, que tinham um sentido prático de ver aquilo que não veríamos a uma distância menor do objeto, o instrumento de Galileu tinha o objetivo de alcançar o que não é

¹¹³ Comentamos brevemente esse assunto na próxima seção.

alcançável pelos sentidos, algo que nunca se viu e que sem o qual não se veria (como o telescópio e o microscópio).

Foi a busca dessa finalidade teórica que produziu uma preocupação da técnica de precisão. Ou seja, medir e calcular ganhou relevância pelo afã teórico de ultrapassar as finalidades práticas e cotidianas (*e.g.*, o melhoramento do ângulo de refração, do corte da lente etc.). Se, por um lado, a física celeste e a física terrestre passaram a se comunicar por intermédio do instrumento óptico, a precisão no mundo terrestre, no cotidiano das relações sociais, passa a ser possível a partir de um instrumento de medida do tempo, como o cronômetro.

O movimento das estações, dos dias, dos corpos celestes indicava alguma regularidade, mesmo que imprecisa, para o indivíduo sem instrumento de medida. Para as pessoas da sociedade agrícola, saber com exatidão não se prestava a grandes utilidades práticas. A orientação do tempo se dava pelos fenômenos naturais, sem uma mediação instrumental exata. O relógio somente passa a ser útil para uma civilização urbana e complexa que tem necessidades específicas na vida pública e religiosa. Principalmente a partir da segunda metade do século XVI e início do século XVII, os relógios são difundidos e aprimorados. E é da mão de um cientista, e não de um relojoeiro, que um relógio como instrumento de precisão nasce. Esse objeto é, antes de tudo, um objeto teórico.

Assim, como não é possível medir o tempo de maneira direta, algo importante para uma mecânica física preocupada em calcular a velocidade de um corpo em queda, bem como sua aceleração, é um objeto que encarne o próprio tempo: o isocronismo do pêndulo. Galileu e, principalmente, Huygens (1629-1695) foram os autores mais importantes para conquistar esse empreendimento técnico-científico. Tratava-se de incorporar na técnica à episteme (Koyré, 1948/1986).

A imbricação, portanto, entre teoria e técnica, matematização e produção de instrumentos para lidar com o real é o que leva Lacan a defender que as ciências exatas partem não exatamente do real, mas do jogo simbólico, capaz de reduzir o real a letras e fórmulas (Lacan, 1954-1955/2010, p. 402). A matéria (seja o instrumento, seja a máquina etc.) que encarna a teoria, seria apenas a confirmação da realidade teórica dos símbolos; ou seja, a capacidade da produção do real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, assim como a máquina que repete compulsoriamente as regras de codificação e decodificação.

Basicamente, o instrumento nos fornece a possibilidade de construção da confirmação da hipótese teórica, sem a necessidade da realização do experimento na natureza. Nesse sentido, o real da ciência consiste no que continua voltando onde se espera, mas através da mediação instrumental. O objetivo da ciência é encontrar o que se espera, por intermédio de um

instrumento que viabilize um tipo de encontro ritualizado com a natureza. Contudo, nem sempre a exatidão é a tônica dos resultados científicos. Com o cálculo das probabilidades, a ideia de encontro marcado dá lugar ao jogo probabilístico de acasos. Em outras palavras, passa-se da ciência do encontro marcado para a ciência das combinações de possíveis encontros¹¹⁴. O cálculo das probabilidades subsume o jogo de acaso que os cientistas jogam com os símbolos (Liu, 2010, p. 194).

Como vimos, a cibernética maneja o símbolo através de sua incorporação em um aparato que enlaça o real a uma sintaxe. Mas essa sintaxe não tem exatamente a ver com a gramática ordinária da linguagem natural; é a lógica combinatória de 0 e 1. Ao adotar essa lógica combinatória para pensar o funcionamento simbólico no sujeito, Lacan assume a postura de pensar a linguagem como uma sintaxe de caracteres discretos, tal como o funcionamento de máquina. Para Liu, o *insight* mais fundamental de Lacan com a cibernética consiste na ideia de que os jogos cibernéticos são descolados da realidade físico-sensível e são jogados com a máquina e na máquina (Liu, 2010, p. 195).

Dessa forma, uma ciência das combinações de caracteres discretos leva a pensar, de um lado, que não se trata do real natural, e, de outro, que não se trata de um idealismo ou subjetivismo; antes, estamos lidando com o que há de real na ordem simbólica. Desse modo, o jogo de par ou ímpar (ou qualquer jogo de azar) põe em questão o acaso apenas para exhibir

¹¹⁴ A ideia de que a epistemologia koyreana seja insuficiente para abarcar as ciências atuais se deve ao fato de Koyré ter se atentado a descrever uma revolução científica da passagem da ciência antiga à ciência moderna do século XVII. Ou seja, o foco no contexto de surgimento do paradigma clássico da mecânica newtoniana. O que temos testemunhado com as ciências atuais, segundo Pablo González Casanova (2006), é uma nova revolução científica comparável àquela da época de Newton. Essa nova revolução se deve principalmente às atividades da cibernética, da epistemologia genética, da computação, dos sistemas autorregulados, adaptativos e autopoieticos, das ciências da organização, do caos determinista, dos atratores e dos fractais. O paradigma mecânico não mais é capaz de suportar as atividades científicas envolvidas nesses campos. Como explica Casanova (2006): “As novas ciências ocupam-se dos processos da criação atual. Não deduzem das leis sobre o criado as engenharias para criar, ou as medidas para construir um novo sistema, organismo, organização ou complexo. Nas criaturas estudam as relações físicas, biológicas, sociais e culturais que permitem alcançar, e em certas ocasiões alcançam, determinados objetivos. Não dão prioridade às causas dos fenômenos, mas sim aos meios para atingir metas, valores, interesses. Além disso, privilegiam a análise das relações, das estruturas e organizações, dos organismos e complexos, ou das redes que permitem melhor alcançar determinados objetivos, implantá-los com mais facilidade e com custos menores. Não dão prioridade ao estudo das leis, mas sim ao dos sistemas em que elas operam e não operam, ou em que operam melhor ou pior, e à análise de sistemas feitos de relações ou articulações de sujeitos e de conjuntos de relações, de interações, de redefinições. Não dão prioridade ao estudo da matéria e da energia, mas sim ao da informação, como comunicação, como sinapse ou interface, como interdefinição de relações que se estruturam e convertem em sistemas.

As novas ciências combinam os métodos antigos de conhecer-fazer com os do novo paradigma, no que for necessário para conhecer os distintos sistemas chamados autorregulados, adaptativos e criadores (ou autopoieticos) e para conhecer seus contextos. Nesse sentido, às leis de causalidade e às leis de probabilidade acrescentam as leis de informação e de diminuição do acaso pela informação. Preocupam-se e ocupam-se também em mudar os contextos, em criar e recriar os contextos para estruturá-los e redefini-los da maneira mais funcional possível ao sistema autorregulado em suas relações internas e nas que mantém ou venha a manter com outros sistemas autorregulados” (p. 266).

como os resultados são captáveis pelo símbolo (seja como prova da sua sorte, seja como miséria de seu fracasso) e como, a partir disso, surge a lei da cadeia significante da qual é composta a sequência dos resultados.

O importante aqui é dar-se conta de que a cadeia das combinações possíveis do encontro pode ser estudada como tal, como uma ordem que subsiste em seu rigor, independentemente de qualquer subjetividade.

Pela cibernética, o símbolo se encarna num aparelho com o qual não se confunde, por ser o aparelho apenas o suporte. E ele se encarna de maneira literalmente transubjetiva (Lacan, 1954-1955/2010, p. 409).

O empreendimento é uma ciência da sintaxe das combinações da linguagem, que, por sua vez, é mobilizada na fala de um sujeito. A semântica seria produzida de maneira apenas posterior à sintaxe de combinações. Nesse sentido, ao comparar o discurso humano com a sequência combinatória dos prováveis e improváveis da máquina, o que se tem é que, enquanto, na primeira, o símbolo opera em sua forma mais apurada (isto é, sem qualquer significação), o discurso humano seria “impuro”; não por conta de enganos da sintaxe, mas por conta da função imaginária. Desse modo, procura-se a função simbólica atuante por “trás” do discurso impuro (Lacan, 1954-1955/2010, pp. 411-412).

A máquina cibernética cumpre, para Lacan, uma função análoga ao relógio de Huygens, na leitura koyreana. Ambos estão vinculados à encarnação da teoria na técnica. Enquanto o relógio realizou uma materialização da função do tempo, e não uma mensuração exata do tempo natural, a máquina cibernética é, para Lacan, a materialização do funcionamento simbólico sem a interferência imaginária. Essa materialização do simbólico por intermédio da máquina exhibe a automatização da compulsão à repetição. Isso seria equiparar a compulsão à repetição, como vimos, a uma máquina dotada de regras de codificação e decodificação prováveis, ou seja, de leis. Seria a compulsão à repetição, portanto, a elevação de algo ao estatuto de lei, tão repetível quanto as leis da natureza? Nesse caso, estaríamos diante da “tecnologia humana” de produção de símbolos tão repetíveis quanto as últimas.

Deixemos claro o raciocínio aqui implicado. No início desta subseção, sugerimos um parentesco do real, que retorna sempre ao mesmo lugar, tanto com as leis da natureza quanto com a lei subjetiva através da compulsão à repetição (baseados no que vimos no capítulo anterior). Em outras palavras, a compulsão à repetição funciona tal como supostamente funciona a “compulsão à repetição” natural; assim como a lei subjetiva, a lei da natureza faz com que as coisas retornem sempre ao mesmo lugar. Se, no capítulo anterior, identificamos a compulsão à repetição a uma lei, aqui identificamos a proximidade hipotética com o estatuto do real das leis da natureza. A questão agora é saber se essas formas de compulsão à repetição,

que parecem estáveis (um retorno constante ao mesmo ponto), são realmente necessárias. Curiosamente, com essa questão, percebe-se o quanto a compulsão à repetição coloca o problema da lei antes mesmo do conceito de Supereu. Além disso, enquanto o Supereu coloca em jogo, na psicanálise, a questão relativa à lei moral, a compulsão à repetição coloca em jogo uma questão relativa à lei da “natureza” subjetiva.

Seguindo esse raciocínio, temos duas questões à frente: a lei subjetiva é do mesmo estatuto que a lei da natureza? Dito de outro modo, a compulsão à repetição é do mesmo estatuto que o retorno sempre ao mesmo lugar dos corpos celestes? Agora, a outra questão, mais fundamental ainda que a primeira, diz respeito à modalidade desses dois tipos de leis: trata-se de leis necessárias, ou haveria outra possibilidade de concebê-las?

3.2 O contingente e o necessário, a propósito de *physei* e *thesei*

Da convicção nutrida pela frequência com que algo retorna sempre ao mesmo lugar na natureza costuma-se inferir uma relação causal entre os fenômenos que seja indiferente aos movimentos transformativos dos costumes e das vontades humanas. A questão gira em torno do seguinte: as causas particulares devem ter necessariamente os mesmos efeitos particulares? Podemos inferir que os mesmos eventos passados resultarão nos mesmos efeitos futuros? Trata-se de uma questão ontológica a respeito da uniformidade da natureza. Curiosamente, refletir sobre o estatuto da compulsão à repetição em psicanálise nos leva ao cerne do problema da indução.

Embora tradicionalmente se remeta o problema da indução a David Hume (1711 – 1776), apesar de ele nunca ter usado o termo “indução”, de fato, ele indicou a configuração do problema que ainda nos persegue até hoje: a legitimidade do alcance de amplas conclusões (o Sol sempre vai nascer no dia seguinte) a partir de inferências particulares (o Sol nasceu anteriormente) e do princípio de indução, que se refere à concepção de que as mesmas causas terão sempre os mesmos efeitos. Ou seja, trata-se do problema metafísico da uniformidade da natureza (segundo o qual se pressupõe que, dadas as mesmas circunstâncias, o futuro se comportará como o passado). Esse problema possui já um longo histórico de discussão na história do pensamento filosófico. Hume faz a crítica à concepção de causalidade impregnada no princípio da indução pela impossibilidade de saber acerca do futuro, considerando-o, portanto, não logicamente válido (Tricard, 2020).

É somente com John Stuart Mill (1806 – 1873) que a causalidade e o princípio de indução estarão associados à ideia de “lei da natureza”. Para ele, toda lei da natureza é resultado

de um procedimento epistemológico de generalização indutiva. Assim, a causalidade não é apenas a conexão necessária entre fenômenos, mas também uma lei geral de conexão. Dito de outro modo, a causa não seria apenas o antecedente que produz necessariamente o efeito, mas o antecedente típico do qual se segue uniformemente o mesmo consequente. Dessa forma, os fenômenos se tornam explicáveis e previsíveis, uma vez identificadas as leis em que se fixam as causas e os efeitos de determinados fenômenos. A partir de Mill, temos a configuração clássica do problema a respeito do princípio da indução: as mesmas causas são seguidas dos mesmos efeitos, em decorrência de sua submissão a uma lei da natureza. Mas o que garante que sejam, de fato, leis, uma vez que nada nos garante sua uniformidade futura? Se nada nos garante sua uniformidade futura, torna-se difícil sustentar leis necessárias, colocando-nos, assim, diante da possibilidade da contingência das leis¹¹⁵.

Ao formular a compulsão à repetição, Freud¹¹⁶ endossa na psicanálise o problema de um processo regulatório avesso à capacidade do sujeito em se autodeterminar: há uma estabilidade repetitiva a respeito da qual o sujeito parece não poder fazer nada. Se antes ele havia concebido a ideia de *Bahnung* como os trilhamentos preferenciais ou privilegiados da pulsão, que determinam o princípio de prazer, a compulsão à repetição parece fixar uma determinação mais avessa ao controle do sujeito. Vimos o quanto a compulsão à repetição está associada a uma lei subjetiva. Essa discussão, associada ao problema da indução, leva-nos rapidamente a investigar a relação das leis (que regulam a relação entre eventos precedentes e sucedentes, seja no caso da lei da natureza, seja no caso da lei subjetiva) com a necessidade e a

¹¹⁵ Para um exame detalhado do problema da indução, cf. Tricard (2020). Embora não sigamos a sua proposta na abordagem do problema (aliás, divergimos dela), o autor faz uma esclarecedora apresentação da ligação histórica e filosófica entre causalidade, lei da natureza e princípio de indução. Exploraremos, com mais detalhes, o problema da indução no próximo capítulo, a partir das propostas de Quentin Meillassoux.

¹¹⁶ Osmyr Gabbi Júnior (2003) declara que há uma forte influência do trabalho de Mill sobre o pensamento de Freud, principalmente em *Projeto de uma psicologia* (1895/1995) e em alguns textos anteriores a esse, como em *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Segundo o autor, “a construção de uma psicologia científica e natural em *Entwurf* está baseada em leis de associação e na crença de que o ser humano busca o prazer os objetos aprazíveis e afasta-se da dor e dos objetos que a causam. Duas características definidoras do programa da chamada filosofia utilitarista, como bem ilustra Elie Halévy, em *The Growth of Philosophic Radicalism*” (Gabbi Júnior, 2003, p. 11). E continua: “defendemos, em primeiro lugar, que a maneira adotada por Freud – deduzir uma psicologia quantitativa de poucos postulados e das leis psicológicas da associação –, segue o programa de investigação de Mill para a psicologia empírica exposto em *System*. Em segundo lugar, que o papel conferido por Freud à linguagem, o de denotar, torna-se inteligível quando se reconhece o débito para com Mill. E, por fim, que a análise psicológica esboçada por Freud segue a análise psicológica tal como ela foi proposta por Mill” (pp. 12-13).

Mesmo considerando essa influência traçada por Gabbi Júnior, não é legítimo sugerir aqui que tal influência se estenda para uma aproximação entre a abordagem de Mill do problema da indução e o conceito freudiano de compulsão à repetição (mesmo que Mill aborde tal problema no mesmo texto consultado por Freud, segundo Gabbi Júnior: *A system of logic*). Estabelecer qualquer contato desse tipo exige uma investigação histórico-conceitual minuciosa que não está no escopo da presente pesquisa. O que fazemos é uma aproximação temática para mostrar que, ao inserir algo como a compulsão à repetição na psicanálise, Freud inevitavelmente toca, mesmo que a reboque, na questão da causalidade (essencial ao problema da indução).

contingência. Para essa investigação, precisamos entender como manusear essas categorias modais em referência à natureza e ao que é da ordem do sujeito. Faremos isso a partir das noções gregas de *physei* e *thesei*, abordadas por Jean-Claude Milner.

Sabemos que os gregos tinham diversas dicotomias relativas ao modo de ver o cosmos – divino e humano; humano e animal; sensível e inteligível; grego e bárbaro. Mas uma dicotomia que nos interessa particularmente refere-se às concepções de *physei* e *thesei*, normalmente traduzidas, respectivamente, por natureza e convenção (mas também cultura, costume, sociedade). Milner (2003, p. 186) desenvolve a hipótese de que especificamente essa dicotomia se preservou, ao longo dos séculos, com variações e diferentes implicações. Caracterizemos, de maneira mais apropriada, os termos. *Physei* pertence ao que não depende da vontade coletiva das pessoas e refere-se à ordem regular do mundo. *Thesei*, por sua vez, depende da vontade coletiva (consciente ou não, explícita ou não, reivindicativa ou não) das pessoas, mas que pode variar de acordo com o contexto. Um atributo negativo dessas dimensões possuem em comum: nenhuma delas concerne à vontade individual. Assim, da perspectiva do indivíduo, *thesei* pode ser tão menos inflexível e opaca quanto *physei*.

Na *doxa* acadêmica, essas distinções estão presentes, por exemplo, na comum separação entre os cientistas e os literatos ou entre as ciências da natureza e as ciências humanas e sociais: enquanto os primeiros abordam a natureza e as leis, os segundos dedicam-se ao que possui variação temporal e local, regularidades momentâneas e irregularidades.

Assim, na história do pensamento ocidental, *physei* tende a estar associada a uma ordem imutável ora atribuída ao poder divino, ora às propriedades estritamente materiais e internas às coisas, a depender da época. Já quanto a *thesei*, por depender de uma decisão (coletiva) e situar-se no tempo e no espaço, ora se pensa que sua história possa ser reconstruível, ora se pensa que seja fruto de uma decisão para sempre inacessível, ora se considera uma ficção necessária ao pensamento, embora seja irredutivelmente imaginária. De qualquer forma, a definição inicial prevalece: *physei* não depende das pessoas, mas da natureza, e *thesei* depende das pessoas e é variável ao longo do tempo e do espaço. Em síntese, entende-se *physei* como necessária e *thesei* como contingente. Contudo, uma complexidade deve ser acrescentada: ao longo do tempo, houve também o esforço de situar diferentes realidades em polos diferentes dessa divisão: por exemplo, a linguagem humana já foi atribuída, por diferentes autores, como circunscrita no terreno de *physei* ou de *thesei* (pp. 187-188).

Embora tenhamos utilizado a tradução “natureza” para “*physei*”, essa não é uma tradução simples, ainda mais considerando a distinção que o estatuto da natureza adquiriu após a revolução galileiana. Existem vários trabalhos que fazem o mapeamento da demarcação entre ciência pré-galileiana e ciência galileiana ou ciência moderna¹¹⁷. Retenhamos aqui o essencial para dar cabo à questão relativa ao contingente e ao necessário.

A *physis* antiga era carregada por um caráter sensível e qualitativo, sobre o qual o humano poderia apenas lançar um olhar contemplativo e manter-se siderado por sua impetuosidade. No mundo pré-moderno, o cosmos é ordenado, finito e ontologicamente diferenciado entre mundos supralunar e sublunar. O primeiro era matematizado, por ser considerado perfeito, possuidor de relações fixas, eterno e necessário. A matematização do mundo sublunar era um contrassenso, uma vez que a percepção imediata do empírico, por seu caráter imperfeito, movente, fugidio e contingente, não condizia com a exatidão matemática.

Ocorre uma ruptura fundamental com esse modo de pensar a ciência e a natureza, principalmente com o surgimento de um instrumento de medida, que foi capaz de conjugar teorização matemática com técnica empírica (cf., *e.g.*, Koyré 1948/1986). Há uma descontinuidade, portanto, que vai se processar pela destruição da ideia grega de cosmos ontologicamente diferenciado e pela matematização do espaço e da ciência. É banida a distinção entre mundos sublunar e supralunar, tornando possível uma matematização indiferente ao estatuto ontológico das coisas; o conhecimento do “mais ou menos” do artesão é substituído pela exatidão hipotética do empírico; e a construção de instrumentos passa a ser a prova da principalidade teórica sobre a técnica. O que impera no universo científico é uma natureza inteiramente esvaziada de substâncias contemplativas para se transformar em coisa a ser medida e manipulada. As marcas da ciência moderna passam a ser, assim, a combinação entre a matematização (inicialmente, a geometrização, mas que se estende para outros tipos de matematização), a técnica (por meio da produção de ferramentas a partir da teorização) e o empírico.

Apesar de Koyré nunca ter definido explicitamente o *empírico* da ciência, Milner (1991) propõe duas formas de pensá-lo: “(1) o estado de coisas ao qual se refere deve ser direta ou

¹¹⁷ Os trabalhos de história e filosofia da ciência de Koyré continuam incontornáveis nesse quesito, embora seus critérios de demarcação não sejam muito úteis para a ciência atual (uma vez que se refere mais a um “critério” historicista do que propriamente lógico-metodológico. Comentamos mais sobre isso na nota 114). Milner (1991, 1996, 2003) realizou profícuas sínteses das influências dessa demarcação na psicanálise lacaniana, que foi nossa principal referência nos parágrafos que se seguem. Outra referência importante na discussão entre psicanálise e história e filosofia da ciência é a coletânea de textos organizada por Glynos e Stavrakakis (2002).

indiretamente representável no espaço e no tempo; (2) deve ser possível pensar sobre o estado de coisas ao qual se refere como diferente do que é.” (p. 34, tradução nossa, grifos no texto)¹¹⁸.

Geralmente a segunda condição está relacionada à mudança, mas também pode ser satisfeita com coisas que não mudam (*e.g.*, a partir de experimentos mentais: alguma coisa pode ser pensada de outra forma, sem contradição empírica). Por exemplo, a astronomia antiga para a astronomia moderna: “essa mudança de atitude não possui, é claro, nenhuma ligação com uma nova descoberta. Em particular, não implica que alguma mudança no sistema de estrelas em geral ou no sistema solar em particular seja observada. Mas ela possui consequências de longo alcance” (Milner, 1991, p. 34, tradução nossa)¹¹⁹.

De acordo com Milner (1991), a condição (2) está estreitamente relacionada, na tradição filosófica, com a contingência e com o contraste entre os postulados sintéticos e analíticos. Koyré¹²⁰ insistia na radical novidade de que a matemática poderia estar conectada mais com o empírico do que com a eternidade. A matemática, na Antiguidade, revelava mais o estado de coisas em sua eternidade e necessidade, bem como na essência, no eterno (p. 35). A ciência moderna, ao contrário, expressa em termos matemáticos aquilo que pode ser de outra forma (embora não o seja na observação). Este é o paradoxo: “*A matemática pode expressar o que poderia falhar em ser como é ou o que poderia falhar em ser de qualquer forma.*” (p. 35, tradução nossa, grifos no texto)¹²¹.

Portanto, se antes a matematização pensável era apenas do necessário, do eterno e do perfeito, com a ciência moderna, a matematização do imperfeito, do empírico, do temporal e do contingente é possível. Podemos dizer que, do ponto de vista do conhecimento antigo, a ciência moderna é uma quimera. No mundo antigo, o conhecimento legítimo dizia respeito ao caráter eterno e necessário em um objeto, sendo, então, impensável uma ciência do mundano, isto é, do objeto que pode ser diferente do que é. Como a matemática é tomada como paradigma para a ciência, parece estranho fazer uma ciência do que é mutável, uma vez que, tendo sido herdada dos gregos, a matemática deveria estar implicada com o necessário e o eterno – a exemplo das Figuras (impossível um quadrado de cinco lados) e dos Números (impossível que 5 seja menor do que 3) (Milner 1996, pp. 39-40).

¹¹⁸ (1) *the state of thing it refers to should be directly or indirectly representable in space and time; (2) it should be possible to think of the state of things it refers to as different from what it is”.*

¹¹⁹ “This change of attitude has of course nothing to do with a new discovery. In particular, it does not imply that any change in the system of stars in general or the solar system in particular be observed. But it has far-reaching consequences”.

¹²⁰ Para uma visão panorâmica do pensamento koyreano, cf. a coletânea de artigos reunidos em Koyré (1982).

¹²¹ “*The mathematics may express what could fail to be as it is or what could fail to be at all*”.

O empírico não cessa de vir a ser, agindo à revelia da matemática. Assim, somente seria possível apreender de um objeto aquilo que fosse idêntico em si mesmo, como no caso da trajetória dos corpos celestes (como o real que retorna sempre ao mesmo lugar). Os Números seriam uma dessas vias de acesso à Ideia como aquilo que é sempre o Mesmo. É nesse sentido que eles são importantes, muito mais do que em relação ao cálculo (p. 40).

A ciência galileana surge como uma heresia. Ela subverte o uso virtuoso da matemática para o eterno e o necessário. Em distinção à *epistēmē* antiga, na ciência galileana: (i) a matemática soletra todo o empírico; (ii) a matemática intervém com o que ela tem de literal (o cálculo é privilegiado em relação à demonstração); e (iii) a matemática também soletra o empírico como passageiro (contingente) (Milner, 1996, pp. 42-43). A ruptura que a modernidade provoca é que a matemática deixa de estar ligada ao eterno: os entes matematizáveis não são mais eternos e perfeitos (p. 43)

A boa forma das demonstrações cede lugar ao cálculo das letras. Diferentemente dos gregos, para os quais sua ciência seria a matematicidade do Mesmo, do eterno e do necessário, a ciência moderna inaugura a possibilidade de uma matematização (literalização)¹²² do mundano e do contingente (p. 44).

Voltando a *physei* enquanto natureza, devemos destacar que essa tradução se dá a partir da ruptura que o universo infinito científico e moderno condiciona. Assim, *physei* como natureza está intimamente associada à definição científica, inaugurada pela modernidade. Milner (2003, p. 194) discrimina cinco proposições solidárias nesse sentido: (i) somente há ciência da natureza; (ii) a natureza não é nada senão objeto da ciência; (iii) como objeto da ciência, a natureza é indiferente à diferença entre finito e infinito, perfeito e imperfeito, eterno e passageiro, necessário e contingente; (iv) a ciência começa e termina com uma matematização possível; e (v) a natureza é integralmente captável por instrumentos fabricados pela técnica científica.

¹²² Milner entende o tratamento matematizado do empírico como um alcance de precisão similar às disciplinas humanísticas (como as ciências da linguagem, a exemplo da filologia) que lançam mão da literalização. Assim, quando Galileu fala que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos, podemos compreender que é a literalização que lança luz sobre a matematização da natureza (Milner, 1996, p. 37). Ele associa a literalização com a seguinte ideia: “todo postulado em uma ciência moderna pode e deve ser expresso em uma forma literal, o princípio que define as letras relevantes e as regras que definem sua combinação como uma subparte de um domínio definido da matemática” (Milner, 1991, p. 36). Em suma, literalização significa redução das proposições de uma ciência em letras e o estabelecimento de uma gramática que permita identificar e definir como são e como podem ser combinadas. A introdução da ciência galileana permite, diferentemente das disciplinas humanísticas, ao examinar o material empírico, com a matemática e a medida, o uso de instrumentos, igualmente materiais, para aumentar sua precisão. Desse modo, a ciência moderna não se restringe ao experimental, sendo também instrumental (Milner, 1996, p. 38).

Physei é destituída do seu caráter contemplativo e qualitativo para ser reduzida a uma rede de leis e determinações desprovidas de substância contemplativa. No entanto, essa associação de *physei* com o universo científico traz um problema para *thesei*. A convenção designa justamente o que não pode ser colocado como natureza no sentido formal nem substancial, nem como objeto científico. Uma vez que a convenção esteja associada ao homem, não há uma ciência galileana do homem (Milner, 2003, p. 199). Isso traz um problema para as ciências humanas, de maneira geral (que vai ser alvo de longos debates, que passam, *e.g.*, pela querela dos métodos no século XIX, mas se estende em toda uma calorosa discussão ao longo do século XX), e para a psicanálise, de maneira específica.

A solução para esse problema geralmente é dada pela absorção de *thesei* em *physei*: a naturalização da convenção e do costume. Por exemplo, a estatística permite reduzir *thesei* a números e prevalências, fornecendo o suporte formal (de uma tendência natural) do que, até então, parecia imprevisível. Além disso, a genética – mas podemos acrescentar aqui também as neurociências – permite reduzir a individualidade a seu suporte substancial-biológico. O prognóstico, de acordo com Milner, é o seguinte: (i) ou se conserva a definição galileana da ciência e se anexa à *physei* o que antes era *thesei*; ou (ii) se modifica a definição de ciência enquanto ciência galileana (p. 200).

A *démarche* estruturalista intervém justamente nesse problema: como se situar em relação à ciência galileana? A tese central do movimento foi defender que há setores de *thesei* que fazem parte da ciência no sentido galileano, como a linguagem, o parentesco, o matrimônio, os mitos, os contos, o vestuário, o adorno etc. Dito de outro modo, os homens não seriam inteiramente livres e mutáveis, por sua separação a *physis*, como se pensou, uma vez que obedecem a imperativos anônimos, constantes, necessários e inexoráveis do reino da *thesis*, tão similares às leis da natureza, embora tão variáveis de lugar em lugar, de época em época (p. 201). Assim, o movimento estruturalista alçou cinco teses para seu programa de investigação: (i) há necessidade de *thesis*, e não apenas de *physis* (*i.e.*, há contingentes necessários, tão coativos quanto a necessidade da natureza, mas sujeitos a variações de lugares e tempos); (ii) a necessidade de *thesis* é objeto da ciência, e tal necessidade se chama “estrutura”; (iii) as manifestações particulares da necessidade de *thesis* possuem características comuns, passíveis de um método comum; (iv) a necessidade de *thesis* é objeto da ciência na condição de não ser anexo de *physis*; e (v) não se formará hipótese sobre origens nem sobre a constituição de uma necessidade de *thesis* específica (p. 202).

A ambição do movimento estruturalista é desenvolver uma ciência que formule relações necessárias, tão necessárias quanto às leis da natureza, mas voltadas para o que é contingente

(*thesei*). Apesar de a distinção continuar, entre as ciências exatas e as ciências sociais, entre *physei* e *thesei*, o ponto de partida dos itinerários é diferente. Já não se trata de uma divisão entre ciência e não ciência. Pela primeira vez, reivindica-se o galileísmo; o que modifica a grande polaridade, mas não a ciência. Assim, o estruturalismo reivindica ser empírico e matematizado, assim como a ciência galileana¹²³.

Em relação ao empírico, foi necessária a eliminação sistemática das qualidades. A eliminação das qualidades é acompanhada do enfoque da diferença material. Em relação à matematização, houve uma extensão, pois não se trata de aritmética, álgebra, geometria, teoria de conjuntos, metamatemática, lógica etc. A característica crucial necessária e suficiente para essa matematização é a possibilidade do manejo das letras: uma literalidade pura – postulam-se letras sem definição substancial e regras que definem o que é permitido ou não com as letras; e, sobre essas bases, são deduzidas proposições (pp. 205-206).

Acontece uma alteração no estatuto de necessidade e de contingência: se apenas *physei* era tradicionalmente concebida como necessária, agora alguns aspectos de *thesei* são postos também como necessários. Surge a possibilidade de se pensar o que era contingente como necessário. Elege-se, assim, um segmento de *thesei* e se o concebe como necessário, visando, assim, empreender uma análise. As relações sociais não são normalmente entendidas como necessárias, por seu caráter potencialmente mutável. No entanto, o que é próprio da ideologia é atribuir às determinações sociais, que são históricas e contextuais, o caráter necessário; tão necessário quanto as leis da natureza. Assim, as relações sociais se tecem de necessidade, apesar de serem necessidades que podem ser modificáveis (Milner, 2003, p. 223). Uma necessidade do contingente é o solo em que se assentam as ciências conjecturais (ou ciências estruturais). Estabelecem-se, por exemplo, jogos de poder, classe social, trocas sociais, parentesco como segmentos necessários e, partir de então, analisam-se suas relações necessárias e o que se deduz delas¹²⁴. É nesse caminho que o estruturalismo se esforça para aceder ao estatuto científico, igualável ao das ciências da *physis*.

No entanto, o programa estruturalista teve sua derrocada: a sua matematização não foi vista como matemática suficiente por matemáticos; a sua noção geral de ciência conservava o modelo da episteme antiga (minimalismo epistemológico); e a noção de mínimo da estrutura, para um alcance máximo de proposições, possui tanto a sua força quanto a sua debilidade, uma

¹²³ O que leva Milner a chamá-lo de “galileísmo ampliado” (Milner, 1996, p. 79).

¹²⁴ Grande exemplo disso é a interdição do incesto e a exogamia como elementos contingentes que se tornam necessários na passagem da natureza para a cultura. Assunto tratado por Lévi-Strauss nos primeiros capítulos de *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 1949/1982).

vez que o risco do vazio está à espreita: se não se conseguia definir as condições necessárias e suficientes de uma estrutura, ela seria apenas a atribuição vazia de necessidade de um segmento qualquer de *thesei*.

Mesmo compartilhando do ferramental estruturalista, a psicanálise teve um caminho um pouco diferente do movimento. Algo que precisamos agora situar.

3.2.1 O hiperestruturalismo entre o necessário e o contingente?

Há uma grande discussão sobre o modo como situar a psicanálise em relação à ciência moderna e, mais especificamente, ao programa estruturalista. No primeiro caso, há uma discussão sobre a relação entre a psicanálise e o Ideal da ciência (Milner, 1991, 1996), e, no segundo caso, há mudanças ao longo da obra lacaniana, em decorrência do seu diálogo com o movimento estruturalista a partir das noções de primeiro e de segundo classicismo (Milner, 1996, 2003). Vamos destacar o essencial para capturar como isso se relaciona com o necessário e o contingente.

Grosseiramente, quando se pensa em matemática, pensa-se em termos de quantificação e mensuração. Sabemos que a representação da ciência ideal do fim do século XIX e início do século XX foi a ciência que passa pela medida quantitativa exata (Milner, 1996, p. 75). Sendo assim, caso uma ciência de *thesei* quisesse se alçar ao estatuto de uma ciência galileana, a sua matematização precisaria passar por adaptações para tratar de fenômenos sociais, como a adoção de procedimentos estatísticos.

Acontece que a mensuração já era exercida antes da ciência moderna, e esta nem sempre utiliza a noção quantitativa das matemáticas. Ou seja, o uso da matemática de maneira quantitativa não constitui sua novidade. De acordo com Milner, o aspecto central da matemática para a ciência moderna está, na verdade, na literalização¹²⁵.

A literalização, em seu sentido mais amplo, como redução a letras, pode ser encontrada em diversos momentos da obra lacaniana, com diferentes formatos e funções. Ao seguir um programa de literalização, Lacan segue duas proposições: (1) “*A palavra moderno tem alguma coisa a ver com o funcionamento da letra.*” (Milner, 1991, p. 36, tradução nossa, grifos no texto)¹²⁶; e (2) “*A letra moderna é requerida para escrever o que poderia falhar em ser*” (p. 36, tradução nossa, grifos no texto)¹²⁷. Em suma, um dado postulado apenas é compreensível

¹²⁵ Cf. nota 122.

¹²⁶ “*The word modern has something to do with the functionings of the letter*”.

¹²⁷ “*The modern letter is required to write what could fail to be*”.

no universo moderno se for literalizado (aspecto não quantitativo do matemático) e se puder virtualmente falhar em ser (aspecto contingente) (p. 36).

De maneira análoga, Milner (1991) se refere ao ser falante: “Um caso especial: *O ser falante (être parlant) existe no universo moderno apenas na medida em que pode ser literalizado e na medida em que poderia falhar em ser*” (p. 36, tradução nossa, grifos no texto)¹²⁸. Dessa forma, parece inevitável identificar uma relação íntima entre sujeito ou ser falante letra e contingente. O próprio vocábulo utilizado por Lacan, “*parlêtre*”, é perspicazmente montado para condensar os vocábulos “falar”, “ser” e “letra”.

A literalização parece ter pelo menos duas direções: de um lado, na elaboração do próprio conceito de sujeito da ciência enquanto sujeito despojado de suas qualidades; e, de outro lado, no próprio programa conceitual da psicanálise. Importante notar que essa literalização compreende não apenas as fórmulas e os matemas, mas a própria teorização a respeito do significante (como pudemos ver no fim do capítulo anterior).

Milner identifica dois principais momentos na obra lacaniana a respeito do programa de literalização: o primeiro classicismo, mais envolvido com o estruturalismo; e o segundo classicismo, em que se distancia do estruturalismo. O primeiro classicismo é marcado por um doutrinal da ciência em torno do sujeito da ciência em aproximação com a linguística estrutural¹²⁹. Mas essa hipótese do autor apenas estaria correta se se considerasse que a linguística estrutural está associada, para Lacan, também a disciplinas como teoria dos jogos, teoria da informação e cibernética, tal como abordamos no capítulo anterior. Esse aspecto parece ser negligenciado por Milner. Nesse quesito, portanto, somente há um “Lacan linguista” por haver, *primeiro*, um “Lacan matemático” ou, no mínimo, que aspira a ser matemático. Todo o movimento de apreensão da linguística já é um movimento também do cancelamento do que caracteriza a própria linguística, em prol de uma espécie de “purificação” mais matematizada dela.

A linguística está calcada em três teses minimalistas: (i) minimalismo da teoria (número mínimo de axiomas e conceitos iniciais); (ii) minimalismo do objeto (o conhecimento de uma língua está condicionado ao conhecimento das propriedades mínimas que a tornam um sistema); (iii) minimalismo das propriedades (as propriedades de um elemento são determinadas pelo sistema) (Milner, 1996, p. 79).

¹²⁸ “*The speaking being (être parlant) exists in the modern universe only insofar as it may be literalized and insofar as it could fail to be*”.

¹²⁹ Porém, Milner alerta para o seguinte fato estranho: embora figure como uma ciência ideal para o estruturalismo francês, a linguística estrutural está calcada em uma noção de ciência pré-moderna (um minimalismo epistemológico) (Milner, 1996, pp. 79-81).

A linguística que interessa a Lacan parece ser uma linguística que sustenta estas duas teses: (a) conhecer a linguagem implica apreender somente as propriedades mínimas de um sistema qualquer; (b) somente um sistema tem propriedades (Milner, 2003, p. 145). E, pelo que tudo indica, não é claro o recurso ao minimalismo da teoria em Lacan, ao contrário dos dois outros minimalismos.

Apesar de Milner apenas atribuir à recreação matemática de “O seminário sobre ‘A carta roubada’” o minimalismo do objeto, acreditamos poder encontrar ali também o minimalismo das propriedades. Nessa recreação matemática, Lacan, de acordo com Milner intenta “compreender o inconsciente considerando o funcionamento de um sistema no qual supomos o mínimo possível de propriedades” (Milner, 1996, p. 82). A diferenciabilidade significativa apresenta-se aqui no resultado binário do jogo de par ou ímpar pelos símbolos “+” e “–”, desprovidos de qualquer propriedade quando isolados. A diferenciabilidade é a única propriedade dos elementos quando dispostos em uma sequência aleatória linear. No entanto, uma sequência aleatória de + e – ainda não a classificaria como um sistema. O sistema é formado por pelo menos uma regra a partir da qual importa o modo como a sequência é disposta. Contrariamente ao que diz Milner, que as “operações [seriam] extremamente pouco especificadas (na verdade, se reduzem a ocorrências aleatórias e a sucessões de tais ocorrências)” (p. 83), os procedimentos adotados por Lacan são claros e específicos: *agrupamento por combinações* e *codificação* da linguagem binária em uma linguagem com mais caracteres. Somente após esses procedimentos podemos dizer que os elementos estão estruturados, isto é, estão situados em um sistema.

A partir das combinações em grupos de três elementos de ocorrência aleatória e suas respectivas combinações (em linguagens terciária, quaternária e, se quisermos, assim por diante), além da pura diferenciabilidade significativa dos elementos, surgem outras propriedades. Quando um sistema é formado por procedimentos de agrupamento por combinações e codificação, surgem propriedades que antes não eram encontradas nos elementos isolados. Essas propriedades são repetições condicionadas a certas regras do sistema, ou seja, impossibilidades de sequências combinatórias. Desse modo, o elemento mínimo de um sistema (+ ou –), ao ser codificado (1, 2 ou 3, em um primeiro momento; e α , β , γ , δ , em um segundo momento), adquire uma diferenciabilidade diferente (algumas combinações sequenciais são permitidas, enquanto outras, não), uma vez que adquire um status que passa da diferenciabilidade contingente (pouco importa a sequência de + ou –) para uma diferenciabilidade determinística (a aleatoriedade da sequência fica restrita a regras: na codificação para uma linguagem terciária, *e.g.*, não se pode mudar diretamente de 1 para 3 nem

de 3 para 1, sem um 2; e, na codificação para uma linguagem quaternária, *e.g.*, se surge um α ou um δ no 1º tempo, por mais que, no 2º, qualquer símbolo seja viável, no 3º tempo somente é capaz de aparecer um α ou um β). Disso, extrai-se que a codificação é essencial para gerar um sistema de linguagem. Dessa forma, Lacan não se detém tanto na pura diferenciabilidade, mas na combinação possível que essa diferenciabilidade pode fornecer na criação de novas relações necessárias. Encontramos, assim, no mesmo exemplo, o minimalismo de propriedades: em um sistema como esse, os elementos ganham um determinismo legal (que advém de lei), que restringe as combinações que podem acontecer entre prováveis e improváveis.

Isso fica ainda mais claro quando Lacan interpreta os caracteres de cada linguagem codificada como significantes: as combinações regradas são as cadeias significantes que compõem o sistema de linguagem. O que é da ordem do inconsciente é justamente a estrutura de repetição regrada, então imperceptível para o sujeito da consciência. Mas, lembremos, a estrutura é apenas identificada pelos seus efeitos, isto é, em um *a posteriori*: é a partir da compulsão à repetição que identificamos a estrutura que a carrega. Encontramos aqui o famoso sintagma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

Na verdade, Milner (1996, pp. 84-85) faz uma ressalva a esse respeito. Há duas interpretações: ou o inconsciente é estruturado como uma entre várias linguagens distinguíveis; ou o inconsciente é estruturado, assim como a linguagem é estruturada. No primeiro caso, Lacan aderiria à tese e ao método estruturalista, e o sintagma lacaniano seria apenas a expressão de um conteúdo social. Já o segundo caso apenas significa dizer que há estrutura no inconsciente. Assim como Milner, adotamos essa segunda alternativa na interpretação da obra lacaniana. Essa segunda alternativa não foi seguida por outros partícipes do movimento estruturalista e foi chamada pelo autor de “hiperestruturalista”.

O cerne do hiperestruturalismo é a seguinte conjectura: “a estrutura qualquer tem propriedades não quaisquer” (Milner, 1996, p. 85). Essa é a tese que o distingue do movimento estruturalista. O “Seminário sobre ‘A carta roubada’” seria a melhor expressão dessa conjectura, pois “se vê de que modo, em um sistema cujos elementos e leis têm a menor especificidade possível, emergem regularidades e propriedades” (Milner, 2003, p. 147, tradução nossa)¹³⁰. Não é irrelevante remarcar o motivo pelo qual esse ensaio figura como a “carta de boas-vindas” à obra lacaniana. Diferentemente de Milner, todavia, acreditamos que tenha sido a teoria de jogos, a teoria da informação e, sobretudo, a cibernética, que forneceram *insights* cruciais a respeito

¹³⁰ “Allí se ve de qué modo, en un sistema cuyos elementos y leyes tienen la menor especificidad posible, emergen regularidades y propiedades”.

da dimensão combinatória para pensar a estrutura do inconsciente, mais do que propriamente a linguística estrutural¹³¹.

Em todo caso, como há uma preocupação em situar a posição de um sujeito, a ideia é que, mesmo com a redução da estrutura às propriedades mínimas, levemos em conta essa categoria. Nesse caso, “a estrutura mínima qualquer contém em inclusão externa um certo existente distinto, que chamaremos de sujeito” (Milner, 1996, p. 85). A partir disso, encontramos outro sintagma igualmente importante para a teoria lacaniana: “o significante representa o sujeito para um outro significante”. O sujeito apenas *é* em relação ao significante, e é justamente ele (o sujeito) que permite estabelecer a relação entre significantes (pp. 85-86). Ele não *é* o significante, mas *em relação a* eles (o que já corrompe o próprio verbo “ser”) e o que justifica a sua “inclusão externa”: apesar de não ser intrinsecamente significante, o sujeito é deduzido da relação que estabelece entre significantes. Somente há sujeito de uma cadeia significante. Nas palavras de Milner (2003, p. 170), o sujeito é o que sustenta o “não idêntico a si” de todo termo (significante) da cadeia. Traduzindo para os termos com que estamos trabalhando, diríamos que o sujeito é o elemento fundamental que torna aparentemente necessária a relação entre significantes, que são, por si mesmos, contingentes.

Com esse raciocínio, Lacan despoja o sujeito de qualidades sensíveis, visando manter-se no Ideal da ciência moderna. Mas, nesse caso, trata-se de uma ciência da necessidade de *thesei* (e não de *physei*): uma ciência de uma estrutura qualquer (contingente) com propriedades não quaisquer (necessárias). Ao seguir tal ideal, a destituição das qualidades do sujeito se dá através de sua inclusão externa à própria concepção de cadeia significante como pensamento sem qualidades. Reparemos que, nesse caso, o significante atua mais ou menos de maneira similar às letras matemáticas desprovidas de sentido intrínseco¹³². Sendo, portanto, sem qualidades e constituído por significantes, o sujeito passa a ser decifrável (Milner, 1996, pp. 86-87).

Na construção maquínica do jogo de par ou ímpar, vimos como foi possível, no conjunto dado de lances, fazer surgirem relações necessárias entre elementos contingentes (se fossem considerados isoladamente). Esse jogo combinatório nos possibilitou pensar como a liberdade na associação livre é aparente: a coação se impõe também no nível individual através da fala de um sujeito para um Outro. O que esse paradoxo da relação entre contingente e necessário (uma

¹³¹ Em alguns momentos, Milner até reconhece que “a linguística não pode desempenhar nenhum papel específico na teoria da estrutura qualquer [hiperestruturalismo]” (Milner, 2003, p. 151, tradução nossa). “la lingüística no puede desempeñar ningún papel específico en la teoría de la estructura cualquiera”.

¹³² Nesse momento, letra e significante são quase sinônimos. Mas não vai demorar para fazermos ressalvas a esse respeito.

vez que nos exhibe leis contingentemente necessárias) foi capaz de nos mostrar é o quanto uma fala, aparentemente sem intenção ou “por acaso”, é capaz de exhibir a compulsão à repetição que, frequentemente, veste a roupa do destino.

Contudo, o esquema maquinário de “O seminário sobre ‘A carta roubada’” é “completo demais”: é, na verdade, um autômato que não teria problema algum em funcionar sozinho, isto é, sem sujeito. Apesar de cifrar e decifrar, não abre espaço para algo diferente do que já está programado por sua estrutura: todo elemento contingente é “fagocitado” e já sofre uma codificação. Se esse esquema é a marca do primeiro classicismo, como afirma Milner, o seu problema está em ser um sistema fechado demais. Embora seja uma boa representação teórica da compulsão à repetição, ela apresenta dificuldades no surgimento do que pode ser diferente do que é, isto é, da possibilidade de mudança. Ou seja, liga a compulsão à repetição ao necessário, perdendo de vista o próprio contingente como contingente. Em outras palavras, perde-se a possibilidade de conceber a destruição das relações então necessárias que se estabeleceram entre elementos contingentes.

Milner (1996, 2003) vai apontar o problema do primeiro classicismo a partir de algumas instabilidades: no que se refere ao doutrinal da ciência, à noção de matematização (pouco aceita por matemáticos), à noção de que a ciência tem débito com a episteme antiga, à imprecisão da noção de letra e à evolução da própria linguística (com a linguística generativa e daí em diante). Embora não tenha abandonado a conjectura hiperestrutural, a partir da década de 1970, Lacan passa a enfatizar outra atitude teórica.

O segundo classicismo é caracterizado por um distanciamento cada vez maior da linguística e uma preocupação com o matema. O objetivo é desenvolver uma teoria da estrutura qualquer e da diferença pura. Três pontos interdependentes são centrais nesse momento: (1) a ideia de transmissibilidade integral; (2) a distinção entre significante e letra; e (3) a relação do matema com a matemática.

(1) Na episteme antiga, a transmissão necessitava da Presença e da Palavra de um mestre. Esse mestre é o suporte do amor (transferência), que inspirava sabedoria. A ciência moderna impõe outro tipo de transmissão, que exclui o lugar da autoridade e da exceção como critérios da validade teórica de um saber. Afirmar uma proposição é suprimir a relação entre mestre e discípulo, bem como a sabedoria, a Palavra e a Presença, e manter apenas o saber. É essa exclusão que caracteriza o universo moderno. A ideia é que a matemática se tornou o paradigma da transmissão.

A ideia de uma transmissão integral, em psicanálise, por meio do matema, compartilha com a ciência moderna a demissão do lugar do mestre. A transmissão do matema exige

professores, mas não mestres; ou seja, não requer detentores do saber, mas apenas seus condutores, sempre descentrados. Assim, a doutrina do matema articula-se a uma doutrina do mestre enquanto pura determinação posicional. Apenas esta é compatível com o doutrinal da ciência, que é exposto na teoria dos quatro discursos (p. 102). O retorno a Freud já exibía algo desse tipo. O raciocínio é este: se para apreender o verdadeiro objeto da psicanálise precisamos voltar a Freud, isso significa que algo da psicanálise é imune à diferença do alemão para o francês (p. 102) e, no nosso caso, para o português. Freud não é um mestre no sentido antigo, portanto. Quando há letra, sob a forma de matema, não mais existe o par mestre-discípulo (p. 103)¹³³.

(2) A distinção entre letra e significante não é muito clara no primeiro classicismo, como se nota em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” e em “A instância da letra...”. Embora o marco inicial da distinção não seja de fácil localização, Milner afirma que seria o *Seminário 20*. No entanto, isso não é consenso. De qualquer forma, a caracterização que ele faz entre significante e letra nos parece legítima.

O significante é negativo, opositivo e relativo. Isso quer dizer que ele se constitui apenas na relação (*representa para e é aquilo através do que isso representa*); possui relação de diferença, sem positividade; o significante é desprovido de qualidades; não é idêntico a si mesmo; é impossível deslocá-lo, uma vez que é definido pelo lugar no sistema; não pode ser destruído, mas apenas faltar no seu lugar; sua função não é transmitir, mas representar; não tem razão de ser como é, uma vez que não tem identidade própria (não tem si nem é reflexivo).

A letra, por sua vez, relaciona-se com outras letras, mas não se constitui apenas na relação; ela é positiva; é qualificada; é idêntica a si mesma; é deslocável (assim como a permutação na teoria dos quatro discursos); pode ser rasurada, apagada, abolida; é transmissível; deriva-se de uma declaração e tem razão de ser (mesmo se for por pura decisão); ela sempre diz respeito a um discurso; a reflexividade lhe é permitida (tem um em si); as regras do manejo podem ser ditas; aquele que a diz ocupa a posição de um mestre do jogo de letras, até mesmo de um inventor (pp. 104-105).

¹³³ Tudo indica que a esperança lacaniana era que seus matemas pudesse deslocar o saber psicanalítico de sua pessoa, assim como é feito no campo das *hard sciences*. Mas, se era mesmo esse o caso, isso ainda não aconteceu. A sua “matemática” continua ainda ligada à sua pessoa e não funciona de maneira independente. Cf., *e.g.*, Blasco (2015) e Plotnitsky (2002). Outro problema, que está intimamente atrelado a esse, diz respeito à transmissão da psicanálise no que se refere à formação do analista. Se a tentativa lacaniana de dispensar a relação mestre-discípulo é herdeira da demissão da posição do mestre-sabedoria, inaugurada pela ciência moderna, reivindicar que se analisa com fulano ou ciclano, como se fosse mérito de algum tipo de reconhecimento atestado pela herança ou pela filiação da transmissão analítica, somente pode significar duas coisas: ou a empreitada lacaniana fracassou entre os lacanianos ou se usa, por capricho, a fama de um analista para reivindicar alguma legitimidade pessoal.

(3) A parte talvez mais sensível do segundo classicismo se refere à relação do matema com a formalização matemática. Ela apresenta alguns problemas que, muitas vezes, não são trazidos à tona pela literatura psicanalítica. Blasco, por exemplo, faz críticas pertinentes à noção de “formalização” da literalização lacaniana. Ele argumenta que a “formalização”, empreendida por Lacan, principalmente no que se refere aos matemas, não atende aos critérios de formalização exigidos pela lógica formal, a saber: (i) a elaboração de um conjunto finito de termos; (ii) uma gramática que indique como construir fórmulas bem formadas e quais não o seriam; (iii) um conjunto de axiomas, cada um tendo uma fórmula bem formada; (iv) um conjunto de regras de inferência (Blasco, 2015, pp. 8-10). Do seu ponto de vista, (i) parece haver um conjunto finito de termos (isto é, um alfabeto da “álgebra lacaniana”: $a, S_1, S_2, \diamond, d, D, S, s, i, A, \Phi$ etc.), mas isso não é formalmente definido em um conjunto finito; (ii) Lacan não define como elaborar fórmulas bem formadas¹³⁴; (iii e iv) não há um conjunto definido de axiomas nem um conjunto de regras de inferência (Blasco, 2015, pp. 11-12). O problema quanto ao ponto (ii), por exemplo, é que, ao não haver uma gramática, fica difícil considerar o que é uma fórmula válida ou não, abrindo a tendência de apenas considerar válidas as fórmulas então formadas pelo autor. O infortúnio desse problema é que a “matemática lacaniana” permanece agarrada à autoridade e aos caprichos do autor.

Lacan não conseguiu fazer qualquer tipo de dedução ou montar qualquer regra de boa formação do matema. O máximo que ele conseguiu fazer foi uma espécie de permutação nos matemas dos quatro discursos. “Em suma”, dirá Milner (1996), “os matemas não se somam num corpo de ciência” (p. 106). De certo modo, Milner reconhece a limitação da literalização lacaniana, mas, ainda assim, resguarda-lhe uma validade: “A conclusão se impõe: no matema, Lacan retoma tudo do paradigma matemático, exceto precisamente a dedução” (p. 107). Reconhece também, como vimos a partir da crítica, que não temos fundamentos suficientes para gerar novos matemas a partir dos conhecidos, restando ao matema uma função puramente descritiva: isto é, o matema acaba funcionando como uma “matriz de produção de proposições empíricas” (p. 107). Por mais que o matema intente representar algo da matemática na psicanálise, ele só consegue reter a literalidade disjunta do encadeamento das razões (p. 107) – ou seja, (iv) a dedução é cancelada.

¹³⁴ Por exemplo, sabemos que $(S \diamond a)$ é uma fórmula bem formada (todavia, porque Lacan a elaborou), mas nada sabemos se $(S(a) \diamond S_1)$ também o seja.

A título de curiosidade: Leupin (2004, pp. 120-121) se esforça para elaborar o “matema” ou o “algoritmo” do nome próprio de Deus, a partir das indicações do manuseio das letras por Lacan.

É justamente esse ponto que leva ao questionamento: o limite da formalização na psicanálise é um problema epistemológico ou ontológico? Se for o primeiro caso, precisamos rever todo o empreendimento matemático lacaniano. Se for o segundo caso, o empreendimento lacaniano envolve também uma tentativa de, ao encontrar os impasses na formalização, fazer do estilo o modo de formalizar os impasses (cf. Iannini, 2012).

Embora não esteja no escopo do trabalho aprofundarmos essa aporia, a nossa suspeita é que essa dificuldade se esboce também no problema de determinar se a compulsão à repetição é mesmo da ordem da necessidade. Lembremos que no capítulo anterior vimos o quanto Lacan mobilizou noções como “circuito fechado” e “causalidade circular” para abordar a compulsão à repetição. No entanto, todas as noções mobilizadas por Lacan a partir da cibernética pareciam fadadas a uma “programação” determinística total e fechada. O exemplo mais representativo disso foi o determinismo da associação livre, fundamentado na compulsão à repetição, que estava fadada a estar já dentro de uma rede de significações estruturais estabelecidas. Encontramos aqui o problema da completude simbólica, que foi mais tarde criticada por Lacan por justamente não levar em consideração a emergência do sujeito¹³⁵.

Talvez uma das noções mais conhecidas, mobilizadas por Lacan mais tarde em seu ensino, para sair de um “sistema fechado” não tenha sido um recurso fora das disciplinas formais ou científicas, mas as próprias demonstrações matemáticas acerca da impossibilidade de se considerar um Todo completo e consistente, como é o caso dos teoremas da incompletude de Kurt Gödel. Em “A ciência e a verdade” (Lacan, 1966 [1965]/1998, p. 875), esse teorema é mencionado para abordar o fracasso intrínseco de uma estrutura completa em repelir o sujeito, uma vez que, se fosse completa, ela seria inconsistente.

A incompletude simbólica é um tema que percorre a história das disciplinas lógico-matemáticas, mas também da própria psicanálise. A psicanálise precisa conceber a estrutura como incompleta para possibilitar alguma mobilização do sujeito. A hipótese de Le Gaufey (2018, p. 11) é que somente por haver incompletude do simbólico é que há tratamento analítico. Afinal, se o inconsciente funcionasse realmente como um sistema determinístico, não haveria problemas de formalização, e o esquema maquínico nos serviria perfeitamente. O problema é que (além de nos fechar no inferno laplaciano) ele exclui o sujeito e abole o contingente como contingente, uma vez que tudo se torna necessário.

Talvez, com essas informações, consigamos encontrar uma saída para a aporia localizada acima. Se a formalização lacaniana não permite deduções (ou inferências)

¹³⁵ Para uma análise rigorosa a respeito do modo como a incompletude do simbólico foi abordada no campo das matemáticas e da psicanálise, cf. Le Gaufey (2018).

necessárias e não define suas regras, talvez seja porque ela reserve um espaço para a contingência permanecer enquanto contingência. Em outras palavras, pode ser que nem tudo se torne uma estrutura de relações necessárias entre elementos contingentes. Se fosse esse o caso, estaríamos encerrados em uma estrutura fechada e completa. Além disso, sendo esse mesmo o caso, não parece sem sentido que o primeiro classicismo e, junto a ele, o esquema maquínico lacaniano tenham se mostrado insuficientes para a abordagem do sujeito.

Considerando que o esquema maquínico é “perfeito” demais, por ser um autômato fechado e aparentemente não possibilitar muito espaço para o sujeito e para o contingente enquanto contingente, parece que estamos cada vez mais próximos de uma resposta para a pergunta se compulsão à repetição é, realmente, da ordem da necessidade. Antes de adentrarmos diretamente esse ponto, precisamos examinar, de maneira um pouco mais detalhada, como se dá essa passagem do mundo antigo ao mundo moderno no que se refere à possibilidade de matematização (ou literalização) do contingente, e não mais apenas do necessário. Em outras palavras, como ocorreu a ascensão do contingente na história do pensamento?

3.3 A ascensão do contingente

Como vimos, a passagem da matematização do estrito necessário para a matematização também do contingente é um aspecto central do surgimento da ciência moderna. Essa, no entanto, é uma tese historicista. Milner defende que é possível eliminar o caráter historicista da demarcação koyreana¹³⁶ para encontrar o que é essencial a Lacan a respeito da literalização científica como critério metodológico. O argumento do autor é que poderíamos, estranhamente, “ler” a demarcação de Koyré, destituindo o teor historicista, na demarcação popperiana:

uma proposição só pode ser refutável se sua negação não for logicamente contraditória ou materialmente invalidada por uma observação simples. Em outras palavras, seu referente deve poder – lógica ou materialmente – ser outro que é. Mas isso é a contingência. Em suma, só uma proposição contingente é refutável; só existe portanto ciência do contingente (Milner, 1996, p. 50).

Milner atribui o mesmo estatuto do contingente tanto para Koyré quanto para Popper em sua relação com a ciência: de um lado, pela possibilidade de matematização do empírico (isto é, do contingente), e, do outro, pelo falseacionismo popperiano (somente é refutável, portanto científico, um enunciado do contingente, ou seja, de algo que pode não ser o que é). A

¹³⁶ Milner (1996) determina o critério de demarcação koyreano a partir de dois “discriminantes”: (1) “é galileana uma ciência que combina dois traços: a empiricidade e a matematização”; e (2) “admitindo-se que todo existente empírico é passível de ser tratado por alguma técnica e que a matematização constitui o paradigma de toda teoria, a ciência galileana é uma teoria da técnica e a técnica é uma aplicação prática da ciência” (p. 36).

queda da exclusividade do eterno e do necessário passa a ser a abertura da ciência do contingente. Disso Milner depreende duas consequências: (i) a tese de Koyré não é uma proposição histórica (e se a psicanálise depende dela, não é por motivos de história); e (ii) se o sujeito da psicanálise é um correlato da ciência moderna, então é um correlato do contingente (p. 51).

Contudo, é no mínimo obscuro o parentesco que Milner tenta firmar, de um lado, entre essas demarcações, e, de outro, entre essas demarcações e a visada científica de Lacan. No segundo caso, é obscuro pelo simples fato de a demarcação popperiana ser constantemente usada como critério para desbancar a psicanálise. Todos sabem, porém, que a demarcação popperiana é datada e obsoleta (cf. Beer, 2017, 2023). De qualquer maneira, é notável que Milner busque uma similaridade na abordagem do contingente. Milner manipula um cruzamento improvável, ao afirmar a necessidade de Popper para Lacan, uma vez que o psicanalista se interessa pelo “contingente” por intermédio dos trabalhos de Kojève e Koyré. Estes seriam, na visão heterodoxa de Milner, os que aproximariam Lacan e Popper. E aqui entra o primeiro caso. O interesse de Milner é, de algum modo, “restituir o elo perdido” entre esses dois autores: o que é facilmente questionável. Tudo indica que Milner comete o equívoco comum de considerar o “discriminante de Popper” como ontológico, em vez de epistemológico. O falseacionismo popperiano nunca se ateve, de fato, ao aspecto contingente da natureza, mas à contingência das *teorias científicas sobre* a natureza. A preocupação era a validade futura das teorias científicas. O grande problema, todavia, reside em outro lugar: quanto ao caráter contingente ou não *da* natureza. Uma vez que a ciência moderna é condicionada pela indiferenciação ontológica entre os mundos supralunar e sublunar, as questões a respeito do necessário e do contingente da natureza são colocadas em jogo – o que nos conduz, inevitavelmente, ao problema da indução¹³⁷.

¹³⁷ A confusão habitual de que Popper teria abordado o caráter contingente da natureza é trabalhada por Meillassoux (AF, pp. 85-86; 2013/2015, pp. 5-6). O modo como isso nos leva ao problema da indução é iniciado neste capítulo, mas nos ateremos mais detidamente ao assunto no próximo.

Além desse, há outro problema no uso de Popper, identificado por Milán-Ramos (2007). O critério da falseabilidade está circunscrito em um cálculo lógico finito de proposições. Esse fato desmerece uma característica fundamental da contingência, que é sua infinitude (que aparecerá mais tarde). Desse modo, o autor percebe o quanto o falseacionismo contradiz o que Milner tentara defender em relação à contingência: “o universo *infinito* é representado por um conjunto *finito* de proposições...; cada uma dessas proposições é o foco da irradiação de um cálculo que gera um número finito de proposições que a determinam, contradizendo-a logicamente etc. *Mas isso é a finitude...*” (pp. 101-102, grifos no texto).

Felizmente, o esforço de “restituir” o suposto “elo perdido” – desde sempre perdido, na verdade¹³⁸ – tem uma sobrevida muito breve. Logo em seguida, Milner busca um apoio aparentemente mais profícuo:

Mas se desejamos nos ater ao que Lacan podia explicitamente pensar, será ir além do legítimo aqui evocar Mallarmé? Na verdade, se admitirmos que o próprio da letra moderna consiste em apreender o contingente como contingente, a primeira divisa da idade da ciência se enuncia: *jamaís alguma letra abolirá o acaso*. E a segunda enuncia: *toda letra é um lance de dados*.

A letra é como é, sem nenhuma razão que a faça ser como é; ao mesmo tempo, não há razão para que ela seja outra que é. E se fosse outra que é, seria apenas uma outra letra. Na verdade, a partir do momento em que é, ela permanece e não muda (“o único Número que não pode ser um outro”). Um discurso pode, no máximo, não mudá-la, mas mudar de letra. Assim, através de um contorno próprio para enganar, a letra assume traços de imutabilidade, homeomorfos àqueles da ideia eterna. A imutabilidade do que não tem razão de ser como é não tem sem dúvida nada a fazer com a imutabilidade do que não pode, sem violar a razão ser outro que é. Mas a homeomorfia imaginária permanece (Milner, 1996, pp. 51-52, grifos nossos).

Um lance de dados jamais abolirá o acaso recebe sua primeira publicação em 1897 (Mallarmé, 2013). Trata-se de um poema caracterizado pelo jogo com a disposição (e a dispersão) tipográfica das palavras e os espaços em branco do papel. Esse formato sugere redes de linearidades com cada motivo do poema, cuja importância é notada pelo tamanho da fonte dos caracteres: por exemplo, o motivo central, que é também o título, encontra-se fragmentado, em tamanho maior, ao longo do poema. Essa variação de tamanho conecta cada verso com dado motivo.

O cenário aludido pelo poema é o de um naufrágio. O barco já se encontra derrotado pelo mar, pelo abismo, pelo nada; e o Mestre, herói da trama, segura na mão dados que hesita em lançar. O cálculo do Mestre não permitiu a previsão do naufrágio: vitória, portanto, do acaso, que não fora abolido. Mesmo sabendo que não abolirá o acaso de sua morte, resta-lhe lançar os dados.

O motivo central é, mais tarde, reencontrado no último verso: “Todo pensamento emite um Lance de Dados”. O ato humano (Lance de Dados), absolutamente vazio no embate contra o mar (figura do Acaso, do Nada e da Morte), parece ser o último alento do Mestre. A associação, portanto, entre o lance de dados e o pensamento parece imediata¹³⁹; o que nos leva para a seguinte questão: o acaso mallarmeano ultrapassa infinitamente o cálculo humano das probabilidades – ao qual o lance de dados faz referência?

¹³⁸ Um elo perdido mais importante do que esse é o elo da psicanálise com as ciências cognitivas, as neurociências e as ciências da vida, que acabou sendo deixado de lado indiretamente em decorrência de críticas da psicanálise ao cognitivismo e à biologia de maneira geral.

¹³⁹ Para comentários sobre o poema, cf. Faleiros (2013).

Voltemos à leitura de Milner. A letra, como marca da literalização científica, aparece, no primeiro parágrafo (da citação acima), como elemento substitutivo dos componentes do poema. No primeiro mote (em destaque), “letra” substitui “lance de dados” (“jamais um lance de dados abolirá o acaso”); no segundo mote (em destaque), “letra” ocupa o lugar do “pensamento” (“todo pensamento é um lance de dados”). Com isso, temos o pensamento, enquanto letra e, portanto, enquanto elemento contingente, incapaz de abolir o acaso, que, por sua vez, não deixa também de possuir uma filiação com o contingente. No fim das contas, trata-se da tentativa da captura do contingente (empírico) pelo contingente (literal)¹⁴⁰.

O início do segundo parágrafo define o puro contingente: a letra não tem razão de ser e, ao mesmo tempo, não tem razão de não ser tal como é. Se uma imutabilidade da letra (e do empírico) é atestada, não é por uma razão de ser ou por uma ausência de razão de ser, mas simplesmente por uma “homeomorfia”¹⁴¹ imaginária com a imutabilidade do que não pode ser diferente do que é – dito de outra maneira, a letra faz um aceno ilusório ao eterno grego.

Assim, a letra fornece ao contingente o traço imaginário de que não pode ser outro que é. É desse aspecto, de acordo Milner (1996), que deriva a ideia da necessidade das leis da ciência, que se assemelha, não por “acaso”, à necessidade de Deus (um Ser supremo, perfeito, eterno); um garantidor das promessas de que amanhã as leis continuarão sendo as mesmas de ontem. Mas, curiosamente, as leis/letras se assemelhariam a Deus quanto menos parece com Ele, uma vez que a estrutura da ciência moderna se apoia na contingência: “a necessidade material que é dada às leis é a cicatriz dessa contingência mesma” (p. 52).

Intrigante é a escolha de palavras para construir essa frase, especialmente aquela que designa a necessidade material atribuída às leis: cicatriz. Notemos que uma cicatriz é uma marca do que resta do processo curativo de um acontecimento (acidental ou não) que atesta que houve ali uma lesão. Como ela se constitui? Após a lesão, o organismo mobiliza suas defesas: os fibroblastos adjacentes à região lesionada são acionados para produzir um tecido conjuntivo fibroso composto de colágeno. Os feixes dessas fibras compõem a maior parte da cicatriz. Por mais que esse novo tecido possua características do tecido anterior, como pequenos capilares que permitem a circulação sanguínea no local, ele não possui glândulas sebáceas e tecido

¹⁴⁰ Todavia, isso nos deixa ainda com a questão acerca da diferença (se é que há) entre o contingente empírico e o contingente literal, uma vez que se afirma a estabilidade da natureza em determinados aspectos, a partir das leis físicas, por exemplo. Esse assunto é objeto de discussão nos próximos capítulos.

¹⁴¹ “Homeomorfismo” é um termo da topologia que designa os espaços topológicos aparentemente diferentes, mas que possuem as mesmas propriedades estruturais. É análogo ao “isomorfismo” na álgebra.

elástico, que protegem a pele contra irritações. Dessa maneira, a cicatriz é um tecido para sempre diferente dos demais, que pode ser levemente mais doloroso ou causar coceira¹⁴².

Seguindo a metáfora, podemos dizer que a cicatriz da contingência é a marca de uma ocorrência, caracterizada por um “rasgo” que marca o tempo e o espaço, por intermédio do qual constatamos que algo fatalmente aconteceu, imputando assim a necessidade dessa ocorrência retroativamente. Em outras palavras, Milner aponta para a ideia de que a necessidade nasce do contingente.

Durante um ínfimo momento, cada ponto de cada referente de cada proposição da ciência surge como podendo ser infinitamente outro que é, numa infinidade de pontos de vista; no momento ulterior a letra o fixou como ele é e como não podendo ser outro que é, a não ser mudando de letra, isto é, de partida. Mas a condição do momento ulterior é de fato o momento anterior (Milner, 1996, p. 52).

Dessa maneira, o puro contingente (pura possibilidade de ser outro do que é) não seria apenas anterior a qualquer necessidade, mas também a própria condição desta. A literalização científica “agarraria” o contingente, apostando em que sua estabilidade passada seja, na verdade, uma necessidade. Seguindo a alusão ao lance de dados de Mallarmé, Milner continua:

Manifestar que um ponto do universo é como é requer que sejam lançados os dados de um universo possível onde esse ponto seria outro que é. Ao intervalo de tempo em que os dados turbilhonam antes de cair, a doutrina deu um nome: emergência do sujeito o qual não é o lançador (o lançador não existe), mas os próprios dados enquanto estão em suspensão (p. 52).

Antes do lançamento e da queda dos dados, tudo no universo pode ser. O sujeito, como Milner aponta, não é o lançador dos dados, já que lançar os dados do universo significaria a existência de uma entidade fora-do-universo. Uma vez que a ciência moderna instaurou o mesmo estatuto ontológico para todas as coisas (inclusos sujeitos), o fora-do-universo é completamente rejeitado: os dados em suspensão estão no mesmo estatuto ontológico, portanto, do sujeito.

Na vertigem desses possíveis mutuamente exclusivos, espoca enfim, no momento ulterior em que os dados caem, o *flash* do impossível: impossível, uma vez caídos, que eles tenham outro número sobre sua face lisível. Onde vemos que o impossível não está disjunto da contingência, mas dela constitui o núcleo real (p. 52).

Quando uma face é finalmente revelada, torna-se impossível a coexistência das outras; e isso é fruto da contingência (p. 52). O impossível é o real escondido no âmago da contingência de um universo dado. Com a face do universo revelada, por meio da literalização científica, o retorno ao contingente é bloqueado. Situa-se aí o esquecimento da infinitude da contingência,

¹⁴² Para mais detalhes, cf. Britannica (2024, 3 de fevereiro).

ou seja, o esquecimento da possibilidade infinita de ser outro diferente do que é. Em outras palavras, considerar que uma proposição contingente e empírica seja matematizável enquanto contingente e empírica é, no horizonte da letra, “rasgar” e “costurar”, de maneira inédita, as partes do imutável e do passageiro. O conjunto dos pontos a que se referem as proposições da ciência é chamado de universo. Uma vez que os universos possíveis são infinitos, o universo somente existe para a ciência ao desconsiderar os universos infinitos possíveis (pp. 52-53).

Antes de continuar a exposição da perspectiva de Milner, precisamos apontar um problema nesse raciocínio, primeiro identificado por Milán-Ramos (2007): a indistinção entre o contingente e o possível. Na visão de Milner, ambos carregam a marca da infinitude. Junto ao problema do uso do falseacionismo, acrescenta-se esse outro. Temos um duplo impasse nas formulações de Milner: entre o infinito da contingência e o finito das proposições empíricas da falseabilidade e a indistinção entre possível e contingente. “Sugere-se a figura de um *continuum* imaginário, de um deslize a partir do universo contingente-infinito, passando pela figura intermediária dos mundos possíveis-infinitos, até os mundos possíveis-finitos – definidos *a priori* pelas proposições finitas requeridas pelo dispositivo da refutabilidade...” (Milán-Ramos, 2007, pp. 102-103). Para Milán-Ramos, ocorre uma dissipação das propriedades da contingência-infinitude. Assim, haveria uma “*circulação*” transparente entre contingente e possível que tornaria suas fronteiras borradas, a partir da compactação da contingência infinita na finitude possível das proposições empíricas. Voltaremos a isso no próximo capítulo, na tentativa de fornecer uma solução a esse problema¹⁴³.

Continuemos. Há um discernimento fundamental a ser feito. A infinitude do universo está menos na infinidade virtual de sua extensão do que na sua contingência constitutiva: ou seja, no sentido de ser destituída de qualquer razão de ser (Teixeira, 2011). O parentesco do universo infinito com o contingente é atestado pela seguinte ideia: “o que assim ocorre poderia se manifestar de modos infinitamente distintos” (p. 13). Conclusão: “O universo, como objeto da ciência e como objeto contingente, é intrinsecamente infinito” (Milner, 1996, p. 53). Sendo intrinsecamente infinito, não existe nada fora do universo (p. 53).

‘o infinito do universo é a marca de sua contingência radical’.
É portanto nele e não fora dele que devemos encontrar as marcas dessa infinitude. A tese moderna por excelência será assim enunciada:
‘a finitude não existe no universo’.
e como tudo só existe no universo, ela será enunciada também:
‘a finitude não existe’.
Pois:
‘não há nada fora do universo’ (p. 53).

¹⁴³ Cf. seção “Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas”.

Milner extrai, então, as implicações dessa tese. Com a situação de impossibilidade em situar uma entidade fora-do-universo, a alma, necessária e eterna, da *epistēmē* antiga perde lugar. A consciência, a partir de uma ciência não atenta à impossibilidade de um lado de fora do universo, busca ocupar o seu lugar, mas apenas para ser, mais tarde, desalojada pelo surgimento da psicanálise. O inconsciente freudiano nega à consciência o privilégio de exceção em relação ao universo: a suposta fina flor, atribuída à evolução humana, passa a estar sujeita aos caprichos do universo contingente. Nem mesmo Deus, como “fora-do-universo por excelência” (p. 54), escapa: o sintagma lacaniano “Deus é inconsciente” é outro modo de dizer da impossibilidade de um ser apartado do universo. A ferida narcísica, infligida por Copérnico à humanidade, pode ser interpretada pela forma como o Eu sempre intenta se constituir como uma demanda de exceção para si mesmo. A hipótese do inconsciente, por outro lado, é a afirmação da inexistência desse tipo de exceção. Nesse sentido, essa hipótese é correlata ao universo da ciência (pp. 54-55)¹⁴⁴.

Posto isso, retornemos à abordagem do infinito. Em um primeiro momento, poderíamos considerar que o infinito seria primeiro e positivo, enquanto o finito seria uma derivação dele; do mesmo modo, o inconsciente explicaria o consciente, e não o contrário. Mas Milner sugere outra reflexão, de cunho semântico, ao observar o sentido do prefixo que essas duas palavras carregam na língua alemã.

O prefixo alemão “*un-*” pode nos ajudar a entender o sentido atribuído a “*unbewusst*” (inconsciente) e “*unendlich*” (infinito). O “*un-*” alemão não possui o mesmo campo semântico do prefixo latino “*in-*”: “ele não se restringe sempre a delimitar o complementar do campo significado pelo positivo” (p. 55). Lembremos que o “complementar”, em teoria de conjuntos, designa o conjunto (*e.g.*, o conjunto universo *U*) que contém todos os elementos de um universo que não estão presentes em um dado conjunto (*e.g.*, *A*). Em outras palavras: dado *x*, o prefixo “*un-*” não significa tudo que não seja *x*. Por exemplo, “*Unmensch*” não é um “não humano” (em outras palavras: tudo, menos o humano), mas um “humano desfeito”, um “monstro”;

¹⁴⁴ As três feridas narcísicas, descritas por Freud (1917/2010), não deixam de ser três tentativas de invalidar lugares de exceção em relação ao universo. Primeiro, Copérnico desbanca a Terra como lugar de exceção no Universo; segundo, Darwin desbanca o Humano como exceção do conjunto das Espécies; terceiro, Freud desbanca a consciência como lugar de exceção na “mente”, ao identificar o funcionamento inconsciente. Todas essas figuras da exceção foram desbancadas por disciplinas que trilhavam a hipótese comum de inexistência do fora-do-universo da ciência moderna. No capítulo anterior (p. 130), falamos que a cibernética infligiu uma possível “quarta ferida narcísica”, ao desbancar a linguagem simbólica como exclusividade dos humanos. Agora, talvez possamos acrescentar outra ferida: a constatação, realizada por Margaret Burbidge (junto a Geoffrey Burbidge, William Fowler e Fred Hoyle), em 1957, de que compartilhamos a mesma matéria química das estrelas. Cada vez mais, o ser humano se torna menos exclusivo do que costuma supor.

“*Unkraut*” é uma “erva ruim”, “parasita”; “*unheimlich*” não é, simplesmente, o contrário ou o negativo do familiar, “mas um familiar parasitado por uma inquietude que o dispersa” (Milner, 1996, p. 55). De maneira análoga aconteceria com o sentido de infinito e inconsciente:

no universo moderno não existe distinção de campo entre o finito e o infinito, mas que o infinito parasita incessantemente o finito; naquilo que todo finito, na medida em que a ciência o apreende, se coloca primeiramente como tendo podido ser infinitamente outro que é. De resto, não se estaria aí muito distante do Descartes teórico das verdades eternas. Paralelamente, na psicanálise, o inconsciente parasita incessantemente o consciente; ele o manifesta como podendo ser outro que incessantemente é e é, por essa razão somente, que estabelece em que não pode justamente ser outro. O prefixo negativo é apenas o selo desse parasitismo (p. 55).

Assim como a estranheza e a inquietação parasitam o familiar e o íntimo enquanto infamiliar, o contingente e o indeterminado parasitam o finito e o determinado enquanto infinito. O inconsciente, por sua vez, apresenta-se não como tudo o que a consciência não é, mas pressionando para que a consciência seja outra do que é; e que somente é desse modo, e não de outro, por pura contingência.

Em outras palavras, enquanto “[o] infinito é o que diz não à exceção da finitude; o inconsciente é o que diz não à consciência de si enquanto privilégio” (p. 55). A psicanálise, portanto, não faz exceção nem é exceção. Pelo contrário, ela está cernida no universo infinito e contingente, o que ressoa, portanto, como observa Milner, em suas considerações mais fundamentais: como as sobre a morte e a sexualidade.

Mas a morte não seria a marca mais evidente da finitude? Uma vez adotado que a modernidade representa a saída do mundo fechado e a abertura do universo infinito, como compreender a morte no registro da infinitude? Embora Milner não deixe isso explicitamente claro (fazendo um rápido rechaço à finitude individual), podemos associá-la ao fato de que a existência humana não abriga nenhuma razão de ser nem razão de ser tal como é. Ou seja, a morte, como expressão da infinitude, parece estar ligada ao eterno vazio de sentido que a vida e a morte carregam; vazio de sentido que parasita a finitude individual.

Podemos dizer algo semelhante a respeito da sexualidade:

o lugar da contingência infinita nos corpos. Que haja sexuação, em lugar de não haver, é contingente. Que haja dois sexos mais que um ou vários, é contingente. Que estejamos de um lado ou do outro, é contingente. Que a uma sexuação sejam vinculados determinados caracteres somáticos, é contingente. Que lhe sejam vinculados determinados caracteres culturais, é contingente. Porque é contingente, diz respeito ao infinito (Milner, 1996, p. 56).

É nesse sentido que, considerando a psicanálise como eminentemente ocupando o universo moderno, ela necessariamente lida com a sua contingência radical no campo da

sexualidade. A identificação, realizada por Freud, da perversidade polimorfa da sexualidade foi uma forma de mostrar que ela não está restrita a uma “finalidade predeterminada”. A infinidade de destinos em que a sexualidade pode se verter atesta o seu caráter essencialmente contingente (Teixeira, 2011, p. 13).

Poderíamos, inclusive, ir mais longe e afirmar que, à revelia de sua instrumentalização, a sexualidade não tem nada de útil. Inspirado por uma leitura batailleana do sexo, Teixeira lembra que o gozo, que parasita a sexualidade, exhibe sua natureza pulsional na busca por algo que serve para nada. Em outras palavras, o sexo não é um objeto instrumentalizado do mundo, não estando subordinado a uma finalidade que seja exterior à sua própria satisfação. A impossibilidade do conhecimento puramente instrumental do sexo se deve à exigência de uma participação íntima, que, no fim das contas, é sua própria inutilidade. Esse aspecto é sublinhado por Freud, ao descrever a viscosidade da libido que se agarra ao objeto, impedindo que se estabeleça uma relação de pura utilidade. A viscosidade da libido representa a dificuldade de se livrar, portanto, da participação íntima com o objeto (Teixeira, 2005).

Ora, defender a privação de uma finalidade inerente ao sexo é defender a sua inerente ausência de uma razão de ser: em outras palavras, afirmar a sua pura contingência. A esse respeito, Milner conjuga o inconsciente e a sexualidade com o infinito:

o inconsciente é o assalto do universo infinito sobre o pensamento do ser falante, mas enquanto tal, ele só pode ser sexual; a sexualidade é o assalto do universo infinito sobre o corpo do ser falante, mas enquanto tal, ela só pode ser inconsciente. Encontramos então a ciência moderna. A psicanálise só pode se autorizar o doutrinal de ciência desde que se baseie na sexuação como fenômeno e na sexualidade como região de realidade onde esse fenômeno pode ser apreendido. O doutrinal da ciência, em contrapartida, é apenas um outro nome da sexuação como lance de dados, isto é, como letra (Milner, 1996, p. 57).

Vale ressaltar – o que talvez, nesse ponto da teorização, nem seja necessário – que a ligação da letra e da ciência com a psicanálise não significa que esta se proponha ser um saber sobre o sentido do sexual ou do desejo sexual. Antes, o que a psicanálise tem de radicalmente novo é a consideração de o próprio saber ser uma atividade sexual. Basta recuperarmos as construções fictícias e mirabolantes das teorias sexuais infantis ao se depararem com o enigma do sexo, às quais Freud deu o testemunho (Teixeira, 2011, pp. 13-14). (Esse ponto não deixa de ser apenas uma derivação do sentido dado à viscosidade da libido: impossibilidade de uma não participação íntima com um objeto qualquer).

Além disso, a abordagem da sexualidade a partir do infinito, da letra e do contingente, ao resvalar na ausência de uma razão de ser, culmina, inevitavelmente, no vazio de sentido que

os permeia. A esse respeito, Teixeira nos lembra da interpretação de Lacan acerca do sintoma de incompreensão matemática:

Segundo Lacan, os sujeitos às voltas com a incompreensão matemática são aqueles que esperam um sentido da verdade, ou seja, algo mais do que sua redução aos valores dedutivos. As articulações demonstrativas lhes parecem carentes de algo que se encontra no nível de uma exigência de verdade, relativo ao fato, constatado por Russel, de que a matemática é um saber que se ocupa de enunciados desprovidos de qualquer sentido (Teixeira, 2011, p. 15).

Se a matemática, como literalização, dissolve o sentido, o sintoma da incompreensão matemática se relaciona com a aversão ao vazio de sentido concernente à verdade. Isso estaria estreitamente vinculado à dificuldade de, ao conceituar a sexualidade no registro do puro contingente, considerar a verdade do sexual como ausente de sentido. Em outras palavras, o sexo é o real do discurso significativo (Teixeira, 2011)¹⁴⁵.

Mesmo diante de tanto elogio ao contingente, com somente alguns acenos para o necessário, Milner restitui a validade da necessidade. No fim das contas, a posição de Milner acerca do lugar da contingência na psicanálise, em sua referência ao sujeito, é a seguinte: “a passagem do instante anterior em que o ser falante poderia ser infinitamente outro que é – em seu corpo e pensamento – ao instante ulterior em que o ser falante, em razão de sua própria contingência, tornou-se idêntico a uma necessidade eterna” (p. 124). Assim, a psicanálise, segundo ele, entenderia que o subjetivo pelo entrelaçamento entre a contingência (poderia ser qualquer outra coisa do que é) e a necessidade (apesar disso, não pode ser de outra forma do que é): “a psicanálise fala apenas de uma coisa: a conversão de cada singularidade subjetiva em uma lei tão necessária quanto as leis da natureza, tão contingente quanto elas e igualmente absoluta” (p. 124). Basicamente, em um primeiro momento, Milner considera a lei contingente e, no próximo, necessária, a partir da fixação da letra. Nos termos da nossa pesquisa, se seguissemos esse raciocínio, diríamos: a compulsão à repetição se torna uma lei tão necessária quanto as leis da natureza. Entretanto, o ponto é que, com esse obscuro colapso do necessário e do contingente, para designar as leis, não fica claro se essas leis são necessárias, no sentido mesmo de serem eternamente imutáveis. A clareza então pretendida pelo autor é ofuscante.

Quando parece pender para pensar as leis da natureza como contingentes, logo Milner as assume como necessárias a partir da literalização (que, por sua vez, também é contingente). Contudo, nada nos garante que as leis na natureza (e correspondentemente as leis subjetivas)

¹⁴⁵ Esse sentido ou, melhor, essa falta de sentido inerente ao sexo foi brilhantemente abordada por Alenka Zupančič (2023).

não mudem: essa é a posição empirista que se ergueu contra a perspectiva transcendental. Milner se atém à posição transcendental e isso contamina a sua concepção de sujeito. Ainda continuamos com a pergunta: a compulsão à repetição das leis da natureza é mesmo da ordem do necessário?

3.4 Próximos encaminhamentos

A investigação de Milner a respeito do contingente na ciência e na psicanálise nos deixa com algumas interrogações. O uso que o autor faz de Popper para abordagem do contingente é questionável, uma vez que a questão deste é mais epistemológica (para serem falseáveis, as teorias das ciências da natureza são contingentes) do que ontológica (a natureza é contingente). O que expõe nos leva para duas indagações: (i) o estatuto do contingente do qual fala Milner é epistemológico ou ontológico? E, por conseguinte, (ii) qual devemos assimilar?

Sendo o contingente a possibilidade de que algo ser outro do que é, não fica exatamente claro se a “compulsão à repetição” das leis se refere, na verdade, (a) às leis da natureza (questão ontológica) ou (b) às leis da física sobre a natureza (questão epistemológica) ou, ainda, (c) à indissociabilidade entre ambas. Com a reflexão acerca do nascimento da necessidade a partir do contingente das letras, parece que Milner opta pela terceira alternativa; o que reflete em uma orientação primeira ao sujeito.

Além disso, por mais que tenhamos lançado uma luz sobre o caráter infinitamente contingente da psicanálise, ainda não nos parece clara a relação que o contingente estabelece com a repetição. A esse respeito, Milner aponta para a singularidade subjetiva que instaura uma lei “literalizada”, que então configura a necessidade desse sistema. O que não fica claro, portanto, é como do puro contingente é deduzido o necessário. Em outras palavras, por mais que o contingente seja estável, parece estranho o fato de daí se depreender uma necessidade, como Milner parece fazer ao admitir, mesmo que implicitamente, a necessidade das leis da natureza. Ou seja, como aludimos rapidamente em alguns momentos, estamos no cerne do problema da indução.

Tudo parece indicar que Milner defende a tese segundo a qual o sujeito está situado entre o necessário e o contingente. O surgimento *ex nihilo* do significante seria o fundamento dessa ideia: uma vez que o significante e a letra criariam a realidade por meio da apreensão do contingente, surgiria o necessário. O mesmo ocorreria com o sujeito e sua singularidade subjetiva. Associar o necessário ao sujeito significa atribuir necessidade a uma entidade

contingente: não é absolutamente necessário que tenhamos, enquanto sujeitos, enquanto espécie etc., surgido no universo, em vez de não termos surgido.

O problema de invocar a necessidade para o campo psicanalítico envolve considerar uma concepção específica de ciência que ateste que as leis da natureza sejam necessárias: ou seja, como se o problema da indução estivesse resolvido. Leis da natureza e lei subjetiva seriam tão necessárias quanto indistinguíveis. O aspecto problemático, portanto, no argumento de Milner é justamente a atribuição de necessidade às leis, enquanto antes devemos retomar a questão: as leis da natureza são necessárias? A nossa hipótese é que a psicanálise dá mais margem para pensar a deterioração da necessidade através da contingência, do que Milner nos faz pensar. E tratar dessa hipótese será o nosso objetivo nos próximos capítulos.

Afirmar essa necessidade implica outro aspecto problemático. Se, em um primeiro momento, com o contingente, Milner dispensa a razão de ser de toda e qualquer entidade, ela (a razão de ser) retorna no instante em que o autor assume a necessidade das leis. Se Milner expulsa pela porta da frente a razão de ser, ela retorna, sorrateiramente, pela janela dos fundos. A aposta que fazemos, identificada essa questão, é que talvez seja possível articular essa impressão de “necessidade” da lei subjetiva (bem como da lei da natureza) de outra maneira, sem trazer de volta a razão de ser. Além da relação entre a necessidade e a contingência, outro ponto confuso nas elaborações de Milner está na indistinção entre as categorias do contingente e do possível, ao caracterizar ambas pela infinitude.

Outra questão: embora tenhamos compreendido a respeito da sexualidade infinitamente contingente da psicanálise, a relação entre morte e contingente ainda deixa a desejar: o que ainda mais podemos falar da vida e da morte enquanto infinitamente contingentes? Se é puramente contingente o fato de pensarmos, isso nos permitiria, por exemplo, considerar que o saber acerca da realidade não está restrito ao fato de pensarmos sobre ela?

Como podemos dar continuidade à essa discussão? No horizonte de debate filosófico contemporâneo, é possível identificar um autor que desenvolve novas reflexões a respeito do que aqui estamos tratando: a repetição estável das leis da natureza em sua relação com a necessidade e a contingência; o problema da causalidade e da indução; o aspecto infinito da contingência em sua relação com a ciência; uma nova leitura de *Um lance de dados...*; e diferentes formas de pensar a repetição. Quentin Meillassoux possui um projeto filosófico recente e ainda breve, mas com forte impacto no cenário filosófico atual e com implicações capazes de extrapolar o campo da filosofia. Seu trabalho pode nos auxiliar a pensar as questões relativas à estabilidade das leis da natureza e, de forma paralela, a estabilidade da compulsão à repetição. Meillassoux parece ser o nó para o qual os fios desta pesquisa parecem conduzir.

Talvez o seu trabalho lance uma claridade menos ofuscante ao problema que estamos enfrentando; e, assim, uma saída do inferno laplaciano. Queiramos ou não, Milner nos mostrou a porta de saída com a reflexão acerca da infinitude da contingência, mas apenas para trancá-la logo em seguida com a chave da necessidade das leis.

CAPÍTULO 4

ACASO E CONTINGÊNCIA

Neste capítulo, introduzimos a reflexão acerca da contingência para, no próximo, inserirmo-la no campo conceitual da pulsão de morte. Para isso, utilizamos a discussão acerca da contingência mobilizada pela filosofia especulativa de Meillassoux. O objetivo, nesse momento da pesquisa, é, de um lado, enfrentar o problema aberto no capítulo anterior, isto é, pensar a compulsão à repetição como lei subjetiva necessária; e, de outro, pensar como o conceito de pulsão de morte abarca, junto à compulsão à repetição, a contingência.

Para esse percurso, fazemos uma breve apresentação do projeto filosófico de Meillassoux, a partir, principalmente, dos textos mais conhecidos. Em seguida, expomos críticas advindas da psicanálise lacaniana ao projeto de Meillassoux. Nessas críticas, fomos capazes de identificar ressalvas que não concordam exatamente com o alvo que pretendem atacar. A partir disso, pudemos construir uma nova maneira de articular a filosofia especulativa e a psicanálise, principalmente no que se refere ao acaso, à contingência e à repetição.

4.1 O materialismo especulativo de Quentin Meillassoux

as coisas não acontecem
como a gente quer

nem mesmo como a gente
não quer

as coisas nunca pedem
a nossa opinião

Horácio Dídimo, *as coisas*

Quentin Meillassoux integra uma corrente de autores, geralmente reconhecidos sob a rubrica “realismo especulativo”, que estariam exaustos de ler na filosofia continental (*e.g.*, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo, desconstrucionismo, pós-modernismos) a centralidade do humano no mundo. É consenso, entre eles, que tais análises filosóficas teriam ficado restritas ao discurso, ao poder, ao texto, à cultura, à consciência como constituintes da realidade, considerando a realidade “em si” ora como *nonsense*, ora como incognoscível, ora como mero correlato do pensamento – no fim das contas, como irremediavelmente inacessível. Com essa postura, não é incomum certa aversão aos desenvolvimentos técnico-científicos. Frente a esse núcleo mais ou menos comum da filosofia continental, alguns autores começaram

a identificar nessas filosofias uma verdadeira postura antirrealista, cujos recursos não lhes parecem suficientes para abordar questões atuais, como catástrofes ecológicas, a crescente relação do humano com a tecnologia (bem como a cada vez mais opaca divisão entre humano e máquina), o avanço das neurociências, entre outras¹⁴⁶.

Nesse horizonte, *Após a finitude: um ensaio sobre a necessidade da contingência*, de Meillassoux, veio a público em 2006¹⁴⁷ como um grande exemplo da reação desses novos filósofos às filosofias continentais. Embora outros autores já viessem desenvolvendo problemáticas acerca do realismo e da ontologia¹⁴⁸, esse livro foi o que mais catalisou discussões relativas ao assunto, reunindo aqueles já insatisfeitos com o estado corrente da filosofia. No ano seguinte, acontece um workshop no *Goldsmiths College*, na Universidade de Londres, com a presença de Graham Harman (com sua Ontologia Orientada a Objetos), Ray Brassier (com seu niilismo eliminativista), Iain Hamilton Grant (com seu naturalismo transcendental) e Meillassoux (com seu materialismo especulativo), que foi uma espécie de marco para esse tipo de reação à filosofia continental, por meio do nome “realismo especulativo”¹⁴⁹. A partir de então, eles ficaram conhecidos como fundadores desse novo “movimento filosófico”, apesar de nem todos eles concordarem com essa nomenclatura para designar seus respectivos projetos filosóficos. Embora suas pesquisas sejam independentes e heterogêneas, elas compartilham uma questão em comum: “*todos corajosamente problematizam os fundamentos subjetivistas e antropocêntricos da maior parte da ‘filosofia continental’*” (Brassier et al., 2007, p. 307, tradução nossa, grifos no texto¹⁵⁰), que tem suas raízes na Crítica kantiana¹⁵¹. Eles concordam que a filosofia, *grosso modo*, desde Kant, adotou uma postura que ficou conhecida por Meillassoux como correlacionista. É correlacionista qualquer sistema de pensamento que defenda a ideia segundo a qual “apenas temos acesso à correlação entre ser e coisa, e nunca a cada termo considerado separado do outro” (AF, p. 5,

¹⁴⁶ Recomendamos a leitura de Bryant, Srnicek & Harman (2011) para um panorama do surgimento e do desenvolvimento dos primeiros anos do realismo especulativo.

¹⁴⁷ Esse livro foi traduzido para o inglês dois anos após sua publicação original (Meillassoux, 2006/2008) e recebeu uma versão em português recentemente (Meillassoux, 2022).

¹⁴⁸ A filosofia orientada a objetos, inaugurada na década de 1990, de Graham Harman é um grande exemplo disso.

¹⁴⁹ A transcrição integral do encontro está disponível em Brassier et al. (2007).

¹⁵⁰ “*all of which boldly problematise the subjectivistic and anthropocentric foundations of much of ‘continental philosophy’*”.

¹⁵¹ “Ao determinar os limites do cognoscível em relação às funções de nossas faculdades epistêmicas – entendidas como constituintes do processo de conhecimento –, o procedimento crítico submete a questão filosófica clássica sobre *o que é* para a questão crítica por excelência sobre *como é possível conhecer*. Como resultado, ocorre uma reconversão ou, mais precisamente, uma virtual *substituição* da ontologia pela epistemologia” (Pucciarelli, 2022, p. 101, grifos no texto).

tradução nossa)¹⁵². Para fazer frente aos correlacionismos, esses autores propõem reinterrogar as filosofias que seguiram a sobreposição da epistemologia em relação à ontologia (que se constituíram sobre o pressuposto de que a coisa em si é incognoscível, restando apenas o modo como o objeto é “para nós”), com o escopo de recuperar um fazer filosófico sobre a natureza da realidade (em suma, um realismo independente do humano)¹⁵³.

Por que Meillassoux? Em que o materialismo especulativo¹⁵⁴ poderia auxiliar a pensar o problema que abrimos acerca da pulsão de morte? De fato, parece estranho propor um diálogo com uma filosofia que busca restituir uma matéria independente do sujeito, sendo que estamos pensando algo que se manifesta no sujeito (a saber, a compulsão à repetição e a pulsão de morte). Essa é a aposta na qual proponho ao leitor depositar suas fichas: talvez uma filosofia do inorgânico possa nos informar o aspecto indeterminado que parasita o humano através da pulsão de morte e sua compulsão a repetir. Para isso não soar muito estranho, lembremos o que em dado momento nos pareceu unfamiliar: no início do Capítulo 2, logo antes de entrarmos no diálogo com a cibernética, observamos que a elaboração lacaniana sobre a autonomia da ordem simbólica no sujeito foi pensada por meio de algo inanimado: a máquina; a máquina foi capaz de nos informar acerca do funcionamento da linguagem simbólica em seu circuito de causalidade circular, operante no humano. Trata-se de uma via indireta de pesquisa acerca do humano; nesse caso, a partir de uma invenção tecnológica. Agora, o que proponho é que a filosofia especulativa, ao investigar um materialismo não subjetivista, possa nos informar também sobre o outro aspecto defendido nesta tese que acompanha a compulsão à repetição em nossa leitura da pulsão de morte: a contingência. Em suma, a aposta nesse lance de dados é que a reflexão acerca da matéria inorgânica possa nos dizer algo a que os vivos estão/são sujeitos. Depois de feita a aposta, resta lançar os dados e observar quais faces se revelarão diante de nossos olhos.

Quentin Meillassoux é um autor contemporâneo: sua obra está andamento. Embora seu livro mais famoso seja *Após a finitude*, em que apresenta um forte empenho argumentativo, ele

¹⁵² “we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other”.

¹⁵³ Isso tudo se sustenta também para filosofias não-hegelianas. Na próxima subseção, abordamos com mais detalhes os adversários de Meillassoux.

¹⁵⁴ Meillassoux define como especulativa “toda filosofia que pretende, ao contrário [contraposição feita ao correlacionismo] alcançar um tal absoluto” (IRR, p. 119, tradução nossa). “any philosophy that claims, on the contrary, to attain such absolute”. Por sua vez, é materialista “todo pensamento que acessa um absoluto por sua vez exterior ao pensamento e *nele mesmo desprovido de toda subjetividade*” (IRR, p. 120, tradução nossa, grifos no texto). “any thought that accedes to an absolute that is at once external to thought and *in itself devoid of all subjectivity*”.

escreveu diversos outros textos que desdobram problemas abordados naquele em prol da sua tese central acerca da necessidade da contingência. Talvez possamos circunscrever seus textos mais ou menos nos campos da filosofia da ciência e da matemática e crítica literária. Em seus textos, ele costuma abordar problemas como acaso, aleatoriedade, determinismo, causalidade, materialismo, metafísica, probabilidade e ontologia das ciências e da matemática.

É sempre um risco trabalhar com autores cujas obras estão em andamento: a contingência de uma mudança inesperada do pensamento está sempre à espreita. No entanto, isso faz parte da vitalidade que movimenta a pesquisa e atesta o apelo de que os mortos não adquirem, apenas por isso, mais legitimidade do que os vivos. Mas o problema mais específico em adotar o pensamento de Meillassoux, na verdade, é outro: o problema que ele abriu, em *Após a finitude*, não foi suficientemente resolvido até então, apesar de ter conquistado alguns avanços.

De qualquer maneira, não é o caso de fazermos exatamente uma análise filosófica da obra em movimento de Meillassoux. O nosso objetivo nesta seção é apresentar o projeto filosófico geral de Meillassoux, para, posteriormente, determo-nos no que mais estreitamente nos interessa: como a pulsão de morte atrela, de maneira íntima, contingência e repetição. Para essa finalidade, abordaremos o projeto de Meillassoux a partir, principalmente, de três textos: *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência* (Meillassoux, 2006/2008) (AF), publicado pela primeira vez em 2006; “O tempo sem o tornar-se” (Meillassoux, 2008/2020) (TST), conferência de 2008, que aborda pontos centrais do texto anterior; e a primeira parte do texto, de 2016, “Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido” (Meillassoux, 2016) (IRR), que retoma, com algumas reformulações, as teses de AF e propõe um avanço em seu projeto.

4.1.1 Em busca do absoluto materialista perdido: a aporia entre correlacionismo e enunciados ancestrais

A grande pergunta de Meillassoux é: “o que exatamente o pensamento pode fazer?” (IRR, p. 117, tradução nossa)¹⁵⁵. Talvez possamos especificar, à nossa maneira, essa pergunta, tendo em vista a trajetória das pesquisas do filósofo: o pensamento é capaz de afirmar algo acerca do absoluto, abstraindo do fato de que pensa? Para o autor, a filosofia, a partir de Berkeley¹⁵⁶ e Kant, tomou uma direção divergente da ciência moderna (mais especificamente,

¹⁵⁵ “What exactly can thought do?”.

¹⁵⁶ Embora, como vimos anteriormente, os autores do realismo especulativo tenham em comum a filosofia transcendental como adversária, Meillassoux acrescenta Berkeley. Veremos o motivo adiante.

o galileísmo) no que se refere ao acesso à realidade. Dito de outro modo, a filosofia demitiu a possibilidade de falar sobre as qualidades primárias (*i.e.*, as propriedades do objeto em si, independentes de qualquer correlação, como o pensamento, a consciência, a linguagem etc.), encerrando-se a determinar apenas as qualidades secundárias e seus limites (*i.e.*, as propriedades da realidade “para nós”, as estruturas cognitivas etc.).

Os adversários de Meillassoux são reunidos em duas amplas categorias: os correlacionismos e os subjetalismos (entre estes, os vitalismos e os idealismos). Vamos nos ater, inicialmente, aos primeiros, para depois abordar como os segundos são uma radicalização daqueles. Como dissemos antes, é correlacionista toda filosofia que defende a impossibilidade de o pensamento acessar um ser (ou uma realidade) independente de um correlato. Esse correlato é variado de acordo com cada sistema filosófico. Isso não significa, entretanto, que os correlacionismos sejam filosofias que se assemelham; eles apenas compartilham do seguinte pressuposto negativo: não podemos conhecer nada além da *nossa* relação com o mundo¹⁵⁷. A filosofia continental moderna estaria em uma “Era da Correlação”, em que o conflito reside não no que é dado objeto, mas em qual correlato seria mais apropriado para “acessá-lo”. Cada filosofia então vai defender o correlato mais apropriado para a apreensão do objeto, como a linguagem, a consciência, a luta de classes, o poder etc.¹⁵⁸

Se um dos principais problemas da filosofia pré-kantiana foi pensar a substância, a partir de Kant sua preocupação foi voltada para qual seria a correlação mais apropriada. A consequência inevitável dessa operação é a perda da possibilidade de acessar um ser não relativo a nós, que existe de maneira indiferente a nós: nas palavras de Meillassoux, um “Grande Lá-Fora” (*Grand Dehors*) ou, ainda, um absoluto. Quanto a esse termo, talvez precisemos “calibrar” sua conotação potencialmente extravagante. A abordagem do absoluto é feita de duas maneiras: (i) como fundamento último da realidade como um todo (*e.g.*, causa primeira; incondicionado; maior entidade); e (ii) como propriedades não relativas das coisas¹⁵⁹, ou seja, “um ser cuja *ruptura* (o sentido original de *absolutus*) e cuja separação do pensamento sejam

¹⁵⁷ “Não podemos representar o ‘em si mesmo’ sem ele se tornar um ‘para nós’” (AF, p. 4, tradução nossa). “We cannot represent the ‘in itself’ without it becoming ‘for us’”.

¹⁵⁸ Está fora do escopo desta pesquisa abordar os detalhes da crítica de Meillassoux e de sua legitimidade ao criticar os diferentes correlacionismos e subjetalismos. Apesar de ser uma discussão que se encontra no horizonte da filosofia contemporânea, a nossa questão central é entender como, especificamente, o materialismo especulativo de Meillassoux é capaz de dialogar com a psicanálise, a partir da contingência e da repetição. A controvérsia sobre se a filosofia a partir de Berkeley e Kant é ou não correlacionista ou subjetalista não concerne a nós. Afinal, independentemente de tal ou qual filósofo ser correlacionista ou subjetalista, as teses fundamentais do correlacionismo e do subjetalismo pairam sobre as ciências humanas e sobre a psicanálise. De qualquer forma, para o leitor interessado na discussão filosófica, sugiro conferir os próprios trabalhos de Meillassoux e os textos da coletânea *The Speculative turn: Continental Materialism and Realism* (Bryant, Srnicek & Harman, 2010).

¹⁵⁹ Para explicação mais detalhada sobre o conceito de absoluto em Meillassoux, cf. Zantvoort (2015, pp. 19-21).

tais que ele se presentifica a nós como não relativo a nós e, consequentemente, como capaz de existir se existirmos ou não” (AF, p. 28, grifo no texto, tradução nossa)¹⁶⁰. No primeiro caso, temos a tese da necessidade da contingência (absoluto primário) e, no segundo, a capacidade das matemáticas em descrever as propriedades não relativas das coisas (absoluto derivado).

O problema que Meillassoux identifica na postura correlacionista é que, ao recusar um absoluto, ela se choca com o próprio sentido dos enunciados científicos: abordar a realidade de maneira apartada de um ponto de vista. Tal postura torna “estéril” o ímpeto de verdade dos enunciados científicos, pois, da perspectiva correlacionista, tais enunciados apenas diriam algo a respeito de nós mesmos para nós mesmos. Enquanto o correlacionismo afirma a impossibilidade de considerar a apreensão de um ser separado do pensamento (linguagem, consciência etc.), a ciência produz afirmações sobre eventos anteriores ao próprio surgimento do pensamento, como a datação da origem do universo, da Terra, da vida, da humanidade etc. (AF, p. 9).

Diante disso, como apreender o sentido de um discurso que concebe a relação com o mundo como um fato simplesmente inscrito em uma temporalidade na qual a nossa própria relação com o mundo não passa de um evento contingente entre outros (poderíamos, simplesmente, nunca ter existido), em vez de uma verdadeira origem para sua concepção? (AF, pp. 9-10). *Grosso modo*, portanto, a ciência e a filosofia modernas tomaram caminhos divergentes no que se refere ao estatuto do conhecimento da realidade. É nesse ponto que o problema da ancestralidade se torna a ilustração para o autor colocar em termos concretos a questão central de AF.

Afirmar que o Sol tem 4,5 bilhões de anos não significa que ele tenha 4,5 bilhões de anos “para nós”, uma vez que perderia o sentido da potência de verdade absoluta do enunciado ancestral, relegando-a ao patamar de uma verdade consentida, intersubjetiva, dependente da nossa relação com o mundo e com os outros. O mesmo aconteceria com enunciados que afirmam a idade de um arquefóssil¹⁶¹. Ambas as datações são calculadas a partir de técnicas de radiometria, que mensuram a taxa constante de desintegração do núcleo radioativo de um fóssil, e leis de termoluminescência, que permitem a datação a partir da luz emitida pelas estrelas (AF, p. 9). Mas os correlacionistas não entenderiam o uso do aparato teórico-técnico como o acesso à coisa em si: se os cientistas falam “x”, os correlacionistas dizem “você fala sobre o ‘x’ dado

¹⁶⁰ “a being whose severance (the original meaning of *absolutus*) and whose separateness from thought is such that it presents itself to us as non-relative to us, and hence as capable of existing whether we exist or not”.

¹⁶¹ Consideremos “enunciado ancestral” toda declaração científica relativa a uma realidade anterior à emergência da espécie humana; e “arquefóssil” os materiais que indicam a existência de uma realidade ou evento ancestral (AF, p. 10).

a vocês, e postulado por vocês” (TST, p. 203). No fim das contas, Meillassoux quer chamar a atenção para o seguinte aspecto do correlacionismo: nada há antes do modo como eu (um sujeito qualquer) concebo “x” e nada haverá depois que eu (novamente, um sujeito qualquer) morrer; o “x” apenas só é tal pela forma como é dado, por exemplo, pela consciência, pela comunidade linguística, histórica, social etc., e jamais por si mesmo. Estamos presos na nossa própria finitude!

Em outras palavras: “porque a necessidade absoluta é sempre necessidade absoluta para nós, necessidade nunca é absoluta, mas apenas para nós” (AF, p. 31, tradução nossa)¹⁶². Esse é o primeiro argumento de todo correlacionismo, o que Meillassoux chama de “círculo correlacional”: o acréscimo vicioso do complemento “para nós” no fim de todo enunciado. O correlacionista diria: “se você fala contra a correlação, você esquece que fala contra a correlação do ponto de vista de sua própria mente, ou cultura, ou época etc.” (TST, p. 203).

Essas considerações implicam uma observação a respeito da temporalidade. Se os enunciados ancestrais são apenas correlatos de um ponto de vista, eles consistem sempre de um experimento presente e universalizável (*i.e.*, verificável por qualquer um), mas se reduzem a uma retrojeção do passado sobre a base do presente. A ideia seria proceder do presente ao passado, ignorando a pertinência de uma temporalidade diacrônica (do passado para o presente) (AF, p. 16)¹⁶³. Ao excluir dessa maneira um referente, por meio de sua absorção nas condições estruturais de sua apreensão, o correlacionismo invalida as afirmações científicas pelo que elas pretendem ser: afirmações que apontam para um absoluto, independente do e indiferente ao humano (pp. 16-17) e, portanto, além do tempo da finitude humana.

Considerando que o tempo é um correlato do sujeito, então nada poderia preceder a este, “porque o que existiu antes do sujeito existiu antes do sujeito *para* o sujeito” (TST, pp. 205-

¹⁶² “Because absolute necessity is always absolute necessity for us, necessity is never absolute, but only ever for us”

¹⁶³ Como psicanalistas, logo vemos uma similaridade (da posição correlacionista) com a temporalidade do *a posteriori*, tão presente na clínica: a reconstrução da narrativa do passado a partir do olhar do presente em vias daquilo que estar por tornar-se, como sempre um “terei sido” (Lacan, 1953/1998, p. 301). Ou então: a ideia de que somente compreendemos o que alguém diz primeiro quando ele termina de dizer a última coisa; é preciso dizer a última palavra para compreender a primeira (Lacan, 1957-1958/1999, p. 17). Realmente, esse ponto é crucial para pensar a temporalidade simbólica, e não nos opomos a isso – a ponto de afirmarmos que esse aspecto é eminentemente correlacionista na psicanálise. A discussão acerca do problema da ancestralidade, no entanto, está longe de colocar esse aspecto em questão. Trata-se de um problema bastante específico, que se refere ao que é independente do e indiferente ao sujeito, que o discurso científico (matematizado) supostamente conseguiria alcançar. Como a narração da história de um sujeito é feita, inevitavelmente, por um sujeito, *Nachträglich* não é colocada em xeque: são problemas de diferentes ordens. Porém, o sujeito não existe isolado das contingências imprevistas que lhe ocorrem e lhe são indiferentes. Ou seja, talvez nem tudo seja narração. Posteriormente, elaboraremos uma discussão que refere ao seguinte: sem questionar a contundência do *a posteriori* da construção da história de vida, não seria possível também identificar a inserção de uma temporalidade absoluta, que talvez diga respeito mais à atemporalidade (*timeless*) do inconsciente, a partir do que sobrevive através da repetição? Dito de outro modo, será que a repetição não possui alguma relação com um tempo absoluto?

206, grifo no texto). O mesmo poderia ser dito a respeito de sua posteridade. Há, aqui, um contrassenso: por mais que o correlacionista afirme que o cientista esteja certo, levando em conta o círculo correlacionista, ele poderia apenas admitir que a verdade está encerrada no consenso intersubjetivo da comunidade científica, i.e., um “solipsismo comunitário ou intersubjetivo” (AF, p. 50, tradução nossa)¹⁶⁴, e não por atingir uma absoluto materialista. Afinal, é um absurdo chegar à realidade em si da realidade (TST, p. 209). Em suma, o correlacionismo não consegue fornecer sentido à capacidade das ciências naturais em produzir enunciados ancestrais, sem afirmar que seja um fato apenas enquanto percebido por nós.

Como corolário da dominância do correlacionismo nas doutrinas filosóficas correntes, um materialismo especulativo é relegado a uma posição de ingenuidade intelectual e epistemológica. No entanto, isso é contraditório quanto às afirmações científicas, que continuam a existir e a funcionar, de forma não apenas independente, mas também às vezes desprezando tais posturas filosóficas. O problema que Meillassoux diagnostica na filosofia vigente diz respeito à dificuldade em entender como a ciência é capaz de pensar um espaço e um tempo em que a consciência, como correlato, ainda não veio a ser; ou seja, há uma diferença entre o tempo da ciência e o tempo da – se me permitem o trocadilho – “cociência”. Afinal, o tempo da ciência é um tempo anterior ou, ainda, indiferente a qualquer correlato, simplesmente por se tratar de um tempo indiferente ao da existência do sujeito (AF, pp. 21-22).

Se a ciência cria um sujeito, trata-se de um sujeito desprovido de ponto de vista. No fim das contas, é esta a proposta científica, ilustrada a partir do problema da matéria ancestral: “Pensar a ancestralidade é pensar um mundo sem pensamento” (AF, p. 28, tradução nossa)¹⁶⁵. Com isso, percebemos que o pensamento, para o materialista especulativo, não é considerado uma entidade necessária (algo pode ser independentemente do pensamento).

Para alcançar um absoluto materialista, Meillassoux precisa desmontar os argumentos que ofuscam o seu vislumbre. Até agora falamos do correlacionismo como o principal adversário. Mas é importante destacar que a palavra “correlacionismo” compreende uma gama de filosofias que não são semelhantes entre si. Por mais que tenha definido seus adversários em AF, no texto de 2016, *IRR*, Meillassoux precisou redefini-los melhor. Nesses dois textos, encontramos três grandes grupos: correlacionismo fraco, correlacionismo forte e subjetalismo. Os dois primeiros estão presentes em AF, enquanto, em *IRR*, encontramos apenas a divisão

¹⁶⁴ “communitarian or intersubjective solipsism”.

¹⁶⁵ “To think ancestry is to think a world without thought”.

entre o correlacionismo e o subjetalismo. Seguiremos a distinção realizada nesse último texto para discorrer, brevemente, sobre suas características¹⁶⁶.

Em linhas gerais, podemos destacar três grandes argumentos: o círculo correlacional, utilizado pelo correlacionismo; a absolutização da correlação, utilizada pelo subjetalismo contra o primeiro argumento; e a facticidade correlacional, utilizada pelo correlacionismo contra o subjetalismo. Meillassoux maneja esses três argumentos para chegar à sua tese. Ou seja, ele parte das críticas correlacionistas ao subjetalismo para, no interior delas, identificar um implícito absoluto materialista. Vejamos.

O primeiro argumento vimos acima; trata-se da ideia de que toda afirmação de existência absoluta de uma realidade exterior ao pensamento cai em uma contradição formulatória (contradição entre o enunciado e a formulação do enunciado: basicamente, isso quer dizer que, para pensar algo fora do pensamento, ainda uso o pensamento). Esse primeiro argumento é sustentado por todo correlacionismo, e trata-se de uma desabsolutização do pensamento, que resulta no fechamento do pensamento em si mesmo (IRR, pp. 118-119)¹⁶⁷.

No entanto, o argumento correlacionista não é suficiente para desarmar outra forma de absoluto: a absolutização da própria correlação. Isso é o que ocorre com o subjetalismo ou, como chamou em *AF*, as metafísicas¹⁶⁸ da subjetividade. O subjetalismo engloba correntes filosóficas como o idealismo e o vitalismo, que hipostaseiam um ou vários traços da subjetividade humana, inserindo-a em toda a realidade (inclusive inorgânica)¹⁶⁹ (IRR, p. 121).

¹⁶⁶ Há uma ambiguidade na definição de Meillassoux acerca das semelhanças e diferenças entre o correlacionismo forte e o subjetalismo, bem como os autores e as correntes filosóficas representantes de cada uma dessas categorias. A similaridade é impressionante, mas alguns comentadores afirmam diferenças entre as duas. Por exemplo, o termo “correlacionismo” é mais empregado por Meillassoux para se referir à operação de desabsolutização, enquanto o subjetalismo se refere à absolutização de algum aspecto subjetivo. Por esse motivo, talvez seja impreciso equivar correlacionismo forte e subjetalismo, apesar de aproximações acentuadas. A distinção entre correlacionismos fraco e forte foi alvo de diversas críticas e, para evitar uma ambiguidade, Meillassoux banuiu a distinção “correlacionismo fraco” e “correlacionismo forte” em *IRR*, para manter apenas “correlacionismo” e “subjetalismo”, como categorias amplas. Elas abarcam, no primeiro caso, as filosofias crítica e pós-crítica (que reivindicam a tradição kantiana), e, no segundo caso, os idealismos, vitalismos e hilozoísmos (mais próximo ao subjetivismo de Berkeley). Para uma discussão mais pormenorizada acerca das ambiguidades e distinções dos adversários de Meillassoux, cf., e.g., Cecchini (2022) e Sousa (2019).

¹⁶⁷ As perspectivas kantiana e pós-kantiana são os principais representantes do correlacionismo.

¹⁶⁸ Meillassoux define “metafísica” como “qualquer filosofia que, além de sustentar, como a filosofia especulativa, a pensabilidade do absoluto, o faz com a ajuda de algum uso do Princípio de Razão Suficiente” (IRR, p. 119). Vale lembrar que esse princípio consiste em estabelecer uma razão necessária para que as coisas sejam desta maneira, em vez de outra.

¹⁶⁹ A lista de representantes do subjetalismo é grande: “Tem sido possível absolutizar a percepção (Berkeley, em que as prospecções da mente não confrontam qualquer matéria percebida, uma vez que elas próprias são a matéria do percebido), a sensação (hilozoísmo de Diderot e Maupertius), a razão (idealismo hegeliano), a vontade (Schopenhauer), as vontades plurais em seu conflito mútuo (a vontade de potência de Nietzsche), a liberdade (o Bergson de *A evolução criadora*, em que a própria gênese do espaço a partir da duração é análoga a uma liberdade que, contraindo-se de seu passado, relaxa em uma dispersão onírica do eu), o eu em seu estado inicial germinal (o “eu passivo” ou o “sujeito larval” de Deleuze, em *Diferença e repetição*), e assim por diante” (IRR, p. 121, tradução nossa). “It has been possible to absolutize perception (Berkeley, where the perceptions of the mind do not confront

O princípio básico é o seguinte: já que não podemos conceber um ser fora da correlação nem escapar do círculo correlacional (como diz o correlacionista), logo um correlato constitui a essência de toda e qualquer realidade (AF, p. 37). É esse segundo argumento, não presente no correlacionismo, que é a marca do subjetalismo. “Se apenas conhecemos o que é dado ao pensamento, isso não significa que estejamos separados do absoluto por estarmos presos dentro de nossos limites subjetivos, mas sim que, *em um sentido absoluto*, não pode haver nada que não seja correlato a um ato subjetivo” (IRR, 134, tradução nossa, grifos no texto)¹⁷⁰. Se o correlacionista tornou incognoscível um ser fora do pensamento, o subjetalista, por sua vez, transforma essa incognoscibilidade em impensabilidade e a subjetividade em uma necessidade ontológica.

Ao escapar do círculo correlacional, o subjetalista absolutiza a correlação. Com esse gesto, o subjetalista, aparentemente, recusa um antropocentrismo e um anti-humanismo, pois o humano seria apenas um representante particular de uma sensibilidade que estaria diluída em todos os lugares; o humano apenas partilha de uma subjetividade a-humana que permeia todas as coisas do Universo (IRR, pp. 125-126). O que é estranho no subjetalismo é que, por mais que ele seja uma crítica do sujeito, ao negar-lhe propriedades heterógenas em relação ao restante do Universo, ele acaba subjetivando todas as coisas, com diferenças apenas intensivas (p. 130).

Para combater as metafísicas da subjetividade, o correlacionista, utiliza o argumento da facticidade correlacional, que consiste em desabsolutizar o correlato. Para essa desabsolutização, o correlacionista deve sustentar que a “correlação *não é absolutamente necessária*” (IRR, p. 135, tradução nossa, grifos no texto)¹⁷¹ e que essa ausência de necessidade é acessível ao pensamento. Em vez de considerar o correlato como absoluto, o correlacionista o considera como um *fato*, cuja necessidade não pode ser expressa. Assim, a facticidade do correlato é a propriedade das invariantes estruturais que supostamente governam o mundo; os limites intrínsecos do pensamento em buscar uma razão última¹⁷². Essas invariantes podem se diferenciar de um correlacionismo para outro, mas sua função está na organização mínima da

any perceived matter since they are themselves the matter of the perceived), sensation (Maupertius’s and Diderot’s hylozoism), reason (Hegelian idealism), will (Schopenhauer), wills plural, in their mutual conflict (Nietzsche’s will to power), freedom (the Bergson of Creative Evolution, where the very genesis of space from duration is the analogue of a liberty which, contracting from its past, relaxes in a dreamlike scattering of the self), the self in its initial germinal state (Deleuze’s ‘passive I’ or ‘larval subject’ in *Difference and Repetition*), and so on”.

¹⁷⁰ “If we know only that which is given to thought, this does not mean that we are separated from the absolute by being trapped within our subjective limits, but that, *in an absolute sense*, there can be nothing that is not correlated to a subjective act”.

¹⁷¹ “correlation is not absolutely necessary”.

¹⁷² Basta lembrarmos que muitos autores do movimento estruturalista (como Saussure, Lévi-Strauss e o próprio Lacan) negam a busca da origem da linguagem: ela é um fato, então partamos desse fato; não existiria a possibilidade de investigação anterior a esse fato.

representação, como: princípio de causalidade, formas de percepção, leis lógicas etc. “*Que haja linguagem, consciência, ser-no-mundo – isto é, em cada caso, uma forma de ‘há’ originário – de um fato primário além do qual o pensamento não pode alcançar*” (IRR, p. 135, tradução nossa, grifos no texto)¹⁷³. Há aqui diferença entre facticidade e contingência. Enquanto a primeira consiste em não saber o motivo pelo qual a estrutura correlacional tem de ser assim, e não de outra forma, a segunda é a propriedade das coisas em serem diferentes de outra forma do que são (AF, p. 39).

Aproveitando-se do argumento da facticidade correlacional contra o subjetalismo, Meillassoux percebe como esse argumento desemboca em um grande problema. Se não podemos ter acesso a nenhum “em si”, mas apenas a hipóteses do que poderia ser (ou seja, somente temos facticidades não necessárias), o “em si” se torna opaco, a ponto de não ser possível sustentarmos que ele próprio exista. Nesse ponto, o autor localiza um impasse: se não podemos ter acesso a nenhum em si, mas apenas a hipóteses do que poderia ser, logo toda hipótese sobre o em si é igualmente válida, uma vez que não teríamos como confirmar sua veracidade (AF, p. 40). Ou seja, se, por meio da facticidade, desqualificamos o absoluto, torna-se racionalmente ilegítimo desqualificar discursos irracionais sobre o absoluto sob o pretexto de sua irracionalidade. Em outras palavras, o correlacionismo mina a razão de desqualificar uma crença (p. 41)¹⁷⁴.

Tanto o argumento subjetalista quanto o correlacionista são repudiados por Meillassoux. Embora sua filosofia também seja especulativa, como o subjetalismo, por buscar alcançar um absoluto (IRR, p. 119), trata-se de um absoluto materialista e não metafísico. Em outras palavras, é uma especulação sobre um absoluto que não advoga por um princípio de razão suficiente, ou seja, não defende a razão necessária de que as coisas sejam desta e não de outra

¹⁷³ “*That there is language, consciousness, being-in-the-world – this is, in each case, a matter of an originary ‘there is’ – of a primary fact beyond which thought cannot reach*”.

O movimento estruturalista, e.g., estabeleceu facticidades a partir das quais produziu suas análises. (Se seguirmos o argumento de Meillassoux, como abordamos mais à frente, podemos complementar com o seguinte: mas esqueceu que as facticidades são igualmente contingentes).

¹⁷⁴ Descobre-se um verdadeiro argumento cético. O problema é que, em vez de atuar como uma postura crítica frente a verdades dogmáticas, o tiro no pé está na impossibilidade de argumentar contrariamente ao que é falso, uma vez que o ceticismo afirma a incognoscibilidade da Verdade. Assim, a incognoscibilidade desarma a veracidade dos enunciados ancestrais e neutraliza a razão contra o fideísmo. Condenar os fanatismos religiosos, a agenda antivacina e o terraplanismo, por exemplo, torna-se possível apenas em nome de sua prática (ético-política), mas não em nome da falsidade última de seus conteúdos. Ao proibir a razão de alegar algo sobre um absoluto materialista, o fim da metafísica tomou a forma de um retorno exacerbado do religioso (AF, p. 45). Em suma, “o homem moderno é aquele que, ao mesmo tempo que despojou o cristianismo da pretensão ideológica (metafísica) de que seu sistema de crenças era superior a todos os outros, entregou-se de corpo e alma à ideia de que todos os sistemas de crenças são legítimos igualmente em matéria de veracidade” (AF, p. 48, tradução nossa). “*The modern man is he who, even as he stripped Christianity of the ideological (metaphysical) pretension that its belief system was superior to all others, has delivered himself body and soul to the idea that all belief systems are equally legitimate in matters of veracity*”.

forma. Assim, o materialismo especulativo combate o correlacionismo, de um lado, ao defender um absoluto; e combate o subjetalismo, de outro, ao defender que o absoluto é assubjetivo.

Até aqui delineamos a aporia que Meillassoux enfrenta entre os correlacionistas e subjetalistas, de um lado, e a ciência moderna, de outro. Os correlacionismos e subjetalismos consideram impossível que os enunciados científicos abordem um absoluto materialista, enquanto parece inviável refutar o correlacionismo, uma vez que soa impraticável conhecer sem considerar a existência do sujeito. Apresentamos a aporia, mas o círculo correlacional ainda precisa ser refutado (agora, não pelo subjetalismo, mas pelo materialismo especulativo). Identificado o impasse do argumento correlacionista, falta agora desenvolver a sua resolução. É isso que vai permitir perceber o que é o absoluto primário que Meillassoux busca e do qual pretende derivar o absoluto materialista que atribui à ciência matematizada.

4.1.2 A necessidade da contingência

O único sentido íntimo das coisas
É elas não terem sentido íntimo nenhum

Alberto Caeiro,
Há metafísica bastante em não pensar em nada

Vimos que a tese básica do correlacionismo e do subjetalismo é a impossibilidade de acesso a um ser separado do pensamento. A diferença fundamental entre os dois é que o segundo absolutiza a correlação. Ao fazê-lo, o subjetalista afirma que não podemos sequer pensar o outro da correlação. Ela é uma necessidade absoluta. Para desfazer o gesto do subjetalista, o correlacionista precisa do argumento da facticidade, que consiste em desabsolutizar a correlação e destituir sua necessidade. Embora, para o correlacionista, não possamos conhecer o outro da correlação, o fato de não conseguir conhecê-lo apenas é a constatação do limite factual do meu pensamento; assim, a impensabilidade subjetiva da não correlação não implica a impossibilidade absoluta de uma realidade não correlacional. É nesse momento que entra uma contradição no pensamento correlacionista: ao pressupor que haja um limite na demonstração do outro da correlação, ele leva em consideração, implicitamente, que há um outro da correlação (IRR, pp. 136-137). Por exemplo, considerar algo impensável, como a morte, não prova sua impossibilidade. Enquanto o subjetalista diria: “Não posso imaginar como é estar morto, dado que imaginá-lo significa estar vivo”, o correlacionista rebateria: “Mas, infelizmente, esse fato

não prova que a morte é impossível”, uma vez que “os limites da minha imaginação não são o indício de minha imortalidade” (TST, p. 212).

Lembremos que o correlacionista defende que não podemos decidir por uma dada hipótese em detrimento de outra. Ele é um verdadeiro agnóstico. Mas é nesse ponto que ele se coloca em uma situação problemática: ele precisa admitir que podemos pensar em uma possibilidade outra da correlação, já que essa é a possibilidade da não-existência da correlação (TST, pp. 212-213). Esse aspecto é que vai fazer Meillassoux identificar a abertura para ir além do argumento do círculo correlacional: além da finitude.

Estamos no terreno do princípio a-hipotético: uma proposição fundamental que não pode ser deduzida de nenhuma outra, mas que pode ser provada por um argumento indireto, ou seja, apontando a inconsistência inevitável de alguém contestar a verdade do princípio. O cético correlacionista somente consegue conceber a diferença entre o “em si” e o “para nós” ao pressupor a existência do “em si”, ou seja, ele cai na própria armadilha que coloca contra o dogmático (AF, pp. 60-61).

Esclareçamos o problema no raciocínio do correlacionista: já que posso conceber o não-ser da correlação, posso pensar na possibilidade de o em si ser essencialmente diferente do mundo correlacionado com a subjetividade. “É porque posso conceber a absoluta facticidade de tudo, que eu posso ser cético sobre todo outro tipo de absoluto” (TST, p. 214). Digamos em outras palavras. Se, para o correlacionista, tudo o que falamos sobre a realidade é um “para nós”, isso significa que, no fim das contas, tudo pode ser diferente do que falamos que é. *Pode ser*: não sabemos. Isso não difere, em nada, da definição de contingência: algo que *pode* ser diferente do que é. Um pequeno vaso que quebrou por ação do vento poderia não ter quebrado. É contingente que tenha quebrado. É contingente que eu tenha caído no buraco de um poste que já não estava mais ali e que o celular que estava na minha mão tenha caído em cima da mochila que foi projetada para frente (e que eu tenha saído apenas com um arranhão superficial na perna). É contingente que um neurótico de guerra tenha voltado traumatizado, para o seio do seu lar, por ter vivido o terror. Em resumo, Meillassoux identifica, no interior da argumentação do correlacionista, uma contradição que a refuta. Ela já velava um absoluto: se tudo pode ser diferente do que é, logo o ser não é necessário, mas apenas a sua contingência; se tudo pode ser diferente do que é, logo as coisas não têm razão de ser, já que poderiam ser diferentes do que são. Portanto, se a correlação é contingente, então não há razão alguma para qualquer realidade; ou seja, toda entidade determinada possui a habilidade de aparecer e desaparecer sem nenhuma razão, pois não há nenhuma razão para sua existência ou não existência. Esse é o princípio da Irrazão.

Chegamos então à única necessidade possível: a necessidade da facticidade, ou seja, a necessidade da contingência. Tudo é factual, menos a facticidade das coisas; tudo é contingência, menos a própria contingência. Esse é o princípio de factualidade. Aqui, o cético fica desarmado. Se a facticidade das coisas é o que ele defende, ele não pode ir contra o operador do seu ceticismo (TST, p. 214). “Para que o acontecimento da abolição da correlação seja pensável, deve ser possível pensar um acontecimento que, por definição, não tenha necessidade da correlação para ser efetivo” (IRR, p. 137, tradução nossa)¹⁷⁵. Aqui, encontramos “*um absoluto efetivamente pensável*” (IRR, p. 137, tradução nossa, grifos no texto)¹⁷⁶.

Agora, precisamos acrescentar uma nova distinção de contingência. Se antes havia uma distinção entre facticidade e contingência (a contingência era a propriedade de as coisas serem diferentes do que são nos limites das invariantes das estruturas factuais), agora identificamos o caráter contingente da própria facticidade: até mesmo as estruturas factuais, como as leis físicas, são contingentes. É nesse ponto que precisamos diferenciar dois tipos de contingência: a empírica e a absoluta. A contingência empírica é um conhecimento positivo da capacidade-de-ser-outro ou da capacidade-de-não-ser de tudo. A contingência absoluta diz respeito à perecibilidade que pode se realizar cedo ou tarde; é a pura possibilidade, que pode nunca se realizar (AF, p. 62). A contingência absoluta é a que melhor exhibe a ausência da razão última de ser das coisas. Em outras palavras: a necessidade da contingência é o fundamento absoluto que afirma a não necessidade de uma razão necessária para as coisas.

Considerar necessária apenas a contingência nos coloca em uma temporalidade específica, nomeada por Meillassoux de Hipercaos. O Hipercaos não é o Caos, associado à desordem e à aleatoriedade; ao eterno tornar-se de tudo. Ele é um tempo em que a contingência é tão radical a ponto de serem possíveis tanto a desordem e a aleatoriedade quanto a ordem e o determinismo. “As coisas são tão contingentes no Hipercaos, que o tempo é capaz de destruir até mesmo o tornar-se das coisas” (TST, p. 215). Nesse sentido, o Hipercaos não pode ser o tornar-se heraclítico, uma vez que este é tão fixista quanto um determinismo causal: ele afirma a necessidade eterna de um tornar-se. Pode não parecer, mas o devir heraclítico é governado por uma lei, a lei da mutabilidade eterna. O Hipercaos, por outro lado, pode destruir tudo e qualquer coisa, até mesmo as leis físicas¹⁷⁷. Essa temporalidade é então contrária à demonstração da necessidade das leis – elas são fatos (TST, p. 215). Apenas a Irração (como

¹⁷⁵ In order for the event of the abolition of correlation to be thinkable, it must be possible to think an event that, by definition, has no need of correlation to be effective”.

¹⁷⁶ “*an effectively thinkable absolute*”.

¹⁷⁷ Abordamos mais detalhadamente esse assunto na subseção “O problema da indução e a resposta especulativa”.

ausência de razão de ser) e a facticidade (como contingência) podem ser pensadas como eternas. O Hipercaos é o tempo da necessidade absoluta da não necessidade de tudo: a necessidade da contingência (AF, p. 62).

Meillassoux é um racionalista que, estranhamente, afirma a impossibilidade de demonstrar a razão das coisas: tudo é contingente; tudo pode mudar sem razão de ser. Com o Hipercaos, Meillassoux rompe com a “metafísica da substância” e a “metafísica do tornar-se”, cujos pais primordiais foram, respectivamente, Tales (que concebia a *arché* como substrato – água) e Anaximandro (que pensava a *arché* como *ápeiron*, o tornar-se e a destruição necessários de toda e qualquer entidade) (TST, p. 215). O Hipercaos se refere a um tempo liberto da necessidade metafísica (sem o substrato e sem o tornar-se). Assim, a matéria nunca está vinculada a uma necessidade, mas sim a um “*peut-être*”, um “*tal-vez*”: “*L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être*”, “A preocupação principal da filosofia não é com o Ser, mas com o *tal-vez*” (TST, p. 216)¹⁷⁸.

Contudo, há uma grande dificuldade à frente. O tempo do Hipercaos, embora tenha ajudado a localizar um absoluto não metafísico e não subjetalista, parece não nos aproximar de uma solução para o problema da ancestralidade. O problema da ancestralidade nos ajudou a considerar os enunciados científicos como designadores de uma realidade em si. Mas, agora temos um absoluto (o Hipercaos, cuja única necessidade é o da contingência) que, apesar de ser resistente ao correlacionismo, parece estranho às constantes da natureza a que a ciência tenta aceder. Agora, a tarefa é: como passar do absoluto hipercaótico primário para o absoluto matemático derivado?

Isso somente será possível se virmos a facticidade como um princípio fundamental, mais do que um princípio de ignorância, como faz o correlacionista. Vamos diferenciar a (i) proposição correlacionista e cética do si-mesmo da (ii) proposição especulativa do Hipercaos e

¹⁷⁸ O revisor da tradução do texto “O tempo sem o tornar-se” chama a atenção para a possibilidade de conotação que a quebra da palavra “talvez” (na tradução) fornece, ao substituir “*peut-être*” (apesar de falhar na conjugação entre “*être*” e “*ser*”): por ser entusiasta de Hume, Meillassoux atribui importância à probabilidade, inclusive estatística. “Podemos, em analogia com a agência do Hipercaos, dizer que, nesta vez, ele agiu assim. Naquela vez, agiu desta outra forma. Nada garante que o Hipercaos vai agir ou deixar de agir desta forma nesta ou naquela vez. Este é um raciocínio que, embora fundado no ‘racionalismo’ que Meillassoux afirma professar, aponta diretamente para a necessidade do empírico, do experimento, do científico: descobrir a maior ou menor probabilidade de *tal vez* em que o Hipercaos age ou não age de tal forma. O *tal-vez* se torna um novo fundamento para a ciência” (TST, p. 216, nota 26). Meillassoux acredita que o sentido desse *peut-être* é similar ao encontrado em *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, de Mallarmé. Abordamos a análise de Meillassoux em relação a esse poema na seção “Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas”.

do princípio de facticidade. No primeiro caso, trata-se de uma confissão de ignorância, por ser incapaz de desqualificar qualquer hipótese sobre a natureza do absoluto (pode ser qualquer caso). Já no segundo caso, tomamos a facticidade como absoluto. A contingência é a única necessidade. Da necessidade de contingência podemos inferir a impossibilidade absoluta de o Hipercaos produzir uma entidade que seja necessária (AF, pp. 65-66).

A única necessidade própria do Hipercaos é que ele permaneça um Hipercaos e, portanto, que não haja nada capaz de resistir a isso – *o que é* sempre permanece contingente e nunca necessário. O que soa contraintuitivo é o seguinte: para uma entidade ser contingente e não necessária, ela deve se conformar a determinadas condições (AF, p. 66). Ou seja, não é porque algo é contingente que lhe é possível ser qualquer coisa. Há condições específicas da facticidade, que Meillassoux chama de “Figuras”. A facticidade é a única necessidade das coisas, mas ser factual implica não ser qualquer coisa. Algumas coisas, se existissem, não obedeceriam às necessárias condições para serem uma entidade factual contingente. Daí, essas coisas não podem existir, já que, se existissem, seriam necessárias, e ser necessário é impossível para o princípio da factualidade (TST, p. 217).

Do princípio de factualidade como absoluto primário Meillassoux deriva duas sentenças: (1) a coisa em si é não contraditória; e (2) há uma coisa em si (AF, p. 67). Uma entidade contraditória é absolutamente impossível, porque, se uma entidade for contraditória, ela será necessária (p. 67). A não contradição é uma condição da contingência, tendo em vista que uma realidade contraditória não poderia mudar, já que ela seria o que já não é¹⁷⁹. Imaginemos: um ser capaz de suportar qualquer contradição – um ser tem uma propriedade *x* e uma propriedade não-*x* (o objeto é vermelho e não vermelho). Ao tentar conceber que essa entidade tem de mudar, esbarramos num impasse, pois ele já é o seu oposto. Logo, um ser contraditório é necessário. E, se é necessário, não é contingente. Então, um ser contraditório é impossível no tempo do Hipercaos (TST, p. 217).

Quanto à segunda sentença, o cerne está em demonstrar que o mundo não é reduzido a nada com a aniquilação das criaturas vivas, e que o mundo em si subsiste além da abolição de toda relação com o mundo. Para que o mundo seja pensado como capaz de não ser ou não ser como é, devo assumir a possibilidade de seu não-ser (sua facticidade) possa ser pensado por mim como um absoluto (e, portanto, não correlacionado ao meu pensamento). Por exemplo,

¹⁷⁹ Lembremos que estamos falando da contingência, e não do acaso. No acaso, alternativas contraditórias coexistem por estarem em condições potenciais de acontecer. A contingência refere-se ao que já aconteceu ou à propriedade daquilo que poderia ser diferente do que é. Abordaremos essa distinção na seção “Por uma definição de sujeito entre acaso e contingência”.

para apreender minha própria mortalidade, devo explicar minha morte como um absoluto possível (AF, p. 74). Com efeito, “*é necessário que haja algo, mais do que nada, porque é necessariamente contingente que haja algo mais de que outra coisa. A necessidade da contingência da entidade impõe a existência necessária da entidade contingente*” (p. 76, tradução nossa, grifos no texto)¹⁸⁰.

A partir da identificação de um absoluto com a necessidade da contingência, o trabalho, desse ponto em diante, é identificar as propriedades não fortuitas de uma entidade contingente e a forma como isso se vincularia, no fim das contas, ao absoluto materialista das ciências. Meillassoux tem um trabalho pela frente: se, de um lado, ele nos fornece a sustentação para a contingência absoluta (com Hipercaos), por outro, ele afirma que é possível derivar desse absoluto primário o modo como a ciência descreve matematicamente a realidade, sem assumir que tudo possa ser.

Lembremos que o galileísmo introduz um componente no debate racional sobre a indiferença de nossa existência nos enunciados que produz. Se a ciência torna possível o conhecimento não subjetivo, é porque permite considerar suas declarações de um ponto de vista estritamente diacrônico; a verdade ou a falsidade de uma lei física não é estabelecida em relação à nossa própria existência. Ou seja, a ciência instaura a discrepância temporal entre o pensamento e o ser; discursos podem se referir a eventos anteriores e posteriores à humanidade. Mas, também, a outras coisas não relativas, como elaborar hipóteses (mais ou menos verídicas, mas não igualmente válidas) sobre as consequências climáticas e geológicas (AF, p. 112). Assim, melhor do que “ancestralidade” seria definir tais eventos pelo termo “diacronicidade”. A ciência introduz a possibilidade de pensar por meio de um processo específico que permite saber o que pode ser enquanto não somos. E esse processo acontece apenas pela matematização da natureza (pp. 114-115).

O que a revolução galilaico-copernicana trouxe, com o descentramento astronômico e a matematização da natureza, foi a possibilidade de um conhecimento posto em uma diacronicidade indiferente à experiência humana, inafetado pelo que alguém pensa ou não. A ciência colocou o pensamento em um lugar de pura contingência em relação ao universo, e o pensamento se tornou capaz de pensar um mundo que pode dispensar o pensamento (AF, p. 114). De maneira divergente, a filosofia continental teria realizado uma contrarrevolução ptolomaica, ao colocar os correlatos humanos de volta no centro do processo de conhecimento.

¹⁸⁰ “*it is necessary that there be something rather than nothing because it is necessarily contingent that there is something rather than something else. The necessity of the contingency of the entity imposes the necessary existence of the contingent entity*”.

Contudo, Meillassoux ainda não resolveu o problema que abriu em *Após a finitude*. Nesse livro, ele tensiona a aporia entre correlacionismo e ciência, além de demonstrar a afirmação de um absoluto não metafísico e não subjetalista (a necessidade da contingência); e situa o materialismo especulativo como fundamento do galileísmo, por não dimensionar uma razão necessária de ser para as coisas. Mas ele ainda não conseguiu demonstrar a derivação desse absoluto para um absoluto da descrição matemática da natureza. Ou seja, como o discurso matemático da ciência deduz do princípio de factualidade a capacidade das ciências em conhecer a matéria? A tese do materialismo especulativo é que as constantes físicas são as constantes não necessárias de um dado universo produzido pelo Hipercaos, mas uma parte importante ainda está para ser demonstrada: a possibilidade absoluta de uma descrição do mundo em caracteres matemáticos (*i.e.*, a capacidade da matemática em descrever entidades contingentes, separadas de nós)¹⁸¹. Para isso, Meillassoux precisa demonstrar que não exatamente o nosso mundo factual é matematizado, mas que qualquer mundo possível o seja (nesse sentido, o problema da ancestralidade e da ciência da datação de arquefósseis apenas é um modo de tornar a investigação mais clara, por tocar em um problema concreto). A derivação do absoluto primário para o absoluto matemático é a questão que o autor tentou enfrentar na segunda parte de *IRR* e, apesar de ter avançado na discussão a respeito da ontologia da linguagem formal da matemática, ainda segue sem resolução. Somente o futuro nos permitirá saber se Meillassoux terá construído o edifício filosófico que projetou.

4.2 A realidade em questão: interlocuções críticas entre concepções lacanianas e o materialismo especulativo

A tentativa de realizar uma interlocução entre Meillassoux e a psicanálise não é uma novidade (cf., *e.g.*, Chiesa, 2010; Žižek, 2012; Zupančič, 2023). No entanto, tais tentativas foram logo reduzidas a críticas ao materialismo especulativo. Em todos esses casos, foram mobilizadas as concepções lacanianas acerca da ciência e da realidade. Vamos destacar aqui três casos e, em seguida, proporemos que pode ser estabelecido um diálogo mais produtivo com o materialismo especulativo.

Passados quatro anos do lançamento de *AF*, Lorenzo Chiesa (2010) se dedica a pensar como o hiperestruturalismo laciano articula noções como necessidade e contingência.

¹⁸¹ Zantvoort (2015, p. 21) acrescenta também uma terceira ambição de *AF* ainda irresoluta: demonstrar o “escopo absoluto e incondicionalmente necessário” do teorema que permitiria manter a não-totalização do transfinito – que, por sua vez, “legitima absolutamente” a estabilidade das leis.

Resumidamente, Chiesa recupera a discussão realizada por Milner acerca de como a hipótese estruturalista dissolve as dicotomias natureza e convenção, necessidade e contingência. Como vimos, o movimento estruturalista reivindica a tese de que as convenções (*thesei*) poderiam ser objeto de uma ciência no sentido galileano, assim como a natureza (*physei*). Ao pensar cientificamente a necessidade da pura convenção, o estruturalismo teria operado uma redistribuição da proporção entre necessidade, de um lado, e contingência, de outro, tornando imperativo aceitar a necessidade da convenção, combinando as seguintes modalidades: (i) a necessidade é tão obrigatória quanto a necessidade da natureza; e (ii) uma contingência é tão sujeita a variações de lugar e tempo quanto a *thesis* dos gregos (Chiesa, 2010, p. 161). Essa discussão resulta naquele argumento de Milner (visto no Capítulo 3) segundo o qual a psicanálise se atém à passagem em que o sujeito falante poderia ser infinitamente diferente do que é para o momento em que, sobre a base da contingência, ele se tornou equivalente à necessidade eterna (como as leis da natureza). Embora não tenha sido mencionada por Chiesa, a proposta de leitura mecanicista e cibernética da compulsão à repetição de Lacan em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, tal como a abordamos, é bastante representativa no que se refere ao esforço de exibir uma organização necessária na combinação de elementos contingentes.

A perspectiva hiperestruturalista define uma estrutura qualquer por suas propriedades mínimas, que são em si necessárias, levando em conta que o sujeito constitui uma dessas propriedades. No entanto, isso cria um paradoxo, pois uma estrutura mínima contém o sujeito por uma relação de inclusão externa. Como assim? O sujeito é uma propriedade estrutural determinável de pura ação indeterminada, e a cadeia ativa e diferencial se suporta graças ao sujeito que sustenta a diferencialidade irreduzível dos termos da cadeia. O sujeito, ao mesmo tempo que sustenta os elementos da cadeia, por suportar ser o representante que representa um significante para outro, também se esvanece nessa conjuntura. Em síntese: o sujeito é o elemento necessário da estrutura que permite a ligação entre os significantes, ao permanecer incluído externamente na cadeia (Chiesa, 2010, pp. 168-169).

Há, portanto, uma relação entre estrutura e sujeito, uma vez que o sujeito é uma dedução das propriedades da estrutura; ele é que estabelece a necessidade das combinações entre elementos contingentes, que formam as propriedades. Isso leva Chiesa a afirmar que “a reciprocidade entre estrutura e sujeito é logicamente necessária apenas porque expressa diretamente o real – a ser distinguido, mas não separado, da realidade com a qual a ciência

empírica opera – como contingência *absoluta*” (p. 169, tradução nossa, grifo no texto)¹⁸². A partir disso, Chiesa retoma a reconhecida inversão lacaniana em relação à cientificidade da psicanálise, “o que é uma ciência que inclua a psicanálise?”, para responder o seguinte: “uma ciência que reconhece o real como a contingência absoluta pressuposta pela lógica mínima do significante” (p. 171, tradução nossa)¹⁸³. O que significa a contingência absoluta nesse caso, senão o fato da permanência do sujeito no lugar de necessidade, sem razão de ser, na estrutura? O sujeito se torna o elo opaco que torna os significantes contingentemente encadeados. Admiti-lo é admitir que a contingência absoluta se refere à impossibilidade da totalização e de um sistema completamente fechado, justamente pela posição ocupada pelo sujeito. Não são à toa a mobilização do teorema da incompletude de Gödel e o transfinito de Cantor (Chiesa, 2010, p. 172).

Abolir a contingência absoluta significa ser capaz de produzir uma metalinguagem a partir da qual um sujeito poderia se situar fora-do-universo, na intenção de fornecer o conhecimento exato acerca dele. Nesse ponto, Chiesa lembra que Meillassoux aborda o problema da causalidade de Hume¹⁸⁴, e afirma que a ciência funciona sobre a base do acaso, procedendo pela razão probabilística, interna a nosso universo, ao elidir a contingência absoluta. A ciência atribui à estabilidade aparente do funcionamento da natureza uma necessidade *a priori* (pp. 174-175). Nesse sentido, tanto Milner quanto Meillassoux convergem na percepção de que uma ciência com propósito totalizante e unificante suprime a contingência por meio da razão probabilística. Esse aspecto é, muito brevemente, ilustrado por Chiesa (2010, p. 175) por meio do uso que Lacan faz dos conceitos de *tiquê* e *autômaton* (aos quais voltaremos mais tarde).

Entretanto, a aproximação entre perspectiva lacaniana e materialismo especulativo logo é seguida por um distanciamento. Chiesa resgata o argumento de Lacan, no *Seminário 16*, de que o real acontece no discurso capaz de mobilizar consequências. Com isso, blinda-se a psicanálise de conter uma concepção de ciência baseada em um realismo ingênuo e de ser um idealismo. A ideia não é que a ciência possua consequências na natureza como tal, mas apenas dentro de um discurso sobre ela. O argumento é o seguinte: a física, por exemplo, como um

¹⁸² “The reciprocity between structure and subject is logically necessary only because it directly express the real – to be distinguished yet not separated from the reality with which empirical science operates – as absolute contingency”.

¹⁸³ “science that acknowledges the real as the absolute contingency presupposed by the minimal logic of the signifier”.

¹⁸⁴ Apesar de mencionar o problema de Hume, diferentemente dos próximos críticos, Chiesa não se detém a ele. Por outro lado, baseamos grande parte da nossa articulação com a filosofia de Meillassoux levando em conta esse problema, a partir da seção “Por uma definição de sujeito entre acaso e contingência”.

discurso sobre a natureza que tem consequências, é inextricável à existência do cientista e, ainda assim, não abraça o idealismo, pois é o discurso da física que determina o físico, e não o contrário (Chiesa, 2010, p. 176). O fato de um discurso como o da ciência física ter consequências impossibilita que qualquer coisa seja possível: é por ser impossível uma metalinguagem que o discurso pode ter realmente consequências.

Chiesa conclui que a contingência absoluta de Meillassoux não pode ser localizada na natureza como tal, mas, ao contrário, corresponde à emergência de uma necessidade linguística, a possibilidade de estruturas consequenciais ou lógicas que surgem da natureza acausal. O aspecto central é que Chiesa não parece longe do absoluto primário de Meillassoux (a necessidade da contingência). O que ele coloca em xeque é a derivação do absoluto científico. De fato, esse é o ponto ainda não inteiramente alcançado no projeto filosófico de Meillassoux até hoje – muito menos, então, no único texto analisado por Chiesa (a saber: AF). Em todo caso, Chiesa defende a contingência da necessidade da contingência (a contingência da necessidade lógica *tout-court*) como a única necessidade possível que não envolva a adoção de um Deus fora-do-universo (p. 177).

Alguns argumentos apresentados por Chiesa são resgatados, posteriormente, por Alenka Zupančič (2017, 2023). De maneira um pouco diferente do autor anterior, que tentou mobilizar algumas aproximações, veremos que ela critica duramente o projeto filosófico de Meillassoux. Inicialmente¹⁸⁵, Zupančič parece concordar com a visão de Meillassoux a respeito da discrepância entre os discursos científico e filosófico: “De fato, pode parecer que a ciência e a filosofia vêm se desenvolvendo há algum tempo em mundos paralelos: em um é possível falar do Real em si, independentemente de sua relação com o sujeito; enquanto no outro esse tipo de discurso não faz sentido” (Zupančič, 2023, pp. 123-124). No entanto, ela identifica alguns pontos frágeis. A autora percebe que o objetivo de Meillassoux não é opor discurso e real, mas tentar recuperar algum tipo de realismo que ultrapasse o realismo ingênuo, capaz de preservar algum tipo de correspondência entre o discursivo e o real, a partir da matemática. Para ela, a própria concepção de ciência de Meillassoux é insuficiente. Nesse quesito, a concepção lacaniana vem à baila. Em vez de conceber a ciência como uma ferramenta de acesso ao Grande Lá-Fora, Lacan entende que ela se inicia quando produz seu objeto, criando um novo real: “não é que o objeto da ciência seja ‘mediado’ por suas fórmulas; na verdade é indistinguível delas,

¹⁸⁵ A primeira versão do que se segue, a respeito da crítica de Zupančič a Meillassoux, foi publicada como posfácio no livro *O que é sexo?*, de Zupančič (Lima & Godoi, 2023, pp. 264-274). Na versão atual, acrescento alguns detalhes e excluo outros, apenas para frisar o que está aqui em questão.

não existe fora delas, *mas é real*. Ela tem consequências reais ou consequências no Real” (Zupančič, 2023, p. 129, grifos no texto).

Esse aspecto é suficiente para Zupančič classificar a concepção de ciência de Lacan não como um realismo especulativo, mas como um realismo dialeticamente materialista: a ciência instaura um corte fundamental na natureza e a substitui por uma natureza “fiscalizada”, criando um novo espaço no real¹⁸⁶. A própria ciência cinde o mundo em dois, produzindo um mundo sobre o qual atuam consequências reais (as letras das fórmulas, com isso, não encontrariam seus referentes na natureza, mas seriam parte do próprio espaço novo criado pela ciência). Aí estaria, segundo a autora, a diferença entre Lacan e Meillassoux no que concerne à realidade e à ciência: enquanto o segundo qualifica a matemática como um discurso que corresponde a um real independente do sujeito, a perspectiva lacaniana entende que a matematização da natureza consiste na criação de uma nova realidade (substituindo o objeto supostamente natural), a partir da qual o discurso científico intervém. Em resumo, podemos dizer que, enquanto Meillassoux não considera o discurso matemático um correlato, a perspectiva lacaniana o considera.

É esse ponto de criação de um novo espaço que aponta para a pertinência de considerar o sujeito, inclusive no campo da ciência. Desse modo, o argumento de Zupančič compactua com a posição de Žižek (2012, pp. 539-541), que advoga não sacrificar o sujeito em favor de um discurso que ateste um Grande Lá-Fora, uma realidade ontológica absoluta, plenamente constituída. O ponto de Žižek é que, em vez de pressupor a realidade como “plena”, a lição transcendental não deveria ser ignorada: é o ato subjetivo que a transforma em uma “realidade objetiva”. Seguindo, portanto, esse esquema de fundo, o que parece problemático a Zupančič é que a diacronicidade, objetivada pela ciência (a exemplo da datação dos arqueófósseis) não abarcaria o regime de temporalidade concernente ao sujeito; por conseguinte, não incorporaria o que é da ordem do inconsciente.

A pergunta de Zupančič vai ao cerne da questão: “a ciência estuda apenas algo que nós mesmos elaboramos como tal, declarado (como externo), ou essa exterioridade é independente de nós e existe precisamente como é desde muito antes de nós?” (Zupančič, 2023, p. 137). Ela afirma: “a resposta lacaniana seria: ela é independente, mas só *se torna* tal no momento exato de sua ‘criação’ discursiva” (Zupančič, 2023, p. 137, grifos no texto). Sendo esse o caso, o

¹⁸⁶ Embora não tenha sido abordado pela autora, o conceito de *aletosfera*, desenvolvido por Lacan no *Seminário 17* (Lacan, 1969-1970/1992, p. 151-153), condensa essa compreensão. Neologismo formado pelas palavras “*alétheia*”, aliteração do grego que é traduzida como “verdade”, em sentido de “desvelamento”, e “atmosfera/estratosfera”, aletosfera designa um espaço insubstancial, físico-matemático, em que opera um mundo formalizado, constituído, por exemplo, por ondas eletromagnéticas. Desenvolvemos melhor esse aspecto em outro texto, cf. Godoi e Noé (2021).

“realismo” lacaniano segue uma postura dialeticamente materialista, em vez de especulativa; o que contempla uma temporalidade própria ao corte do inconsciente: a contingência do surgimento da ciência torna absolutos os objetos que estuda; bem como, de maneira análoga, o sujeito se realiza não exatamente pela sequência diacrônica de sua história, mas pela projeção do passado em um discurso proferido no presente como aquele que sempre “terá sido” (Lacan, 1953/1998, p. 301).

Desse modo, se a criação de uma nova realidade (pela ciência) resulta na adição inesperada do inconsciente, isso acontece porque a constituição dessa nova realidade anula o próprio corte, que a constituiu, e o que lhe antecedeu: a criação de que um discurso sem sujeito faz com que esse sujeito permaneça inconsciente; e isso é justamente o que, de forma paradoxal, impede a sua eliminação. Ao criar seu objeto, a ciência não afirma que o objeto não existia antes de sua criação e que, portanto, os enunciados ancestrais não teriam sentido, mas que o caráter absoluto da ancestralidade tem a forma da contingência absoluta:

Algo pode (no tempo) *tornar-se absoluto* (ou seja, atemporal). O absoluto é *ao mesmo tempo* necessário e contingente: não há absoluto sem uma ruptura/corte no qual ele se constitui como absoluto (isto é, como ‘necessariamente necessário’ – em quem essa duplicidade é justamente o espaço em que o discurso tem consequências), mas essa ruptura por si só é contingente (Zupančič, 2023, p. 138, grifos no texto).

Nesse sentido, a discordância em relação à argumentação de Meillassoux vem do modo como a descontinuidade da criação absoluta dos objetos científicos atesta, com o inconsciente, o fato de que “algo do qual não temos memória continua a operar como verdade” (Zupančič, 2023, p. 140). Um dos aspectos descritos por Zupančič, e que encontra ressonância também com Žižek (2012), é que o corte estabelece o que pode ser considerado verdadeiro ou falso – ou seja, ocorre uma separação entre saber e verdade. Como expõe Žižek, se, para Meillassoux, somente haveria verdade no saber como uma forma de adequação matemática do empírico, isso deixaria de lado a “verdade”, comumente usada na psicanálise (cf. Iannini, 2012; Milner, 2014; Nobus, 2002), que leva em consideração a construção subjetiva da própria história (bem como suas contradições), que pode ser “factualmente” mentirosa, mas, como semblante, tem a chance de tocar algo do Real.

É importante assinalar que, fundamentalmente, Chiesa e Zupančič estão apoiados no argumento de Milner, em *A obra clara*, acerca da relação intrincada entre necessário e contingente na experiência subjetiva. Como vimos no fim Capítulo 3, segundo Milner, a psicanálise concebe o sujeito situado entre o necessário e o contingente, por entender a lei subjetiva de maneira análoga à lei da natureza: uma criação contingente que se torna, no mesmo

instante, absolutamente necessária. Esse é o pano de fundo teórico em que ambos os comentadores se apoiam para gerar sua crítica a Meillassoux. Contudo, levantamos a possibilidade de colocar em dúvida justamente esse argumento de Milner, uma vez que não fica claro, em sua argumentação, como do puro contingente ele deduz o necessário. Ou seja, embora o contingente seja estável, soa estranho depreender disso a necessidade de uma lei subjetiva. Cabe então a nós rever se há algo a que poderíamos recorrer, no trabalho de Meillassoux, de maneira mais produtiva.

4.3 Ressalvas quanto às interlocuções críticas

É possível apontar ressalvas a alguns aspectos da construção argumentativa dos comentadores apresentados, bem como considerações que possibilitam ver implicações do projeto de Meillassoux para a psicanálise. Vale destacar que, na crítica de Meillassoux ao correlacionismo (bem como na de outros autores que participam da virada ontológica), não se trata de um retorno a um pensamento pré-kantiano ou a algum tipo de realismo ingênuo (Pucciarelli, 2022, p. 100), como, em alguns momentos, parecem supor Žižek e Zupančič. Além disso, esses autores deixam de lado parte significativa do que sustenta a tese de Meillassoux acerca da necessidade da contingência. A título de exemplo, podemos mencionar: (i) a forma como Meillassoux desmonta o argumento correlacionista, identificando, em seu interior, um absoluto (apenas a contingência é necessária); e (ii) a solução especulativa que ele propõe ao problema de causalidade de Hume (ou, como temos adotado aqui, o problema da indução), que não apenas complementa as questões suscitadas pelo problema da ancestralidade, com o uso do transfinito cantoriano, mas também é um problema mais fundamental para a investigação do absoluto do que o próprio problema da ancestralidade. Ainda é de se notar que, com o projeto filosófico em andamento, *AF* não é um texto em que Meillassoux desenvolve todo o seu programa (os comentadores apenas mencionaram esse texto do autor). Ao contrário, trata-se da exploração minuciosa da aporia entre o problema da ancestralidade e o correlacionismo, a partir da qual defende a tese de que somente a contingência é necessária. Assim, o esforço por construir e defender um fundamento ontológico para a ciência, apoiado na linguagem matemática, com o objetivo de evidenciar o caráter absoluto desta, é continuado em texto posterior (*IRR*), mas ainda não foi concluído.

O equívoco central dos críticos está em considerar o problema da ancestralidade a principal questão da pesquisa de Meillassoux acerca da contingência absoluta. Ao se preocuparem demasiadamente com o problema da ancestralidade e de um “real positivamente

determinado”, Chiesa, mas principalmente Žižek e Zupančič, deixaram de lado o problema mais crucial sobre o qual Meillassoux trabalha e que, na verdade, dá muito mais base para o argumento lacaniano da indeterminação negativa do que os autores pareciam supor ao abordar o outro problema. O trunfo do trabalho de Meillassoux foi ter restaurado uma discussão acerca do problema da indução (ou, como Meillassoux prefere, “problema de Hume”) em sua perspectiva ontológica. O problema da indução é mais frequente em seus textos do que o problema da ancestralidade. Ao deslocarmos o foco de um problema para o outro, teremos a chance de perceber que o problema da indução é mais importante do que o problema da ancestralidade para refutar a necessidade das coisas e defender a tese da necessidade da contingência. E mais: pode nos mostrar o quanto uma negatividade – um “não-Todo” (*non-Tout*, em vez de *pas-Tout*, de Lacan) – está pressente na obra de Meillassoux, a despeito dos comentários de Žižek e Zupančič. Inesperadamente, podemos encontrar algo que possa, portanto, servir-nos para pensar as relações entre contingência e repetição, sem cairmos em uma causalidade totalmente determinística.

Veremos que a resposta que Meillassoux fornece ao problema da indução *parece* divergir do objetivo que ele se coloca com o problema da ancestralidade. Se, com este, Meillassoux intencionou mostrar o caráter absoluto da (i) diacronicidade e dos (ii) enunciados científicos acerca dela, com a resposta especulativa ao problema da indução, ele apresenta o absoluto fundamental que nos permite escapar do correlacionismo: a impossibilidade de pensar um Todo como algo necessário e a partir do qual podemos afirmar um absoluto negativo – a necessidade da contingência, ou seja, a abolição de toda e qualquer razão de ser. Veremos como a necessidade da contingência *parece* caminhar em sentido contrário à defesa do alcance absoluto dos enunciados científicos, que estão preocupados com a estabilidade das leis da natureza, quando, na verdade, é o que habilita considerar a sua estabilidade sem uma razão oculta para tanto.

Dessa forma, cabem alguns esclarecimentos, que passaram ao largo dos críticos. Meillassoux não está interessado especificamente nas teorizações científicas: estas são moventes, carregam o “aroma agradável de sua época” (IRR, p. 140, tradução nossa)¹⁸⁷. Adotar qualquer teoria ou fato científico em um sistema filosófico seria fadar tal sistema à senilidade da ciência que lhe serviu de suporte; a ciência destrói a ingenuidade de crer na existência da teoria última. Mas há algo que o presente teórico perene camufla: a eternidade da sua matematização. Esse é outro aspecto que entra em conflito com o que os autores acima

¹⁸⁷ “pleasant scent of its epoch”.

sugeriram. A necessidade da contingência se liga com o gesto galileano, e não com as teorias derivadas por esse gesto: ambos mobilizam, contra o correlacionismo, a pensabilidade de um real independente do pensamento (IRR, pp. 140-141).

Nesse sentido, há algo que é preciso deixar claro acerca da peculiaridade do pensamento “*materialista* especulativo” de Meillassoux e de sua particular rejeição da rubrica “*realismo* especulativo”. A absolutização, proposta pelo autor, é inusual, por não propor absolutizar uma realidade material determinada (átomo, molécula etc.). Lembremos que o Hipercaos pode destruir qualquer realidade determinada, sem qualquer razão para isso. Caso ele absolutizasse uma realidade material determinada, ele cairia na incoerência de submeter seu projeto filosófico a uma metafísica da substância. Disso, depreende-se que Meillassoux não pode ser considerado um realista ingênuo, dogmático ou positivista; ele não afirma o que o mundo realmente é nem depende desse ou daquele estado de ciência para emitir proposições que seriam consideradas as únicas verdadeiras (IRR, p. 142)¹⁸⁸.

A tese especulativa e materialista de Meillassoux é que “o único ponto de exterioridade absoluta, encontrado pelo pensamento, é o da contingência: sua própria contingência e a de seu mundo” (IRR, p. 142, tradução nossa)¹⁸⁹. Por esse motivo, o filósofo especulativo, ao falar sobre a contingência absoluta, não fala sobre o que é atual, mas sobre o que pode ser e as condições não fortuitas para tanto.

Se está atrás de um absoluto, é evidente que o interesse do filósofo especulativo seja o necessário não metafísico. Entretanto, como nada que existe é necessário, a especulação não pode ser sobre isso, a não ser que tenha a intenção de mediar a elucidação de uma questão determinada. Em *AF*, o papel do problema da ancestralidade foi mostrar como o correlacionismo mina completamente a racionalidade do discurso científico em pensar algo independente do ato de pensar. Em outras palavras, qualquer teoria derivada disso é secundária

¹⁸⁸ Meillassoux (IRR, pp. 149-151) interessa-se apenas por três fatos. (1) O problema da ancestralidade e da datação de fósseis, mas apenas como uma mediação elucidativa (não indispensável) para colocar em questão o correlacionismo a partir do factual científico. (2) O que ele chama de “fissuras ônticas” (*ontic fissures*), que são rasgos no domínio do real que impedem o mesmo regime de explicação. Esses rasgos são como irrupções *ex nihilo* de fulguritas. Fulguritas são pedras de raio que são produzidas pelo impacto de um raio em uma rocha ou em um amontoado de areia. Com essa metáfora, ele quer apontar para a descontinuidade ôntica entre dois domínios de mundo: *e.g.*, entre as sensações que os viventes sentem e sua base material feita de entidade não sensitiva. Por se constituir de uma irrupção *ex nihilo*, não pode ser explicada pelo princípio de razão suficiente e cuja existência impede a redução do vivo à matéria ou à saturação da matéria inorgânica de vida, para redescobrir uma continuidade oculta sob a descontinuidade manifesta. As fulguritas irruptivas são apenas o signo da ação da mais alta absurdidade da contingência hipercaótica. E (3) o pensamento contingente da contingência necessária das coisas. O sujeito é contingente e, portanto, ele próprio, não derivável: isso o torna um sujeito materialista. A sua existência é uma irrupção sem necessidade. Essa constitui a forte crítica à subjetividade e ao subjetalismo

¹⁸⁹ “the only point of absolute exteriority encountered by thought is that of contingency: its own contingency, and that of its world”.

(como a ciência da datação de arquefósseis) em relação à condição ontológica do gesto galileano de pensar um mundo fora de um “para nós”. A teoria científica passada sempre será devorada por uma atual, e a atual será devorada por outra futura. Contudo, a “superioridade” da teoria sucessora apenas é possível pela consideração de um regime especulativo de saber (portanto, empenhada a aceder a um absoluto) (IRR, p. 142). Contrariamente ao que abordam os críticos, portanto, o materialismo especulativo não afirma a existência de determinados existentes, mas de Figuras “que pertencem a uma contingência livre de toda restrição que não seja a de sua própria eternidade” (p. 143, tradução nossa)¹⁹⁰.

Ao mesmo tempo que Meillassoux não identifica nas teorias científicas atuais o alcance último do que *é*, ele não afirma também a superioridade da ciência matematizada em relação a outras disciplinas. Todas as disciplinas, segundo a filosofia especulativa, estariam em condição de descrever e explicar, de uma forma não necessária, o mundo que vivemos (IRR, pp. 143-144). Para isso, deve-se considerar que toda disciplina se baseia em um empirismo que lhe é particular: a experimentação científica nas ciências naturais; a pesquisa nas ciências humanas; as experiências literárias e artísticas como experiências de pura singularidade, e assim por diante. O autor recusa qualquer atitude de contestar a soberania que cada disciplina possui dentro do domínio de seus regimes específicos de experiência. Se o fizesse, ele estaria cometendo o mesmo engano daquele que critica. Essa é uma postura metafísica, por se atrelar ao princípio de razão suficiente: há uma razão necessária para esse estado de coisa ser assim, e não de outra forma.

Assim, o materialismo especulativo não afirma quais são os elementos últimos do nosso mundo nem demonstra o que há necessária e substancialmente nele. Defende, por seu turno, o direito exclusivo da experiência em descrever as complexidades inesgotáveis do real que constituem o nosso mundo; “e de o fazer por meio de disciplinas que não apenas estão envolvidas em revoluções teóricas imprevisivelmente dentro de si mesmas, mas também estão separadas umas das outras, ao longo de qualquer época, de acordo com os regimes heterogêneos de experiência” (IRR, p. 144, tradução nossa)¹⁹¹. Afinal, não poderíamos considerar o mesmo regime de experiência das ciências naturais nos campos da teoria literária e das ciências humanas e sociais (IRR, p. 144).

¹⁹⁰ “that belong to a contingency delivered from all constraint other than that of its own eternity”.

¹⁹¹ “and to do so by way of disciplines which not only are taken up in theoretical revolutions unpredictably within themselves, but are separated from each other over the course of any given epoch according to the heterogeneous regimes of experience”.

Se não há uma entidade primeira e última que informe a verdade de toda a matéria, não podemos pressupor que seja possível unificar o conhecimento em um “organismo”. Pelo contrário, há descontinuidades: pensar o conhecimento não como organismo, mas como organograma implica considerar que há falhas inerentes em qualquer tentativa de sua completude. Nesse sentido, Meillassoux sustenta que há um real fissurado entre os saberes que não permite a redutibilidade de um sobre o outro – da mesma forma como as qualidades sensíveis não são redutíveis às qualidades primárias e matematizáveis, e vice-versa (pp. 145-146). Assim, o materialismo especulativo (i) não explica à ciência os verdadeiros componentes da matéria; (ii) não reduz todas as disciplinas a uma disciplina fundamental; e (iii) relança investigações acerca das irredutibilidades, isto é, das “cicatrices irruptivas que fissuram o mundo atual” (p. 146). Essas fissuras não destroem a coerência do mundo e, ao mesmo tempo, também não permitem que um saber apenas seja capaz de suplantar toda diferença: elas afirmam a irredutibilidade dos regimes de experiência.

Há aqui um problema que vamos apenas apontar, mas não desenvolveremos de maneira pormenorizada. Chiesa, Žižek e Zupančič fundamentam a crítica ao materialismo especulativo de Meillassoux em uma concepção de ciência dialeticamente materialista, inspirada também na concepção de sujeito em Lacan. Todavia, podemos ressaltar o seguinte: talvez seja o próprio alcance da concepção lacaniana de ciência e de materialidade que deva ser mais precisamente situado. Por quê? Utilizar os argumentos de Lacan do modo como fizeram principalmente Chiesa e Zupančič implica hiperbolizar uma teorização acerca da clínica para a formulação de uma (quase) filosofia da ciência que pressupõe um modo específico de pensar o sujeito. Afirmamos isso porque, se fizéssemos o mesmo que eles, deixaríamos de lado o fato de a clínica ser um regime de experiência particular, que permite abordar, sob certas condições, o sujeito de determinada maneira – uma maneira que nos permite produzir elaborações acerca da ciência como discurso cujos efeitos são reais. Não sabemos se fora da clínica se trata do mesmo sujeito, pois é o regime de experiência do *setting* analítico que proporciona as condições de produção ou de surgimento do sujeito do inconsciente.

Tendo isso em vista, temos duas opções: ou tomamos as elaborações lacanianas, tendo como foco central a *empiria* da clínica, e, conseqüentemente, limitamos seu alcance a esse regime de experiência ou generalizamos tais elaborações, em detrimento de outros regimes de experiência (como aqueles propriamente relacionados à análise da ciência: filosofia da ciência, sociologia e antropologia da ciência etc.). É fato que a psicanálise possa detectar, por conta do enquadre que proporciona, aspectos relativos à empiria que outras disciplinas não podem. Mas o contrário também é verdadeiro. Talvez seja o caso, portanto, de reavaliar o campo de colisão

das disciplinas em jogo: dizer que a ciência age desta ou daquela forma, a partir da perspectiva da psicanálise, corre o risco de inflá-la em uma *Weltanschauung* que deixaria qualquer um cego e surdo para as descontinuidades epistemológicas e ontológicas, de um lado, e para os desenvolvimentos de outras disciplinas, de outro¹⁹². A primeira opção é a que nos parece mais aceitável. Se a concepção lacaniana está certa (aspecto a que devemos, enquanto campo, retornar criticamente em algum momento, uma vez que está apoiada em uma epistemologia historicista que não acompanha desenvolvimentos atuais da ciência¹⁹³), ela o está apenas no território que concerne ao regime da experiência de confronto com o sujeito do inconsciente (ou falasser) na clínica.

O mesmo pode ser dito a respeito do diálogo que aqui fazemos com a cibernética, no Capítulo 2, e com o materialismo especulativo, neste capítulo. No caso da cibernética, o privilégio dado à dimensão da mensagem, em detrimento da do controle (as duas dimensões da cibernética, tal como pensadas por Wiener), justifica-se, muito provavelmente, pelo próprio posicionamento do trabalho clínico. No caso do materialismo especulativo, não podemos lançar juízos quanto à validade da dimensão do absoluto matemático; da mesma forma, não podemos lançar um juízo quanto à falsidade ou não das teses de Meillassoux, utilizando para isso a experiência clínica. O máximo que podemos fazer, assim, é entrever uma convergência (ou não) com o nosso regime de experiência (que é diferente do filosófico). A questão aqui encetada somente está em curso por identificarmos uma compatibilidade temática na discussão acerca da contingência e da repetição – que começaremos a abordar, de maneira mais detida, na próxima seção.

Estranhamente, é ao defender um absoluto, a necessidade da contingência, que Meillassoux se torna mais próximo da tese lacaniana “não há metalinguagem”, desdobrada nas variações “não há sentido do sentido”, “não há Outro do Outro” e “não há verdade da verdade” (cf. Iannini, 2012). Se fôssemos acrescentar mais uma variação, a partir do que aprendemos com Meillassoux, ainda mais no que se refere à ideia de organograma, seria “não há saber do saber”: um regime de experiência, como a psicanálise, por exemplo, não poderia produzir o saber exato acerca da ciência e vice-versa, pois ambos possuem abordagens diversas acerca da

¹⁹² Esse último aspecto produziria o efeito colateral de certa soberba e desonestidade intelectual, muito frequente em debates acerca da legitimidade ou cientificidade de alguma disciplina.

¹⁹³ O livro mais recente de Paulo Beer (2023) é um exemplo de proposta que visa dialogar com perspectivas mais contemporâneas de ciência.

experiência¹⁹⁴. Todavia, isso não implica a recusa de diálogo; a única recusa é da subordinação e da sobreposição do saber sem considerar o regime de experiência.

Mas, afinal, como circunscrever o nosso regime de experiência? É verdade que Freud, Lacan e outros estabeleceram diálogos dos mais variados (críticas, apoios epistêmicos, alusões, analogias etc.) com diversas disciplinas (neurologia, biologia evolucionista, etologia, antropologia e linguística estruturais, idealismo alemão, lógica clássica, topologia etc.), cujos proponentes não tinham qualquer conhecimento de psicanálise. Quando o diálogo com essas disciplinas envolve uma redefinição da malha conceitual, essa redefinição é justificável se trazer um ganho para a metapsicologia na elucidação de manifestações clínicas. Como já afirmara Freud em *APP*: “Chegamos a essas hipóteses especulativas [a respeito da metapsicologia] devido ao empenho de descrever e de prestar contas dos fatos de observação cotidiana em nosso campo” (Freud, 1920/2020, pp. 59-61).

É importante ressaltar esse aspecto pelo seguinte motivo. O problema que cada uma dessas disciplinas (da biologia evolucionista até a cibernética ou a filosofia especulativa) enfrenta, bem como suas respectivas condições de surgimento, é alheio às manifestações clínicas da repetição e dos efeitos da contingência. Por exemplo, a cibernética surge, *grosso modo*, como um movimento de pesquisa interdisciplinar, composto por matemáticos, engenheiros, psicólogos, antropólogos, fisiólogos etc., na tentativa de firmar um paradigma técnico-científico para pensar o ser biológico como uma máquina de circuito de *feedback* em um contexto de grandes conquistas técnicas, em decorrência, em grande parte, do período de guerra. O movimento do realismo especulativo, de maneira geral, e o materialismo especulativo, de maneira específica, surgem pela insatisfação com as filosofias continentais, principalmente kantianas e pós-kantianas, em pensar a realidade apartada do subjetivo. Embora sejam alheias às manifestações clínicas, isso significaria, automaticamente, que não poderiam ser usadas para pensar a clínica?

Teremos de fazer uma breve reflexão, assim, sobre o nosso regime de experiência. Inicialmente, consideremos que, quando falamos em psicanálise, falamos de

(1) um procedimento para a investigação dos processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo; (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica (Freud, 1923/1976, p. 287).

¹⁹⁴ Embora existam alguns trabalhos que se discutem a particularidade do “regime de experiência” em distinção ao cotidiano, por exemplo (Iannini, 2019), estaria ainda para ser feito um trabalho que compare, de maneira mais detalhada, a experiência laboratorial controlada da experiência clínica em psicanálise, na tentativa de especular a respeito dos seus pressupostos e efeitos em relação à dimensão de sujeito.

Os pontos que mais nos interessam aqui são o primeiro e o terceiro. O primeiro é essencial na demarcação do limite: o “consultório” ou *setting* (uma vez que não é necessariamente um consultório no sentido físico do termo que importa) proporciona o acesso a dinâmicas psíquicas que não teríamos acesso (ou “quase” não teríamos) de outra forma. Já o terceiro informa que a conjugação entre investigação e tratamento produz o conhecimento psicanalítico, o que instaura uma disciplina.

Vamos nos ater mais no primeiro ponto agora. Tenhamos em mente que, em geral, o “laboratório” do psicanalista é o mesmo lugar de intervenção. A princípio, parece não haver uma separação entre experimentação, planejamento sistematizado a partir da coleta de dados e intervenção. Todos eles acontecem e se interpõem no mesmo ambiente, na clínica (em seu sentido amplo: o exercício da análise; a discussão de casos em supervisão; e os próprios efeitos da análise pessoal sobre o analista).

Avesso a métodos de experimentação controlada, Freud adota a objetividade do fato clínico, constituído por um entrelaçamento entre um fato discursivo e a presença de um *setting*, como meio de elaboração conceitual. Mas isso somente ocorre por reconhecer que a criação desse artifício é capaz de alterar a relação com a vida cotidiana, ao produzir fenômenos inteiramente distintivos. Esse artifício é criado a partir da adoção de algumas condições recomendáveis pelo próprio Freud: não seguir as próprias expectativas; não se preocupar demasiadamente com a seleção de material a ser trabalhado; solicitar que o analisante associe livremente, enquanto o analista mantém uma atenção equiflutuante; manter certo nível de abstinência passional; submeter-se à análise pessoal; evitar falar de si próprio; e evitar exercer uma função pedagógica; mas todas essas recomendações são ressalvadas pela recomendação maior de avaliar sua pertinência em cada caso individual (cf. Freud, 1912/2021a).

Essas recomendações possibilitam a criação de um ambiente novo e artificial, que tornam a relação entre duas pessoas uma relação mediada por um cerimonial, caracterizado pelo laboratório do analista. Assim, podemos dizer que, no *setting* analítico,

há um *corte* com relação ao espaço da vida cotidiana; uma suspensão das regras de conversação socialmente prescritas; mas principalmente porque há, igualmente, algo como uma suspensão das significações do discurso comum em favor de significações até certo ponto privadas, o que enseja algo como uma construção artificial de uma espécie de linguagem privada (Iannini, 2019, p. 114, grifo no texto).

Assim, se a clínica desenvolve um ambiente artificial, este serve para estimular uma forma distinta da do cotidiano de falar. Trata-se de outra experiência de fala, sem as mesmas censuras ou, no mínimo, os mesmos formatos, que acompanham o analisante nas relações

cotidianas que estabelece. Mas não apenas: esse ambiente artificial possibilita a associação de cadeias significantes que antes não pareciam relacionadas, bem como o rompimento de cadeias significantes que são fixadas para o analisante como necessárias. Em outras palavras, é a peculiaridade mobilizada pela atmosfera do *setting* em relação ao cotidiano que parece mobilizar o paciente, de algum modo, a se realocar em uma nova experiência de fala.

Se aqui propomos um diálogo menos crítico com Meillassoux, é porque identificamos a pertinência de pensar o caráter acidental na experiência clínica, que muitas vezes se apresenta como refratário ao discurso (muitas vezes o discurso se mostra insuficiente para abordá-lo), mas, mesmo assim (ou melhor: justamente por isso), é capaz de produzir efeitos sobre o sujeito. Dessa forma, a reflexão sobre a contingência enquanto algo que acontece de maneira irruptiva, mas também sobre a contingência enquanto propriedade das coisas e dos eventos, serve-nos para pensar a maneira como ela se dá na relação com o sujeito. A abordagem de Meillassoux do problema da indução, que começaremos a explorar a seguir, é uma proposta que faz contraponto às posições dos comentadores acima, pois pretende ser uma interlocução produtiva entre a psicanálise e Meillassoux, visando pensar, finalmente, na pulsão de morte como um entrelaçamento da contingência com a compulsão à repetição.

4.4 Por uma definição de sujeito entre acaso e contingência

Em um bar, quatro amigos bebem soju e conversam. Bo-ram diz que lhe ocorreu uma sensação estranha por ter se encontrado, por acaso e em um intervalo de 20 minutos, com quatro conhecidos na rua; todos vinculados ao cinema. Youngho se identifica e lembra que aconteceu algo parecido consigo: encontrou um conhecido, no mesmo dia, três vezes. Assim que Bo-ram reivindica querer saber da razão de essas coisas acontecerem, para sanar sua estranheza, Sungjoon intervém abruptamente: “não há razão” e começa sua explicação: dos fenômenos aleatórios que ocorrem conosco, elegemos alguns deles e os submetemos a uma linha de raciocínio; à ligação que estabelecemos entre esses elementos chamamos de razão; transformamos coincidências em ocorrências firmadas em uma relação causal, em decorrência do resultado que capturamos em dado momento, mas ignoramos outras “forças insondáveis” que estão em jogo nas situações¹⁹⁵.

Suportar o peso do silêncio, seja das estrelas, seja do Outro, seja do analista, como resposta à pergunta pela razão última das coisas, é o maior desafio do sujeito. Não há nada que melhor revele esse aspecto do que a natureza da contingência.

¹⁹⁵ Cena do filme *O dia em que ele chegar*, dirigido por Hong Sang-soo (2011).

Sabemos que questões relativas à repetição e à ocorrência imprevista fazem parte do relato da história de vida de um sujeito e do trabalho analítico; sabemos também que esse assunto encontra ressonância em articulações acerca do acaso, da contingência e da probabilidade, exploradas em vários momentos da obra lacaniana. A respeito disso, é curioso observar que esses assuntos, quando abordados teoricamente por Lacan, aparecem sempre associados a algum aporte epistêmico, que não exclusivamente o da psicanálise, na tentativa de repensar aspectos sensíveis à clínica. Por exemplo, na década de 1940, a partir de uma versão específica do dilema do prisioneiro, a teoria dos jogos (enquanto teoria de probabilidade, teoria de decisão e lógica coletiva) serviu para rever a hesitação, a temporalidade e a precipitação a uma decisão na relação intersubjetiva; em meados da década de 1950, a cibernética auxiliou a reexaminar o símbolo, a repetição e a associação livre por meio de sistemas de causalidade circular; na década de 1960, a teoria das causas de Aristóteles foi útil para reconsiderar a questão da repetição e do acidente contingencial que escapa à circularidade significativa; além disso, ainda nessa década, ocorre um retorno à teoria dos jogos na intenção de cernir o enquadre da relação analítica; na década de 1970, a lógica modal vem ao auxílio para repensar o real e a relação sexual. E, em todas essas discussões, encontramos, direta ou indiretamente, uma orientação para pensar uma definição de sujeito.

Desde 2006, a problemática acerca da probabilidade de eventos recebe uma contribuição decisiva da filosofia especulativa de Quentin Meillassoux. O tema da probabilidade de eventos está diretamente ligado à questão da causalidade, e foi sobre esse ponto que um importante problema desenvolvido por Meillassoux fez com que colhêssemos possíveis implicações para o nosso campo. Trata-se do problema da indução, referido pelo filósofo como “problema de Hume”, a partir do qual propõe definições de acaso e contingência. Com isso, esta seção tem o objetivo geral de fornecer uma articulação inicial entre Lacan e Meillassoux, por meio do que se pode extrair de implicações da solução especulativa ao problema de Hume para uma definição de sujeito. A organização do que se segue é a seguinte: apresentação do problema que Meillassoux enfrenta e sua resolução; exposição de algumas discussões de Lacan na década de 1960 acerca do acaso e da contingência, por meio das noções de *tiquê* e *autômanton*, além da relação entre significativo e teoria dos jogos. A partir disso, o objetivo mais específico é extrair implicações desses elementos para uma definição de sujeito.

4.4.1 O problema da indução e a resposta especulativa

Que ideia tenho eu das coisas?
 Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
 Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
 E sobre a criação do Mundo?
 Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
 E não pensar. É correr as cortinas
 Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

Alberto Caeiro,
Há metafísica bastante em não pensar em nada

Como vimos anteriormente, em sua crítica ao correlacionismo e ao subjetalismo, Meillassoux afirma a necessidade da contingência. A necessidade da contingência carrega consigo o princípio de Irração, que, por sua vez, faz um forte contraponto aos adversários meillassouxianos:

Enquanto acreditarmos que deve haver uma razão pela qual o que é da forma que é, continuaremos carregando a superstição. Afinal, já que nunca alcançaremos tal razão, tendo em vista que o correlacionismo impossibilita o acesso da coisa em si, tudo o que podemos fazer é acreditar nisso ou aspirar acreditar nisso. Enquanto construirmos nosso acesso à facticidade pela via do descobrimento dos limites intrínsecos do pensamento e sua inabilidade em descobrir a razão última das coisas, a nossa abolição da metafísica só servirá para ressuscitar a religiosidade. Enquanto entendermos a facticidade como um limite para o pensamento, abandonaremos seja lá o que for que esteja para além desse limite à regra da piedade (AF, p. 82, tradução nossa)¹⁹⁶.

O maior desafio de Meillassoux é convencer de que, se tudo é contingente, então as próprias leis da natureza também devem sê-lo. É nesse ponto que nos deparamos com uma problemática essencial que dá força à tese da necessidade da contingência em detrimento do pensamento correlacional e subjetalista: a questão da necessidade das leis da natureza, a partir do problema da indução, tal como havia sido elaborado por Hume¹⁹⁷.

¹⁹⁶ “So long as we believe that there must be a reason why what is, is the way it is, we will continue to fuel superstition, which is to say, the belief that there is an ineffable reason underlying all things. Since we will never be able to discover or understand such a reason, all we can do is believe in it, or aspire to believe in it. So long as we construe our access to facticity in terms of thought’s discovery of its own intrinsic limits and of its inability to uncover the ultimate reason for things, our abolition of metaphysics will only have served to resuscitate religiosity in all its forms, including the most menacing ones. So long as we construe facticity as a limit for thought, we will abandon whatever lies beyond this limit to the rule of piety”.

¹⁹⁷ Suspeitamos de que Meillassoux prefira referir-se ao problema da indução por “problema de Hume” por alguns motivos: (i) Hume foi o primeiro a formular o problema no modelo a que a história da filosofia se reporta; (ii) Hume não nomeou a questão como “problema da indução”; e (iii) diferentemente de outros autores, Meillassoux não tenta exatamente “resolver” o problema da indução. Ele, antes, aproxima-se mais da perspectiva de sua insolubilidade, tal como o fez Hume, mas de uma maneira diferente da forma do empirista.

É possível atribuir a razão pela qual um evento se deu ou uma entidade é desta maneira e não de outra? Essa é uma pergunta que atravessa a história da filosofia como a necessidade de estabelecer a razão de uma causa, de uma entidade, de um evento, que ficou conhecido, a partir de Leibniz, como *princípio de razão suficiente*. Esse princípio é central, pois é ele que, na visão de Meillassoux, sustenta a necessidade das leis da natureza.

Sendo assim, Meillassoux busca refutar o princípio de razão suficiente, retornando ao problema da indução. Esse problema pode ser sintetizado com a seguinte pergunta: podemos considerar que, em circunstâncias idênticas, as sucessões futuras de um dado fenômeno sempre terão as mesmas sucessões prévias? Ou, simplesmente: os mesmos efeitos sempre seguirão das mesmas causas? Responder positivamente a essas perguntas significa afirmar o princípio de causalidade (ou princípio da uniformidade da natureza): dada as mesmas condições iniciais, os mesmos resultados seguirão invariavelmente. Em outros termos, trata-se de uma questão acerca da estabilidade futura da natureza; no entanto, ela acaba implicando também saber se teremos garantia sobre a continuidade da ciência experimental, tal como a conhecemos, no futuro (AF, pp. 85-86).

Meillassoux apresenta três respostas a esse problema, dadas ao longo da história moderna da filosofia (pp. 87-89). Vejamos. (1) A resposta metafísica, inspirada em Leibniz, apela para uma demonstração da existência necessária de um princípio supremo, governante do mundo; um Deus, cuja perfeição garantiria a eternidade dos eventos do mundo. (2) A resposta do próprio Hume faz oposição à anterior. Ele rejeita toda solução metafísica e defende que existam dois meios de estabelecer a verdade de uma existência ou não existência: pela experiência e pelo princípio da não contradição. Entretanto, nenhum desses meios é suficiente para demonstrar a necessidade da conexão causal e da permanência das leis: a experiência apenas pode nos informar sobre o passado e o presente, mas não sobre o futuro; e, embora o princípio da não contradição postule a impossibilidade *a priori* de eventos contraditórios, Hume não considera contraditório pensar que as mesmas causas possam produzir diferentes efeitos no futuro. Diante dessa aporia, a saída proposta pelo empirista envolve reformular a questão. A ideia é: já que não podemos demonstrar a necessidade da conexão causal, devemos parar de nos perguntar por que as leis são necessárias e nos indagar a respeito da origem de nossa crença nessa necessidade. Há um deslocamento da questão: da natureza das coisas para a natureza da nossa relação com as coisas. E sua resposta vai depender de pensar o hábito, o costume. (3) A terceira resposta é a solução transcendental. E essa solução envolve um argumento por *reductio ad absurdum*: começamos por assumir que não há necessidade causal; porém, se não há necessidade causal, isso nos expõe à destruição completa de toda forma de representação em

decorrência da desordem resultante da falta de relação entre os fenômenos. Kant considera a hipótese da contingência das leis da natureza (ou seja, sua não necessidade) refutada por intermédio da consistência da representação: se a causalidade não governasse o mundo, este seria inconsistente e, portanto, não representável. Essa solução contorna o problema pela via das condições de conhecimento do sujeito: a necessidade causal é uma condição necessária para a existência da consciência e do mundo que experiencia. Em outras palavras, não é necessário que a causalidade governe o mundo, mas, tendo em vista que a consciência existe, então isso somente pode ser porque há uma causalidade que necessariamente governa o fenômeno.

Segundo Meillassoux, o ponto comum às três respostas é que nenhuma delas coloca em jogo a veracidade da necessidade causal. A sua “autoevidência” não é posta à prova. Diante dessa situação, o autor propõe uma quarta resposta, que ele vai chamar de “especulativa”: se a necessidade de conexão causal não pode ser demonstrada, somente pode ser porque ela é desprovida de necessidade (p. 91). Em outras palavras, não é por supor uma carência da capacidade racional em compreender a necessidade causal do *em si* que nos ateremos apenas ao “para nós” (da relação com o *em si*). Para o autor, trata-se de defender a tese de que tudo, até mesmo as leis, são contingentes, com exceção da própria contingência.

Meillassoux revê o problema da indução, a partir da perspectiva especulativa; em vez de demonstrar a necessidade das leis físicas, como fizeram os outros autores, propõe trabalhar a partir da seguinte pergunta: como explicar a estabilidade manifesta de leis físicas, considerando-as contingentes? Em outros termos, se as leis são contingentes, e não necessárias, então como sua contingência não se manifesta em transformações repentinas e contínuas, como receava Kant? Meillassoux entrevê que, ao mudar de um mundo necessariamente causal para um mundo acausal, não perderíamos nada além do mistério que ronda essa suposta necessidade (pp. 91-92).

Para desenvolver essa indagação, revisitemos então a perspectiva transcendental, pelo prisma do nosso filósofo. Ele entende que, se as representações do mundo não fossem governadas por conexões necessárias, o mundo seria uma massa desordenada de percepções confusas, incapaz de produzir a experiência de uma consciência unificada. Em suma, a necessidade de leis seria um fato por ser a condição para a consciência (p. 93).

O argumento transcendental, contudo, apenas é irrefutável se levarmos em conta mais a estabilidade do que, de fato, a necessidade. Meillassoux percebe que nesse argumento há um salto da estabilidade para a necessidade, o qual é preciso colocar à prova. A contingência das leis físicas é rapidamente dispensada pela suposição de que ela implicaria uma transformação frequente das leis da natureza (pp. 94-95). É nesse ponto que se percebe que a suposição

implícita contida nesse salto está baseada em uma razão probabilística, e não logicamente necessária.

Para refutar esse salto¹⁹⁸, Meillassoux propõe o seguinte cenário: após x lances, um jogador suspeita de que um dado que cai com a face 6 para cima esteja viciado. (Vamos assumir que não haja *a priori* razão alguma para que essa face apareça mais frequentemente do que outra – ou seja, o dado é homogêneo e simétrico). Quando calculamos a preferência de um evento, implicitamente consideramos o princípio *a priori* de que “o que é igualmente pensável é igualmente possível” (p. 96, tradução nossa, grifos no texto)¹⁹⁹. É justamente esse princípio que permite considerar a probabilidade de um evento quando jogamos um jogo de azar²⁰⁰ (p. 96).

Agora, vamos supor um dado que caia com a mesma face para cima ao longo de toda a história da humanidade. Estamos na mesma situação de Hume ao jogar sinuca: para cada evento na experiência, cada tacada, podemos conceber *a priori* uma grande quantidade diferente de realizações empíricas, todas elas parecendo, para nós, como igualmente possíveis; ainda assim, continuamos a obter o mesmo resultado, os mesmos efeitos para as mesmas causas. Diante de uma longa estabilidade temporal das relações entre causas e efeitos, Kant assume a necessidade das leis como autoevidente, do mesmo modo como o jogador diante de um dado viciado: valida-se implicitamente a inferência de que, se as leis são contingentes, seria estranho (e questionável) que a contingência própria das leis, que inclusive rege o acaso, não se manifestasse como tal. Conclusão: deve haver uma razão necessária que explique a invariância no resultado (pp. 95-97)

Aí está o princípio implícito da inferência necessária, resultante de uma extensão da razão probabilística, que o jogador aplica a um evento, que é interno a seu universo (*e.g.*, o jogo de dados e seu resultado), ao universo como tal (p. 97). Inferir como necessário o que é frequente se dá por meio de um salto probabilístico e da suposição equivocada de que, “se as leis físicas *realmente pudessem mudar por nenhuma razão*, seria extraordinariamente improvável se não mudassem *frequentemente*, para não dizer freneticamente” (p. 98, tradução nossa, grifos no texto)²⁰¹. A necessidade é supostamente provada pela estabilidade; a permanência das leis da natureza, percebida pela observação subjetiva de sua permanência,

¹⁹⁸ Meillassoux se baseia no trabalho de Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire*.

¹⁹⁹ “*whatever is equally thinkable is equally possible*”.

²⁰⁰ Utilizo o termo “azar” aqui, e “acaso” em outros lugares, no mesmo sentido dado por Meillassoux ao termo francês “*hasard*”, mais próximo à aleatoriedade e àquilo cuja probabilidade se pode calcular. Trataremos desse assunto na próxima subseção.

²⁰¹ “*if physical laws could actually change for no reason, it would be extraordinarily improbable if they did not change frequently, not to say frenetically*”.

seria a condição de possibilidade para a consciência do sujeito capaz de fazer ciência. Deve-se ter em vista que, nesse sentido, o próprio acaso (*hasard*) apenas é concebível na condição de se submeter às leis físicas inalteráveis; a exemplo do jogo de dados: a aleatoriedade é restrita à condição de que o dado e as leis se mantenham estáveis nos lances futuros (pp. 98-99).

A objeção à inferência necessária ainda precisa de uma saída propositiva, que possibilite conceber um mundo desprovido de qualquer necessidade das leis físicas e que, ainda assim, seja compatível com o fato da estabilidade das leis (pp. 99-100). Para isso, Meillassoux precisa elaborar um conceito de contingência (capaz de incluir as próprias leis) que se distinga do conceito de acaso (*hasard; chance*), uma vez que este está, como vimos, enredado na pressuposição de um conjunto preexistente (e necessário) de leis (p. 100). Essa distinção é fundamental para desqualificar a inferência da frequência probabilística, que raciocina sobre as leis como se fossem o resultado de um lance aleatório (seja no jogo de dados, de par ou ímpar ou de sinuca), negligenciando que são elas próprias que promovem as condições para cada jogo. O conceito almejado de contingência está, portanto, além do de acaso e possibilitaria dar outro encaminhamento para o problema da indução, preservando conceber a estabilidade sem implicar a necessidade. A fim de desarmar o salto probabilístico, o autor lança mão do estudo matemático sobre o *transfinito* (p. 101)

Vejamos algumas apreciações preliminares. A implicação frequencialista²⁰², ao ser concebida a partir de uma razão probabilística e aleatória, somente é válida sob a condição de considerar possível pensar *a priori* em termos de uma *totalidade numérica*. Ela não fornece uma determinação da cardinalidade de possibilidades concebíveis para ser considerada legítima (quanto mais o número de possibilidades concebíveis ultrapassa o número de possibilidades realmente experienciadas, maior o número de anomalias probabilísticas). Supõe-se a existência de uma totalidade não contraditória e se estipula que sua cardinalidade seja maior do que a dos eventos físicos possíveis. Ou seja, precisa-se assumir um conjunto de mundos possíveis dentro do qual se pode realizar a extensão da razão probabilística de objetos que são internos ao nosso universo para o universo como tal. Acontece que, se revogarmos a noção de um conjunto de casos e a ideia de um universo-total de onde os eventos submetidos à análise são desenhados, então a razão aleatória se torna um contrassenso. Em outras palavras, a razão aleatória é válida apenas sob a condição de que o que é possível *a priori* seja pensável em termos de totalidade numérica; ou seja, acaba-se assujeitando o concebível a uma hipótese matemática: assumo um

²⁰² É assim que Meillassoux chama o salto de considerar como válida a implicação que parte da possibilidade de mudança das leis para sua frequência (“frenética”), como forma de aceitar a inferência necessária das leis (AF, p. 94).

conjunto de mundos possíveis porque considero um *a priori* legítimo para pensar o possível como um todo (pp. 101-103).

Contudo, é justamente nesse ponto que está o problema, porque a totalidade do pensável não pode mais ser garantida *a priori* matematicamente. Desde Georg Cantor (1845 – 1918), pelo menos, não há fundamento para sustentar o concebível como necessariamente totalizável. O *transfinito* entra em cena como componente fundamental de destotalização do número. Aqui, a tese de Badiou, em *O ser e o evento*, é importante para Meillassoux, pois ela expõe a pertinência ontológica do teorema de Cantor, na forma como revela a concepção matemática da destotalização do ser enquanto ser, além de usar a própria matemática para sair dos limites da razão calculatória (p. 103). Assim é que prosseguiremos, junto a Meillassoux, para fazer a distinção matemática, por intermédio do transfinito, entre acaso e contingência.

Na teoria axiomática dos conjuntos, elaborada por Ernst Zermelo e Abraham Fraenkel no século XX (também conhecida como ZFC), sobre teoria de Cantor, temos a pluralização de quantidades infinitas. Consideremos o teorema de Cantor do seguinte modo (p. 104). Dado um conjunto qualquer A, contemos seus elementos. Em seguida, comparemos esse número de elementos com o número de agrupamentos possíveis desses elementos. Resultado: o conjunto B de agrupamentos possíveis de um conjunto A é sempre maior que o conjunto A, mesmo se este for infinito. Tendo isso em vista, é possível construir uma sucessão ilimitada de conjuntos infinitos, cada um deles contendo uma quantidade superior àquela do conjunto cujas partes foram colocadas juntas. Essa sucessão são as séries de cardinais transfinitas, também conhecidas como séries de *alephs*. O ponto é que essas séries não podem ser reunidas em uma quantidade final, ou seja, não podem ser totalizadas, já que, ao tentar criar um conjunto total, sempre é possível fazer outro conjunto ainda maior pela soma dos agrupamentos dos elementos daquele conjunto. Dito de outro modo, ao supor um conjunto T (Totalidade) de todas as quantidades, estaremos incorrendo em um erro, uma vez que ele não pode conter a quantidade obtida pelo conjunto das partes de T. Aqui, deparamo-nos com o limite do pensamento: a “quantidade de todas as quantidades” não pode ser apreendida; é constituída como não existente. Em outros termos, “essa totalidade do pensável é em si logicamente inconcebível, uma vez que levanta uma contradição. Vamos reter a seguinte tradução do transfinito de Cantor: *a totalidade (quantificável) do pensável é impensável*” (p. 104, tradução nossa, grifos no texto)²⁰³. Contrariamente, assim, ao pensamento gestáltico, para o qual o Todo é a soma das partes, o transfinito atesta: a soma das partes é maior do que o Todo.

²⁰³ “the (quantifiable) totality of the thinkable is unthinkable”.

Essa axiomática nos fornece os recursos para pensar que o possível é não-totalizável. Isso permite com que se desqualifique a inferência probabilística como necessária e, ao mesmo tempo, toda crença na existência da necessidade (lógica) de leis físicas. O que essa axiomática proporciona é a incerteza fundamental da totalização do possível (p. 105).

Essa ignorância basta para expor *a ilegitimidade em estender a razão aleatória para além de uma totalidade já dada na experiência*. Uma vez que não podemos decidir *a priori* (i.e., através do uso apenas de procedimentos lógico-matemáticos) se existe ou não uma totalidade do possível, então devemos restringir as alegações da razão aleatória somente aos objetos da experiência, em vez de estendê-la – como implicitamente faz Kant em sua dedução objetiva – às próprias leis que governam nosso universo, como se soubéssemos que este pertence necessariamente a algum grande Todo (AF, p. 105, tradução nossa, grifos no texto)²⁰⁴.

No fim das contas, apenas a experiência nos assegura de algum resultado da razão aleatória. As únicas totalidades disponíveis que são capazes de legitimar esse tipo de razão aleatória devem ser concebidas dentro do nosso universo, isto é, experimentalmente. Supor a necessidade das leis se torna ilegítimo por se apoiar na pretensão injustificada da razão aleatória para alcançar além dos limites da experiência. Isso torna problemática a aplicação da probabilidade, ao inferir, da contingência das leis, a necessidade da mudança frequente da realidade, destruindo, portanto, a partir da perspectiva transcendental, a possibilidade de conhecimento e de consciência. Portanto, supor uma totalização *a priori* do possível é matematicamente inconcebível, desde Cantor (pp. 105-107)²⁰⁵.

Frente a isso, como fica a resposta especulativa ao problema da indução? Depois de identificar a razão probabilística implícita na pressuposição da causalidade, percebemos que não há como aceitar essa condição para além de uma hipótese; ou seja, não se trata de uma verdade inquestionável. Ao resgatar a impossibilidade de totalizar o pensável, logicamente, pela teoria de conjuntos, encontramos a ilegitimidade da implicação frequencialista e, consequentemente, da necessidade das leis físicas. Haja vista que a necessidade não é uma entidade legítima para explicar o mundo, podemos dispensá-la sem perder nada além de mistério (acerca da causalidade). Com isso, podemos conceber a estabilidade das leis sem o salto de sua necessidade, bem como sem inferir que a contingência implique a desordem caótica da realidade (pp. 107-108).

²⁰⁴ “This ignorance suffices to expose *the illegitimacy of extending aleatory reasoning beyond a totality that is already given in experience*. Since we cannot decide *a priori* (i.e. through the use of logical-mathematical procedures alone) whether or not a totality of the possible exists, then we should restrict the claims of aleatory reasoning solely to objects of experience, rather than extending it – as Kant implicitly does in his objective deduction – to the very laws that govern our universe, as if we knew that the latter necessarily belongs to some greater Whole”.

²⁰⁵ Inevitável não lembrar a fórmula lacaniana do significante da falta do Outro. Como afirma Milán-Ramos (2007): “A totalização é impossível, escreve Lacan: $S(\bar{A})$ ” (p. 115).

Em outras palavras, a estabilidade das leis não implica a sua necessidade, bem como a contingência das leis não implica sua mudança frenética. Estabilidade e contingência não são excludentes, uma vez que não é possível excluir *a priori* a possibilidade de que leis contingentes se modifiquem tão raramente que ninguém ainda tenha constatado essa modificação. O que o transfinito cantoriano nos possibilita pensar é que, com a impossibilidade da totalização do possível, não podemos reivindicar a necessidade *a priori* das leis e, por conseguinte, podemos prescindir da razão de ser delas.

A resposta especulativa ao problema da indução fornece mais apoio ao princípio de facticidade e nos oferece o seguinte quadro: (i) não se pode afirmar que a causalidade uniforme é necessária, mas se pode afirmar que é contingente; (ii) não há contrassenso entre contingência e estabilidade; (iii) o acaso está vinculado à estabilidade da causalidade, enquanto a contingência rompe com a causa e com a totalização do pensável; e, se não há uma razão pela qual algo é necessariamente desta e não de outra forma, significa que (iv) a necessidade não é necessária e que a única necessidade é a da contingência.

Agora, proponho examinarmos a forma como Lacan continua a discussão sobre repetição e acaso, a partir de elaborações da década de 1960, para, depois, avaliar como essa discussão de Meillassoux repercute nas formulações lacanianas. Pretendemos chegar ao ponto de rever a forma como a contingência assume um papel importante no rompimento da causalidade circular da cadeia significativa e no surgimento/causa do sujeito.

A solução especulativa para o problema da indução, articulada à destotalização do pensável e do possível (por meio da incompletude cantoriana), abre-nos para a contingência absoluta. A maquinaria da causalidade-determinística está quebrada. O caronte não parece levar mais para o inferno laplaciano, em que impera um determinismo que faz o demônio rir de nossas faces enquanto tem ciência de nosso destino. A rota da navegação mudou para outro inferno: o inferno esvaziado da razão das coisas e, como veremos, suscetível a irrupções *ex nihilo*.

4.4.2 Autômaton e tiquê, *acaso e contingência*

A razão probabilística interessa a Lacan, como pudemos notar na nossa discussão acerca da teoria dos jogos e da cibernética, principalmente das elaborações acerca do jogo de par ou ímpar. Na década de 1960, algumas dessas discussões são revistas, em um novo contexto de reabertura das discussões sobre a teoria freudiana, impulsionada pela cisão da SFP e a consequente “excomunhão” do autor – como ele gosta de sublinhar – em relação à Associação Psicanalítica Internacional (IPA).

Podemos entender que, enquanto no *Seminário 2*, Lacan se esforça para abordar a associação livre como uma espécie de inércia simbólica à qual o sujeito está submetido, lançando mão dos recursos de sistema de retroalimentação e homeostase da cibernética, para repensar o “aparato” psíquico, no *Seminário 11*, essa discussão é continuada ao se considerar o limite da circularidade “maquínica” do significante, a partir dos conceitos de “*tiquê*” e “*autômaton*”, da teoria das causas de Aristóteles.

Já no *Seminário 12*, a teoria dos jogos retorna como uma maneira de examinar o formato da análise como um “jogo”, que, por possuir uma regra, é composto por um sistema fechado, mas que leva em consideração, além dos componentes internos ao sistema, o que é deixado do lado de fora. Apresentaremos a problemática desenvolvida por Lacan quanto a isso na próxima subseção e, em seguida, confrontaremos essas questões com o que foi abordado anteriormente sobre a cibernética e com as discussões de Meillassoux sobre acaso e contingência, na intenção de trabalharmos sobre uma concepção de sujeito.

O início da lição em que Lacan aborda *tiquê* e *autômaton* apresenta duas informações preliminares que já despertam o nosso interesse: o fato de a psicanálise não ser um idealismo e a importância do conceito de repetição para pensar o que é da ordem do irruptivo. Por idealismo podemos entender, *grosso modo*, a posição filosófica que defende a impossibilidade de conceber qualquer coisa independente da nossa relação com o mundo; como se o sujeito estivesse enclausurado nas representações que possui dele. Se a psicanálise não é um idealismo, significa que ela concede espaço para considerar que haja algo independente de qualquer relação que o humano estabeleça com o mundo. Talvez o próprio termo “real” sirva aqui para salvaguardar que há algo que ultrapassa o pensamento, a cadeia significante, que tende a uma inércia. E é a partir dessa consideração que as noções de *tiquê* e *autômaton* surgem para balizar o assunto, além de retomar a discussão presente no *Seminário 2* e em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, acerca da máquina, da compulsão à repetição, da causalidade, dos sistemas de *feedback* e do simbólico. Para Chiesa (2010, p. 175), essa discussão empreendida por Lacan é uma forma de distinguir acaso e contingência absoluta, bem como defender a psicanálise contra um idealismo. Tudo parece mesmo indicá-lo, e veremos o quanto o modo como ele aborda *tiquê* e *autômaton* é capaz de conversar com as noções de acaso e contingência de Meillassoux.

Relembremos, rapidamente, o diálogo que Lacan encetou com a cibernética. Esse aporte epistêmico serviu para repensar o estatuto da compulsão à repetição na clínica. A compulsão à repetição (ou “automatismo de repetição”, como empregava na época) passa a ser “traduzida” por “insistência significante”, que se reproduz como se estivesse em uma rede de funcionamento circular. O esquema do circuito e a recreação matemática, feitos a partir do jogo

de par ou ímpar, em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, ilustram o funcionamento codificado da repetição: mesmo que pareça que se está jogando aleatoriamente, ao acaso (ou, ainda: falando aleatoriamente, em associação livre), esse jogo possui uma sintaxe que lhe é própria, uma vez que, ao ser codificado, apresenta impossibilidades na sequência de repetição; ou seja, uma lei é criada (mais do que descoberta). A aleatoriedade é, assim, limitada a um sistema de regras. Ao ser transposta para pensar a associação livre, em rememoração na análise, ela passa a ser entendida como uma fala sem intenção, em que o sujeito, sob uma espécie de “inércia simbólica”, expõe a sintaxe de sua repetição. Em síntese, falar passa a ser replicar um circuito cuja aleatoriedade é regrada.

Agora, no *Seminário 11*, ao abordar *tiquê* a *autômaton*, Lacan recupera a discussão acerca da causalidade da compulsão à repetição. O *autômaton* está associado ao funcionamento maquínico regulado por *feedback*, em que a causalidade é circular e fechada; ocorre o retorno dos comandos (signos), mantendo a regularidade e a homeostase do funcionamento interno em relação ao ambiente (Lacan, 1964/1988, p. 56). Como lembra Wright (2018, p. 71), o *autômaton* é similar à máquina que executa um programa e produz resultados previsíveis.

Tiquê, por outro lado, é entendida como o real, que consiste em “um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados, com um real que escapole” (Lacan, 1964/1988, pp. 55-56), mas que está em jogo na psicanálise como aquilo que vige “atrás” do *autômaton*. Entendamos o que isso quer dizer. Lacan lembra que, na história da psicanálise, o encontro do real sempre foi traduzido como o trauma: algo da experiência que acontece, acidentalmente, para um sujeito de forma que lhe é “inassimilável” com o seu repertório simbólico; nesse sentido, o encontro do real é sempre um encontro faltoso (Lacan, 1964/1988, p. 56). Esse ponto inassimilável possui a tendência a se repetir, a partir de algo que o encobre. Dessa forma, há uma proximidade entre *tiquê* e *autômaton*: *tiquê* é o encontro faltoso que persiste “atrás” de *autômaton*, que se repete como se fosse ao acaso; *autômaton* aparece no lugar do inassimilável justamente para que este não surja. Tudo indica que é justamente esse elemento acidental que está intimamente ligado ao fato de a psicanálise não conceber, como afirma Lacan, o sujeito como vivendo um sonho idealista.

Esse encontro faltoso deve ser, de algum modo, assimilado e inserido à “homeostase subjetivante que orienta todo o funcionamento definido pelo princípio do prazer” (Lacan, 1964/1988, p. 57). No entanto, essa tentativa de “fagocitar” o elemento acidental se mostra sempre precária, uma vez que insiste em retornar e se manifestar repetidamente ao sujeito. Trata-se de uma manifestação que o autor associa à palavra “*souffrance*”. Esse é um detalhe importante. A tradução para o português é limitada, uma vez que essa palavra contém a

ambiguidade de expressar sofrimento, mas também, quando empregada ao lado da preposição “en” (*en souffrance*), indica “em espera” ou “em suspenso”, como uma carta não retirada da agência de correio.

É inevitável lembrar aqui “O seminário sobre ‘A carta roubada’”. Nesse texto, Lacan sugere uma mudança na tradução do título do conto de Poe. “*The Purloined Letter*” seria melhor traduzido, levando em consideração a leitura idiossincrática que Lacan faz do texto, por “*La lettre en souffrance*”, “A carta/letra não retirada”. Uma vez que a carta/letra não possui um destinatário específico (afinal, a carta representa o próprio significante enquanto *res publica*), ela não poderia ser roubada *de* alguém; não pertencendo a alguém, ela surpreende cada um que a lê de maneira diferente, por remeter cada um à sua própria posição em uma relação intersubjetiva. Nesse sentido, ela sempre chega a seu destino. Ou seja, ela produz efeitos reais no circuito simbólico da intersubjetividade na trama do conto. Em outras palavras, poderíamos dizer que a carta/letra (*lettre*) vige “atrás” do *autômaton* da relação intersubjetiva.

Autômaton pertence à ordem significante, e, como tal, a arbitrariedade de suas ocorrências é sempre aparente, uma vez que, depois de postas, percebemos a estrutura em que estavam encerradas e como certas combinações são preferidas a outras. Joga-se nesse caso com um baralho de cartas marcadas. Basta lembrarmos a máquina de jogar par ou ímpar. No entanto, isso pressuporia a apreensão do sujeito como uma estrutura totalizante, e esse é justamente o aspecto que nos impediria de abordar a contingência (sobre o qual nos deteremos mais tarde).

Além desse exemplo, podemos considerar outros que o próprio Lacan (1964/1988, p. 58) fornece para abordar *tiquê* e a apreensão desta por *autômaton*. A batida à porta, antes de despertar o sonhador, é inserida no sonho na tentativa de fazer sentido ao que se passa correntemente na cadeia de associação. O sujeito toma consciência quando a percepção dessa batida é capaz de fazer a consciência reconstituir toda a representação que envolve esse cochilo – lugar em que se está, motivo do cochilo etc. Estaria aí a realidade “em espera” (*en souffrance*) que aguarda o sonhador despertar de seu processo primário e recobrar a consciência.

Outra ilustração, dada por Lacan, é a de um sonho, descrito por Freud (1900/2019). A cena é a seguinte: um pai, depois de passar dias e noites ao lado da cabeceira do filho doente, descansa em um quarto ao lado do aposento do filho que acabara de falecer. Ele mantém a porta aberta para poder ver o cômodo onde está o filho, lugar onde também se encontra um senhor idoso encarregado de velar o recém-finado. Ao conseguir dormir, o pai sonha com seu filho em pé ao lado de sua cama; o filho o agarra pelo braço e o repreende: “Pai, você não vê que estou queimando?”. No instante que escuta o filho o advertindo, ele acorda do sonho e vê o brilho

vindo do quarto do filho: as velas tinham tombado e queimado o braço do filho e o lençol – o senhor havia adormecido.

O que interessa a Lacan (1964/1988, p. 58) aqui é entender como o despertar (e o que faz despertar) está relacionado com a realidade. Apesar do clarão e do possível ruído decorrente da queda da vela e do fogo, vindos do quarto ao lado, o pai continuava a dormir. O despertar acontece por meio da mensagem que o filho endereça ao pai no sonho. De alguma forma, essa mensagem provoca o pai a tal ponto que ele não consegue continuar sonhando; quase como se, para ele, ela possuísse “mais realidade” do que o próprio fulgor da chama. Lacan argumenta que essa frase carrega em si a realidade faltosa da morte do filho, que desperta o pai para a realidade. A severidade com que a frase é escutada pelo pai estanca qualquer possibilidade de continuar sonhando: um real irrompe, e o pai é obrigado a despertar, mas apenas para continuar sonhando na realidade²⁰⁶.

O real é a falta de representação que o sonho revestiu, o lugar que somente existe como lugar-tenente; e o sonho é o modo de repetir encontrado para esconder esse real. O encontro com o real de *tiquê* pode ser representado, portanto, pelo acidente, pelo “barulhinho”, por tudo aquilo que testemunha que não estamos em um sonho. No entanto, despertar não significa exatamente se deparar com o real, mas encontrar outra realidade, montada de significantes, que esconde a falta de representação. O real é sempre envelopado pela fantasia, que o dissimula, mas que, por repetir, repete também a própria realidade faltosa que a fantasia cobre (Lacan, 1964/1988, p. 61).

Essa breve articulação que Lacan faz de *tiquê* e *autômaton* com o real e a repetição simbólica nos coloca em posição de conceber um para além do circuito de insistência significante. Se vimos um para além da intersubjetividade (imaginária), com a circularidade significante da cibernética e com a teoria dos jogos (registro simbólico), agora Lacan, em um contexto de seminário sobre a repetição, intenta mostrar o limite do simbólico a partir do real. Se entendermos as questões a respeito da probabilidade, apresentadas na subseção anterior, como pertencentes ao registro simbólico (tal como fizemos, com Lacan, ao considerar a sintaxe do jogo de par ou ímpar como uma ordem simbólica), teremos ferramentas novas para repensar o limite do simbólico a partir da contingência.

²⁰⁶ “A realidade é aquilo em que nos apoiamos para continuar a sonhar” (Lacan, 1970/2003, p. 286, nota 16). Para um trabalho minucioso acerca do sonho e do despertar, cf. Koretsky (2023).

Agora que apresentamos as noções de *tiquê* e *autômaton*, manuseadas por Lacan, mostraremos o quanto elas podem ser articuladas ao modo como Meillassoux define acaso e contingência. A homologia entre *autômaton* e acaso, de um lado, e *tiquê* e contingência, de outro, foi primeiramente sugerida por Chiesa (2010), em sua discussão sobre Lacan e Meillassoux. Embora tenha dedicado poucos comentários ao assunto, o autor chega a considerar essa uma das poucas convergências entre o pensamento dos autores. Daqui em diante, apenas nos aprofundamos mais minuciosamente na trilha cujas pistas foram deixadas por ele.

O recurso à etimologia das palavras “acaso” e “contingência”, usado por Meillassoux, é especialmente útil para compreender a diferença entre esses dois conceitos. Os termos “azar/acaso” (“*hasard*”, em francês) e “aleatório” (do latim, “*alea*”) possuem etimologias próximas: “dado”, “lance de dados”, “jogo de dados”. Essas noções referem-se a temas ligados ao jogo e ao cálculo; ao cálculo de chances inerente a todo jogo de dados. Quando se fala em acaso, geralmente o termo se encontra associado à gratuidade aparente do jogo e ao cálculo frio de frequências (Meillassoux, 2006, p. 149). Em português, “azar” tem a mesma etimologia de “*hasard*”, em francês, que vem do árabe “*az-zahr*”, correspondendo ao jogo de dados, à aleatoriedade e à probabilidade, apesar de seu uso estar associado, geralmente, a má sorte, evento infeliz.

O tradutor de *Après la finitude* para o inglês, Ray Brassier, acrescentou também a etimologia da palavra “*chance*”, derivada do latim vulgar “*cadentia*”, que se refere a “*to fall*” e “*falling*” (AF, p. 108). Como se sabe, há um parentesco filológico entre as línguas alemã e inglesa – ambas possuem origem no grupo ocidental das línguas germânicas, pertencentes à família das línguas indo-europeias – e, curiosamente, esse parentesco aparece em uma palavra que Freud utiliza para se referir à associação livre, a saber: “*Einfall*”. Em “Nota”, o revisor do texto “Sobre a dinâmica da transferência” define esse termo da seguinte maneira: “*Einfall*: trata-se das ideias ou pensamentos que ocorrem, que vêm à tona ou à mente do sujeito que se entrega à associação livre. Ainda que tenhamos adotado a tendência a traduzir *Einfall* por ‘ocorrência’, em alguns casos utilizamos locuções semelhantes a fim de esclarecer” (Freud, 1912/2021b, p. 120).

Esse parentesco etimológico sugere maior apoio na ideia de que as ocorrências em associação livre se refiram à aleatoriedade e ao falar sem intenção do “acaso”. Lembremos que associar livremente envolve uma contagem e recontagem da história que está, de alguma maneira, vinculada a uma inércia simbólica própria ao sujeito ou, ainda, em um circuito de *feedback* que se retroalimenta em um circuito fechado. Entretanto, lembremos também que o “acaso”, como vimos no Capítulo 2 e na subseção anterior, não é uma ocorrência sem qualquer

vinculação; o “acaso” não emerge “do nada”. Acaso e determinação, ou, ainda, acaso, compulsão à repetição e destino possuem um íntimo parentesco. Dessa forma, se o acaso está associado à aleatoriedade e à probabilidade do jogo, não parece absurdo entrever uma relação do acaso com a associação “livre” em sua relação com a compulsão à repetição e, portanto, com *autômaton*, uma vez que caracterizamos o movimento de uma “fala sem intenção” (o mesmo que Lacan considera ser uma “fala ao acaso”) como a inércia simbólica da repetição. Além disso, como vimos anteriormente, o acaso não apenas não emerge “do nada”, mas está, na verdade, vinculado a uma lei que não deixa de ser, ela própria, contingente.

Nesse ponto, precisamos sublinhar que não existe apenas a reprodução maquínica da mensagem, por mais que a repetição seja uma incidência clínica frequente. Existe também o além do jogo do acaso, da contagem, da probabilidade, da repetição na associação livre. Se, por um lado, *tiquê* é o que mobiliza, mas também interrompe *autômaton*, de outro lado, a contingência é o que põe fim ao jogo do acaso, embora também seja responsável por sua mobilização. Expliquemos.

De acordo com Meillassoux (2006, p. 108), o vocábulo “contingência” remete ao latim “*contingere*”, que significa “chegar”, “acontecer” (“*arriver*”); aquilo que chega, que acontece. Mais do que a concepção de acaso, que parece permanecer no campo das probabilidades potenciais, a contingência abarca em seu campo semântico o que, enfim, acontece. Nesse sentido, o contingente é algo que, através de sua irreducibilidade a toda possibilidade pré-registrada do acaso, põe termo ao jogo em que tudo, com exceção do improvável, é previsível. “Quando algo nos acontece, quando a novidade nos pega pela garganta, acaba o cálculo e acaba o jogo – as coisas sérias enfim começam” (AF, p. 149, tradução nossa)²⁰⁷.

Um aspecto crucial nessa definição de contingente, acompanhado da destotalização do pensável pela axiomatização padrão da teoria dos conjuntos, desenvolvida na subseção anterior, é a poderosa concepção de que o acontecimento incalculável e imprevisível – e isso já era uma das convicções de Badiou – é fornecido por um pensamento que continua sendo matemático, em vez de artístico, poético ou religioso. Em outras palavras, é precisamente pela matemática que alcançamos também o fim do jogo (matemático) (AF, p. 149). Podemos fazer a seguinte ilustração: enquanto, durante o lançamento dos dados, o acaso rege esse estado de expectativa suspensiva (o jogo de probabilidades), a queda dos dados, com suas respectivas faces para cima, indica enfim a contingência empírica dos resultados (que poderiam ser, afinal de contas, outros do que são). No entanto, esse exemplo, embora seja fiel à concepção de contingência empírica,

²⁰⁷ “Lorsque quelque chose nous arrive, lorsque la nouveauté nous prend à la gorge, fini de calculer, et aussi bien fini de jouer – les choses sérieuses commencent enfin”.

falha em apreender a de contingência absoluta, que não estaria no rol de alternativas previstas pelo acaso.

Para esclarecer esse aspecto, podemos recorrer a outro texto de Meillassoux. Em “Potentiality and Virtuality” (PV), o autor afirma que, sob o disfarce de uma evolução radical, apenas uma concepção do “tornar-se” se impôs a nós desde os gregos: o tempo é apenas a atualização de um conjunto eterno de possibilidades, a atualização de Casos Ideais, eles mesmos inacessíveis ao tornar-se. Se a modernidade seria a passagem, como sugere Koyré, do mundo fechado para o universo infinito, acontece que não é menos verdade que a modernidade não rompe com a metafísica grega em um ponto essencial: seja finito ou infinito, o mundo permanece governado pela lei – isto é, pelo Todo, cuja significação essencial consiste na subordinação do tempo a um conjunto de possíveis que pode ser apenas efetuado, mas não modificado (PV, p. 71).

É justamente a concepção de contingência absoluta, que não se confunde com acaso, que se pretende romper com os antigos e com os modernos. Esse rompimento significa a destotalização do possível. Como resultado, liberamos o tempo de toda subordinação legal (lei, regra). Ao supormos a legitimidade ontológica da concepção cantoriana do transfinito, distinguimos essa concepção de infinito em relação ao Todo, uma vez que a infinitude do possível não pode ser igualada a sua exaustão.

Diante desse quadro, talvez seja importante revermos a etimologia da própria palavra grega “*tiquê*”. Agamben (2018) recobra o que Carlo Diano, em seu livro acerca do mundo grego, identifica na palavra “*tiquê*”. Essa palavra é derivada do verbo “*tychano*”, que significa “acontecer”. Trata-se do acontecer momentâneo e indeterminado (p. 51). *Tyche* se opõe, assim, a *moira* e *heimarmene*, que, por fazerem parte do tema em torno do perfeito, significam a necessidade e a imutabilidade do que foi (p. 52).

Podemos ir mais longe. Diano (2020) afirma que, apesar de os estoicos considerarem *tiquê* uma pura indeterminação, usada para se referir a eventos isolados cuja causa é desconhecida, ainda assim eles pressupõem que a causa possa ser encontrada e que todas as causas tenham seu fim em Deus (pp. 31-32). Em sua genealogia de *tiquê* no mundo grego, Diano (2020) se depara com a seguinte situação. Em *Ilíada*, *tiquê* pressupõe a ideia de necessidade decidida de antemão. No entanto, essa parece ser uma contradição. *Tiquê* somente vai aparecer como tal, pela primeira vez, em Hesíodo, como uma personificação cujas formas são distinguidas através de ações divinas. De Hesíodo até o século V a.C., *tiquê* sempre pressupõe uma ação divina. Ao longo de meados do século V a.C., Anaxágoras separa *tiquê* dos deuses, e, a partir de então, começa a negação dos deuses em relação a *tiquê*. Para

Eurípedes, o dilema passou a ser se um evento acontecia por conta dos deuses ou de *tiquê*, sendo ambos excludentes. Nesse momento surge historicamente no Ocidente a lida com o conceito de acaso (*chance*). O que isso quer dizer? Quer dizer que se instalou a possibilidade de lidar com a ideia de que um evento pode acontecer por acontecer e que, portanto, não teria nenhuma causa exceto a si mesmo. Embora essa ideia estivesse presente no pensamento grego através do *autômaton* de Aristóteles, era somente aplicável ao mundo animal e natural, mas não mundo humano, que era terreno de *tiquê*.

Mas, ao longo desse mesmo século, a *tiquê*-acaso ainda não tinha ganhado popularidade, sendo adotada por homens letrados. Apenas no século IV a.C. é que *tiquê*-acaso passa a fazer parte do povo, o qual acaba a transformando na deusa da Fortuna. O conceito de acaso como acontecimento sem causa ou, ainda, como uma causa sem visão de seu fim pode ser sustentado pela razão, mas a emoção da mentalidade popular a rejeita, por envolver todo acontecimento em mistério e ao poder da entidade transcendente. Após essas duas acepções de *tiquê*, ela ganhou também a conotação de destino: qualquer ideia de indeterminação é aqui abolida. *Tiquê* volta a ser as personificações de *Moiras*: eventos cuja necessidade era garantida pelos deuses (Diano, 2020, pp. 40-42).

O que nos interessa aqui são as duas últimas interpretações gregas de *tiquê*: *tiquê* enquanto causa sem finalidade externa, isto é, acaso; e *tiquê* enquanto destino. Começamos pelo segundo. Aprendemos com Freud que a concepção de destino em psicanálise não provém de qualquer entidade externa ao sujeito, mas consiste na compulsão à repetição que coloca o sujeito de volta em seu circuito fechado: como o paciente, em cujo passado infantil houve diversas mortes, que se sente destinado a ficar sozinho.

Em relação ao primeiro sentido, precisamos fazer algum tipo de desambiguação da palavra “acaso”, a partir do que vimos acerca de sua etimologia. As noções de repetição, acaso e *autômaton* estão todas elas submetidas a uma noção de Todo: a repetição em seu circuito fechado; o acaso em sua aleatoriedade dos dados; e o *autômaton* como a máquina significante. Talvez o modo como precisamos definir *tiquê*, para distingui-la das conotações impregnadas por uma concepção de Todo, a partir do qual uma multiplicidade de eventos esteja pressuposta, seja justamente a contingência radical, como sugere Chiesa (2010, p. 175): a irrupção pura e incondicional da estrutura simbólica. Se a psicanálise compreende a importância da linguagem na estrutura do sujeito, ela somente pode considerá-la de maneira não totalizada. Consequentemente, *autômaton* como acaso probabilístico, ou seja, dentro da rede significante, é possível desde que ateste a virtualidade da contingência absoluta. Nesse sentido, *tiquê* seria

mais bem descrita não em um universo caótico (concepção já presente no mundo grego), mas em um universo da contingência radical do Hipercaos.

Dessa forma, se quisermos uma radicalização da noção de *tiquê*, ela não poderia estar associada ao acaso, enquanto a potencialidade de um Todo, mas à contingência enquanto acontecimento que não está subordinado a nenhum Todo preexistente. A contingência é da ordem do não-Todo. Aqui, esbarramos no aspecto mais radical da contingência absoluta como real: de um lado, apresenta-se em uma positivação, de outro, é da ordem de um furo imprevisível do simbólico. Essa positivação do negativo é o próprio choque traumático que Lacan define *tiquê* como o encontro com um real. Não parece que *tiquê* seja o que mais se aproxima da contingência absoluta para um sujeito?

Deixemos claro. Há dois conceitos de contingência em questão: a contingência empírica e a contingência absoluta. A contingência empírica está no terreno do simbólico, do acaso e é sobredeterminada pelo destino: é o acontecimento de uma potencial alternativa do acaso. A contingência absoluta, por sua vez, rompe com a potencialidade simbólica, por não estar restrita às alternativas de um Todo: nesse ponto, a contingência é um dos nomes do real; ela remete à destotalização do pensável e do possível.

Ao aproximar *tiquê* da contingência absoluta, estamos, no mínimo, levando em consideração que, quando esta acontece e interpela um sujeito, ela somente o interpela pelo fato de suspender o seu circuito repetitivo e, diante da indagação do motivo pelo qual aconteceu aquilo (“por quê?”), ele ser tomado pela surpresa do silêncio e da arbitrariedade de qualquer enxerto de sentido à sua causa. Resta-lhe apenas um ora vigoroso, ora acanhado “faz sentido para mim”, enquanto a contingência segue livre sem ser capturada por seu jogo discursivo.

Esse aspecto nos confronta com um problema clínico eminente: o que põe fim, portanto, ao jogo de repetição do analisante? O jogo do acaso dá lugar ao contingente quando a formação do inconsciente irrompe a cadeia simbólica, quando a intervenção do analista surpreende, deixando-o momentaneamente desorientado, quando interrompe abruptamente a sessão, quebrando o encadeamento significativo para que se abra a novas possibilidades; fora da análise, quando uma ocorrência tão extraordinária o mobiliza de maneira sem precedentes, quando um acontecimento suscita uma angústia que se torna incontornável, e tal acontecimento ganha estatuto de traumático. Todos esses exemplos exibem como a contingência retira o sujeito do seu “solipsismo” inerte, corta a cadeia e possibilita a margem de abertura para outra coisa. Mas, para avaliar esse aspecto, precisamos considerar que a própria análise tem uma estrutura que apresenta algum tipo de repetição implicada. E é nesse ponto que nos confrontamos com a indagação do quão próxima a análise está do jogo.

4.4.3 A análise é um jogo?

Na abertura do texto sobre recomendações relativas ao início do tratamento analítico, Freud o compara ao jogo de xadrez:

Quem quiser aprender o nobre jogo de xadrez a partir de livros logo irá se dar conta de que apenas as jogadas de abertura e as jogadas finais permitem uma representação exhaustiva, enquanto a enorme variedade das jogadas que começam a partir da abertura acaba frustrando tal representação. Apenas um estudo aplicado de partidas em que mestres se enfrentaram pode preencher essa lacuna das instruções. Limitações semelhantes a essas parecem ocorrer com as regras que podemos estabelecer para o exercício do tratamento psicanalítico (Freud, 1913/2021, p. 121).

O que está em jogo aqui são questões de previsibilidade e imprevisibilidade²⁰⁸. Em relação ao jogo de xadrez, poderíamos ter uma representação prévia de jogadas de abertura possíveis, a partir das regras de movimento de cada peça. De maneira análoga, Freud apresenta algumas regras que considera recomendáveis, mas não necessárias, para o início do tratamento. No entanto, toda a representação de previsibilidade começa a ruir após as primeiras jogadas, de um lado, e o início do tratamento, de outro. A saudação genérica e a primeira construção da demanda dão lugar para uma variedade impressionante de possibilidades, aparentemente impossíveis de serem computadas pelo psiquismo. Parece impossível dirimir o caráter imprevisível e arriscado que comporta o processo analítico.

Embora Freud tenha feito essa alusão ao jogo de xadrez para falar de pouquíssimas regras e do caráter imprevisível do andamento de uma análise, ele não chega efetivamente a assimilar a análise a um jogo. Essa pergunta foi feita 52 anos mais tarde por Lacan.

Na lição de 19 de maio de 1965, do *Seminário 12*, Lacan explora o processo de análise pela chave de leitura de um “jogo”, tal como vimos anteriormente, a partir da teoria de jogos de Von Neumann e Morgenstern, mas também do jogo de aposta com dados, de Pascal, que exploraremos mais adiante. Logo no início da lição, o autor lembra a dinâmica circular do jogo de pedra, papel e tesoura, cuja regra sempre remete um termo ao outro para determinar o vencedor da partida: pedra destrói tesoura, tesoura corta papel e papel embrulha pedra. Essa alusão é seguida da hipótese de que a análise também poderia ser pensada como um jogo envolvendo três elementos fundamentais: sujeito, saber e sexo. Embora tenha feito aquela alusão a pedra, papel e tesoura, esses três novos elementos não visam exatamente à eliminação

²⁰⁸ Evidentemente, poderíamos estender a significação do que está em pauta nessa passagem, como o fez Lacan (1958-1959/2016, pp. 224-230), ao ver no jogo de xadrez um apoio para pensar o significante e o falo em análise. Além disso, outra questão passível de pesquisa se refere ao sentido (e às implicações) de usar uma metáfora de guerra (afinal, o jogo de xadrez é um combate) para pensar o percurso de uma análise.

um do outro; há, antes, um desarranjo envolvendo os três, mais do que uma circularidade/complementaridade destrutiva. De forma geral, fixar esses três elementos serve para que suas relações (ou melhor: suas falhas em se relacionar) ao longo da história de vida do sujeito, até o momento que culminou na chegada em análise, sejam investigadas e manejadas durante o processo analítico (Lacan, 1964-1965/2006, p. 349).

Situemos os termos em jogo. O sujeito em questão é o sujeito do inconsciente, ou seja, o sujeito que se coloca em uma relação de carência com o saber; um sujeito que lida com a renúncia de um saber sobre si. Nesse sentido, o sujeito sabe mais do que acredita, fala mais do que supõe querer e se apresenta por intermédio de um saber ambíguo, que se renuncia e se confessa ao mesmo tempo. O sexo, por sua vez, é aquilo de que o sujeito não quer nada saber. Tendo em vista que esbarra no limite do saber, o sexo é o impossível de se apreender. Lacan relembra que toda a trama freudiana a respeito do caráter do sujeito e de seus sintomas envolve sempre um descompasso entre saber e sexo. O sujeito possui a certeza de estar em falta com o saber, e essa falta está intimamente relacionada ao sexo. Em suma, a relação do sujeito com o saber é de indeterminação, o saber se esvai diante do sexo, e o sexo é de impossível apreensão pelo sujeito (p. 350). O sexo é ruptura do saber²⁰⁹.

Lacan aponta uma diferença dialética importante entre saber e verdade nesse momento. Enquanto, no pensamento científico, a verdade está suspensa, a ser descoberta, ela somente é tratada como tal ao ser inserida em um saber. Por outro lado, a verdade que a psicanálise coloca em jogo se refere à verdade que se passa por aquela relação ambígua entre se revelar e se esconder. Com efeito, o saber somente tem lugar importante, em análise, quando algo da verdade surge do sujeito. A verdade está às voltas do mistério acerca da relação do sujeito que falha em saber sobre sexo; assim, a verdade se localiza onde o saber titubeia (p. 350). Não é à toa, Lacan lembra, que o saber se refugia em um pudor original diante do sexo. O inconsciente está nesse saber não sabido sobre o sexo, que se recusa a vir à tona, mas que, eventualmente, revela-se (p. 351).

Zupančič (2017, pp. 16-17) apresenta uma formulação esclarecedora sobre o assunto. A autora afirma que a diferença entre humano e animal é uma diferença entre duas formas de não saber sobre o sexual: uma forma simples e uma forma que envolve um tipo singular de saber, o inconsciente. Animais não sabem que eles não sabem. O que distingue o humano é que ele sabe (inconscientemente) que não sabe – o que pode ser reescrito como: *ele não sabe que sabe que não sabe*. Desse modo, o que é renunciado não é o significante do sexual, mas o conhecimento

²⁰⁹ Zupančič (2017, 2023) aborda esse assunto de forma notável.

inconsciente da não existência de tal significante. O pudor aparece aí, no lugar do significante faltante, por causa da falta significante construída na estrutura de saber: a vergonha tem lugar porque nenhum significante aparece lá.

Posto isso, adentremos no que é da ordem do jogo na análise. Todo jogo, seja ele qual for (*e.g.*, o jogo do *Fort-Da*, os jogos de azar e os jogos da teoria dos jogos), segundo Lacan, possui uma regra, mesmo que implícita, firmada em um sistema fechado. Essa regra exclui do sistema todos os elementos não implicados nos termos do jogo; trata-se do real impossível. Diante daqueles três termos, o sexo é o impossível de ser acessado. Dessa forma, o jogo ganha sua direção na relação do sujeito com o saber. Em um jogo, o sujeito está sempre a certa distância de saber; está em espera pelo que está por vir (pp. 353-354).

O desenvolvimento de Lacan acerca do jogo de par ou ímpar nesse caso vem a calhar. Quando se joga com outra pessoa, apostando em se a quantidade de bolas de gude que possui na mão é par ou ímpar, trata-se de uma situação em que o jogo implica o sujeito em se instituir como um sujeito que vai saber (sobre as regras do jogo, quando implícitas; sobre as próximas jogadas, tentando antecipá-las etc.). A relação entre a aposta do jogo e o risco é colocada em questão:

Sob qualquer forma que seja, de um jogo, ou das próprias bolas, a realidade que toma seu lugar perde o que, nesse triângulo, nesses três polos [sujeito, saber, sexo], é impossível saber, mas que rebatido no jogo porque excluído nesse impossível, torna-se a pura e simples realidade da aposta. A aposta é de alguma forma o que mascara o risco. Nada, no final das contas, é mais contrário ao risco do que o jogo. O jogo encapuzo o risco, e a prova é que os primeiros passos da teoria dos jogos que foram dados, não no nível de von Neumann, mas no nível de Pascal, começaram pela teoria da partilha (Lacan, 1964-1965/2006, p. 354).

Dois pontos devem ser assinalados nessa citação: o jogo como o que esconde o risco e a “teoria da partilha” de Pascal. Começemos pelo segundo ponto. É importante notar que Lacan está se referindo aos primórdios da teoria moderna da probabilidade, que tem início com a troca de sete cartas entre Blaise Pascal (1623 – 1662) e Pierre Fermat (1601 – 1665). As cartas se dedicam a um problema sobre a divisão de apostas, em jogos de azar, quando esse jogo é interrompido antes de ser finalizado (cf. Smith, 1959, pp. 546-565). Esse problema é discutido a partir de um jogo com dados. Exemplifiquemos com um jogo, baseado na terceira dessas cartas (29 de julho de 1654), escrita por Pascal (Smith, 1959, pp. 547-554).

Dois jogadores com a mesma perícia interrompem o jogo, em que apostaram igualmente certa quantia em dinheiro, antes de ele ser finalizado conforme os dois jogadores haviam combinado. O jogador A tem dois pontos, e o jogador B tem um ponto. Cada um apostou 50 reais, e o jogo termina na quarta partida. Suponhamos que continuem a jogar e o primeiro ganhe

a partida; ele, então, somará três pontos contra um ponto do adversário. Nesse cenário, ele recebe todo o dinheiro da aposta. Agora, se o outro ganhar, o jogo fica empatado (dois a dois), e cada um leva o dinheiro que apostou (50 reais cada). Mas, caso queiram, eles podem interromper a partida ali (em que o placar é de dois a um) e fazer a divisão, para que haja o mínimo de perda possível diante de tal cenário. Como ficaria a divisão da aposta? Como o primeiro já tem dois pontos, ele já tem 50 reais garantidos, mesmo se perder a quarta partida. Ele pode vir a ganhar os outros 50 reais ou pode ser que veja seu adversário recolhendo seu dinheiro da aposta. Em vez de continuarem para a quarta partida, ele pode propor ao adversário dividir os 50 reais por dois, para que cada um fique com metade. O primeiro ficaria então com 75 reais, e o segundo, com 25 reais, de tal forma que a divisão da aposta impeça a possibilidade de que quem está em desvantagem perca ainda mais dinheiro e que quem está em vantagem garanta uma quantia correspondente a ela.

Esse é um exemplo simples, com o mesmo formato usado pelo próprio Pascal (apenas com uma mudança no valor das apostas). No entanto, os dois matemáticos lançam mão de outros cenários, mais complexos, que envolvem situações variadas da partida e outros valores, na intenção de desenvolver uma teoria da divisão de aposta.

O ponto é que essa “teoria da partilha” envolve um cálculo dos vários cenários possíveis, a opção pelo abandono da partida e a posterior divisão da aposta, da forma que seja mais interessante para os jogadores envolvidos, com o objetivo de saírem com menos perda possível. Isso se aproxima da noção de estratégia em teoria dos jogos: depois de tomar conhecimento, baseado em um número extenso de casos dos cenários possíveis, há o ponto, chamado de “ponto de sela”, em que o abandono da partida resulta no mínimo de perda possível. Essa possibilidade de divisão de aposta também caracteriza o que se chama de “jogo de soma não zero”: os ganhos são relativos e não absolutos, buscando o cenário em que há menos prejuízo para ambos jogadores.

Esse ponto é sublinhado, por Lacan, para expor que a natureza do jogo está mais na compreensibilidade da situação do que na pura oposição entre jogadores (Lacan, 1964-1965/2006, pp. 354). Isso lembra o que o autor tentou mostrar na eliminação de aspectos psicológicos da relação intersubjetiva envolvida tanto na sua versão do dilema do prisioneiro quanto no jogo de par ou ímpar. Todavia, aqui há um acréscimo. Os aspectos psicológicos não são a única eliminação contida no jogo. Ele também adverte que o jogo, enquanto um sistema fechado, esconde o risco.

E, para abordar isso, vamos iniciar com um episódio, narrado por Lacan como uma maneira de ilustrar a relação do sujeito com o jogo em sua forma mais elementar. Uma menina

de 3 anos elaborou o seguinte jogo: caminhar a passos lentos de uma extremidade de um cômodo à outra, onde se encontrava seu pai; à medida que andava, acelerava os passos, até abraçá-lo. Essa brincadeira era acompanhada da seguinte enunciação: “isso vai acontecer, isso vai acontecer, isso vai acontecer [*ça va arriver*]!”. Esse jogo foi entendido pelo autor como a forma primordial de toda atividade lúdica: ela possui um sistema, formado por uma regra, que situa o seu início e o seu fim, e em que a aposta representa o real impossível de alcançar (Lacan, 1965/2006, p. 355).

Examinemos o jogo. A criança poderia simplesmente caminhar em direção ao pai e abraçá-lo, mas não é isso que ela faz. Ela elabora um jogo que não apenas protela tal evento, como também é ordenado por um suspense lúdico. Com o jogo, ela se submete a uma regra que faz com que o objeto seja adiado. Não é à toa que Lacan assimila o jogo com a forma isolável da característica essencial do desejo: “o desejo não sendo nada mais que a aparição dessa aposta, desse *a* que é o ser do jogador, no intervalo de um sujeito dividido entre sua falta e seu saber” (Lacan, 1965/2006, p. 355). O sujeito acaba sendo reduzido a um resíduo do jogo em que está inserido, e cujo objeto está do lado de fora do jogo, permanecendo sempre em uma (falta de) relação com o objeto, tendo o saber como anteparo. A jogadora pode ser pensada como um sujeito dividido cuja divisão ocorre por não querer saber que é um produto residual do desejo dos pais; assim, ela se desvia no jogo, para se opor ao desejo dos pais, estabelecendo uma relação com o saber – de suspensão e aparecimento.

Se voltarmos ao jogo da análise, e aos três elementos considerados como pertencentes a ele, poderemos entrever que a partida é jogada levando em conta um sujeito dividido por uma falha no saber sobre o sexo e a suposição de um sujeito que sabe algo sobre seu sintoma. É justamente esse resíduo, relacionado ao que motiva o sujeito, que é deixado de lado na relação com o saber, que está em falta. No jogo, é do lugar de resíduo do desejo dos pais que ele se desvia para procurar, justamente como forma de se opor a esse resíduo, a relação com o saber. Assim, o que é deixado de lado é o objeto *a*, mobilizador do desejo. O jogo aparece como aposta para responder, mesmo que de forma mascarada, a relação entre a falta e o saber.

O jogo consiste na aposta, firmada entre o sujeito e o saber de que o *a* vai aparecer (“*ça va arriver*”). No entanto, no interior do jogo, a sua aparição é colocada como impossível por meio do sistema fechado que é constituído por suas regras. Ao se excluir o sexo, com o jogo, resta-lhe um resíduo “*a*-sexual” e inofensivo, isto é, que não gera risco; não compromete a falta em ser do sujeito, apesar de encená-la.

Dessa forma, o jogo é motivado pela falta a saber sobre o resíduo do qual é resultante e representante, mas que foi excluído, criando a divisão; é essa relação oscilante com a falha em

saber e a busca em saber que o jogo simula. É próprio do jogo que, antes de iniciar, ninguém saiba o que vai acontecer. O máximo que se pode fazer são previsões, probabilidades, simulações de acasos, mas a contingência é, por definição, imprevisível.

Ao considerarmos a análise um jogo, estamos também lidando com o saber. O analista incorpora o sujeito suposto saber, mas que sabe que não sabe nada, enquanto o analisante se retira de toda suposição de saber, apesar de saber sem saber. Com a partida posta sob esses termos, o analista provoca a posição do analisante como aquele que possui um saber inconsciente. No entanto, não se trata de chegar ao ponto em que o sujeito indeterminado se identifique inteiramente com um suposto saber sobre si, doado pelo analista – derivado da atitude de se aliar à parte sadia do eu do analisante, que constantemente Lacan critica. Aliás, essa forma de ver a cura encontra seu sentido na “teoria da partilha”, apresentada anteriormente: cada um sai com a ilusão do mínimo de perda (Lacan, 1965/2006, pp. 356-357).

Mas a teoria da partilha não se encaixa perfeitamente no jogo da análise, pois esta já é, de imediato, um jogo embaraçado em ser, de fato, um “jogo”. Isso, porque, além desses dois jogadores, há o terceiro: a realidade sexual. Aí está o constrangimento da análise como um jogo. O analisante é constituído em seu próprio jogo: há sujeito dividido, que para constituir as regras do jogo precisa deixar a realidade sexual de fora. Em relação a esta há uma falta em saber. O que impede a identificação do analisante com o saber do analista é justamente a realidade sexual. O “suplemento lúdico” é essa defesa contra o sexual. Lacan argumenta que, diferentemente do que podem sugerir outras escolas de psicanálise que se apoiam na ideia de aliança com a parte sadia do eu do analisante, a defesa não está direcionada ao analista, mas justamente ao sexual (p. 357).

Assim, a análise não pode ser completamente um jogo, uma vez que se tenta trazer à tona o impossível que está fora do sistema fechado no qual o analisante se encontra. O desejo do analista surge nesse meandro. O analista não é alguém que ensina o analisante a respeito do seu fantasma original, mas alguém que aprende com o analisante como ele fez e faz para lidar com a falta de saber. É com essa coisa, dejetada da realidade do jogo, que o analisante lida sem muito saber; com o objeto *a* e com a divisão, é o analisante que “sabe (precariamente) se virar”.

E aí podemos ter o auxílio na leitura feita por Teixeira (2019, p. 47) de *savoir-y-faire*. “Saber se virar” é a opção adotada pelo autor para a expressão “*savoir-y-faire*”, que faz oposição a “*savoir-faire*”. Este implica um saber conceitual prévio à atitude necessária para dada situação. O “saber se virar”, por sua vez, diz respeito à ação inventiva diante da precariedade de recursos (e/ou de saber) para lidar com uma situação, resultando em uma gambiarra (nesse caso, subjetiva). A diferença é que a gambiarra não é resultado de um saber

constituído previamente (e, por isso mesmo, não faz parte dos encadeamentos dedutivos das regras de um sistema fechado, como no jogo), mas um gesto que acontece no próprio praticar, que carrega consigo, portanto, marca do imprevisto.

Desse modo, o analista não é aquele que dita o saber sobre o desejo do paciente, mas aquele que se faz o desejo do paciente, ocupando um lugar virtual do Outro. Nesse sentido é que a posição do analista encarna a dinâmica do desejo de ser desejo do Outro. O desejo do analista tem relação com a cumplicidade aberta à surpresa, que está além do jogo. Contrariamente ao jogo, que envolve uma espera pelo porvir, o analista tem uma atenção para o inesperado, que proporcione alguma forma de rompimento com a cadeia significativa que insiste em repetir o jogo (pp. 358-359). É esse elemento inesperado que pode nos fornecer a chave para o aparecimento contingente do sujeito.

4.4.4 *Sujeito e causa*

Se a relação causal entre eventos não pode ser estabelecida como uma necessidade, como vimos com a resposta especulativa para o problema da indução, isso significa que a razão probabilística dos eventos é composta por furos – e (por que não?) em torno de furos. Entretanto, sabemos que, ao irmos para o outro extremo, para a questão da liberdade em psicanálise, esbarraremos com uma questão problemática. Toda escolha poderia ser entendida como uma “escolha forçada”, lembra Zupančič (2010, p. 35), levando em conta o problema colocado por Lacan acerca da liberdade (Lacan, 1964/1988). Diante de uma situação de assalto, o agressor pode pronunciar para a sua vítima: “*a bolsa ou a vida!*”, insinuando a (falsa) impressão de que ela poderia escolher livremente entre as opções. Acontece que, frente aos cenários possíveis, em ambos ela sai perdendo, justamente pela situação estrutural que constitui um assalto: a vítima perde algo – se escolhe a bolsa, perde a vida; se escolhe a vida, perde a bolsa. O que esse problema ilustra é o fato de toda escolha emergir dentro de uma ordem simbólica já constituída e pela qual o sujeito está, de algum modo, alienado. Em outras palavras, trata-se de considerar que o sujeito é efeito da estrutura. Contudo, isso ainda não é o bastante para delinear no que consiste o sujeito.

No *Seminário 12*, Lacan parte de uma indagação curiosa para definir o sujeito no que pode nos auxiliar. Inicialmente, ele considera que apenas saberíamos se há um sujeito por uma relação específica que este estabelece com o significante. Mas como saber se algo é ou não um significante? Essa pergunta ganha rapidamente um desenvolvimento que poderia ter sido retirado de um filme de ficção científica: como identificar que há um sujeito em uma (suposta)

mensagem que é transmitida de uma galáxia distante? Isto é, como identificar que ali há significante, e não qualquer outra coisa, que indique a presença de um sujeito? O autor coloca duas condições. A primeira diz respeito ao fato de o significante sempre remeter a outro significante, e não a algo externo a ele (seja um objeto, um sentido etc.). É o que ele chama de “alternância”, lembrando o funcionamento do código Morse: a partir de sons breves e longos, transcritos por ponto e traço, respectivamente, suas combinações formam um sistema de letras, números e signos de pontuação, cujas unidades são separadas por ocorrências intermitentes. A segunda é a bizarrice: “Precisaríamos desse elemento de *esquisitice* [*oddité*], de exceção, de paradoxo, de aparecimento e desaparecimento, fundado como tal, que nos mostraria claramente que algo se alterna que é precisamente *a relação desses significantes com um sujeito*” (Lacan, 1964-1965, p. 2010, tradução nossa, grifos no texto)²¹⁰. Nessa frase, Lacan performa o que quer transmitir: *oddité*, um decalque formado a partir da palavra inglesa “*oddity*”, que significa “estranheza”, “esquisitice”, “singularidade”, mas com uma alteração lexical para adequar à língua francesa. Isso somente pode ser feito pela combinação de um sujeito que, de alguma maneira, está inserido em uma sintaxe, mas a fura²¹¹.

Novamente, a recreação matemática do jogo de par ou ímpar vem à tona na intenção de dar continuidade à definição de sujeito:

Dito de outro modo, a melhor prova que poderíamos ter da existência de um sujeito nos espaços estrelados seria se alguma mensagem, no mínimo de quatro termos, acontecesse responder à sintaxe que, no capítulo introdutório de *A carta roubada*, de Poe, tentei articular como os α , β , γ , δ que aqueles que leram essa pequena introdução sabem que eles são compostos a partir de um certo agrupamento de puro sorteio ao acaso, e que o fato de agrupá-los, de denominá-los de uma certa maneira unitária, qualquer que ela seja, termina numa sintaxe da qual já não se poderia escapar. Que uma sintaxe análoga seja descoberta numa sucessão de signos, nós teríamos a segurança de que se trata aí, efetivamente, de um sujeito (Lacan, 1964-1965/2006, p. 342).

Em outras palavras, o sujeito se funda em uma sintaxe constituída a partir de puras ocorrências no real, apreendidas simbolicamente em um sistema. Mas isso não acontece sem recusar, nessa sintaxe, um significante do qual não quer nada saber. É nisso que a descoberta freudiana tem relação com o não-saber sobre o sexo (Lacan, 1964-1965/2006, p. 342).

²¹⁰ “Il faudrait cet élément d’*oddité*, d’exception, de paradoxe, d’apparition et de disparition, fondée comme telle, qui nous montrerait bien que quelque chose alterne qui est précisément *le rapport d’un de ces signifiants avec un sujet*”.

²¹¹ Lembremos que Jakobson chega mesmo a falar que o neologismo é uma exceção a não liberdade que subjaz o ato de falar: “Mas o que a fala não é de modo algum um agente completamente livre na sua escolha de palavras: a seleção (exceto nos raros casos de efetivo *neologismo*) deve ser feita a partir do repertório lexical que ele próprio e o destinatário da mensagem possuem em comum” (Jakobson, 1954/1975, p. 37, grifo meu).

Portanto, se estamos falando que a definição do sujeito envolve a alienação em uma sintaxe e, ao mesmo tempo, a insuficiência dessa sintaxe em abarcar o sujeito, podemos conjugar esses comentários com o modo como Zupančič define “sujeito”: nome conceitual para o ponto de regularidade no qual a estrutura falha; o lugar onde uma lacuna fica inscrita em certa cadeia causal. As formações do inconsciente apareceriam aí como o lócus do sujeito na estrutura simbólica que falha. É nesse ponto que se introduz a noção de causa (Zupančič, 2010, p. 36).

Vejamos que essa concepção não está distante do que vimos acerca da versão lacaniana do dilema do prisioneiro. Na seção “Lacan jogador”, do Capítulo 2, identificamos que a emergência do sujeito se dá justamente na precipitação de uma decisão no momento em que requer um salto do raciocínio dedutivo: da hesitação dispersiva e estagnante antecipa-se uma determinação subjetiva. O que o ensaio sobre o tempo lógico nos mostrou é que, por mais que esteja posto em uma estrutura, é apenas no limite dela que o sujeito é capaz de emergir. Diante do limite do encadeamento dedutivo das etapas lógicas do raciocínio para solucionar o dilema, encontramos uma abertura para a contingência. Essa precipitação é o que mais tarde permitirá justificar racionalmente todas as etapas anteriores: esbarramos, assim, na temporalidade do *a posteriori*.

Desse modo, a causa do sujeito em psicanálise não está firmada na continuidade uniforme da relação entre uma causa e um efeito, mas na própria lacuna estabelecida entre os dois. Basta lembrarmos que, no que se refere ao inconsciente, “só existe causa para o que manca” (Lacan, 1964/1988, p. 27), ou, ainda, “entre a causa e o que ela afeta, há sempre uma claudicação” (p. 27). O que aparece no intervalo da cisão estrutural dessa causalidade é o que em psicanálise constitui o cerne do sujeito: o objeto *a* (Zupančič, 2010, pp. 38-39). Constituído pelo objeto *a*, o sujeito, em conjunto com seu desejo e seu sintoma, surge da lacuna da falta de relação causal; em outras palavras, ele é causado pela falha do sistema causal significante. Com isso, percebe-se que onde uma relação causal manca, resta-nos a contingência.

Podemos apontar ainda outra implicação de considerar a contingência em relação ao sujeito. Miller (2006) compreende que a noção de contingência significa pensar em um mundo que não é um Todo e que está em suspensão na dependência eterna do acontecimento – algo não muito distante do que vimos acerca do pensamento de Meillassoux. Com isso, a experiência da surpresa é salvaguardada pela contingência. No que se refere ao sujeito, isso implica que um caso particular não pode ser considerado apenas um caso exemplar de uma regra ou de uma classe. A contingência introduz a dimensão de que sempre há exceções às regras. Consequentemente, a regra mais fundamental, universal e, ao mesmo tempo, paradoxal é a de

que sempre há exceções. O sujeito é o desvio da ideia de indivíduo de uma classe, condicionada pela contingência; e seu sintoma é a invenção da regra que lhe falta.

Nesse momento, vamos propor juntar os elementos que exploramos até aqui, na intenção de pensar uma definição de sujeito, que seja capaz de representar algumas implicações do diálogo com Meillassoux. Voltemos à resposta especulativa ao problema da indução. Vimos que tal solução, baseada no transfinito cantoriano, defende a tese de que a totalidade do pensável é matematicamente impensável, por ser impossível totalizar o infinito. Dessa forma, a probabilidade não é capaz de prever a totalidade de eventos, nem é possível apoiar a necessidade da uniformidade causal da natureza e ainda menos identificar uma razão necessária de algo ser desta e não de outra forma. Tudo isso nos levou à importância da contingência.

Se seguirmos Badiou, por exemplo, poderíamos chamar de “excesso” essa impossibilidade de totalização do infinito. Em termos lacanianos, poderíamos ainda dizer que se trata de um excesso que escapa ao simbólico; isto é, há algo que excede a apreensão na linguagem: o gozo (França Neto, 2018, pp. 369-370). Agora, se tomarmos emprestado o termo “acontecimento”²¹² badiouano, podemos conceber o sujeito do seguinte modo (França Neto, 2018). O acontecimento é o não-ser puro, no qual um vazio irruptivo surge como estando separado da linguagem. A verdade é sempre o indiscernível que se liga ao não-ser do acontecimento, que faz furo ao saber, mas que a partir dele se forma um saber pós-acontecimento. A verdade se apresenta de forma inusitada e evanescente, requerendo um saber a ser produzido a partir dela. Assim, “a verdade se produz como efeito nas consequências de um acontecimento” (p. 372). O sujeito, apoiado na verdade, tem como causa o acontecimento (p. 374), isto é, o que escapa ao simbólico

Quando exploramos o “jogo” da análise, identificamos que há um ponto em que o saber estanca, que lhe excede. Esse ponto excedente está ligado a uma verdade que ao mesmo tempo o sujeito renuncia e confessa, sempre de maneira titubeante. Como vimos, essa verdade, que se mascara para fora do sistema do jogo, relaciona-se com a realidade sexual. Opondo-se ao jogo, ela se apresenta como da ordem do risco, inassimilável pelo simbólico.

Agora, se lançarmos mão das noções de “acaso” e “contingência”, tal como elaboradas por Meillassoux, apesar de ele não ter qualquer teoria sobre o sujeito (nem a pretensão de fazê-lo), poderíamos propor, diante do que expomos, a seguinte definição do sujeito: o sujeito é o

²¹² Embora a tradução brasileira de *L'être et l'événement*, de Badiou, adote “evento” para traduzir “*événement*”, optamos pela palavra “acontecimento”, por entender que esta, mais do que aquela, conota uma situação irruptiva, imprevisível (dimensão fundamental para o conceito badiouano).

termo para exprimir o modo contingente (e, portanto, esquisito) por meio do qual um ser “sabe se virar” (*savoir-y-faire*) diante da realidade sexual, estando inserido em uma sintaxe que tenta lidar com o jogo de azar/acaso, mesmo não sendo totalizadora. Nesse sentido, a causa do sujeito é o ponto contingente que rompe com a sorte cifrada do acaso: uma irrupção *ex nihilo*.

Situar o sujeito entre o acaso e a contingência, e não entre o necessário e o contingente, significa deslocar uma importante questão: ao entender o sujeito entre o necessário e o contingente, banimos não o acaso, mas a própria contingência absoluta, isto é, a própria possibilidade de uma irrupção *ex nihilo*, que seria a fuga do inferno determinista; por outro lado, situar o sujeito entre o acaso e a contingência implica considerar que (1) a contingência absoluta ainda é possível (é possível um acidente traumático ou uma irrupção *ex nihilo*) e que (2) coexiste um Todo determinístico e probabilístico, mas precário e virtualmente falido, a partir do qual o sujeito situa os acontecimentos de sua vida. O acaso fornece um Todo e a contingência fornece a fratura desse Todo, seu não-Todo. Enquanto o primeiro caso possui um tom antropocêntrico, por colocar, no sujeito, algum critério de necessidade, o segundo caso desloca essa questão e impossibilita pensar o sujeito como um “fora-do-universo”.

4.5 Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas

Com o que vimos anteriormente, constatamos a possibilidade de situar a posição subjetiva sem lançar mão da necessidade, tal como faz Milner. No entanto, essa primeira interlocução ainda não foi capaz de articular noções relativas às outras modalidades e ao tempo: fundamentais para a proposta de pensar a pulsão de morte, a partir de uma imbricação entre contingência e repetição. A partir desta seção, até o fim do capítulo, trabalharemos justamente com essa articulação.

É verdade que, por um lado, “nenhuma metalinguagem abolirá a metáfora”, uma vez que a metáfora produz o sentido a partir da negatividade inerente da linguagem, calcada em uma teoria do significante, que bloqueia qualquer possibilidade de uma referência externa que evidencie um sentido originário (Iannini, 2012, pp. 272-280). Afinal, o significante não possui referência externa a ele – é algo que representa um sujeito para outro significante. Mas, por outro lado, precisamos afirmar que nem tudo é metáfora. A partir desse ponto é que propomos que um lance do acaso (*i.e.*, uma “jogada” da maquinaria significante) jamais abole a contingência, apesar de suas tentativas. Para compreender essa asserção, precisamos rever o argumento de Milner acerca do poema *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, de Mallarmé.

Vimos no Capítulo 3 que Milner faz um grande elogio à contingência do universo. A letra não tem razão de ser nem tem razão de não ser tal como é; o que a letra captura do contingente é sua cicatriz, firmando uma necessidade. Em outras palavras, a necessidade é estabelecida retroativamente, após o resultado contingencial do lance de dados encontrar sua face para cima. É justamente aí que a contingência absoluta passa a ser abolida por um ato contingente e este ganha estatuto de necessidade. Se, em um primeiro momento, Milner exalta a contingência, ele a censura logo em seguida, em prol da necessidade, ao afirmar que a singularidade subjetiva estabelece uma lei literalizada que configuraria a necessidade do sistema; uma lei necessária igualável às leis da natureza. Entretanto, ao seguirmos Meillassoux, refutamos a necessidade das leis da natureza, o que nos deixou com o seguinte ponto: não é porque o contingente é estável que ele seja necessário. Agora, precisamos extrair outras consequências de seguir essa tese na leitura do poema.

Retomemos a crítica que foi identificada em relação à indistinção entre contingente e possível. Lembremos que Milner caracteriza ambas as categorias pela infinitude dos universos, deixando-nos sem saber como distingui-las. O quadro é o seguinte: há uma relação de temporalidade retroativa entre o contingente e o necessário, uma vez que a letra fixa o contingente em uma necessidade; e entre o contingente e o impossível, uma vez que o impossível nasce com a face contingente lisível dos dados (é impossível que seja outra face). Tanto o necessário quanto o impossível são definidos após o contingente, mas o possível, não. De acordo com Milán-Ramos (2007, pp. 104-105), o possível parece requerer outra temporalidade, uma espécie de *apriorismo* que não há no necessário e no impossível. O possível estaria condicionado, portanto, a um momento anterior ao lance de dados, como uma condição de possibilidade (ou seja, um *a priori*) para o lance de dados. Temos aqui duas questões, portanto: o estabelecimento de uma temporalidade diacrônica para o possível, associada à temporalidade retroativa das relações do contingente com o impossível e o necessário; e a marca da finitude, e não da infinitude, para o possível, uma vez que há uma condição *a priori* para sua possibilidade (o que limita o campo dos possíveis). A questão agora é: qual o estatuto do *apriorismo* que demarca as condições normais e finitas da possibilidade?

Acrescentemos outro contorno à questão. Lacan (1961/1998) faz a seguinte observação sobre *Um lance de dados...* no texto “A metáfora do sujeito”:

O único enunciado absoluto foi dito por quem de direito, ou seja, que nenhum lance de dados no significante jamais abolirá nele o acaso – pela simples razão, acrescentamos, de que nenhum acaso existe senão em uma determinação de linguagem, e isso, sob qualquer aspecto que o conjuguemos, de automatismo ou casualidade (p. 907).

Essa afirmação está na esteira da nossa discussão acerca da compulsão à repetição no Capítulo 2 e da apreensão simbólica do acaso ou, ainda, do determinismo do simbólico. O acaso não é abolido por um lance de dados nem por um jogo de par ou ímpar porque o acaso já está encerrado em um Todo (sobre)determinado²¹³, seja pelas seis faces do dado, seja pela linguagem. Até aqui, estamos no mesmo caminho com Lacan e Meillassoux: o acaso está dentro dos limites da linguagem, uma vez que a linguagem é uma lei que determina as alternativas possíveis para o acaso. Em outras palavras, estamos aqui no campo da afirmação da metáfora como aspecto irredutível da estrutura da linguagem (Iannini, 2012, p. 276).

Contudo, a contingência absoluta parece colocar em xeque esse enunciado como o “enunciado absoluto”. É aí que identificamos um problema. Se o enunciado absoluto é sobre nada abolir o acaso, então a contingência absoluta é abolida. Isso vai na contramão do que investigamos até agora acerca do caráter absoluto da necessidade da contingência. Para entender melhor esse ponto, precisamos “afinar” bem a diferença entre acaso e contingência. Isso vai nos dar condição de mostrar como o acaso está mais próximo da categoria do possível e como essas noções se aplicam ao poema de Mallarmé.

4.5.1 Um poema que performa o acaso

o autor de *Um lance de dados* considerou as estrelas,
em sua pura disseminação, um símbolo celestial do Acaso.
Recortar, com o olhar, uma constelação deste esplendor sem
sentido, é realizar um ato totalmente análogo ao ato poético,
de acordo Mallarmé.

Quentin Meillassoux, *The Number and the Siren*²¹⁴

O número e a sereia: um deciframento de Um Lance de Dados, de Mallarmé (The Number and the Siren: a Decipherment of Mallarmé's Coup de Dés) (NS), escrito por Meillassoux (2012), é um verdadeiro trabalho investigativo sobre o poema aqui em questão. Reconstruamos o argumento do autor. O livro é composto por duas partes. Na primeira, o autor defende que há um código no poema de Mallarmé. A fim de fornecer a prova dessa tese, ele

²¹³ Trata-se de um Todo *sobredeterminado* porque as possibilidades de codificação não são biunívocas. Lembremos as tabelas da subseção “‘Par ou ímpar?’: o jogo e a apreensão simbólica do acaso”: a codificação “2”, por exemplo, serve para quatro trigramas diferentes.

²¹⁴ “the author of the *Coup de dés* held the stars in their pure dissemination to be a celestial symbol of Chance. To cut out, with the gaze, a constellation from this senseless splendor, is to carry out an act wholly analogous to the poetic act according to Mallarmé” (NS, p. 46).

usa dois recursos: evidências textuais (alusões e “enigmas”) que fazem referência a um código específico no poema (um “Número”, como escrito por Mallarmé); e a contagem de palavras do poema. Esses dois recursos, entretanto, não estão desarticulados, de maneira que o número de palavras da contagem é aludido no poema.

Na segunda parte, ele se depara com um problema: por um lado, temos no título do poema a supremacia do Acaso, que não poderá ser abolido por número algum (como resultado do lance de dados); e, por outro, temos a existência estranha de um número único que aboliria o acaso (Mallarmé escreve: “o único Número que não pode ser um outro”). A aporia está montada. Qual interpretação está certa, (1) “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”; ou (2) “o único Número que não pode ser um outro”, contradizendo o título do poema (uma vez que o “único Número” abole o acaso por aludir ao resultado do lance de dados)?

A saída de Meillassoux é identificar em quais condições ambas as proposições podem ser, ao mesmo tempo, verdadeiras. Logo, ele persegue a presença de um número que não seja efeito do acaso, mas que seja, em si, o próprio acaso: ou seja, o próprio poema precisa não apenas falar sobre o acaso, mas também o performar. Antes de qualquer coisa, ele ainda precisa entender qual é o código que o Número²¹⁵ carrega. Depois de um minucioso exame das possibilidades de números, pouco a pouco, ele constata a importância do número 7. A partir disso, surge uma profusão de pistas que indicam alguma relação com esse número²¹⁶. Não demora muito para ele ter a convicção de que o código se refere ao número 707. Como se não bastassem os indícios textuais, ele conta 707 palavras presentes no poema, acrescidas das sete palavras do último verso (“Todo pensamento emite um Lance de Dados”), que figura deslocado dos demais. Ao encontrar o código do poema, resta agora entender como o Número é, em si, o próprio Acaso.

Chegamos, com isso, à segunda parte do livro de Meillassoux, que visa entender como o poema fixa a infinitude do Acaso. A *hesitação* é o elemento central aqui. Encontramos

²¹⁵ Uso a palavra “Número”, com a inicial maiúscula, apenas para fazer clara referência ao número referido no poema de Mallarmé, embora o “número”, com a inicial minúscula, carregue o mesmo sentido do anterior. A mesma situação se aplica também a “Acaso” e “acaso”.

²¹⁶ Não caberia reconstruir todas as pistas que ele encontra, bem como a argumentação de suas respectivas validades. Apenas para mencionar algumas, podemos citar a Constelação de Setentrão (o “Norte” dos navegantes), que possui sete estrelas; o último verso do poema possui sete palavras (“Todo pensamento emite um Lance de Dados”); o número 7 é o número mais provável de resultar de um lance com dois dados; a insistência da sílaba “si” (“se”, em francês) e sua homofonia com a sétima nota musical “Si” etc. O problema de uma reconstrução do argumento de Meillassoux é a perda da prosa ricamente literária presente no livro, que faz o leitor se surpreender com o caráter revelatório presente no *storytelling* investigativo do deciframento do código. O que nos interessa aqui, mais especificamente, é como o acaso está presente no poema e como isso se relaciona com o que estamos discutindo a respeito da contingência e da repetição. A esperança é que isso nos esclareça mais a natureza do acaso e da contingência.

hesitação tanto no personagem do poema (Mestre) quanto no poeta (Mallarmé). O Mestre hesita em lançar os dados, o que abre margem para a incerteza sobre se, de fato, ele os lançou (reservando um caráter indecidível no próprio ato). Mallarmé hesita na codificação do poema, porque está entregue à sorte ociosa de sua aposta: a de que, talvez (apenas talvez), um dia seu poema seja decodificado. Assim como um naufrago que lança uma mensagem de socorro dentro de uma garrafa ao mar, na esperança da contingência encontrar um destinatário, Mallarmé lança ao mar da posteridade seu poema codificado. Isso faz do poema não apenas um texto, mas também um ato: um ato contingente ao acaso.

Portanto, além do drama ficcional do Mestre naufragado, há também o drama real de Mallarmé. O poema sai da esfera da representação, por não ser uma narrativa que represente um drama preexistente, mas também não está restrito à presença absoluta e real, uma vez que o autor não é presentificado. Meillassoux, então, identifica esse ato à estrutura difusa da Eucaristia: o caráter paradoxal de presença na ausência eucarística concilia a lembrança (da Paixão) e a expectativa (da Salvação); é uma presença que não está presente, mas difusa no passado e no futuro. O ato de Mallarmé adquire uma dimensão performativa (além de fazer um aceno divino), por se tornar o próprio ato que descreve: uma aposta; o Número é lançado para além da morte nos mares caóticos da história, na esperança de encontrar um decifrador (NS, p. 116).

Para *Um lance de dados...* performar o acaso, o seu deciframento somente poderia ocorrer por acaso. O conhecimento da obra de Mallarmé não fornece indicativos de que o poema tenha sido organizado pela contagem de palavras. Com isso, ele introduz a dimensão do risco ao incluir um código que talvez nunca fosse descoberto. Ou seja, a descoberta somente poderia ser feita por acidente. Assim, ele sacrifica o sentido do poema no “altar do Acaso” ao equivaler o seu destino com o próprio acaso (NS, p. 122).

Com tal procedimento, Mallarmé fixa a dimensão da infinitude no poema: ao fazer coexistirem alternativas contrárias, o sentido pode igualmente ser ou não ser descoberto. Deixemos claro, primeiro, o que não é esse infinito: não se trata do infinito quantitativo das variadas possibilidades do destino do poema; e Mallarmé não pretendia se igualar ao Deus do monoteísmo, que instaura a relação paradoxal entre finito e infinito por meio de Cristo. O infinito a que se refere é o que Meillassoux chama de “o infinito dos modernos”: o acaso. Em um mundo onde Deus está morto, o acaso domina tanto as coisas mais significativas e perfeitas quanto as mais insignificativas e fortuitas²¹⁷; o acaso se torna as opções possíveis de um lance

²¹⁷ Impossível não lembrar a pintura *O calvário*, de Andrea Mantegna (1431 – 1506), que figura na capa do *Seminário 2*, em que soldados romanos jogam dados para ver quem ficará com as roupas de Cristo.

de dados, suas falhas e seus sucessos. O infinito a que se refere, nesse momento, é a estrutura dialética do acaso: esse momento de suspensão em que as alternativas possíveis coexistem.

Mas a estrutura infinita do acaso no poema não está apenas na possibilidade ou não da descoberta do código. Há também o procedimento de incorporação da hesitação e da incerteza na história. São três hesitações: o Mestre hesita em lançar os dados; Mallarmé hesita na codificação (uma vez que poderia nunca ser descoberto e, se descoberto, poderia sucumbir ao desprezo dos críticos por uma codificação e um sentido tão banais); e o acaso carrega a própria estrutura da hesitação, por ser, em si, a postergação eterna do resultado contingente. Percebe-se, com isso, uma afinidade entre acaso, hesitação e incerteza: em todos, subsiste uma contradição potencial que nos permite escapar de um tornar-se; um alongamento eterno da decisão (que implicaria uma escolha finita). Mas a hesitação somente pode se fundir à infinitude do Acaso se contiver três propriedades: ela precisa ser real (o Acaso governa os eventos finitos e alternativos do nosso mundo); determinada (esse ou aquele resultado concreto); e eterna (igual a si mesmo, sejam suas produções significativas ou não) (NS, p. 134).

Entretanto, há uma hesitação que soa estranha: como podemos considerar que o Mestre hesita em lançar os dados se o poema afirma que há um “único Número”? A partir daí, Meillassoux precisa trabalhar com a possibilidade de que um lançamento de dados de fato ocorreu. Sendo esse o caso, o caráter indecível do lançamento precisa ser deslocado para outro lugar. Se até então a hesitação estava no lançamento, ele precisa agora considerar que esteja no próprio Número; talvez seja este que deva ser considerado infinito. Mas como um “único Número” pode carregar a estrutura potencialmente contraditória do Acaso, que guarda, em si, a coexistência dialética e infinita das alternativas?

Para que o Número seja, ele próprio, o Acaso, ele precisa conter uma hesitação intrínseca. Ora, qual é a melhor forma de performar a hesitação senão pela tremura? Um Número que seja ao mesmo tempo o número premeditado (o da contagem do poema, 707) e outro número que não esse (um número insignificante) carregaria a hesitação: “ao mesmo tempo imutável e trêmulo, ambos estruturado e fugaz, precisamente determinado e indefinido” (p. 139). Portanto, com o objetivo de “fixar o infinito” da coexistência das alternativas, o código elucidado (707) precisa conter um grau de indeterminação que não o exclua totalmente, mas que o faça coexistir com alternativas diferentes. Em outras palavras, um princípio de incerteza precisa abrigar a codificação do Número, na intenção de gerar uma hesitação eterna que constranja o leitor por meio da oscilação entre as possibilidades.

Se o Número foi codificado através de dois procedimentos, alusões no poema e contagem de palavras, o mesmo deve ocorrer com a sua incerteza. Fatalmente, Meillassoux

descobre alusões específicas no poema que indicam a hesitação no Número (NS, pp. 151-198) e uma oscilação na contagem das palavras do poema (NS, pp. 198-209)²¹⁸. Ao encontrar essas incertezas, o Número passa a compreender as propriedades do Acaso: (1) contém dois opostos igualmente *determinados* (707 e outro número próximo, como 705, 706, 708 etc.); (2) é *eterno* (a incerteza e a hesitação estão, para sempre, inscritas no sentido do poema, já que não podemos determinar a solução correta para o código); e (3) é *real* (já que se refere ao ato, talvez efetuado, mas indecível se o foi, do homem Mallarmé na codificação do Poema) (NS, p. 143).

Mas aqui entra outro problema. Se o Número, resultado do lançamento, é infinito ou “trêmulo”, por ser incerto, isso retroage sobre o próprio lançamento: o lance de dados se torna incerto, e, com ele, o lugar no qual o drama ocorre. O sentido retroativo é reforçado pela estrutura circular do poema, que começa e termina com as mesmas palavras, “Um lance de dados”. Essa circularidade sugere um jogo que é desde sempre já iniciado e no qual é impossível distinguir cronologicamente o início e o fim de suas ramificações (NS, p. 157).

(Façamos um parêntese na reconstrução do argumento de Meillassoux. Essa estrutura circular e retroativa não nos é nada desconhecida. Não se trata aqui justamente da temporalidade de *Nachträglich*, em sua retroação ao passado pelas condições presentes, de forma que o modelo cronológico de apreensão do tempo se torne frágil? Curiosamente, uma reflexão acerca do acaso nos leva novamente à temporalidade retroativa em psicanálise. Será que há algo na estrutura infinita do acaso²¹⁹ que possa nos elucidar algo do *a posteriori*? Afinal, é somente o evento em t_2 que fornece o valor significativo ao evento em t_1 , fazendo com que t_2 adquira uma condição lógica primária sobre t_1 . Dito de outro modo, t_2 age sobre t_1 e o desaloja de sua primariedade ao lhe atribuir um sentido retroativo. Em todo caso, uma temporalidade linear não está inteiramente banida, mas rege subterraneamente o sentido retroativo. O poema parece sugerir a abolição completa da temporalidade linear dos acontecimentos ao “infinetizar” o Número e manter-se na hesitação eterna do acaso. No entanto, a circularidade é uma fundação que acontece em um *a posteriori*, de forma que é necessária uma contingência inicial para a inscrição da temporalidade infinita da fixação do Acaso. Talvez ainda falte algo para investigar: o ato contingente da fundação do acaso. Voltaremos a isso).

²¹⁸ Meillassoux relata que, durante o trabalho de contagem e recontagem das palavras nos primeiros meses de trabalho, aconteceu uma falha na soma “correta” de palavras. Eventualmente, ele identificou o erro e encontrou o Número de novo. Mas esse fato lhe revelou uma dimensão mais profunda no poema: o erro veio de três palavras compostas. Normalmente, consideramos uma palavra composta como *uma* palavra, e não como duas. Mas não é tão simples. Duas das palavras compostas do Poema não têm hífen. Há uma ambiguidade quanto a se devemos contar “*au delà*” e “*par delà*” como uma ou duas palavras, bem como há uma arbitrariedade no uso de hífen em palavras compostas. O autor utiliza essa dificuldade para afirmar a “tremura” intrínseca ao Número 707.

²¹⁹ O infinito do acaso é diferente do infinito da contingência, como ficará claro mais adiante.

Após identificar a equivalência entre Número e Acaso, Meillassoux afirma o seguinte:

E então uma dialética se estabelece entre os dois: ao se fundir com o Acaso, o Número (e ele sozinho) escapa dos efeitos do Acaso. Deixa de ser arriscado/incerto e torna-se necessário. Assim, em certo sentido, o *Coup des dés* não abole o Acaso, mas, em outro, o faz – pois abole a capacidade do Acaso de produzir apenas realidades contingentes, com exceção do Número único. É por isso que devemos acrescentar ao significado imediato do título: – um lance de dados jamais abolirá o acaso – um sentido contrário: um lance de dados realmente aboliu o acaso. O acaso é destruído ao mesmo tempo que é conservado, segundo uma ambiguidade que reproduz à sua maneira o duplo sentido da *Aufhebung* hegeliana (superação/conservação) (NS, p. 165, tradução nossa)²²⁰.

Esse fragmento pode parecer enigmático. Como o Número, que se funde ao Acaso, escapa do Acaso? Tenhamos em mente o seguinte. Se até então Meillassoux aborda a estrutura dialética do Acaso, agora ele lança mão da sua tese fundamental: a única necessidade é da contingência, e, sendo esse o caso, pelo menos um ente contingente é necessário (AF). O título – construção frasal emblemática que se encontra despedaçada ao longo do poema como dados espalhados sobre uma mesa bagunçada – está no futuro: um lance de dados jamais *abolirá* o Acaso. Esse tempo verbal abre margem para ambiguidade: não é que um lance de dados não possa abolir o acaso; um lance de dados não pode abolir o Acaso *novamente*. Ou seja, houve um ato que aboliu o acaso: o ato que o criou. O único lance de dados capaz de abolir o Acaso aconteceu pelo gesto singular de Mallarmé ao elaborar uma codificação trêmula e lançar o poema ao mar do acaso, correndo o risco de ser ou não decifrado. É impossível repetir o gesto de Mallarmé sem o degenerar em paródia, uma vez que sua repetição não seria singular. Desse modo, retornamos à tese de Meillassoux: tudo é necessariamente contingente, menos a própria contingência e, agora, o ato único do poeta que incorpora a si mesmo nela, criando a estrutura do Acaso (NS, p. 166).

Dado esse sentido ao poema, conseguimos apreender como, através da hesitação eterna presente no poema, Mallarmé fixa o infinito por intermédio do acaso. Mas ainda resta saber: como a contingência funda o acaso? Entender esse aspecto lançará luz também sobre as diferenças entre o infinito do acaso, presente em *Um lance de dados...*, e o infinito da contingência, de AF.

²²⁰ “And then a dialectic ensues between the two: As it fuses with Chance, the Number (and it alone) escapes from the effects of Chance. It ceases to be hazardous and becomes necessary. Thus, in one sense, the *Coup de dés* does not abolish Chance, but, in another, it does - for it abolishes Chance's capacity to produce nothing but contingent realities, through the exception of the unique Number. This is why we must adjoin to the immediate meaning of the title – a throw of dice will never abolish Chance – a contrary sense: A throw of dice has indeed abolished Chance. Chance is destroyed at the same time as it is conserved, according to an ambiguity that reproduces in its own way the twofold sense of Hegelian *Aufhebung* (surpassing/conservation)”.

4.5.2 A fundação contingente do acaso

A infinitude em jogo em *Um lance de dados...* não é o infinito matemático, do qual Meillassoux derivou o conceito de contingência como destotalização do possível e do pensável, trabalhado anteriormente. Quando abordamos o infinito da contingência, abordamos em consideração ao transfinito cantoriano e identificamos que sempre é possível demonstrar um infinito de cardinalidade superior, que nos impede de considerar um infinito último, capaz de abarcar todos os conjuntos infinitos. Logo, com infinitos múltiplos, não podemos atribuir à razão a possibilidade de encerrar um Todo de universo de casos. Depreendemos disso que o universo da contingência absoluta é não totalizável e, portanto, é impensável um Todo de possíveis. Em síntese: o universo dos casos possíveis é não-Todo. É dessa forma que Meillassoux nos ensina a não atribuir necessidade às leis da natureza: por mais que as leis sejam estáveis, isso não implica que tenham uma razão necessária de ser. Com isso, Meillassoux se vê impossibilitado de afirmar a necessidade de qualquer outra coisa, senão da contingência.

Não é esse o caso no infinito fixado pelo poema de Mallarmé. A infinitude do acaso no poema refere-se a um infinito dialético. Trata-se de um infinito dialético em relação às alternativas *possíveis* de um Todo: lançamento e não lançamento dos dados; o Número 707 e outros números próximos; se o código foi premeditado ou não etc. Mas, por mais que sejam alternativas de um Todo, estamos falando da oscilação infinita e indecidível das alternativas, em decorrência da aplicação de um princípio de incerteza. O mesmo vale também para o “lançamento” do poema no acaso da história: ele *pode ser* eventualmente decodificado e ter seu sentido descoberto. Há duas opções: descoberta do sentido ou não. Mas até mesmo esse sentido é colocado em dúvida pela fixação da oscilação infinita. O paradoxo é que essa dúvida somente pode ser descoberta em dois tempos: primeiro, a decodificação; e, depois, a indecisão quanto a sua validade, que, por sua vez, retroage sobre o primeiro tempo. Aqui, “fixar o acaso” (ou “fixar o infinito”) significa fazer coexistirem alternativas opostas sem efetuar uma decisão (como uma hesitação eterna) por meio da contingência empírica do resultado²²¹. Dito de outro modo, o infinito fixado do poema está mais em seu caráter indecidível e incerto (que incorpora a totalidade contraditória das possibilidades) do que na cardinalidade infinita de um conjunto de alternativas. Trata-se de “um infinito dialético, então, que inclui seu outro, mas sem invocar qualquer dinamismo” (NS, p. 140, tradução nossa)²²². A rejeição do “dinamismo” é uma

²²¹ Se, diante da questão entre acaso e intenção, Saussure se reservou o silêncio e o abandono da investigação a respeito dos anagramas (cf. Arrivé, 2010), Mallarmé, a partir da leitura meillassouxiana de *Um lance de dados...*, intencionou produzir o acaso.

²²² “A dialectical infinite, then, that includes its other, but without invoking any dynamism”.

rejeição tanto da dialética hegeliana quanto de um devir caótico. Resumidamente, o infinito dialético é a fixação do acaso, sem deixá-lo cair na contingência empírica da decisão.

Acontece que, como vimos, o acaso somente é possível pela elisão do resto impensável do universo infinito da absoluta contingência. É nesse ponto que precisamos “afinar” melhor as intrincadas relações entre acaso e contingência. Se, em *AF* (e em outros textos), Meillassoux aborda mais profundamente o problema da contingência, em *NS*, encontramos uma perspectiva mais apurada a respeito do acaso, a partir da literatura²²³.

Se recuperarmos o que vimos na seção “Por uma definição de sujeito entre acaso e contingência”, lembraremos que o acaso está subordinado a uma lei, a um Todo, a partir do qual seus elementos são concebíveis e visados. Além disso, o acaso possui uma estreita relação com o jogo, com o estudo da probabilidade e com a repetição. Aqui, conseguimos apurar melhor os termos. “O *acaso* é toda realização de uma potencialidade para a qual não há instância unívoca de determinação sobre as condições dadas iniciais” (PV, p. 72, tradução nossa, grifo no texto)²²⁴. As “*potencialidades* são os casos não realizados de um conjunto indexado de possibilidades sob a condição de uma dada lei (seja ela aleatória ou não)” (pp. 71-72, tradução nossa, grifo no texto)²²⁵. Já o que entendemos aqui como a *contingência* absoluta (ou radical) é “a propriedade de um conjunto indexado de casos (não de um caso pertencente a um conjunto indexado) de não ser, ele próprio, um caso de um conjunto de conjuntos de casos” (p. 72, tradução nossa)²²⁶. Em outras palavras, a contingência é uma propriedade de um conjunto de casos que não pode ser encerrado em um Todo. Já “a *virtualidade* é a propriedade de todo conjunto de casos de emergir dentro de um tornar-se que não é dominado por qualquer totalidade pré-constituída de possibilidades” (p. 72, tradução nossa, grifo no texto)²²⁷. Em suma, enquanto a contingência é sempre virtual, por ser da dimensão do não-Todo, o acaso contém alternativas em potencial, por ser da dimensão de um Todo.

Ao defender que a única necessidade é a da contingência, Meillassoux rejeita a primariedade da potencialidade do Todo e reabilita a irrupção *ex nihilo* como o conceito de uma temporalidade entregue à sua pura imanência (Hipercaos). O regime da virtualidade nos

²²³ A literatura possui uma forte presença na obra de Meillassoux. Se *Um lance de dados...* lhe serve para abordar o acaso, o gênero que nomeia como “ficção extracientífica” lhe serve para pensar a temporalidade do Hipercaos (cf. Meillassoux, 2013/2015).

²²⁴ “*Chance* is every actualisation of a potentiality for which there is no univocal instance of determination on the basis of the initial given conditions”.

²²⁵ “*Potentialities* are the non-actualised cases of an indexed set of possibilities under the condition of a given law (whether aleatory or not)”.

²²⁶ “the property of an indexed set of cases (not of a case belonging to an indexed set) of not itself being a case of a set of sets of cases”.

²²⁷ “and *virtuality* the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles”.

possibilita pensar as irrupções *ex nihilo*. O que isso quer dizer? Que a contingência absoluta não está condicionada a um conjunto de casos predeterminados por qualquer lei e que, justamente por isso, são casos que surgem a partir do nada, já que nenhuma estrutura os contém como potencialidades eternas antes de sua emergência (PV, p. 72). Importante destacar que a reabilitação da irrupção *ex nihilo* não vem carregada com o caráter cristão do milagre, mas com a própria natureza laica da ausência de razão de ser das coisas. Estão apenas imbuídas do vazio da contingência infinita.

Dadas essas definições, voltemos a *Um lance de dados...* para mostrar como se dá a relação entre acaso e contingência. No fim de *NS*, Meillassoux alerta que o Acaso fora abolido uma única vez, ao identificar a flexão verbal da frase-título no futuro. O que isso quer dizer, senão que o Acaso ainda assim não é capaz de abolir a contingência, pois foi justamente uma contingência que permitiu gerar o próprio acaso? Afinal, se o acaso é da ordem do Todo potencial, significa que somente podemos extrair um Todo excluindo imaginária e simbolicamente o não-Todo da contingência virtual. Dito de outro modo, é o ato singular, *ex nihilo* e, portanto, contingente do lance de dados que cria a possibilidade de um Todo-Acaso e a fixação do seu infinito dialético. Dito ainda de outro modo, é necessária uma contingência para a criação de um acaso, formador de um Todo de alternativas potenciais e prováveis. É um ato contingencial *ex nihilo* que cria uma forma sem precedentes: seja a contingência da criação do próprio jogo de dados, do jogo de par ou ímpar, do “lançamento” de um poema no oceano do acaso. Um lance do acaso jamais abole a contingência, apesar das tentativas. O acaso não é abolido somente se mantivermos a razão de ser das coisas. Assim, da mesma forma que a contingência absoluta fez surgir um acaso, ela pode (ou não) o destruir²²⁸.

Diferentemente de Milner, que identifica no poema uma relação entre contingente e necessário, Meillassoux mostra não somente como o poema é um ato contingente que funda um acaso, como também seu sentido apenas se revela pelo acaso: o lançamento do poema à posteridade é ao acaso; Mallarmé nunca saberá a recepção histórica do poema; o sentido somente pode ser revelado por acaso a um leitor; há uma incerteza intrínseca ao poema no que se refere à intenção do autor. A realização do sentido de *Um lance de dados...* é a manifestação do acaso criado pela contingência do ato singular de Mallarmé: o ato-poema de Mallarmé é o sétimo caso de um lance de dados.

²²⁸ A discussão acerca da contingência absoluta, derivada do não-Todo, em Meillassoux, não está distante da noção de contingente utilizada por Lacan. O contingente é da ordem de um acontecimento imprevisto que se inscreve sobre o fundo do impossível. Em outras palavras, é a transformação do impossível em acontecimento (contingente). A esse respeito, cf. Miller (2000, pp. 52-61).

Se retomarmos agora a metáfora do lance de dados para pensar as modalidades e desfazer a indistinção entre possível e contingente (problema que havíamos exposto em “A ascensão do contingente”), podemos compreendê-las da seguinte maneira. Em um lance de dados, vimos que o contingente possui uma relação entre o necessário e o impossível: o contingente de ter caído a face 6 para cima torna necessário que seja 6 e não outro número, bem como torna impossível ser outro número que não 6. Agora, e o possível? O possível se refere às possibilidades do acaso. Em outras palavras, o possível é a potencialidade das alternativas do acaso, ainda não realizadas: é o estado de suspensão entre o lançamento e a sua queda; é o período da expectativa em que os dados estão em movimento e as alternativas coexistem sem se realizar. No entanto, e esse é o aspecto crucial para diferenciar o possível do contingente, o possível necessita de um *apriorismo* (cf. Milán-Ramos, 2007, pp. 104-105): é necessário um Todo das alternativas potenciais.

Com isso, conseguimos aprimorar o campo conceitual de acaso, não restringindo-o às ideias de caos e dispersão, como fizeram Garcia-Roza e Gondar²²⁹. Para reforçar, podemos dizer que o acaso tem um limite necessário de um Todo que compõe suas alternativas. Em outras palavras, o acaso é composto pelas alternativas possíveis de um Todo. E se o acaso está atrelado a um determinismo, somente pode ser a um determinismo probabilístico, ao qual podemos associar o conceito freudiano de sobredeterminação. Ou seja: há possibilidades de sentido condensadas em dado significante. Dessa forma, retornamos ao que anunciamos no início desta seção, quando mencionamos Lacan: o acaso está limitado à linguagem e às possibilidades de significação que ela fornece.

Mas, além de desassociar o conceito de acaso do de caos e dispersão, conseguimos agora também distinguir acaso de contingência, para justificar o nosso emprego da segunda, em vez do primeiro, a propósito do caráter accidental que buscamos ligar, com a compulsão à repetição, ao conceito de pulsão de morte. O acaso é da ordem das possibilidades. A contingência, por sua vez, mais do que abarcar as possibilidades infinitas, é da ordem do que acontece. Um acidente é o que acontece.

²²⁹ A concepção de um não-Todo da contingência coloca de lado as perspectivas de acaso desses autores. Garcia-Roza, de um lado, prende o acaso caótico no determinismo psíquico, impossibilitando qualquer pensamento fora de um Todo pensável e, portanto, da própria contingência. Gondar, por outro lado, reserva um espaço para o acaso afastado do determinismo psíquico, mas esse acaso é definido por um devir caótico e dispersivo, supostamente refratário a qualquer lei. Mas é justamente nesse ponto que ela se equivoca a respeito do caos heraclítico: no fundo, este preserva uma lei do devir que impede a não mudança. Sem perceber, quando parece sair do determinismo através do caos, ela encerra o caos em um Todo de uma lei da não-fixação, fechando as portas para a contingência não-Toda.

Essa discussão acerca do acaso e da contingência nos obriga a retornar à concepção lacaniana de que a associação livre é uma fala ao acaso. Se falar ao acaso é entregar a fala a um autômato que habita em nós (e cuja insistência significativa expressa a compulsão a repetir), acaso e repetição não são diametralmente distantes entre si. Acaso, autômato, repetição: ambos são passíveis de ser submetidos a uma razão, uma lei, por exemplo, uma razão probabilística; ambos remetem ao jogo dos possíveis, dos prováveis, do que há mais potencial de ocorrer e se repetir ao longo do tempo. Desse modo, não podemos vincular a repetição à modalidade do necessário, como comumente é feito. A repetição, quando vista em relação ao futuro, somente pode ser da ordem do possível: é possível que algo se repita, e não é apenas por se repetir que seja necessário (mesmo que se repita ao longo de décadas na vida de um sujeito, ou ao longo de milênios, como no caso das leis da natureza). Da mesma forma que a contingência absoluta funda um universo de possíveis (como um dado de seis faces), de necessidades e de impossíveis, ela pode destruí-lo (ou não). Em síntese, a repetição é necessária... até não ser mais: no fundo, é contingente. Esse é o sentido da ausência de razão de ser das coisas.

Se seguirmos a ideia de que a associação livre é uma fala que funciona como um automatismo de repetição do sujeito, isto é, baseada no modo como encadeia os significantes, tenderíamos a encerrá-la no domínio do acaso. No entanto, o que a reflexão até aqui nos revelou é que o acaso somente é possível pela elisão da contingência não-Toda. Isso aparece tanto no esquema do circuito automático que Lacan elabora em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, em que o acaso é rapidamente codificado por um sistema simbólico totalizante (*i.e.*, não há contingência não-Toda nesse circuito), quanto na distinção entre acaso e contingência, proposta por Meillassoux. Dessa forma, podemos acrescentar mais uma função à associação livre. Se até então estávamos considerando a associação livre como uma fala ao acaso que expõe a composição “sobredeterminística” do sistema simbólico do sujeito, agora somos capazes de sustentar que essa atividade tem como efeito colateral o desvelamento da falha do sistema significativo, por meio de sua incompletude e sua inconsistência proporcionadas pela contingência, que exige que o sujeito se precipite em uma decisão sem o amparo dos possíveis.

O que essa reflexão a respeito das modalidades nos ensina até aqui é a complexidade relativa ao estatuto da compulsão à repetição. No capítulo anterior, a nossa pergunta de partida era sobre se a compulsão à repetição estaria, de fato, situada no terreno da necessidade. Agora, temos outro modo de considerar a repetição coercitiva a partir da temporalidade. Atribuímos a necessidade à compulsão à repetição se estivermos pensando em seu passado, e acrescentarmos a ela uma razão de ser. Contudo, descobrimos que a razão de ser é da ordem simbólico-imaginária e que, do “ponto de vista” do real, não haveria nenhuma razão de ser a ser atribuída

a qualquer coisa. Junta-se a isso o fato de que, em relação ao futuro, não podemos afirmar qualquer necessidade da compulsão à repetição, restando apenas a sua possibilidade (que não deixar de ser, no fundo, uma produção da contingência).

No fim das contas, o que a análise de Meillassoux acerca de *Um lance de dados...* nos elucida acerca da contingência? Principalmente a sua relação com o acaso. O caráter singular da proeza de Mallarmé não pode ser repetido sem cair na comédia da repetição. É próprio da contingência a revelação do novo. A contingência absoluta é o que funda o acaso do universo dos possíveis²³⁰. É somente no lastro da contingência radical, uma vez que ela se inscreve de maneira não-Toda, que surge a possibilidade da repetição, mas uma repetição que se inscreve no apagamento eterno da contingência que a criou. É precisamente desse ponto que voltamos à psicanálise.

²³⁰ A semelhança com a tese da fundação violenta do universal (cf. Teixeira, 2015) não é uma coincidência. O que funda violentamente o universal é justamente a contingência deixada de fora, como resto inassimilável pelo universal.

CAPÍTULO 5

CONTINGÊNCIA E REPETIÇÃO

Não há texto que coloque em questão
num mais alto grau o próprio sentido da vida.

Jacques Lacan (1954-1955/2010, p. 40), em referência a *APP*

A teoria freudiana da pulsão de morte é materialista e especulativa. Não há nada que ateste mais esse caráter do que o próprio desenvolvimento da argumentação em *APP*. O Capítulo I é dedicado a apontar a insuficiência do princípio de prazer; os Capítulos II e III exploram, com certa minúcia, o material empírico dos fenômenos da compulsão à repetição, que levaram Freud a suspeitar da soberania do princípio de prazer no aparelho psíquico; o Capítulo IV dá início à especulação metapsicológica, que é acompanhada (se não fundamentada) na hipótese da “vesícula indiferenciada de substância estimulável”; o Capítulo V é voltado para a articulação do material empírico dos fenômenos de repetição com a especulação metapsicológica do capítulo anterior e para a continuação da especulação metapsicológica com o objetivo de reformular seu estado atual; já o Capítulo VI é destinado a fundamentar a especulação psicanalítica nas então correntes pesquisas das ciências da vida (ou, no mínimo, encontrar algum correspondente científico para sua especulação); por fim, o Capítulo VII arremata algumas consequências das ideias a que se chegou, mas não sem hesitar diante de uma conclusão definitiva e apontar a incompletude da especulação psicanalítica.

Compreendamos melhor o que é essa especulação. Essa palavra aparece no segundo parágrafo do Capítulo I²³¹, no Capítulo IV²³², no Capítulo V²³³ e no fim do Capítulo VI²³⁴. Em

²³¹ “Chegamos a essas hipóteses *especulativas* [a propósito da metapsicologia] devido ao empenho de descrever e de prestar contas dos fatos de observação cotidiana em nosso campo” (*APP*, pp. 59-61, grifos nossos).

²³² “O que se segue é simplesmente *especulação*, *especulação* que em grande parte vai longe e que cada um, de acordo com sua posição particular, irá considerar ou desprezar. É, além disso, uma tentativa de exploração consequente de uma ideia, por curiosidade de saber até onde ela irá levar. [...] A *especulação* psicanalítica está relacionada à impressão, obtida a partir da investigação de processos inconsciente, de que a consciência não poderia ser a característica mais geral dos processos anímicos, mas apenas uma função especial destes” (*APP*, pp. 99-101, grifos nossos). Freud também menciona em outros momentos desse capítulo a palavra “*especulação*”, para se referir ao Capítulo VII de *A interpretação do sonho* (*APP*, p. 103) e no fim do parágrafo em que introduz a hipótese da vesícula primitiva (*APP*, p. 107).

²³³ “Voltemos atrás agora, uma primeira vez, para perguntar se não está faltando fundamento a todas essas *especulações*” (*APP*, p. 143, grifos nossos). Essa hesitação se apresenta no momento em que integra as pulsões sexuais nas pulsões de vida e em que argumenta que há outro grupo de pulsões (as pulsões de morte) que trabalham contra as pulsões de vida.

²³⁴ “Acredito que cada um seja dominado por preferências profundamente arraigadas interiormente, em cujas mãos nossa *especulação* está jogando sem sabê-lo” (*APP*, p. 193, grifos nossos).

“No julgamento de nossa *especulação* sobre as pulsões de vida e de morte [...]” (*APP*, p. 195, grifos nossos).

“Por outro lado, queremos deixar bem claro que a insegurança de nossa *especulação* atingiu um alto grau pela necessidade de fazer empréstimos da ciência biológica. A biologia é, verdadeiramente, um reino de possibilidades

todas as ocorrências, Freud se debruça sobre a metapsicologia. Tudo indica que se trate de um apoio para o raciocínio alcançar determinadas concepções que não poderiam ser atingidas de outra maneira.

Paul-Laurent Assoun (1984) comenta com mais detalhes sobre a natureza da especulação freudiana. O autor lembra que a atividade do pensamento funciona como uma reparação de lacunas provenientes do desejo de saber sobre o sexual²³⁵. Essa teoria do pensamento acaba se transformando em uma teoria do pensar analítico, a propósito da metapsicologia. A partir de um trabalho de elaboração que acontece na temporalidade do “futuro anterior”, o pensamento se esforça para cancelar as lacunas do não compreendido ao produzir respostas *ad hoc* (p. 81). Mas esse trabalho de pensamento não é puramente intuitivo, embora envolva uma especulação que pressuponha adivinhação e transposição. Na realidade, essa forma de elaboração é um procedimento que é regido pelo trabalho do próprio inconsciente. Na tentativa de reconstituir o que está nas lacunas, o pensamento exige um envolvimento com o caminho das consequências da ideia – como diz Freud, “por curiosidade de saber até onde ela irá levar” (APP, p. 99). O fim desse procedimento é a articulação do fenômeno em sua apresentação metapsicológica (Assoun, 1984, pp. 81-82).

Com isso, percebe-se que a metapsicologia, por mais que seja baseada no material empírico, apenas se constitui por uma extrapolação desse material. Entretanto, o potencial problema da formação da metapsicologia, derivada da especulação, é que ela corre o risco de ser reputada ao domínio do místico. Como então evitar se ater estritamente ao material empírico estéril sem o perigo da sombra do misticismo? Freud está ciente dessa ameaça durante a especulação metapsicológica acerca da pulsão de morte. Mas não apenas nesse momento. Ele já havia se referido à sua metapsicologia através da palavra “*Phantasieren*”, que pode soar mística se não entendermos sua função. O mesmo ocorre quando a nomeia também como sua “bruxa”. Diante do perigo do místico, parece justificável dedicar tantas páginas às pesquisas científicas de sua época, que possibilitam atestar a pertinência de um conceito como o de pulsão de morte (Assoun, 1984, pp. 122-123).

Em suma, podemos caracterizar a situação da seguinte maneira. Quando o material empírico não “fala mais” por si só, Freud dá o passo para a “especulação” como uma “fantasia teórica”. Nas palavras de Assoun: “o *Phantasieren* metapsicológico tem, portanto, a função de

ilimitadas; dela podemos esperar esclarecimentos os mais surpreendentes e não podemos adivinhar que respostas ela daria, em algumas décadas, às perguntas que lhe colocamos” (APP, p. 195, grifos nossos).

²³⁵ Assoun (1984, p. 78-80) se refere aqui à pulsão de saber, à tentativa da criança de descobrir a verdade de seu próprio desejo, derivada das pesquisas sexuais da infância e do Édipo, abordadas por Freud em *Três ensaios sobre a teoria sexual*.

antecipar o dado, a partir do momento em que o dado requer teorização, e, por outro lado, reelaborar esse material em uma espécie de reorganização de sua linguagem” (p. 124, tradução nossa)²³⁶. Dessa forma, não se trata de uma intuição ou de uma atitude “visionária”, mas, como na introdução da pulsão de morte, de uma atividade do pensamento que implica um método de racionalidade que busca levar determinadas ideias até suas últimas consequências. A metapsicologia é composta, assim, de uma reconstrução dos caminhos da especulação.

Mas talvez possamos acrescentar mais um sentido para a especulação. O que seria a partícula *além* de “além do princípio de prazer”, senão a especulação a respeito do que está fora da condução homeostática do sistema, mas a partir dos próprios limites das condições do sistema – o limite do princípio de prazer? Expliquemos. Embora o conteúdo do *além* (a metapsicologia da compulsão à repetição) designe, mais precisamente, um *aquém* do princípio de prazer, é a atividade do pensamento (uma atividade eminentemente regida pelos domínios do princípio de prazer) que lhe possibilita ir *além* do ato de pensar. Aqui, podemos entender a “especulação” no sentido meillassouxniano: há um absoluto materialista para *além* do correlato (como, *e.g.*, pensamento, consciência, linguagem); no nosso caso, um absoluto para além do pensamento próprio ao princípio de prazer. A especulação nos permite entrever um absoluto; *entrever* justamente: uma vez que se trata de ver com certa dificuldade.

Esclareçamos. A escrita de uma teoria se dá, inevitavelmente, por um escritor que esteja submetido, ele próprio, ao escrever, ao regime de sublimação permitido pelo princípio de prazer. No entanto, o escritor, ao perceber que não é apenas o princípio de prazer o agente regedor da vida psíquica, precisou escrever sobre o que está “do outro lado” (*Jenseits*), mesmo estando deste lado, pelo pensamento estar circunscrito pelo seu próprio princípio de prazer. Afinal, é inegável que o diálogo com as ciências da vida tenha sido “materialista”, e não metafórico; algo que permitia que a especulação não “perdesse as estribeiras”. Embora saibamos que há um realismo discursivo no funcionamento do sujeito, Freud mantém a sua postura de que nem tudo é realidade psíquica²³⁷. Manter essa postura é ter a cautela de não ser inteiramente absorvido pela experiência do princípio de prazer, após o desvelamento (ou o rasgo) fugidio das perturbações de que seu “além” dá amostra.

No curso do desenvolvimento de *APP*, percebemos que Freud parte do material empírico dos fenômenos de compulsão à repetição e confronta esse material com o estado

²³⁶ “Le *Phantasieren* métapsychologique a donc pour fonction d’anticiper sur le donné, à partir du moment où celui-ci exige la théorisation, et d’autre part de réélaborer ce matériel en une sorte de réorganisation de son langage”.

²³⁷ Para uma discussão desse assunto, cf. Le Gaufey (2018, pp. 161-191).

corrente de sua metapsicologia. Percebe sua insuficiência e busca ir *além*, por intermédio de uma especulação que possibilite, por modificação da metapsicologia, integrar o novo material empírico à explicação metapsicológica. A nova especulação é movida pelas compulsões à repetição observadas, que levam enfim à pulsão de morte. Mas ele encontrou algo anterior à própria compulsão à repetição nesse ínterim. É aqui que argumentamos que o que ele encontrou para sustentar a especulação da compulsão à compulsão foi a contingência.

O que Freud entreviu com o retorno de uma teoria do trauma como excesso invasor em *APP*, que remete à vivência de dor no *Projeto*, não foi nada senão a contingência; a contingência entrevista na cicatriz da repetição coercitiva de seus analisantes. Embora esse raciocínio esteja implícito em nossos argumentos anteriores, chegou o momento de arrematar as conexões das diversas consequências que juntamos ao longo do caminho. Desse modo, a tese forte da nossa pesquisa se encontra na próxima subseção. Para mostrá-la, precisamos traçar um percurso em espiral: repetição, mas a cada repetição algo diferente está em vista; um percurso marcado pela contingência e pela repetição.

5.1 Pulsão de morte como entrelaçamento de contingência e repetição

Levar em consideração que o nosso saber está encerrado na finitude implica levar em consideração uma temporalidade bastante específica. Como vimos na crítica de Meillassoux às filosofias da finitude (correlacionistas), o problema é que elas não permitem pensar o passado sem sua historicização presente. Em outras palavras, o passado nunca é o passado por si só; conseqüentemente, nada é puramente passado, uma vez que nada escapa ao correlato presente pelo qual apreendemos qualquer coisa. Essa temporalidade é similar à do *a posteriori*. Vimos rapidamente como essa temporalidade se associa à perspectiva correlacionista. Atentemo-nos a esse ponto agora.

Falar da própria história a um Outro é falar no registro do futuro anterior; de um “terei sido” sempre desta forma, e não de outra²³⁸. Falo do meu passado a partir do que constato do meu presente em relação a um futuro que almejo. Esse “terei sido” guarda consigo, no ato da enunciação, um implícito *sempre* “terei sido”: (sempre) terei sido assim. Se formos sintetizar o modo como isso se dá em termos de necessidade e contingência, poderíamos dizer que a temporalidade do *a posteriori* é a organização associativa das contingências passadas e das projeções futuras em termos de necessidades presentes; ou, ainda, o presente reordena as

²³⁸ “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 estou me transformando” (Lacan, 1953/1998, p. 301).

contingências passadas pela necessidade contemporânea de um futuro; ou, mais ainda, o presente atribui uma necessidade para as contingências passadas em vista de um tornar-se. Vemos, com isso, o quanto o caráter necessário da montagem enunciativa da história insere, sorrateiramente, a razão de ser das contingências que irromperam a um sujeito. É a razão de ser, implícita no tempo do *a posteriori*, que instaura o fundamento para tornar a contingência necessária.

Essa construção nos apresenta uma concepção de sujeito eminentemente (com o perdão do *aparente* pleonasmo) subjetalista: sujeito que dispensa a contingência esvaziada de sentido em prol da absoluta razão de ser de sua história. É verdade que essa razão de ser da sua história pode ser um alento para um desamparo de um real que não responde à voz humana. O sentido é um grande apaziguador do real. Mas é igualmente verdade que a razão de ser pode ser uma prisão mortificante. O caráter necessário das contingências organizadas no ato da enunciação, ou seja, justamente por acontecer em um ato de fala, deve ser considerado, portanto, pertencente ao registro simbólico-imaginário na tentativa de articular um real.

Para entrevermos o caráter materialista da pulsão de morte, precisamos resgatar a dimensão especulativa da contingência em sua dimensão real desprovida da articulação simbólico-imaginária. Para isso, precisamos, primeiro, substituir a necessidade, promovida pelo registro simbólico-imaginário, pela compulsão à repetição. A partir das discussões anteriores, pudemos duvidar do caráter necessário da compulsão à repetição, seja como lei da natureza, seja como lei subjetiva, a despeito de sua estabilidade temporal. Disso, podemos depreender que a compulsão à repetição é uma *impressão subjetiva* de necessidade; uma impressão de necessidade que se impõe ao sujeito na indução das leis da natureza e na interpretação das contingências que lhe ocorrem.

Contra a temporalidade da finitude, vimos a temporalidade da contingência eterna: o Hipercaos. Apesar de a crítica às filosofias da finitude, feita por Meillassoux, parecer recair sobre a psicanálise, por conta da temporalidade do *a posteriori*, temos de tomar cuidado com o âmbito de incidência de cada temporalidade em jogo, mas principalmente com cada regime de experiência em questão. Em primeiro lugar, a psicanálise é uma disciplina que precisa levar em consideração sobretudo o modo de funcionamento do sujeito. Portanto, deixar de pensar a historicização do passado como uma obra do presente é escamotear parte de uma operação do sujeito. Em segundo lugar, a psicanálise não é composta apenas por esse tipo de temporalidade²³⁹. É justamente esse ponto que nos interessa: não é apenas o *a posteriori* que

²³⁹ Gondar (1995), por exemplo, afirma que há, pelo menos, cinco teorias diferentes do tempo apenas em Freud: o tempo da sequência temporal do sistema percepção-consciência; a temporalidade do *a posteriori*; o tempo

está presente na operação do sujeito. Acreditamos que a discussão acerca da temporalidade da contingência possa nos ajudar a dar um passo para além, portanto, da impressão de necessidade que a compulsão à repetição nos fornece. Em outras palavras, precisamos dar a indicação de que uma temporalidade específica, elaborada pela psicanálise (diferente da temporalidade do *a posteriori*), ultrapassa a finitude e coaduna com a eternidade da contingência sem cair em uma realidade necessária.

Quando vimos a abordagem de Milner acerca da contingência, chegamos a notar uma clara rejeição da finitude²⁴⁰. Uma vez que o sujeito, tal como teorizado pela psicanálise, não está em um lugar de excepcionalidade em relação ao universo da ciência, logo não poderíamos nos encerrar na temporalidade da finitude. Lembremos, ainda, que a infinitude da qual se trata é menos a da espacialização infinita do universo do que a da possibilidade infinita da contingência: isto é, a de que acontecimentos não têm razão de ser alguma, podendo ser infinitamente diversos do que são. Assim, privar-nos da razão de ser é a condição para falarmos da absoluta contingência. Aqui, Milner estava à beira do Hipercaos de Meillassoux.

Contudo, logo vimos a inserção que Milner faz do necessário, a partir da letra, na infinita contingência do universo. Esse aspecto nos levou a questionar a perspectiva desse autor e a adotar o ponto de vista de Meillassoux, qual seja: a estabilidade de fenômenos particulares não significa sua necessidade. Se a nossa tese fosse milneriana, ela se chamaria “Contingência e necessidade”. Como identificamos uma crítica ao modo como a necessidade é manuseada, em decorrência de sua íntima vinculação à razão de ser, precisamos de outro conceito que supra o ímpeto constante da replicação e que forneça a impressão da presença da necessidade no passo indutivo realizado pelo sujeito. Afinal, a partir do momento que uma contingência advém, nada nos garante que algo determinado vá suceder dela. Ainda assim, não podemos negar que há repetição; inclusive repetições estáveis e coercitivas. Contudo, e esta é a consequência decisiva na reflexão que propusemos a partir de Meillassoux, no que diz respeito à contingência: a compulsão à repetição não é necessária.

A compulsão à repetição seria a manifestação do necessário no sujeito, se Freud não tivesse falado propriamente em compulsão à repetição. A compulsão à repetição roça a necessidade, mas não é necessária. A compulsão à repetição fagocita a contingência enquanto contingência. Nesse caso, o contingente deixa de ser um si mesmo para se tornar diferença: o

insistente da pulsão; o tempo mítico do recalque primário; e a memória extemporânea da herança arcaica do psiquismo. Além dessas temporalidades, podemos mencionar o tempo da transitoriedade, bem como o tempo proveniente da sobreposição de camadas (cf. Abreu, 2024).

²⁴⁰ “a finitude não existe no universo” (Milner, 1996, p. 53). Cf. seção “A ascensão do contingente”.

encadeamento significativo, enquanto movimento autômato, é a repetição em que a diferença tem lugar²⁴¹. A impressão de necessidade da repetição coercitiva toma o lugar da contingência.

Se acompanhássemos Milner, atribuiríamos a modalidade do necessário a essa repetição. Acontece que tratar as coisas dessa maneira significa cometer o mesmo equívoco da aplicação da inferência probabilística ao problema da uniformidade da natureza, que exploramos anteriormente²⁴²: inferir a necessidade de um evento por ele se repetir indefinidamente. Não estamos dizendo, com isso, que não haja estabilidade repetitiva ou trilhamentos preferenciais da pulsão. Estamos dizendo, apenas, da eminente dificuldade em induzir aí uma necessidade. O que se perde, ao seguir Milner, é a razão de ser (necessária) da repetição. Ao não seguirmos Milner nesse quesito, não perdemos nada, a não ser um grande problema a respeito da indução: inferir leis subjetivas (contingentes) como necessárias.

Se há algum parentesco, levantado no Capítulo 3, entre as leis da natureza e a lei subjetiva, ele não se refere ao estatuto da necessidade, mas à sua propriedade contingente. Foi o que aprendemos com a solução especulativa do problema da indução. No entanto, se a compulsão à repetição não é necessária, o que explica a sensação subjetiva que parece se impor como tal? O que explica o fato de clinicamente o sujeito se sentir preso a repetições coercitivas sobre as quais parece não exercer nenhum poder?

Lembremos do jogo de dados – rapidamente, apenas como apoio para o raciocínio. Se formos rigorosos, a repetição deve ser atribuída ao possível: que caia com a face 6 para cima em um número x de lances, em vez da 5, é da ordem da probabilidade potencial das jogadas. É possível que caia 6 ou 5 (bem como qualquer outro) e é contingente que caia 6, e não qualquer outro. Se, após 21 lances de dados, obtivermos o mesmo resultado em todas as jogadas, o que temos é uma repetição estável. Apesar da baixíssima probabilidade, não é da ordem do impossível ou do necessário. É impossível que caia outro número que não esteja entre um e seis (quando se usa um dado de seis faces); e é necessário que caia uma das seis faces, mas não é necessário que caia apenas uma face para cima. A necessidade é apenas imputada àquela repetição por se supor que haja uma razão de ser para que seja assim, e não de outra forma: um princípio de razão suficiente. No caso do dado, supõe-se que haja um pedaço de chumbo que faça com que caia sempre com a mesma face para cima. No caso das leis da natureza, supõe-se um Deus não enganador (perspectiva metafísica) ou que a coerência das representações conscientes seja o álibi da necessidade das leis (perspectiva transcendental). E no caso do sujeito? Supõe-se uma lei subjetiva que marca seu destino.

²⁴¹ Aprofundaremos esse assunto em “Iteração da letra, repetição do significativo”.

²⁴² Cf. “O problema da indução e a resposta especulativa”.

Se há alguma passagem da contingência para a necessidade na compulsão à repetição, somente pode ser por uma paixão pelo contingente, que se dá, clinicamente, na forma mítica do destino. O destino é a transformação da contingência em necessidade – o mesmo pode ser dito a respeito da transferência. Lembremos que a fórmula do destino (e do amor!) é a passagem do “cessa de não se escrever” (contingente) para o “não cessa de se escrever” (necessidade) (Lacan, 1972-1973/2010, p. 275)²⁴³. O encontro fortuito de dois sujeitos, capaz de suspender, através de uma miragem, o que não cessa de não se escrever (o *rapport* sexual), é contingente: não há razão de ser. A escrita do amor é a transformação do impossível em contingente; e o clamor por sua repetição é o esforço em manter a impossibilidade suspensa. Assim, o necessário é tributário da paixão (somente da paixão) pelo destino: há um sentido para o encontro contingente. Ocorre aqui a introdução da razão suficiente pela via do destino e do amor; força-se a escrita de sua necessidade: sua razão de ser.

Lembremos que o destino é a figura mítica da compulsão à repetição. O destino é a compulsão a repetir a história em um futuro. O destino é a história do futuro, o mito subjetivo e individual do futuro. É a própria estrutura do *a posteriori*: arranjo e rearranjo no presente das contingências passadas em razão da suposta necessidade do porvir. Com efeito, o mito de destino é a razão de ser que transforma as contingências em necessidade – mas, sendo mito, a necessidade está circunscrita em seu valor de mito. Afirmar que é um mito, como se sabe, não significa dizer que não tenha menos efeito²⁴⁴. Em suma, o mito do destino parece ser a tecnologia humana que transforma as contingências em necessidade.

Após presenciar uma série de mortes de familiares em sua infância, um analisante acredita que o seu destino seja ficar sozinho. Até mesmo a mais vívida declaração de amor é marcada pela desconfiança de que, em breve, será deixado. O problema do mito de destino – a criação da necessidade como modo de amalgamar elementos contingentes – está no fato de todos os destinos (os das pessoas em seu entorno) convergirem para o seu próprio destino; os destinos alheios apenas existem em função do seu. Contudo, a onipotência narcísica convive com o seu fracasso: por mais que transforme a contingência em compulsão à repetição e torne seu destino previsível (mesmo que no nível inconsciente), somente o faz banindo o

²⁴³ Lição de 26 de junho de 1973 (cf. Lacan, 1972-1973/1985, pp. 198-199). Privilegiamos a consulta a uma versão não comercial do *Seminário 20*. Assim, no corpo do texto a menção refere-se a essa edição, enquanto em nota de rodapé indico a lição e as páginas da versão comercial.

²⁴⁴ Lembremos o parentesco entre acaso, compulsão à repetição e destino: “São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito, e dos quais fazemos nosso destino, pois somos nós que o trançamos como tal. Fazemos assim nosso destino porque falamos. Acharmos que dizemos o que queremos, mas é o que quiseram os outros, mais particularmente nossa família, que nos fala. [...] Somos falados e, por causa disso, fazemos, dos acasos que nos levam, alguma coisa de tramado. Com efeito, há uma trama – chamemos isso de nosso destino” (Lacan, 1975-1976/2007, pp. 158-159).

inassimilável e o impensável, ou seja, desconsiderando a destotalização do possível (a contingência enquanto contingência).

Estaria potencialmente aí uma direção do tratamento: revelar a natureza contingente sob o disfarce da necessidade. E, de maneira semelhante a Wisława Szymborska (2011), que inicia o poema *Sob uma estrela pequenina* com “Me desculpe o acaso por chamá-lo necessidade” (p. 50), proporíamos: “Me desculpe a contingência por chamá-la necessidade”.

Não há uma história da origem de uma contingência. Essa história, se for possível, é apenas dos efeitos posteriores à sua ocorrência. Assim, não há uma história precedente de uma contingência, que afirme sua causa²⁴⁵. Não há origem de uma contingência; a única origem, nesse caso, é da irrupção sem história. O que há de mais sem precedente e, portanto, sem história em *APP* é o trecho acerca da passagem (descontínua) da matéria inanimada para a matéria animada e a passagem (igualmente descontínua) desta para a matéria animada com consciência:

Houve um dia em que as propriedades do vivente foram despertadas na matéria inanimada pela influência de uma força ainda inteiramente inconcebível. Talvez tenha sido um processo exemplarmente semelhante àquele que posteriormente fez surgir a consciência em certa camada da matéria viva. Na ocasião, a tensão gerada na matéria antes inanimada tentou equiparar-se; surgiu a primeira pulsão, a de retornar ao inanimado (*APP*, p. 137).

Extraíamos algumas concepções dessas conjecturas (que, *provavelmente*, permanecerão para sempre como conjecturas). A estrutura do início da frase exhibe uma temporalidade mítica (“Houve um dia...”) para o surgimento da vida e da consciência; situa-se uma origem incapaz de ser identificada diacronicamente no tempo do universo, mais identificada portanto com um tempo de simples “surgimentos”, isto é, um tempo de irrupções. Essa temporalidade se contrapõe a uma temporalidade causal, portanto. O modo de fazer uma história da origem sem começo é pela irrupção²⁴⁶. Essa breve história de dois surgimentos demarca duas

²⁴⁵ Vale acrescentar aqui uma observação feita por Carolina Anglada em sua arguição na banca de defesa desta tese: “mesmo que uma história da contingência não possa ser escrita, penso que talvez uma genealogia pode, uma vez que, como você o faz, inventaria a pluralidade das suas irrupções em certo pensamento (ou em certo momento do pensamento), mantendo aquilo que acontece na dispersão que lhe é própria, investigando a disseminação dos fatos e das imagens até recompor uma constelação provisória de figuras em que se pode depreender um sentido comum para a contingência: mais especificamente, o dela não ter sentido nenhum, ser insensata, talvez um disparate”. Em relação a esse comentário, tenho apenas de concordar. Uma genealogia seria possível, tendo em vista que ela não teria o compromisso de traçar a causalidade que minaria o caráter infinito (ou mesmo emergente) da contingência.

²⁴⁶ Estamos novamente às voltas com a questão da origem. O problema de pensar a origem seria pensar a possibilidade de um fora-do-universo e, conseqüentemente, de uma metalinguagem. Para uma explicação a

descontinuidades: a descontinuidade entre o inanimado e o animado (com o adendo do surgimento da pulsão), de um lado; e o animado e o animado consciente, de outro. Tais surgimentos estão atrelados somente a uma “força ainda inteiramente inconcebível”.

Todavia, a ambiguidade da “força ainda inteiramente inconcebível” nos coloca em dúvida se se trata de algo ainda a ser descoberto (ou seja, que se pressupõe cognoscível) ou se se trata de algo intrinsecamente incognoscível. Nada mais é dito acerca dessa “força inconcebível”. O primeiro caso nos traria o problema de conjugar a descontinuidade das passagens (inanimado para animado; animado para animado consciente) com uma causalidade, isto é, com alguma forma de continuidade e, portanto, de relação de causa e efeito. Resta-nos a segunda opção. Talvez a palavra “força” seja muito vaga ou, ainda, possa trazer consigo conotações potencialmente obscuras.

Aceitar que haja eventos contingentes, em vez de apenas aleatoriedades probabilísticas, possibilita fundamentar o banimento da questão sobre a origem, uma vez que essa questão veicula a necessidade de uma entidade. Nessa linha de raciocínio, a pergunta acerca da origem se limita à resposta frustrante que carrega a estrutura explicativa do Big Bang: o surgimento da vida e o surgimento da consciência são efeitos da contingência absoluta.

A contingência exige que assumamos a pensabilidade da descontinuidade. A temporalidade do Hipercaos não é incompatível com as poucas palavras de Freud acerca do surgimento da vida a partir da matéria inorgânica. Essas poucas palavras poderiam refletir o silenciamento da razão de ser da matéria, da vida e da consciência: um golpe contingente, esvaziado de finalidade... ou quase: quase porque a única finalidade se presentifica no retorno virtual ao estado inanimado através da pulsão. O surgimento da vida reclama pela matéria inanimada por meio da constância na compulsão à repetição. A única impressão de finalidade é a insistência do que um dia fora contingente. No limite, a vida é o engano fortuito da morte.

A resposta especulativa ao problema da indução abre a possibilidade de concebermos que a única necessidade é a da contingência; a contingência da vida é sua ausência de uma causa final. Um mundo subjetivista, contínuo e marcado apenas por intensidades não conceberia a emergência desprovida de uma precedência, desprovida de uma ligação com o contexto. Não haveria diferença entre morte e vida (ou não-vivente e vivente), pensamento e não-pensamento nem diferença irreduzível: uma não-relação. Pensar sobre a contingência nos permite pensar que há quebras, rupturas, descontinuidades, fissuras, buracos, hiências, não-determinações, sem-sentido: em síntese, irrupções *ex nihilo*.

respeito da “linguagem da origem” em psicanálise (que se encontra muitas vezes articulada ao mito ou à fábula, ao mesmo tempo que renuncia uma origem cronológica), cf. Milán-Ramos (2007).

Duas irrupções *ex nihilo*: a da matéria inanimada à matéria animada e a da matéria animada à matéria com consciência. Todas essas são contingências absolutas. A compulsão à repetição é a cicatriz da contingência absoluta que a matéria inorgânica deixa na matéria viva. Sua constância é a mesma das leis da natureza, mas não como pensou Milner (pela sua necessidade), e sim por sua contingência. Essa cicatriz é a lembrança da matéria inanimada que parasita o vivente. A pulsão de morte é a cicatriz que o vivente carrega e que o deixa nostálgico pela virtualidade da ausência da excitação irritante. Agora, o modo como esse retorno é efetuado deriva do confronto do vivente com as contingências e os trilhamentos decorrentes delas: o percurso traumático de sua vida. O retorno ao inanimado é a cicatriz, mas o que vai se repetir coercivamente depende dos modos diferentes como os sujeitos encobrem, de forma repetitiva, seus traumas.

Lembremos que, ao especular sobre a consciência, Freud especula também sobre a “vesícula indiferenciada de substância estimulável” (APP, p. 105): depois de formar uma camada protetora em decorrência do impacto constante dos estímulos externos, a vesícula desenvolve caminhos internos para uma tendência de filtragem especificada dos estímulos. Esse é o domínio do princípio de prazer. Lembremos que a história do seu *além* se inicia com o rompimento por um excesso de estímulos que ultrapassa o limiar suportado pela vesícula naquele instante:

Essas excitações que chegam de fora e são suficientemente intensas para romper a proteção chamemos de *traumáticas*. Acredito que o conceito de trauma requeira que uma relação desse tipo seja remetida a uma defesa contra estímulos que, normalmente, é eficaz. Um acontecimento como o trauma externo provocará uma enorme perturbação no funcionamento energético do organismo e colocará em movimento todos os meios de defesa. Mas nesse caso o princípio de prazer é, de início, colocado fora de ação. A inundação do aparelho anímico por grandes quantidades de estímulo não pode mais ser detida; o que ocorre é bem mais o surgimento de outra tarefa, a de dominar o estímulo, de ligar psiquicamente as quantidades de estímulo que irromperam, para leva-las, depois, à liquidação (APP, pp. 113-115, grifo no texto).

É inegável o caráter especulativo desse trecho: Freud confia em um *ab-solutus* (algo separado) que ultrapassa o organismo. A consideração acerca de um absoluto, nesse caso, depende do quanto a barreira protetora é capaz de conter os estímulos externos. Se há alguma dúvida de que Lacan seja um correlacionista²⁴⁷, não há dúvida de que Freud lança mão de uma

²⁴⁷ Bryant (2010) e Harman (2018, pp. 11-12), aparentemente, não têm dúvidas quanto a isso. Embora acreditemos que uma das concepções de real em Lacan (que não é uniforme ao longo de seu ensino) seja uma escapatória de

visada especulativa²⁴⁸. Freud não apenas descentraliza o humano de sua racionalidade, mas, com uma teorização acerca de estímulos que rompem a camada protetora e perturbam a organização homeostática do sistema, também o descentraliza de sua vivacidade: há algo de inanimado inorgânico que parasita o vivente²⁴⁹.

Esse aspecto somente pode ser fortemente considerado pela convicção da existência de uma realidade exterior ao vivente que, quando confrontada, mistura-se com sua realidade psíquica. Embora as fronteiras entre exterior e interior no sujeito sejam quase indiscerníveis e tenham recebido um tratamento teórico importante principalmente na pena de Lacan, não podemos correr o risco de afirmar que a realidade psíquica aconteça sem os efeitos de algo exterior a ela (e, como corolário, descambar no subjetalismo): seja o organismo como fato biológico²⁵⁰, sejam as contingências do universo.

Voltemos à citação. A sequência é clara: (1a) o rompimento da proteção é decorrente de excitações intensas advindas de fora; (1b) essas excitações são traumáticas; (2) o trauma provoca uma perturbação do curso homeostático do trilhamento energético do organismo e mobiliza defesas; (3) o princípio de prazer é suspenso; (4a) um *além* (na verdade, *aquém*) do princípio de prazer é mobilizado para dominar as excitações, a compulsão à repetição; e (4b) a dominação dos estímulos é a tentativa de ligar as quantidades de estímulos irrompidos. Agora, acompanhemos mais de perto essa sequência.

O anteparo de contenção é rompido por não ser suficiente para filtrar ou manter os estímulos a um determinado limiar de tensão. O fato de haver o rompimento de uma camada de proteção do psiquismo somente pode nos atestar que a realidade psíquica não basta por si mesma. Como afirma Le Gaufey (2018),

Sim, a realidade psíquica é justamente o lugar de fabricação de todas as formações do inconsciente; mas, não: ela não teria nunca como bastar a si mesma. É preciso reconhecer que *insiste*, fora dela, “alguma coisa” que não lhe pertence e que, pelo viés das “excitações somáticas”, vem suscitar “representações de objetos” *que não esgotam* essa realidade dita “exterior”, não a transcrevem sem resto. Só que, por conta

classificá-lo como correlacionista, não está no escopo do presente trabalho traçar essa argumentação. Fizemos apenas algumas indicações sobre esse assunto na subseção “Sujeito, contingência, real”.

²⁴⁸ Associar a pulsão de morte freudiana à filosofia especulativa não é uma novidade. Filósofos especulativos (ou mais ou menos alinhados com essa visada), como Brassier, Nick Land e Reza Negarestani, cada um à sua própria maneira, teorizam acerca da pulsão de morte. Inclusive, Zupančič (2023) tece críticas à forma como Brassier realiza essa empreitada. Meillassoux, por sua vez, não faz qualquer comentário sobre a pulsão de morte.

²⁴⁹ Lembremos que ainda na discussão acerca da camada protetora contra estímulos da vesícula, Freud argumenta que essa camada é adquirida “quando sua superfície mais externa abandona a estrutura própria do ser que vive, quando ela, em certa medida, torna-se inorgânica e passa então a agir como um invólucro especial ou uma membrana que detém os estímulos, isto é, quando faz com que as energias do mundo exterior possam penetrar, com uma fração de sua intensidade, nas próximas camadas que continuaram vivas” (APP, p. 107).

²⁵⁰ Por mais que a histeria seja conhecida por sua “anatomia fantástica”, ela somente é fantástica por pressupormos que haja uma anatomia que não o seja. Do contrário, não precisaríamos dessa distinção. Ela pode ser opaca e suas relações podem se confundir, mas, ainda assim, há heterogeneidade.

dessa disposição, esse resto resta... na realidade “exterior”. A cena dessa realidade (e, doravante, desse resto) é, por conseguinte, o mundo (inclusive o corpo e suas “excitações endógenas”), a *realidade material* do mundo (fiscalismo de Freud) – que se torna, caso acrescentemos aí a dimensão temporal, a *realidade histórica*. Aqui está o referente freudiano (Le Gaufey, 2018, p. 181, grifos no texto).

Algo insiste fora da realidade psíquica. Se considerarmos que a pulsão é pré-psíquica, também falamos de algo que insiste para a realidade psíquica: a sua exigência de trabalho, bem como a compulsão à repetição. O “resto” não transcrito em representação de objeto continua insistindo como um fora opaco que insiste dentro. Daí seu caráter êxtimo. Ainda temos de tomar o cuidado, como alerta Le Gaufey (2018, p. 182): por mais que estejamos afirmando que haja uma realidade material, não estamos falando que haja a possibilidade de reconstruir historicamente os trilhamentos definidos da pulsão, assim como não estamos sugerindo a possibilidade de falar da “primeira satisfação” da pulsão à qual se quer retornar. O que afirmamos, em todo caso, é que há “evento não subjetivado” (Le Gaufey, 2018, p. 183). Esse evento gera uma impressão de traço cujo destino associativo vai depender das condições internas ao aparelho psíquico.

“Surpresa”, “forte impressão” são noções vagas usadas por Freud para tentar aproximar-se do que ultrapassa o limiar de tensão do anteparo e que nos informa algo sobre o que consta fora da camada protetora. Essa ultrapassagem da barreira reserva algo de imprevisto e incalculável. Lembremos que não se trata de um limiar fixo: a preocupação de Freud está menos com o aumento de quantidades absolutas, do que com o aumento ou a diminuição da tensão em função do tempo²⁵¹. Assim, o rompimento da proteção tem uma relação próxima com a variação temporal: a intempestividade das excitações é mais impactante do que o aumento gradativo da tensão, mesmo que uma suposta quantidade absoluta da segunda seja maior do que a primeira.

Em vez de tratar essas excitações intensas, que alcançam o caráter traumático, como “surpresa” ou “forte impressão”, proponho compreendê-las como contingências. Mas precisamos esclarecer um ponto. Lembremos que a contingência é definida por poder ser diferente do que é, mas também por ser uma ocorrência destotalizada em relação ao pensável e ao possível. É a partir dessa destotalização que podemos chegar a abordar algo do “resto” ou, ainda, do absoluto materialista, mas, no nosso caso, do absoluto materialista de acordo com

²⁵¹ “De 1920 em diante ele [Freud] procura dar uma formulação mais rigorosa a essa relação da série prazer/desprazer com a variação da quantidade. A mudança de nível desta última não se expressaria diretamente em sensações de prazer e desprezo, pelo menos não pelo seu valor absoluto. Essas sensações, ao contrário, formariam-se em função também de certas propriedades formais dos processos excitatórios, tais como o ritmo ou o padrão da variação. Ele afirma, então, que ‘o fator decisivo para a sensação é a medida da diminuição ou o aumento no tempo’ (Freud, [1920] 1982, p. 218). Mais tarde, em *Compêndio de psicanálise*, ele vai reafirmar essa posição, relacionando prazer e desprezo não com os níveis absolutos de tensão, mas sim com ‘algo no ritmo da sua alteração’ (Freud, [1940] 1955, p. 68)” (Simanke, 2020, p. 375).

cada sujeito: algo que pode ser uma contingência absoluta para alguém pode não o ser para outro. A contingência perturbadora, capaz de romper com a homeostase funcional do vivente, é incalculável, por seu caráter irruptivo (e não gradativo), e absoluta para um sujeito, mas não necessariamente para todos.

A contingência irrompe e rompe. Assim como a vesícula primitiva que reúne suas defesas para conter a fissura gerada pelo excesso de estímulo que ultrapassa sua camada protetora, o aparelho psíquico realiza um processo similar: a compulsão à repetição é a reação diante da contingência; é a tentativa de conter a energia livre, então desencadeada pela contingência. A compulsão à repetição fagocita a contingência para que esta seja esquecida como tal.

Aqui, podemos lembrar Deleuze (com as devidas ressalvas): inicialmente, não é o recalçamento que gera a repetição, mas a repetição que produz o recalçamento. A compulsão à repetição realiza uma operação de esquecimento da contingência como tal, tornando a repetição aparentemente necessária: ou, pelo menos, é apreendida pelo sujeito como necessidade. Mas não porque a pulsão de morte seja um princípio transcendental, mas porque a contingência traumática é o aspecto materialista não transcrito pela realidade psíquica e que exige que se mantenha fora das associações: é a materialidade do real de um trauma contingente que possibilita a cadeia associativa. Em outras palavras, algo precisa ficar de fora para que o encadeamento significativo seja possível.

A contingência absoluta funda um universo de possíveis, a contingência traumática funda sujeitos possíveis. Não há sujeito sem trauma. O trauma é o que mais se aproxima do que seria uma contingência absoluta para um sujeito, ao fundar a necessidade de seus possíveis. O recalçamento originário possibilita a (aparente) consistência simbólica da estabilidade repetitiva, e tal consistência, por sua vez, sustenta a evitação do buraco do trauma. O que fornece a dimensão real é o aceno da aproximação do buraco traumático, cicatriz deixada pela contingência. A partir do recalçamento originário, todas as contingências empíricas passam a compor, posteriormente, o sistema por meio da transformação do contingente em necessário. Mas com um detalhe: em função do recalçamento originário, a contingência traumática é para sempre esquecida: apesar de positiva, real, externa ao sujeito, é sempre simbolicamente negativa em função do esquecimento – é refratária à simbolização.

Dessa forma, o trauma “tem um forte traço de temporalidade *apriorística*” (Milán-Ramos, 2007, p. 111): ao mesmo tempo que funda um antes e um depois, uma temporalidade *apriorística* ou, em termos freudianos, atemporal, o trauma é também a condição para a temporalidade retroativa para a qual retorna o conjunto das interpretações do sujeito: a

compulsão à repetição se apresenta no jogo dos possíveis da contingência empírica, fundada pelo *a priori* da contingência-absoluta-traumática. Assim, ao usarmos o modo da necessidade em nosso argumento, não é separando-a da contingência absoluta, mas justamente submetendo a necessidade a ela: ao irromper, sob o fundo do impossível, com um novo universo de possíveis, a contingência absoluta pode também o destruir.

Lembremos, nesse ponto, que a necessidade é, antes, proveniente de um arranjo simbólico-imaginário, enquanto a contingência absoluta é da ordem do real sem lei. Assim, podemos “calibrar” o nosso uso do necessário: o necessário é condicionado por uma contingência absoluta, capaz de criar uma “temporalidade apriorística”. Mas o necessário, nesse sentido, é a trama simbólico-imaginária que um sujeito constrói acerca do real: é sua fantasia e seu sintoma.

O caráter compulsório da repetição está na visada que transforma o contingente em necessário. O encadeamento significativo da fala em análise é a tentativa de transmutar os eventos contingentes (isolados, acausais) em necessários, ao lhes atribuir uma razão de ser, que constitua o sujeito em uma temporalidade determinística ou, de maneira mais específica, circularmente determinística: *a posteriori*. Assim, o sujeito vive no inferno laplaciano, mas com a diferença de que o demônio é o daimoníaco: seu destino é traçado não por uma entidade externa e superior, mas por sua compulsão à repetição que tenta transformar toda contingência em necessidade.

No *Seminário 21*, Lacan lança a pergunta: “e, afinal, por que não podemos prever o contingente, isto é, o que acontecerá amanhã?” (Lacan, 1973-1974, p. 14)²⁵². O psicanalista faz clara referência ao problema da contingência tal como abordada por Aristóteles²⁵³. Ele afirma que há acontecimentos humanos que são mais previsíveis se são mais constantes. Mas, no caso da vitória, há algo de incalculável. A justificativa para tal incalculabilidade se deve ao fato de ser impossível calcular o gozo de cada combatente. Por exemplo, “se há quem goze de ser morto, eles têm vantagem” (Lacan, 1973-1974, p. 15)²⁵⁴. O contingente se define pelo

²⁵² “Et après tout, pourquoi le contingent, à savoir ce qui va se passer demain, nous ne pouvons pas le prédire ?”

²⁵³ Provavelmente, é uma referência ao exemplo da batalha naval presente no famoso Capítulo IX de *Da interpretação*. Trata-se de um exemplo que coloca em questão o limite da atribuição de verdade ou falsidade a um enunciado sobre eventos futuros contingentes. A esse respeito, consultar “Comentários” do tradutor de *Da interpretação* para o português José da Mata (Aristóteles, 2013, pp. 119-140).

²⁵⁴ “si il y en a qui jouissent de se faire tuer, ils ont l’avantage”.

incalculável e a manifestação do incalculável no sujeito é o gozo. Em outras palavras, é incalculável o modo como alguém goza; é justamente isso que torna o efeito da interpretação igualmente incalculável e, portanto, aberto à contingência²⁵⁵.

Se, principalmente no Capítulo 2 e no início do Capítulo 3, pudemos acompanhar os desenvolvimentos de uma concepção de real como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, agora pensar sobre a contingência absoluta (modulada como contingência traumática), enquanto destotalização do possível e do pensável, aproxima-nos de uma concepção de real como o que é desprovido de lei: a contingência absoluta aparece aqui como um nome desse real por seu caráter incalculável. Se a compulsão à repetição aparecia como uma forma real da operação simbólica na repetição, dessa vez, com a contingência, estamos nos deparando com um real desprovido de arranjo simbólico que permitiria qualquer espécie de amparo em condições preestabelecidas. A contingência como tal ultrapassa o limite do aparato simbólico: a contingência é a propriedade do real sem lei²⁵⁶ e é o que configura, por sua infinitude, o fracasso eterno de formar um Todo.

A compulsão à repetição é a tentativa de suprimir a contingência. A contingência enquanto um dos nomes do real, como vimos, não possui uma lei em referência à qual todas as coisas poderiam estar vinculadas. Em uma entrevista a jornalistas italianos, em 1974, Lacan nega que sua concepção de real tenha uma inspiração kantiana:

M. A. – Ele disse²⁵⁷: o professor Lacan toma emprestada uma noção kantiana do real...

J. Lacan – Mas não é de modo algum kantiana. É mesmo nisso que insisto. Se existe uma noção de real, ela é extremamente complexa, e é, como tal, não apreensível, não apreensível de uma forma que faria um todo. Parece-me uma noção incrivelmente antecipatória pensar que haja um todo do real; até que tenhamos verificado, acredito que é melhor ter cuidado para não dizer que o real é de alguma forma um todo (Lacan, 1974/1975, pp. 23-24, tradução nossa)²⁵⁸.

²⁵⁵ Devo a Mateus Mourão a lembrança dessa discussão no *Seminário 21*.

²⁵⁶ A concepção de real como sendo “sem lei” é brevemente apontada por Lacan no *Seminário 23*, mas não deixa de ser uma consequência de definir o real como impossível e como absoluto acaso, que eram associações já feitas por Lacan a respeito do real. No referido seminário, encontra-se o seguinte: “Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real – enfim, *creio*, se esse é meu sintoma, diga-me –, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. É o que quero dizer dizendo que a única coisa que chegarei talvez um dia a articular diante de vocês é alguma coisa concernente ao que chamei de um pedaço de real” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 133, grifo no texto).

²⁵⁷ Tudo indica que esse/a entrevistador/a traduzia uma fala em italiano de outro/a entrevistador/a.

²⁵⁸ “M. A. – Il a dit : le professeur Lacan emprunte une notion kantienne du réel...”

J. Lacan – Mais ce n’est pas du tout kantien. C’est même ce sur quoi j’insiste, s’il y a la notion du réel, elle est extrêmement complexe, et elle est, à ce titre, non saisissable, non saisissable d’une façon qui ferait tout. Ça me paraît une notion incroyablement anticipatrice que de penser qu’il y ait un tout du réel ; tant que nous n’aurons pas vérifié, je crois qu’il vaut mieux se garder de dire que le réel soit en quoi que ce soit un tout”.

O real é não-Todo. Logo em seguida, Lacan insere a questão que nos interessa, especialmente após a problematização acerca da uniformidade da natureza: as leis. Ele questiona justamente o valor necessário que geralmente é atribuído às leis: como se as leis fossem necessariamente não moventes (p. 24). O aspecto de real nessa discussão é que não há nada que nos assegure a imutabilidade das leis. Não é difícil, aqui, ver uma aproximação das posições de Lacan e Meillassoux a respeito das leis: ambos admitem a destotalização de leis necessárias para a natureza. Além disso, nota-se uma definição de real muito diferente daquela do período do *Seminário 2* (que se referia ao que retorna sempre ao mesmo lugar).

Considerando que é na hiância que a psicanálise localiza a causa (ou a emergência) do sujeito²⁵⁹, dispõe-se de um automatismo de repetição (e significante) para dar conta da incalculabilidade do contingente. Nesse sentido, o sujeito é situado entre a contingência e a repetição.

Como isso nos ajuda a pensar a pulsão de morte? Le Gaufey (citado em Milán-Ramos, 2007, pp. 138-139) entende a pulsão de morte como um “conceito-furo” (assim como outros termos, como recalque originário, umbigo do sonho, narcisismo primário, o mito da horda primeva etc.). Um “conceito-furo” nomeia um real impossível de simbolização. “Algo da ordem de um Real-impossível é ‘circunscrito’ pelo Simbólico, e, concomitantemente, a ordem simbólica, a cadeia significante, é ‘deformada’ nesse mesmo movimento de circunscrever o Real” (Milán-Ramos, 2007, p. 139). Em outras palavras, diante de um impasse de formalização (entende-se: simbolização), por ter alcançado um real impossível, formaliza-se o impasse.

A pulsão de morte é um desses conceitos que sustentam uma imbricação paradoxal entre o impossível de representar e a nomeação desse impossível; nesse caso, a imbricação é a dos termos “contingência” e “repetição”. A contingência é a irrupção do buraco da determinação simbólica a partir da qual e em torno da qual a compulsão à repetição constrói seu encadeamento. A pulsão de morte sustenta a posituação do negativo, ela positiva, a partir da compulsão à repetição simbólica, o negativo real do trauma como uma espécie de contingência absoluta. O gozo, a viscosidade inútil da libido (cf. Teixeira, 2005), não seria nada mais do que a aderência que une contingência e compulsão à repetição. A viscosidade libidinal impregna-se nos elementos contingentes, formando, neles, uma aderência aparentemente necessária. O gozo é o que torna, no mínimo, difícil desprender a repetição coercitiva de sua contingência.

A pulsão de morte circunscreve contingência e repetição. Se, de um lado, nada nos garante que algo se repetirá no futuro, de outro, mesmo assim, algo se repete: há uma constante

²⁵⁹ Cf. subseção “Sujeito e causa”.

evidente. Esse é o próprio movimento pulsional: como pressão (*Drang*) constante, ela é uma pressão constante a retornar ao estado anterior²⁶⁰ e, em última instância, uma compulsão a repetir o estado anterior inorgânico.

A contingência é a melhor manifestação do que é independente do e indiferente ao sujeito, sendo capaz de atestar a presença de uma materialidade que lhe é radicalmente alheia, mas que, ao mesmo tempo, convoca-o. Por ser independente do e indiferente ao sujeito, a contingência também é inteiramente desprovida de razão de ser, mas justamente por isso é o que potencialmente mais o convoca à atribuição de sentido. Precisamos lembrar, no entanto, que o próprio sentido que o sujeito atribui à contingência é igualmente contingente.

No início do Capítulo 3, trabalhamos com a ideia de necessidade na natureza (*physei*) e com o contingente como propriedade das convenções humanas (*thesei*). Seguindo esse raciocínio, tendemos a atribuir a dimensão do real ao primeiro caso e a dimensão simbólico-imaginária ao segundo. Porém, é um equívoco associar, no mesmo plano, natureza-*physei*, necessidade e real, de um lado, e convenção-*thesei*, contingência e simbólico-imaginário, de outro. Ainda no Capítulo 3, vimos que o estruturalismo colapsou a associação entre natureza e necessidade, de um lado, e convenção e contingência, de outro, ao estabelecer convenções necessárias. A partir do Capítulo 4, constatamos que a solução especulativa ao problema da indução nos faz acrescentar outro colapso àquela associação: a contingência é da ordem do real, enquanto a necessidade é simbólico-imaginária. Não há necessidade nas coisas e nos eventos como tais; são reais, mas não são necessários: são contingentes. A única manobra que sustenta a necessidade dos elementos contingentes é a atribuição simbólico-imaginária de sua razão de ser. Estamos aqui no âmago da função do sentido em psicanálise.

Podemos abordar a dimensão do sentido pela transferência. Quando se aborda a transferência, ela é entendida como a apreensão de um significante qualquer do analista, atribuindo a ele uma integração no sistema subjetivo. O significante qualquer é contingente...

²⁶⁰ Retomemos o excerto de Freud: “Uma pulsão seria, portanto, uma pressão [*Drang*] inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior, pressão que esse ser animado precisou abandonar sob a influência de forças perturbadoras externas. Ela seria uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferir, a manifestação da inércia na vida orgânica” (APP, p. 131, grifos no texto). Reparemos que o termo que Freud utiliza para “pressão” é “*Drang*”, o mesmo conceito utilizado para abordar a “pressão” da pulsão em *A pulsão e seus destinos* (Freud, 1915/2019, p. 25). Nesse caso, a pulsão de morte atualiza o próprio conceito de pulsão descrito em 1915, o que reforça a concepção de que a pulsão de morte é mais primordial do que a pulsão de vida e que, no fundo, toda pulsão é pulsão de morte.

até não ser mais: nesse ponto, instala-se a transferência. A transferência é a transformação de um significante contingente em necessário. A transferência é uma forma de fazer o sentido retornar diante das contingências que se apresentam na clínica.

Mas Lacan compreendeu bem que a melhor forma de captar a que se presta o sentido é observar o que acontece na religião. O sentido é, por excelência, sentido religioso²⁶¹. Afinal, se o tratamento dado à causa pela religião é pela causa final (Lacan, 1966 [1965]/ 1998, p. 887), significa que ela é a que melhor trabalha para atribuir uma razão última de ser para todas as coisas e ocorrências. Ao atribuir a verdade última a Deus, a religião é capaz de, diante das contingências passadas e futuras, atribuir-lhes retroativamente uma justificativa coesa e necessária.

Tendo isso em vista, prenciar o triunfo da religião (cf. Lacan, 1974/1975) não passa de uma das coisas mais banais – é afirmar a presença de algo que sempre esteve aí: o ímpeto de buscar uma razão de ser para as coisas. Mas, para evitar uma remissão ao infinito na busca da razão de ser das coisas, fundamenta-se a razão em uma necessidade maior: deus. O sentido é a transformação da contingência em necessidade.

Ao mesmo tempo, porém, precisamos fazer outra “calibragem” aqui. A construção simbólico-imaginária da própria história serve como “camada protetora”. Essa simbolização do real é análoga à camada morta, mais externa da “vesícula primitiva de substância indiferenciada”. Diante das contingências enquanto eventos incalculáveis, é necessário fazer a manutenção do aparelho psíquico. Mas lembremos aqui o sentido não ingênuo de incalculável: uma vez que nos deparamos com os conjuntos infinitos não enumeráveis, a incalculabilidade do possível se abre diante de nós: a infinitude parasita o ser finito. E o ser finito tenta totalizar a infinitude para que ela caiba em si – tarefa impossível, mas que, ao mesmo tempo, exerce uma função protetora.

O ponto é que algumas conexões necessárias de elementos contingentes são sofridas, e é função do analista investigar como as contingências se transformaram em necessidade. Não é desconhecida a concepção de que a análise se refere à transformação da miséria neurótica em infelicidade comum²⁶². Podemos, com certa tranquilidade, traduzir essa concepção para os

²⁶¹ “A estabilidade da religião vem do fato de que o sentido é sempre religioso” (Lacan, 1980, s./p.). “La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux”.

²⁶² “Repetidas vezes, quando lhes prometida ajuda ou alívio pelo tratamento catártico, tive de ouvir de meus doentes a objeção: ‘Você mesmo diz que meus padecimentos se ligam provavelmente a minhas circunstâncias e vicissitudes: nisso você nada pode mudar; de que maneira, então, quer me ajudar?’. A isso eu pude responder: ‘De fato, não duvido que seria mais fácil para o destino do que para mim eliminar seu sofrimento: mas você se convencerá de que muito se ganha se conseguimos transformar sua miséria histérica em infelicidade comum. Desta última você poderá se defender melhor com uma vida psíquica restabelecida’” (Freud, 1895/2016, p. 427).

termos da nossa pesquisa: a análise serve para afrouxar as conexões necessárias dos elementos contingentes, para que o sujeito viva não com a miséria subjetiva, mas com a infelicidade comum: o infortúnio sem razão de ser. Portanto, destituir a necessidade da conexão entre aspectos contingentes não deixa de ser uma das direções de tratamento da análise²⁶³. Dito de outro modo, a análise abre a possibilidade de a compulsão à repetição perder seu caráter necessário para um sujeito e ceder espaço para sua contingência.

Ao considerarmos verdadeira a tese meillassouxiana da necessidade da contingência, não temos problema algum em aceitar que “há manifestadamente uma emergência *ex nihilo* de vida da matéria, e do pensamento da vida” (IRR, p. 146, tradução nossa)²⁶⁴. Não é à toa a insistência no vocábulo “irrupção”. Não se trata de uma *creatio ex nihilo*, pois aí voltaríamos ao fundamento metafísico da necessidade de Deus. Trata-se, antes, de uma *irruptio ex nihilo*. Nesse sentido, “toda vez que um domínio de ser se prova irreduzível a outro – toda vez que uma disciplina se apodera dele e não pode ser vítima de nenhuma outra –, o que vemos é a ‘cicatriz’ no real, deixada pela emergência *ex nihilo*” (IRR, p. 146, tradução nossa)²⁶⁵.

Toda irrupção *ex nihilo* tem por resultado certa fidelidade repetitiva a ela. Mas essa fidelidade repetitiva tem por consequência o apagamento da irrupção enquanto contingência. A cicatriz da irrupção da vida na matéria resulta na pulsão de morte, que coloca em movimento a pressão constante de repetir coercitivamente modos de encobrimento da irrupção da vida: fornecendo a obscura impressão de que sempre estivemos vivos e tornando irrepresentável a própria morte. No próprio inconsciente, por não representarem a própria morte, todos acreditam que são eternos.

Considerando que a pulsão de morte irrompe contingentemente na matéria viva, a primeira coisa que ocorre é o apagamento da contingência pela via da compulsão à repetição. Aí está a dificuldade com a história da origem da vida e do pensamento. A partir do momento que irrompe, é como se sempre tivesse existido. O indício da contingência apagada como tal nos fornece o aspecto materialista que nos impede de desembocar no subjetalismo.

²⁶³ Outra concepção que parece coadunar com a nossa é a de Jorge (2020): “se considerarmos que a finalidade da psicanálise implica o remanejamento da relação do sujeito com a demanda de satisfação imperativa inerente às pulsões, pode-se entender melhor que as descobertas do APP dizem respeito precisamente às bases do caráter compulsivo e repetitivo dessa demanda” (p. 480).

²⁶⁴ “there is manifestly an emergence *ex nihilo* of life from matter, and of thought from life”.

²⁶⁵ “every time that a domain of being proves irreducible to another – every time that a discipline takes hold of it that cannot be the prey of any other, what we see is the ‘scar’ on the real left by this emergence *ex nihilo*”.

No que se refere ao sujeito, o que mobiliza essa irrupção seguida do apagamento da irrupção enquanto irrupção, através da compulsão a repetir, é o trauma. A contingência absoluta é a irrupção da vida e da consciência, enquanto a contingência materialista derivada daquela é o trauma, a partir do qual ocorre a mobilização da compulsão à repetição.

O aspecto importante da pulsão de morte não é apenas a compulsão “mortífera” a repetir, mas também o fato de o aparelho psíquico, de um lado, ser afetado pela contingência absoluta que lhe atravessa e, de outro, reagir a essa contingência pela compulsão à repetição. A pulsão de morte amalgama contingência e repetição. Essa é sua contradição interna: a compulsão à repetição parece necessária, mas é efeito de uma contingência. A contingência traumática enquanto ocorrência temporal-diacrônica pode até não ser identificável no relato da história, devido à tendência da compulsão à repetição e da temporalidade do *a posteriori* de construir e reconstruir a história apagando a contingência como contingência. Entretanto, a contingência é para sempre lembrada por seu encobrimento repetitivo, em torno do qual o sujeito rodopia.

A reação através da repetição coercitiva à contingência é coerente com a temporalidade do *a posteriori*, em que a contingência torna-se parte de um todo organizado (e reorganizado a cada nova contingência) em vistas do porvir. Em outras palavras, a pulsão de morte retira da psicanálise o caráter determinístico, até então previsto no pensamento freudiano em *Psicopatologia da vida cotidiana* (tal como vimos no Capítulo 2), e abre caminho para pensar o modo como o sujeito reage à irrupção, ao sem precedente, à origem sem começo de sua história. A contingência é o fora do aparelho psíquico que é rapidamente fagocitado por este em termos de repetição.

Ela é, ainda, o que nos permite afirmar a presença do humano que convive com a matéria que não lhe diz respeito, mas que lhe produz efeito; a pulsão de morte é a matéria inorgânica parasitária no humano que reivindica, constante e novamente, o seu império – o império dos mortos. Negar a pulsão de morte é negar a contingência e a repetição em sua quase indiscernível relação. A pulsão de morte, no fim das contas, é o que nos permite pensar o entrelaçamento, no sujeito, de uma dupla antitética de conceitos, como a contingência e a repetição.

Mas por que “entrelaçamento”? Contingência e repetição são dois conceitos independentes, que subsistiriam normalmente sem invadir o campo conceitual do outro. O que identificamos é que a pulsão de morte é o conceito psicanalítico capaz de juntar esses dois conceitos de uma forma que os torna inseparáveis. A compulsão à repetição é mobilizada pela contingência, mas a própria compulsão à repetição não pode ser desconsiderada em sua própria contingência.

Que haja repetição é impossível não afirmar. Agora, que essa repetição seja necessária é algo que não podemos afirmar. Isso, no entanto, não implica dizer que um sujeito vá mudar, deixando de se repetir; mas também não significa que não vá. É verdade que o movimento estruturalista, como vimos no Capítulo 3, estabeleceu invariantes (*i.e.*, contingentes necessários ou, ainda, facticidades) para realizar suas análises. Acontece que esqueceu que esses invariantes são contingentes. A contingência não significa necessariamente que algo vá ser diferente do que é, mas sim que algo *pode ser* diferente do que é. O que a reflexão sobre a contingência possibilita é que sempre haverá algo da ordem do incalculável na clínica: seja na interpretação e seus efeitos, seja no que acontece com a vida do sujeito. Assim, ao acolhermos essa reflexão da contingência, até a própria noção de determinismo em psicanálise precisa ser incompleta. Por outro lado, o que a discussão acerca da compulsão à repetição nos mostra é que parece impossível abandonar o gozo da repetição. É a junção paradoxal entre a contingência irruptiva e a compulsão à repetição circular que dá forma ao híbrido que é a pulsão de morte: para sempre avante em retornar, a seu modo, à matéria inerte.

Nesse sentido, uma última pergunta que precisamos responder nesta seção é: qual a diferença em nosso pensamento clínico ao abandonarmos a concepção de uma compulsão à repetição necessária para uma compulsão à repetição contingente? Sem embargo, respondemos: a abertura para a possibilidade do ser-outro absoluto da repetição. Repetimos: não que a lei subjetiva necessariamente vá se alterar, mas não há motivo para acreditar que não vá: suportar a pura virtualidade da contingência.

Se há um determinismo na psicanálise, trata-se de um determinismo não-Todo. Tal determinismo não pode estabelecer relações causais totais entre elementos, mas pode especular relações prováveis. É um determinismo aberto ao incalculável da contingência e, conseqüentemente, um determinismo incompleto, por abarcar singularidades. Um determinismo que escancara o limite da atribuição de sentido no presente a partir do resgate da história passada do analisante. Somente assim podemos possibilitar uma declinação do destino inelutável que imobiliza um sujeito: um *clinâmen*²⁶⁶.

²⁶⁶ A história de *clinâmen* remonta aos antigos atomistas. Segundo Dolar (2013), a história envolve a consideração de que os átomos são dotados de peso, que define seu princípio de movimento. Todos caem paralelamente com a mesma velocidade. Mas, dessa maneira, nada emergiria. Seria necessária uma declinação, um desvio, nesse movimento de queda dos átomos, causando uma colisão dos átomos e a emergência do universo. Para Lucrecio, essa declinação, ou seja, *clinâmen*, (i) não ocorre em um momento ou lugar determinados, (ii) é mínima e (iii) entrelaça a falta da causalidade na natureza com uma espécie de “causalidade psíquica”. A respeito desse terceiro aspecto, Dolar (2013) explica: “Assim como os átomos se afastam de seu caminho, nossa vontade também se afasta das amarras da necessidade, rompe os decretos do destino, a vontade é arrancada dos destinos, o que coloca em jogo nossas *voluntas* e *voluptas* de uma só vez, a vontade e o prazer. Não é apenas o destino do universo que está em jogo, mas o destino de nossa própria vontade e paixão, desejo e prazer – na verdade, não o destino, mas o oposto, a própria possibilidade de quebrar o destino. *Clinâmen* está no ponto em que o cosmos e a humanidade se

Temos mais uma questão. Por mais que acompanhemos a tese da necessidade da contingência, ainda assim não podemos negar que algumas repetições sejam mais estáveis do que outras. Seguindo, portanto, Meillassoux até aqui, colhendo as implicações da solução especulativa ao problema da indução, não deixamos de nos deparar com o mesmo problema enfrentado por ele: ainda assim, as leis da natureza são estáveis, por mais contingentes que sejam. Talvez agora, portanto, seja a hora de pensar em diferentes tipos de repetição. Ou seja, precisamos enfrentar o problema da repetição do mesmo e da repetição diferencial.

Um caminho seria entender como contingência e compulsão à repetição referem-se a dois tipos de recorrência diferentes. Ora, a compulsão à repetição é teorizada por Freud como um efeito da tentativa de dominar a irrupção de uma contingência absoluta. Mas, por mais que seja em relação a uma dada contingência traumática, a compulsão à repetição sempre se presentifica diferencialmente: o apaixonamento acontece com pessoas diferentes, os erros se repetem em circunstâncias diferentes, e são necessários vários textos para dizer que se escreve todas as vezes o mesmo texto. Em outras palavras, a compulsão à repetição parece se situar como uma forma diferencial de encobrir a contingência absoluta de um sujeito: a compulsão à repetição é a cicatriz de que houve uma contingência traumática. Dito de outro modo, se é a contingência que mobiliza uma repetição, parece haver também uma recorrência inerente do contingente no movimento da compulsão à repetição. Portanto, precisamos agora rever o modo como pensar esses dois tipos de recorrência. Uma vez que Lacan introduziu a problemática da linguagem na relação com o sujeito, ele deixou incontornável, para o psicanalista, fazer qualquer consideração teórica sem dizer algumas palavras a esse respeito. Dessa forma, precisamos agora abordar o modo como a recorrência do contingente e da compulsão à repetição se distinguem a partir de considerações que envolvam a linguagem.

sobrepõem, o ponto fora do lugar e fora do tempo que eles compartilham” (p. 229, tradução nossa). “Just as the atoms depart from their way, so does our will depart from the bonds of necessity, it breaks the decrees of fate, the will is wrested from the fates, which puts at stake our *voluntas* and *voluptas* in one, the will and the pleasure. It is not merely the fate of the universe which is at stake, but the fate of our own will and passion, desire and enjoyment—actually not the fate, but quite the opposite, the very possibility of breaking the fate. *Clinamen* is at the point where cosmos and humanity overlap, the out-of-place and out-of-time point they share”. Para uma discussão profícua sobre o termo, cf. Dolar (2013).

5.2 As recorrências do contingente às voltas com a letra e o significante

Não há dúvida de que “O seminário sobre ‘A carta roubada’” seja um grande elogio à maquinaria significante. Como se não bastasse, ele é propositalmente arrancado da ordem cronológica de apresentação dos textos dos *Escritos* para figurar como o primeiro da coletânea. No mínimo, isso sinaliza a notória importância que é dada por Lacan à lógica do significante, no período de confecção do livro, como chave de leitura para os demais textos. Uma estratégia similar parece ter sido usada na organização dos *Outros escritos*, feita por Jacques-Alain Miller, que coloca “Lituraterra” como texto de abertura dessa coletânea. Enquanto aquele aponta para a importância da cadeia significante na determinação do sentido no sujeito, tudo parece indicar que esse outro abra as portas para uma nova chave de leitura, que, embora não desmereça o lugar do significante, realiza um elogio à letra como marca da ausência de sentido.

Esses termos (letra e significante), até então, pareciam confundir-se: basta lembrarmos “A instância da letra no inconsciente e a razão desde Freud”, em que encontramos um grande elogio a Saussure, ao mesmo passo que encontramos um uso idiossincrático do signo linguístico e uma convergência do significante (completamente apartado do significado) com a letra. A partir de “Lituraterra”, os contornos teóricos entre significante e letra se tornam menos obscuros. Entretanto, apesar de às vezes parecer, isso não implica que a teoria do significante tenha sido deixada de lado (ela nunca o foi!). O que ocorre parece ser, além de uma distinção maior, uma mudança de ênfase na consideração no programa lacaniano. Se, em um primeiro momento, a abordagem da letra, a partir da *lettre volée* (ou *lettre en souffrance*), seria para iluminar o funcionamento imbricado entre significante e letra, em um segundo momento, a leitura de Joyce parece fornecer uma apropriação da letra “decantada” do significante, em seu valor de *litter* e litoral.

Ram Mandil (2003, pp. 28-29, nota 4) percebe que a sistematização fornecida por Milner (1996)²⁶⁷, apesar de apagar a indiferenciação que talvez tenha sido intencionalmente deixada por Lacan em relação aos dois termos, permite uma leitura retroativa dos textos lacanianos em que essa distinção não estivera tão lúcida. Por exemplo, em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, poderíamos separar significante e letra da seguinte maneira: enquanto o significante seria da ordem da maquinaria do sentido e das posições intersubjetivas, estruturalmente ocupadas pelos sujeitos por conta da função de *mensagem* da carta, a letra teria relação com a *materialidade* da carta, tornando possível pensar nos efeitos de suas alterações físicas (adulteração, manipulação). Afinal, foram justamente essas alterações que impediram

²⁶⁷ Expomos essa descrição esquemática na subseção “O hiperestruturalismo entre o necessário e o contingente?”.

que os policiais identificassem a carta na casa do ministro. Mandil chama a atenção, ainda, para a expressão joyceana “*a letter, a litter*”, usada, já no ensaio de 1956, para indicar que há duas dimensões intrínsecas à *letter*: sua mensagem (carta) e sua materialidade residual (letra)²⁶⁸.

Em todo caso, para entender melhor essa distinção, precisamos abordar “*Lituraterra*”. Esse ensaio, quase ininteligível, contém uma profusão impressionante de jogos de palavras, que vão desde homofonias a neologismos. Começemos pelo título. “*Lituraterra*” é uma antístrofe de *littérature*, que Lacan remete a *lino*, *litura*, *liturarius* (Lacan, 1971/2003, p. 15). Vejamos. A palavra latina “*littera*”, que dá origem a “*littérature*”, refere-se à letra do alfabeto, ao caractere escrito, a todo tipo de trabalho escrito, literatura, cultura e instrução. A escrita com apenas um “t”, “*litera*”, ocorreu por uma associação historicamente equivocada de “*littera*” com as palavras “*lino*” e “*litum*”: a primeira significa “cobrir”, enquanto “*litum*”, mas também “*litura*”, significam “cobertura”; de onde vêm os significados subsidiários “exclusão”, “correção”, “rasura”. Além disso, “*litter*” está associado a produtos eliminados pela civilização. Dessa raiz, forma-se a palavra “*Liturarius*”, que significa “aquilo que mostra exclusões” ou, ainda, um escrito que possui rasuras. “*Liturarius*” é homófono a “*litorarius*” (que vem de “*litus*” e “*litoris*”), que significa “costa”, “litoral”. Considerando os significados de “*litura*” (encobrimento, exclusão) e “*terre*” (terra), a antístrofe “*Lituraterra*” pode ser traduzida, literalmente, como “exclusão sobre a terra”. Mas o ponto central da substituição de “*littera*” por “*litura*” é que “letra” (escrita e cultura) é substituída pelas noções de apagamento, exclusão, correção (Mandil, 2003; Nobus, 2002). Além da associação da letra com apagamento e rasura, parece haver também um esforço de se ocupar, de outro modo, com a expressão joyceana “*a letter, a litter*”, a partir de uma nova correspondência: “*littérature*”, “*lituraterre*”, associando-os à letra (*lettre*), agora não somente como carta (*lettre*), mas também como lixo (*litter*) (Mandil, 2003, p. 45).

O contexto desse ensaio é de reelaborações contínuas em torno da *lettre*. Se até então a letra estava submetida à função da fala e à ordem significante, agora ela ganha referência maior no ensino de Lacan em relação à ordem do escrito (Mandil, 2003, p. 46). Claramente, Lacan distingue os registros: “a escrita, a letra, está no real, e o significante, no simbólico” (Lacan, 1971/2009, p. 114). Se antes o significante era usado para abordar tanto o sentido quanto a ausência de sentido, tudo indica que, agora, a distinção entre significante e letra implique a separação, respectivamente, entre produção de sentido e ausência (ou esvaziamento) de sentido.

²⁶⁸ Não podemos nos esquecer, se quisermos levar a sério o jogo homofônico, caro a Lacan, da ressonância com “o ser” (*l'être*).

Mas as coisas não estão tão separadas assim. Lacan reivindica que a letra (escrita) não possa ser pensada de maneira completamente separada do significante; na realidade, ele chega a afirmar que o significante é condição necessária para a decantação da letra. O real da letra não pode ser pensado separada e independentemente do simbólico (significante). Mas isso não significa que coexistam harmoniosamente: pelo contrário, a letra, uma vez rompida da ordem simbólica, está fora do registro das leis do significante.

Se pensarmos na comparação entre os sistemas de escrita e a linguagem falada, talvez a noção de letra se torne menos misteriosa. Quanto mais uma letra de um sistema de escrita representa um som único, menos significado intrínseco possui e, portanto, mais estranha é em relação à dimensão semântica da fala. A ideia de que a letra pertença ao real refere-se à ideia de que seu fonograma é desprovido de sentido: a letra “x” não significa algo, pois, assim como o fonograma, não possui sentido algum (Nobus, 2002).

De algum modo, esse entendimento estava presente na leitura lacaniana de “A carta roubada”, uma vez que a *lettre en souffrance* não tem seu conteúdo (*i.e.*, seu valor semântico) revelado. A diferença agora é que Lacan não parece conceber algo inteiramente desprovido de sentido no campo simbólico. Por mais negativo e diferencial que o significante seja, ele reclama por sentido, ao ser sempre relativo (um significante reclama uma relação com outro), algo que não acontece com a letra. A letra é um “antissignificante”, um excremento do significante. A partir daqui, Lacan tende a enfatizar a noção de significante com a noção de semblante e de sentido (Nobus, 2002). Se no tempo de “Função e campo...”, a linguagem consistia de um corpo sutil formado por significantes (Lacan, 1953/1998, p. 302), e o próprio corpo era algo já enredado inevitavelmente nessa rede determinada de significantes, agora Lacan faz questão de identificar o furo na ordem simbólica por meio da ausência de sentido da letra. Lendo retroativamente o texto de 1956, diríamos que a materialidade da carta roubada foi o que causou o furo no saber da polícia acerca das características identificatórias da carta.

Mandil lembra que a distinção entre fala e escrita, significante e letra, consiste na tentativa de buscar o elemento destacável na experiência analítica em que se inscreve a noção de gozo²⁶⁹. Ora, se anteriormente havíamos constatado uma determinação simbólica (significante) na experiência intersubjetiva, agora o esforço está em destacar o aspecto que não se encerra nessa determinação, mas que, ainda assim, possui um caráter pulsional pregnante.

²⁶⁹ É fato que “gozo” é um dos vocábulos mais polissêmicos da obra lacaniana, a ponto de apresentar significações até mesmo divergentes entre si. O sentido que usamos na presente tese se atrela mais efetivamente a um além do princípio de prazer, ou seja, ao de uma compulsão à repetição que é indiferente ao princípio de prazer e é refratária a uma função determinada, sendo, portanto, da ordem do inútil. Para uma descrição do termo em diferentes momentos da obra lacaniana, cf. Evans (1998).

Afastamo-nos um pouco da *lettre*, enquanto elemento mensageiro, para nos aproximar do apagamento da mensagem que dá lugar à materialidade gozante, desprendida do sentido (Mandil, 2003, p. 47).

O apólogo da viagem que Lacan faz do Japão a Paris, descrita em “Lituraterra”, intenta esclarecer esse aspecto. O psicanalista avista, entre as nuvens, as planícies da Sibéria com seus sulcos e o curso d’água. Essa vista é usada como metáfora para o que há de real através do simbólico. As nuvens representam o conjunto significante. Os riachos e cursos d’água são as rasuras, que produzem sulcos nas planícies. Entre eles, há uma ruptura: a chuva que dá origem aos riachos que sulcam a terra. Essa dinâmica, das nuvens até sua precipitação, que culmina nos riachos que, com o tempo, ravinam a planície, é uma tentativa de articular os dois registros que compõem o que é a letra: de um lado, o simbólico; e do outro, o real que escoia e escava a terra por recorrência do simbólico. Entre eles, uma continuidade, mas também um rompimento (Mandil, 2003, p. 52).

Nesse ponto, percebe-se que a letra (os sulcos) é produzida pelo simbólico (enquanto efeito da precipitação das nuvens). Daí a pergunta é: o que é efeito da chuva-simbólica no nível do sulco-escrita? O que por meio do simbólico ultrapassa o significante para alcançar o real? É aí que situamos o que é o gozo. Em suma, o gozo é o que se destaca do semblante-simbólico como real.

Aqui, percebe-se o quanto a letra cumpre uma função não exatamente fronteira, mas litorânea da articulação entre significante e materialidade apartada de sentido. Diferentemente da fronteira, que consiste em uma marca simbólica que separa dois territórios de natureza homogênea, o litoral é onde permeiam dois elementos heterogêneos: o encontro entre a solidez da terra e a fluidez da água. O litoral é essa faixa que marca a descontinuidade entre extensões heterogêneas e que a letra intenta articular de uma maneira idiossincrática (Mandil, 2003, p. 48).

Podemos situar, dessa forma, a letra no litoral entre simbólico e real. De um lado, ela é uma âncora dos efeitos de significação, emergida do encadeamento significante, e, de outro, é o que retorna sempre ao mesmo lugar (Milán-Ramos, 2007, p. 65). Estamos falando de uma repetição que o significante busca domar, mas que resiste à significação que ele poderia proporcionar. Contrariando as características diferencial, negativa e relacional do significante, uma vez que a letra é positiva (por ser idêntica a si mesma) e material, não podemos deixar de levar em conta que a formação de seu litoral se dá por uma positividade da negatividade

simbólica, não a partir de uma significação, mas a partir de uma marca que é, no mesmo passo, igual a si mesma e privada de sentido²⁷⁰.

A intuição lacaniana repousa, fundamentalmente, na crença de que a letra seja a posituação da ausência de sentido (um aspecto, portanto, negativo em relação ao simbólico) que habita um sujeito que possui uma relação de exclusão interna com a linguagem. Por mais que os destinos da pulsão possam sofrer manejos diferenciais, por meio do significante, há algo na letra que permanece refratário à dialetização simbólica: a letra (*lettre*) ancora o que há de mais real no ser (*l'être*), embora tenhamos acesso a isso apenas por intermédio das mensagens da carta (*lettre*).

A investigação sobre a letra nos fornece novos alcances para pensar a conjugação do que retorna sempre ao mesmo lugar com a contingência. É o ponto em que contingência e repetição se tornam verdadeiramente indistinguíveis. A letra ancora o contingente em uma compulsão à repetição. Essa repetição é o que possibilita que a contingência seja historicizada pelo significante. Historicização que é, ela própria, também contingente, mas que, por meio da repetição, resvala na necessidade. Precisamos entender precisamente essa relação entre letra, contingente e repetição. Afinal, se “o próprio da letra moderna consiste em apreender o contingente como contingente”, como afirma Milner (1996, p. 51), precisamos pensar como contingente, letra e repetição estão alinhados sem, nesse gesto, tornar a compulsão à repetição necessária.

A partir daqui continuamos a explorar o trabalho de Meillassoux para entender a relação que se estabelece entre diferentes formas de recorrência em sua relação com a contingência e com a letra. Nosso objetivo, além desse, é também responder à questão deixada em aberto na seção anterior, que nos colocou às voltas com dois tipos de repetição: a repetição do mesmo, própria da letra; e a repetição diferencial, própria do significante.

5.2.1 Sujeito, contingência, real

A categoria “sujeito” foi duramente criticada pela filosofia continental, a partir dos movimentos estruturalistas e pós-estruturalistas. Na contramão dessa crítica, Lacan nunca deixou de defender essa categoria, uma vez que abandoná-la significaria correr o risco de toda

²⁷⁰ Não estamos longe, com isso, de uma nova leitura do sintoma. Fazer um lixo (*a litter*) da letra (*a letter*) é sinalizar que a repetição interminável das compensações sintomáticas da falta de saber é interrompida e substituída por um reconhecimento da ignorância. Chegamos ao ponto do sinthoma: enquanto o sintoma se origina de uma tentativa desesperada de saber e controlar a si mesmo, o sinthoma é literalmente um lócus de *illiterature* (Nobus, 2002).

análise estrutural cair em um jogo de necessidades contingentes vazias²⁷¹. Alguém poderia pensar que a nossa proposta de articular a psicanálise com a filosofia especulativa de Meillassoux seja um contrassenso, uma vez que este *parece* desprezar a categoria de sujeito²⁷². A situação, felizmente, não é muito bem essa. Lembremos que, por mais que a crítica ao sujeito racional tenha sido realizada no âmbito da filosofia continental, o que aconteceu, por outro lado, foi uma hipervalorização de algum atributo subjetivo na consideração sobre realidade. Vimos esse fator na crítica de Meillassoux ao subjetalismo. Em 2016, ele deixa clara sua posição quanto ao sujeito. Ele não acredita na operação de “*criticar o sujeito para subjetivar todas as coisas*” (IRR, p. 130, tradução nossa, grifos no texto)²⁷³, tendo em vista que “a destituição do humano apenas faz com que o reencontremos, de forma mais ou menos diluída, em cada esquina – ou melhor, em cada calçada de cada esquina, de cada rua” (p. 130, tradução nossa)²⁷⁴. Por esse motivo é que Meillassoux defende que “*hoje precisamos menos de uma crítica do sujeito do que de uma crítica do subjetivo*” (p. 130, tradução nossa, grifos no texto)²⁷⁵.

A distinção entre vivente e não-vivente é essencial para dar cabo à questão de Meillassoux: considerar que o Universo nada tem a ver com nossas qualidades subjetivas é o ponto de partida para uma filosofia materialista e especulativa. Nesse sentido, Meillassoux não defende que o não-vivente não captura o vivo de algum modo: “O morto apodera-se do vivo, para o nosso grande gozo” (IRR, p. 127, tradução nossa)²⁷⁶, como o “*esplendor morto*” (“*dead splendour*”) das obras artísticas que chamamos de “vivas” pelo valor que damos à experiência intensiva que ela nos gera (IRR, p. 127). O ponto está em remarcar o equívoco de metaforizar a vida em coisas mortas (de forma análoga ao que vimos acerca do equívoco de compreender o projeto cibernético como uma humanização da máquina). Dessa forma, trata-se, sim, de preservar a categoria de sujeito, mas sem cair na subjetivação de todas as coisas ou, ainda, na perspectiva correlacionista, que nos impede de pensar um real fora do pensamento. A necessidade de separar vivos e mortos não serve para definir a matéria morta como menos “valerosa” do que a viva, nem para definir que o vivente deva ser protegido do morto, mas para sublinhar que são categorias heterogêneas. Para situar qualquer humanista, subjetalista, correlacionista e, até mesmo, supressor do sujeito, acompanhemos o que se segue:

²⁷¹ Milner explora o risco do vazio no movimento estruturalista. Cf. Milner (2003, pp. 232-237).

²⁷² Essa foi, evidentemente, a postura adotada por Žižek (2012) e Zupančič (2017, 2023).

²⁷³ “*to critique the subject only so as to subjectivate everything*”.

²⁷⁴ “The destitution of the human just makes us encounter it, in more or less diluted form, on every street corner – or rather in every paving stone of every corner, of every street”.

²⁷⁵ “*today we are less in need of a critique of the subject than of a critique of the subjective*”.

²⁷⁶ “The dead seizes the living, to our great joy”.

Portanto, não nos fale de uma arrogância do sujeito em relação ao universo: algumas de nossas qualidades são apenas nossas, mas o que poderia ser mais banal do que ter qualidades específicas? E quem iria inflar isso em uma hierarquia geral relativa ao que possuímos e o que as coisas inumanas possuem? Somos inferiores a tantas coisas vivas em vários aspectos: voo sem artifícios técnicos complicados; vida ininterrupta em fendas submarinas abissais; tecer uma teia sem a mediação de qualquer instrumento para capturar a presa; floração. Se nos surpreendemos com a ruptura *sem continuidade* entre diferentes ordens – matéria, vida e pensamento – não é porque queremos construir hierarquias gerais, mas porque a novidade aqui nos parece a marca de um tornar-se capaz das mais radicais irrupções. E, dessa maneira, descobrimos que pertencemos a uma espécie pensante, capaz, ao mesmo tempo, de admirar o esplendor de outros reinos (participamos deles como um ser feito de matéria e de vida), enquanto acedemos (voltaremos a isso) à contingência absoluta de nossa condição – a contingência absoluta de tudo. Somos caracterizados por nos compreendermos como pensadores frágeis do absoluto, sem nenhum suporte ontológico superior a qualquer outro ser, e acedendo dessa forma ao que esse mesmo status nos proporciona: uma consciência do contraste angustiante entre a eternidade que pensamos (sem qualquer valor superior em si, a “contingência estúpida de todas as coisas”) e a precariedade dos que acedem a esse ponto de paragem último do que existe.

É esse apelo de um sofrimento entre o pensamento da contingência eterna (que é dado a cada um de nós como um sentimento obscuro do não-sentido do qual emergimos, tanto mais violento quanto é negado, “reinvestido” na crença desenfreada no Sentido) e a contingência precária do pensamento dessa eternidade; é isso que nos fazer agir em favor de humanos antes de qualquer outro ser. Mas, no nível ontológico, nada precisamente nos distingue: pedra, mosca ou homem – seres contingentes, nem mais nem menos (IRR, p. 128, tradução nossa, grifo no texto)²⁷⁷.

Sistematizemos. A especificidade humana permite que o sujeito se mantenha, como um equilibrista, na relação conflitiva entre pensar a contingência eterna de todas as coisas e pensar a contingência do próprio pensamento que pensa a contingência eterna. O que se costuma esquecer é que o sujeito é tão contingente quanto qualquer outra coisa. Em outras palavras, a especificidade humana é tão banal quanto qualquer outra especificidade: é tão contingente quanto qualquer outra. Essa especificidade é o que permite a um ser finito ter algum acesso,

²⁷⁷ “So don’t speak to us of a hubris of the subject in relation to the universe: certain of our qualities are ours alone, but what could be more banal than having specific qualities? And who would inflate this into a general hierarchy regarding what we possess and what inhuman things possess? We are inferior to so many living things in many respects: flight without cumbersome technical artifice; uninterrupted life in abyssal undersea crevasses; the weaving of a web without the mediation of any instrument in order to capture prey; flowering. If we are startled by the rupture without continuity between the different orders – matter, life and thought – this is not because we want to build general hierarchies, but because novelty here strikes us as the mark of a becoming that is capable of the most radical irruptions. And in this way we discover that we belong to a thinking species capable at once of admiring the splendour of other kingdoms (we participate in them, as a being made of matter and of life), while acceding (we shall come back to this) to the absolute contingency of our condition – the absolute contingency of everything. We are characterized by our grasp of ourselves as fragile thinkers of the absolute, with no ontological support superior to that of any other being, and acceding in this way to what this same status affords us: an awareness of the distressing contrast between the eternity that we think (itself without any superior value, the ‘stupid contingency of all things’) and the precarity of those who accede to that ultimate stopping point of what there is.

It is this appeal of a suffering between the thought of eternal contingency (that is given in each of us as an obscure sentiment of the nonmeaning from which we emerge, all the more violent in that it is denied, ‘reinvested’ in the unbridled belief in Meaning) and the precarious contingency of the thinking of this eternity; it is this that makes us act in favour of humans before any other being. But ontologically, precisely nothing distinguishes us: stone, fly or man – contingent beings, no more and no less”.

mesmo que precário, à infinitude da contingência. Em vez de resolver o paradoxo (como um ser finito pode pensar o infinito?), Meillassoux o mantém: o pensamento que pensa a absoluta contingência é tão contingente quanto qualquer outra coisa.

Enquanto o demônio de Laplace dispõe todas as coisas em um inferno determinístico, restando ao sujeito apenas condescender ao demônio que o faz de fantoche, o inferno de Meillassoux é onde a virtualidade da contingência é sempre possível como evento descontínuo. Nesse inferno, não há demônio, mas um sujeito pensante que reside, ao lado de outros vivos, com diversos tipos de mortos: os espectros (mortos que foram iguais ao sujeito um dia)²⁷⁸; a destruição cíclica de animais e plantas; a matéria morta que não chegou a ter a oportunidade de morrer; e a morte que lhe pertence (IRR, p. 131). O principal aspecto do inferno do sujeito materialista é o mundo inorgânico – o reino subterrâneo onde a vida e a subjetividade estão ausentes –, mas que pode se tornar objeto do conhecimento humano (IRR, p. 157).

A manobra de Meillassoux é arrancar os pressupostos subjetualistas do conceito de sujeito pela heterogeneidade dos mortos, capaz de nos esboçar a contingência da matéria não-subjetivada. Trata-se de um materialismo que visa não à ausência de sujeito, mas à ausência de subjetivo (IRR, p. 133). Nessa via é que ele aposta para responder à pergunta central do seu projeto de pesquisa: como o pensamento pode sair de si mesmo?

No Capítulo 2, seguimos a hipótese, trabalhada por Lacan, de que “o mundo simbólico é o mundo da máquina”, de forma que ele conseguiu extrair implicações importantes para pensar o simbólico e a compulsão à repetição no humano, mesmo a partir de uma matéria inorgânica. O que temos proposto neste capítulo é que podemos apreender algo de real do humano, através da reflexão acerca da contingência. Como o mofo que “coloniza” a tinta morta, o inorgânico também se apodera do vivo (esse exemplo é de Meillassoux). A grande intuição freudiana acerca da pulsão de morte se refere ao modo como o inorgânico é capaz de parasitar o vivo a partir da contingência absoluta de sua expressão: a invasão traumática no sujeito.

Talvez aqui, finalmente, caiba trazer à tona uma questão que o leitor poderia considerar implícita às nossas discussões: como podemos situar a psicanálise diante da crítica de Meillassoux aos correlacionismos e subjetualismos? Se postergamos abordar esse assunto, isso se deve à preocupação de identificarmos, a despeito da interlocução crítica, se haveria alguma compatibilidade teórica entre materialismo especulativo e psicanálise. Agora que identificamos (e, mais do que isso: propusemos um uso do argumento de Meillassoux para a psicanálise), podemos situar, com mais propriedade, qual sua situação diante da crítica meillassouxiana.

²⁷⁸ A respeito do espectro, cf. Meillassoux (2006/2008).

Preliminarmente, é importante considerar que, em entrevista a Harman (2011, pp. 159-174) realizada em 2010, Meillassoux comenta rapidamente sua visão a respeito da psicanálise. Segundo o autor, existem aqueles pensamentos, como os de Marx, Freud, Derrida, Badiou, Žižek e Lacan, que funcionam como um “correlacionismo torto” (*misfired correlationism*) ou um “correlacionismo adoecido” (*sickened correlationism*) (p. 166). Em todos esses casos, que incluem, portanto, o inconsciente freudiano e o real lacaniano (identificado com a categoria de “impossível”), não haveria uma coincidência do sujeito consigo mesmo, o que resultaria em “um resíduo extracorreacional em que se poderia localizar um ‘momento materialista’ do pensamento” (p. 166, tradução nossa)²⁷⁹. Entretanto, esse resíduo materialista seria tributário de um correlacionismo, uma vez que “é sempre *para* um sujeito que há um acontecimento indecidível ou uma falha na significação” (p. 166, tradução nossa, grifo no texto)²⁸⁰.

Todavia, precisamos complexificar essa consideração de Meillassoux. Obviamente, não podemos perder de vista que, quando falamos em psicanálise, estamos falando de uma disciplina que aborda o sujeito (mais especificamente, um sujeito em experiência de análise, com suas inibições, sintomas e angústia), e não pedra, mosca ou fungo. O sujeito possui particularidades específicas que esses outros seres não possuem, e vice-versa. É fato que muitas pesquisas em psicanálise buscam diálogos com perspectivas que seriam consideradas correlacionistas e subjetalistas (*e.g.*, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo, desconstrucionismo, pós-modernismos, idealismos, vitalismos etc.). No cenário contemporâneo, é progressivo o diálogo da psicanálise com, por exemplo, estudos de gênero, estudos feministas, estudos decoloniais. Tais perspectivas têm uma participação política crucial na desnaturalização de relações opressoras e segregadoras de minorias sociais, relações essas histórica, sócio e culturalmente naturalizadas por discursos hegemônicos e universalizantes. Como a intersubjetividade é atravessada por determinantes culturais, históricos e sociais, esse é um aspecto em relação ao qual a psicanálise precisa estar no mínimo atenta. Além disso, sabemos que há uma teorização forte, por parte da perspectiva lacaniana, para situar uma indiscernibilidade entre linguagem e fato ou objeto. Assim, seria grosseiro afirmar que não há aspectos correlacionistas na psicanálise. Portanto, é mais do que pertinente o diálogo com tais disciplinas, que servem para aguçar o olhar do analista para a construção da relação com o Outro.

Mas seria a psicanálise inteiramente correlacionista? Se sim, de qual tipo? Talvez possamos sugerir ainda outra pergunta. Seria possível falar de uma materialidade não discursiva

²⁷⁹ “a extra-correlational residue in which one could localize a ‘materialist moment’ of thought”.

²⁸⁰ “it is always *for* a subject that there is an undecidable event or a failure of signification”.

(para além da materialidade discursiva) própria à psicanálise que não se subsumiria inteiramente nos diálogos que se propõe fazer com esses outros campos de estudos, propriamente correlacionistas? Se sim, talvez consigamos, a partir disso, situar o limite do diálogo com perspectivas correlacionistas e demarcar uma especificidade materialista na psicanálise mais complexa do que a indicada por Meillassoux na entrevista mencionada acima. Para isso, voltemos rapidamente à questão acerca da caracterização do nosso regime de experiência.

O *setting* analítico proporciona a experiência com uma materialidade discursiva específica, que não poderia ser alcançada de outra forma. Essa experiência é marcada pela maneira contingente como um sujeito lida simbólica e imaginariamente com as contingências que lhe ocorrem: em outras palavras, com o modo como costura as contingências com a linha do sentido. Entretanto, a experiência analítica revela que há algo irreduzível aos recursos imaginários e simbólicos proporcionados pela linguagem, que faz então furo ao tecido do sentido. Apesar da linguagem proporcionar que lidemos com a experiência e, inclusive, fazer emergir coisas que antes não pareciam estar ali, ainda assim há algo que permanece refratário, inadequado, não assimilado pela experiência com a linguagem (aparentemente, a visão de Meillassoux sobre a psicanálise vai até aqui). No entanto, sabemos disso (ou pelo menos supomos) pela recorrência com que algo perdura ao longo das sessões, grifado por um teor sofrido, mesmo que mais recursos simbólicos e imaginários sejam buscados na tentativa de minar tal recorrência. Aliás, a proliferação de recursos simbólicos e imaginários parece inflar a permanência desse “algo”. Em suma, há uma recorrência marcada por um sofrimento que subsiste.

Embora as articulações com outras disciplinas, principalmente correlacionistas, tenham a intenção de iluminar algum aspecto mais ou menos compartilhado intersubjetivamente a propósito das contingências históricas, o cuidado que esse diálogo parece exigir se refere ao modo como as contingências singulares das experiências de um sujeito podem ser interpretadas, a partir desse diálogo interdisciplinar, em uma chave de relações necessárias e totalizantes. Ao capturá-las em uma construção simbólico-imaginária, pode-se correr o risco de “fagocitar” a singularidade das contingências reais que marcaram a história de um sujeito por meio de um processo de alienação em um Outro sem furos. O corolário dessa operação é a dispensa do arranjo singular das contingências reais e igualmente singulares da sua história, em benefício de uma relação de reconhecimento intersubjetivo e imaginário.

Se há algo que aprendemos com o pensamento especulativo e materialista de Meillassoux é que a contingência absoluta permanece no nível de um não-apreensível por um

Todo simbólico. A experiência que, em análise, mais exhibe a incapacidade do simbólico em abarcar o Todo é a da contingência traumática. O indício de sua existência está na *recorrência* constante com que se apresenta sob as artimanhas ou justificativas simbólico-imaginárias que são usadas no esforço de “metabolizá-la”. Há algo de real na contingência que parece não ser abarcável por aquilo que é compartilhável simbólica e imaginariamente. Em relação a esse real que marca a própria história, o sujeito está sozinho. Não há relação intersubjetiva que suplante as contingências de sua história. Assim como o sujeito materialista de Meillassoux está sozinho em um universo que divide com os mortos, o sujeito da psicanálise está sozinho, com a singularidade das contingências de sua história, em um universo que divide com outras singularidades – apenas parcialmente compartilhável em decorrência da inadequação própria ao caráter negativo do significante.

É verdade que a linguagem molda o que seria essa contingência, mas é tão verdade que a linguagem sempre deixa um resto do que seria essa contingência. Assim, o sujeito enfrenta o paradoxo de somente acessar algo da contingência pela linguagem, mas a linguagem ser insuficiente e inadequada para seu acesso. Nesse sentido, a contingência e sua repetição se apresentam de maneira irreduzível à constituição simbólica: e é a experiência da contingência traumática que mais nos desvela esse aspecto. Não é à toa que, a partir de determinado momento de seu ensino, Lacan tenha precisado abordar o que é da ordem da contingência traumática e do gozo de sua recorrência não mais pela via do significante, mas pela via da letra (apartada de sentido). A letra é o signo que carrega esse paradoxo.

Antônio Teixeira sintetiza bem essa reflexão. Em parte, o autor sugere que a psicanálise seja um “transferencialismo” (uma espécie de correlacionismo), uma vez que “toda verdade produzida em análise é correlata de um vínculo transferencial”. Essa afirmação é motivada pelo simples fato de que fazer análise com psicanalistas diferentes mobiliza experiências distintas com a própria história. Dessa maneira, a verdade está, de alguma forma, vinculada à correlação transferencial que se estabelece entre analista e analisante, capaz de permitir a historicização das contingências de uma vida pulsional. Temos, assim, uma verdade ligada à historicização, condicionada pela correlação transferencial. Contudo, “a psicanálise deixa de ser correlacionista quando ela isola, no horizonte dessa experiência transferencial, alguma coisa que não se transfere. E essa coisa que não se transfere é colocada empiricamente como real. É necessário um pensamento que supõe ver o lado de fora”²⁸¹.

²⁸¹ Esse parágrafo é baseado em um dos comentários feitos por Teixeira durante sua arguição na banca de defesa desta tese. As aspas são transcrições exatas de sua fala. Presto-lhe meu agradecimento por proporcionar esse rico *insight* ao texto.

Em outras palavras, tendemos a concordar com Meillassoux que haja um “correlacionismo torto” na psicanálise, tendo em vista que o correlato-transferência nos permite identificar o que é historicizável e o que não é, situando certo materialismo da falha. Entretanto, não podemos deixar de notar que há um aspecto materialista que está para além desse caráter negativo, uma vez que há uma recorrência que age imperiosamente sobre o sujeito e que nos informa algo sobre esse “lado de fora” próprio à contingência que, de fato, lhe ocorreu. É justamente por esse caminho, portanto, que o materialismo especulativo de Meillassoux (mais do que ele próprio diz) pode nos fornecer instrumentos para abordar o que há para além da correlação transferencial.

Dito isso, podemos afirmar que haverá uma insuficiência nos diálogos com os correlacionismos e subjetalismos, se esses diálogos não se atentarem para a singularidade das contingências e repetições que marcam a história de vida de um sujeito, da qual nenhuma análise cultural, histórica ou social seria capaz de dar conta. Consequentemente, não poderíamos afirmar que a psicanálise seja completamente correlacionista, embora o principal material com que trabalhe seja a fala. Como estamos tentando mostrar nesta pesquisa, as contingências e as repetições são os componentes primordiais da história pulsional de um sujeito.

A hipótese que investigaremos a partir de agora é a possibilidade de fazer um paralelo entre a concepção de letra em Lacan e o esforço de Meillassoux em abordar a contingência pela característica fundamental da matematicidade da linguagem formal: o signo desprovido de sentido. Com isso, pretendemos chegar na abordagem do que está para além da correlação transferencial da análise, que se repete independentemente dela. Assim, para dar cabo a essa discussão, precisamos apresentar o modo como Meillassoux progride em seu projeto de demonstrar que a contingência absoluta não subjetivada pode ser acessada pelo pensamento.

Refletir sobre um tipo de signo inerentemente vazio de sentido é a forma de continuar o projeto de *AF*. Encontramos essa reflexão na segunda parte de *IRR*, intitulada “Ensaio sobre a derivação do galileísmo”. Lembremos que o objetivo do filósofo é demonstrar que a ciência moderna é um tipo de discurso que permite ao pensamento descrever um absoluto materialista, que é, por definição, independente do e indiferente ao pensamento. Desse ponto, ele assume

que a capacidade de pensar um mundo sem pensamento é fornecido pelas matemáticas²⁸². Sendo esse o caso, ele se propõe investigar a condição mínima fundamental das linguagens formais, que a distingue das linguagens naturais. É nesse ponto que ele chega a um signo desprovido de sentido (*sign devoid of meaning*, também referido na forma abreviada “*sign dm*”; “signo ds”, no nosso caso)²⁸³.

Lembremos ainda que, com a tese da necessidade da contingência, nada garante, por um lado, que um caos prevaleça, a ponto de mudanças frenéticas acontecerem, e, por outro lado, nada também impede que o mundo se mantenha regular, seguindo as mesmas leis por um tempo indefinido. No fim das contas, a tese de Meillassoux consiste em defender que é ilógico assumir a passagem da probabilidade da estabilidade das leis para a sua necessidade. Contudo, ele ainda precisa explicar que, por mais que a regularidade das leis da natureza não seja necessária, elas são estáveis e a ciência possui uma boa acurácia de previsão. Daí o objetivo, em *IRR*, de estabelecer a capacidade absolutória das matemáticas de abordar um tempo apartado da finitude humana (*i.e.*, de descrever um existente factual apartado do pensamento).

Para entender esse passo, precisamos deixar clara a distinção entre dois sentidos de absoluto, usados por Meillassoux. O primeiro sentido se refere a uma propriedade necessária a todo ser vivo. Esse é o absoluto primoabsolutório, em que se encontram a (a) facticidade e (b) a consistência lógica (ou seja, a contradição é impossível: é impossível que um ser *x* seja *y* ao mesmo tempo)²⁸⁴. O segundo sentido está relacionado ao absoluto das ciências da natureza, que designa as propriedades do mundo que são fatos independentes do pensamento. Esse é o absoluto deutoabsolutório, que se refere às leis e às constantes descritas pela ciência da natureza. Lembremos que elas não são necessárias, uma vez que foram produzidas e podem ser destruídas pelo Hipercaos, sendo, portanto, contingentes. Mas, por mais que sejam

²⁸² É verdade que há ressalvas quanto a essa proposta. No workshop de 2007, Brassier questiona Meillassoux sobre a exclusividade de uma ciência matematizada na “revelação” de um mundo para além da finitude humana. Cf. Brassier et al. (2007, pp. 331-333).

²⁸³ Daqui em diante adotaremos “signo ds” para nos referir ao signo desprovido de sentido. Houve sugestão do uso da expressão “signo oco”. Ela é interessante por guardar algo que pode, realmente, ter a ver com a repetição do mesmo: o envelopamento de um vazio devido à contingência. No entanto, a ideia de algo “oco” é facilmente “imaginarizável”, o que não acontece com “signo ds”: “ds” não apresenta nenhuma significação na linguagem natural e, com isso, tem a vantagem de “performar” o não sentido próprio desse tipo de signo.

²⁸⁴ Lembremos que em *AF*, Meillassoux deriva o absoluto primo-absolutório da não-contradição pelo princípio anhipotético, de Aristóteles, que consiste em refutar um argumento contestatório ao mostrar que esse argumento pressupõe o que contesta como verdadeiro. No caso do princípio da não-contradição: quem tenta refutar o princípio da não-contradição só pode (supostamente) fazê-lo dentro de uma consistência, respeitando um sentido, ou seja, respeitando a não contradição (*AF*, pp. 60-61).

contingentes, são independentes da nossa existência (IRR, p. 157), e sua estabilidade permite um universo em que a ciência é possível²⁸⁵.

O que a prática científica faz, divergindo do pensamento correlacionista e subjetalista, é restituir ao pensamento a capacidade de pensar o mundo atual independente da nossa existência. Nesse sentido, o objetivo de Meillassoux com o signo *ds* é

Provar a capacidade das ciências experimentais de produzir enunciados deuterabsolutórios e fazê-lo por meio de uma derivação factual apropriada. Demonstrar que a matemática permite à física produzir hipóteses revisáveis sobre os dados contingentes de um mundo independente de nós no que diz respeito à sua existência factual. Assim, chegaremos a uma compreensão das capacidades notáveis das ciências para descrever o Universo tal como existia antes do homem e dos viventes e, sem dúvida, como existirá depois de eles terem desaparecido (IRR, p. 157, tradução nossa)²⁸⁶.

Em outras palavras, a busca de Meillassoux refere-se a um materialismo dos mortos: fundamentar a capacidade do pensamento em explorar o inferno dos mortos, desprovido de subjetividade, e retornar ao mundo dos vivos para contar suas histórias. Para isso, é preciso supor que o mundo inorgânico (em que a subjetividade e a vida estão ausentes) possa ser objeto de conhecimento humano.

Para o materialista, esse outro puro de nós mesmos, que é a morte, está disponível para nós antes da morte sob a forma de um saber do que seremos quando não existirmos mais. Em *Após a finitude*, o factual começou a abrir essa brecha em direção ao sem-vida sob a forma de derivações universais – tais como a da contingência e a da não-inconsistência de todo existente, seja ele subjetivo ou não subjetivo. Mas nada foi dito, por esses enunciados primo-absolutórios, sobre as determinações factuais de nosso mundo ou daquilo que é característico da sua matéria morta. Para isso, deve-se aceder a enunciados capazes de descrever realidades determinadas. Tal é a tarefa da ciência galileana: não enunciar o que é a propriedade universal de todo existente, mas dizer-nos como são os mortos no nosso mundo. Fundar esse poder exploratório é fundar a capacidade deuterabsolutória do matemático (IRR, pp. 157-158, tradução nossa)²⁸⁷.

²⁸⁵ Um universo em que a ciência não fosse possível é o terror para todo autor que tenta resolver o problema da indução. Trata-se de um universo em que não apenas a arbitrariedade de eventos é desprovida de razão de ser, mas também sua mudança frenética impediria qualquer possibilidade de traçar um modelo explicativo para os eventos. Esse tipo de universo extracientífico foi explorado por Meillassoux em *Science Fiction and Extro-Science Fiction* (Meillassoux, 2013/2015) a partir de gêneros literários em que predominam o *nonsense* e a incerteza de um universo sem substância, capaz de ruir qualquer explicação racional dos fenômenos.

²⁸⁶ “to prove the capacity of the experimental sciences to produce deuterabsolutory statements, and to do so by means of an appropriate factual derivation. To demonstrate that mathematics permits physics to produce revisable hypotheses pertaining to the contingent givens of a world independent of us as regards its factual existence. Thus we will have arrived at an understanding of the remarkable capacity of the sciences to describe the Universe as it existed anterior to man and to living beings, and as it will without doubt exist after they have gone”.

²⁸⁷ “For the materialist, this pure other of ourselves that is death is available to us before death, in the form of a knowledge of what we shall be when we are no more. In *After Finitude*, the factual began to open this breach towards the without-life, in the form of universal derivations – such as those of the contingency and the noninconsistency of every existent, whether subjective or nonsubjective. But nothing has been said, in these primoabsolutory statements, of the factual determinations of our world, or of that which is characteristic of its dead matter. To do so one must accede to statements capable of describing determinate realities. This is the task of

Frisamos esse excerto na intenção de mostrar que esse talvez seja o ponto central que pode formar um elo entre o materialismo especulativo, a matematização na linguagem formal e a pulsão de morte, composta pela contingência e pela repetição. Quando pensamos na pulsão de morte a partir da inércia simbólica no sujeito – o que, em outros termos, poderia ser entendido como o inorgânico do simbólico funcionando repetidamente no sujeito (já que o simbólico é o mundo inerte da máquina) –, tivemos a possibilidade de pensar que parte do sujeito funciona por uma vertente não subjetiva, passível de matematização da “matéria defunta” de sua linguagem da recorrência. Dessa forma, estamos em acordo com Meillassoux sobre a matematização do inorgânico, mas em desacordo com a impossibilidade de isso se efetuar no próprio sujeito, uma vez que a regência da pulsão de morte nos possibilita pensar a contingência que retorna sempre ao mesmo lugar como o inanimado que parasita o humano. A hipótese da qual partimos para acompanhar a reflexão de Meillassoux é a mesma de Lacan: o sujeito não é habitado apenas pela linguagem natural, mas algo da linguagem formal, se não habita o sujeito, pelo menos é capaz de nos informar algo sobre seu funcionamento inconsciente. Essa era a intuição lacaniana em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”.

5.2.2 *O que é o signo desprovido de sentido?*

Para explorar o caráter absoluto do discurso científico em acessar uma materialidade independente do e indiferente ao sujeito, Meillassoux busca determinar o critério que distingue as linguagens naturais das linguagens formais. O caminho para desenvolver essa diferença é percorrido por meio do formalismo de Hilbert, e a pergunta guiadora é a seguinte: o que seria o formalismo matemático em sua expressão mais elementar? (IRR, p. 159).

Retomemos a axiomática ZFC que exploramos anteriormente²⁸⁸. Ela é uma lógica de primeira ordem, em que são utilizados cinco tipos de signo: variáveis individuais (os indivíduos do cálculo dos predicados); conectores lógicos ou operadores (negação, conjunção, disjunção, implicação e equivalência); quantificadores (universal e existencial); relações (igualdade e pertencimento); e pontuações (parênteses, colchetes e chaves). A partir desses sinais, a teoria de conjunto formula seus axiomas e teoremas. É importante observar que Meillassoux escolhe a teoria de conjuntos porque ela “se tornou progressivamente a forma axiomática em que a

Galilean science: not to tell us what is the universal property of every existent, but to tell us what the dead looks like in our world. To found this exploratory power is indeed to found the deuterioabsolutive capacity of mathematics”.

²⁸⁸ Cf. subseção “O problema da indução e a resposta especulativa”.

matemática é escrita” (Krivini, citado em IRR, p. 159, tradução nossa)²⁸⁹, ou seja, estamos lidando com uma teoria que tem lugar de fundamento das matemáticas em seu sentido mais simples (p. 159)²⁹⁰.

Podemos classificar os cinco tipos de signos acima em dois grupos: os signos-base e os signos-operadores. Os signos-base são as constantes individuais e variáveis, que são escritas por letras gregas (α , β , γ etc.) e por letras incógnitas (x , y , z etc.). Esses termos são *nomeados* como conjuntos, mas não são definidos. Não se define um conjunto, apenas se o designa com um signo não definido.

É isso então que chamamos um “conjunto”: um signo, em si, desprovido de significação, e *a fortiori* de qualquer referência. E isso é o objeto inicial da matemática, na medida que é fundada sobre a teoria de conjuntos: o signo simples e puro que se refere apenas a si mesmo (IRR, p. 160, tradução nossa)²⁹¹.

Já os signos-operadores se referem às operações que intervêm nos signos-base: os signos usados na lógica e os signos matemáticos, bem como o acréscimo que a teoria de conjuntos faz ao cálculo lógico pelos signos de pertence ($\in$) e não-pertence ($\notin$) (p. 160). O máximo que ocorre é que, com a intervenção do signo-operador $\in$ nos signos-base, podemos observar algumas propriedades que relembram as dos conjuntos ordinários. O *axioma da extensão*, por exemplo, atesta a condição de identidade entre dois conjuntos: a e b são idênticos se tiverem os mesmos elementos. Mas, frisemos, essa propriedade não define o que é um conjunto, não dá sentido algum a eles. Portanto, um conjunto não é nada mais do que o que outros conjuntos possuem como elementos ou o que pode pertencer a outro conjunto (IRR, pp. 160-161).

Com isso, os signos-base adquirem propriedades pelo efeito das operações que eles apoiam, e não por definições. Todavia, esse efeito não “significa” os signos-base; apenas dão uma “densidade aparente” a eles, que nunca “preenche” sua ausência originária de significação.

²⁸⁹ “has progressively become the general axiomatic framework in which mathematics is written”.

²⁹⁰ Inicialmente, a teoria de conjuntos foi formada em uma axiomática no sentido da geometria euclidiana, que define um conjunto mínimo de enunciados a partir do qual os outros podem e devem ser logicamente deduzidos. Entretanto, a axiomática formal, derivada da revolução iniciada por Hilbert, diferencia-se da euclidiana, uma vez que nesta as definições são postas antes dos postulados e axiomas (IRR, p. 159). Meillassoux fornece um exemplo. Em *Elementos*, Euclides define o ponto, a linha e os limites de uma linha. O ponto é o que não há partes; a linha é o comprimento sem largura; e os limites de uma linha são pontos. São definições que aparecem apenas uma vez e que incidem nos postulados, princípios indemonstráveis e não demonstrados que em sua formulação fazem uso desses termos, e os axiomas, princípios indemonstráveis concernentes às relações do todo e de suas partes (IRR, pp. 159-160). Por sua vez, a axiomática formal não parte de definições iniciais e, para formar os axiomas, estabelece relações entre os termos então não definidos. Lembremos que o movimento estruturalista se apoia em uma concepção epistemológica do minimalismo euclidiano, o que, estranhamente, contradiz a relação tal movimento com a ciência moderna (cf. Milner, 1996, 2003).

²⁹¹ “It is hence this that we call a ‘set’: a sign, itself devoid of signification, and a fortiori of any reference. And this is the initial object of mathematics, insofar as the latter is ‘founded’ upon set theory: the pure and simple sign that refers only to itself”.

Dessa forma, identificamos que eles são os signos desprovidos de sentido (signos ds) na linguagem formal. Os axiomas também não funcionam como definições, mas como estabelecimento de relações. E o aspecto intrigante é que as matemáticas são capazes de produzir enunciados providos de significação a partir de operações sobre signos vazios de sentido. É impossível definir um conjunto, mas é possível diferenciar conjuntos e construir conjuntos notáveis (conjunto vazio, ordinal, cardinal, infinito etc.) (IRR, p. 161).

Essa elucidação sobre a teoria de conjuntos já nos fornece um princípio diferenciador da linguagem formal se comparada com a linguagem natural, a partir do papel que cada uma delas atribui ao signo ds. Enquanto, na linguagem formal, o signo ds possui um papel estrutural no nível sintático, na linguagem natural, o signo ds é usado no nível morfológico da constituição das palavras, e não no nível sintático da constituição de frases (pp. 161-162). De certo modo, até podemos encontrar palavras desprovidas de sentido na linguagem natural (como lembra Meillassoux no caso de “ptyx” de Mallarmé, se concordarmos que ela não significa nada), mas não há regra alguma que se imponha ao signo ds nas linguagens naturais. Aliás, o propósito é justamente que elas sejam evitadas para que a função de comunicação seja efetiva. Então, em resumo, temos estes dois papéis: o signo ds no (i) sentido formal é caracterizado pelo uso regulado por unidades sintáticas que são desprovidas de significação, enquanto no (ii) sentido ordinário é caracterizado pela ausência do uso regulado por unidades sintáticas desprovidas de sentido (pp. 161-162).

Segundo Meillassoux, as linguagens formais são geralmente entendidas, tanto por filósofos quanto por matemáticos, como uma forma de manipulação operativa de signos vazios de sentido que suspende toda consideração ontológica. Diante dessa tese, a filosofia caminhou até então por duas direções: (i) consentindo com a definição da matemática como uma técnica de manipulação de símbolos desprovidos de sentido, que dispensa a busca de uma ontologia subjacente; ou (ii) buscando uma ontologia mascarada sob a aparência dos signos vazios, que, portanto, não seriam tão vazios de sentido assim (este apenas estaria camuflado) (IRR, pp. 162-163)²⁹². Meillassoux, por sua vez, defende uma terceira tese: (iii) a constituição de uma ontologia do signo ds específica do formalismo matemático. A ideia é que há uma característica essencial da (lógico-)matematicidade que se expressa no signo ds. O que constitui essa matematicidade está na resposta para as seguintes questões: “Como *podemos* pensar um signo

²⁹² Esse último caso, é, por exemplo, o de Badiou, para quem “os signos chamados ‘conjuntos’, embora não definidos, designam bem esse referente ontológico notável que é o ‘múltiplo puro’, o conjunto do qual todos os elementos são por sua vez conjuntos” (IRR, p. 163, tradução nossa). “the signs called ‘sets’, however nondefined, do indeed designate that remarkable ontological referent that is the ‘pure multiple’, the set all of whose elements are themselves sets”.

desprovido de sentido? E o que exatamente fazemos quando produzimos mentalmente tal noção?” (p. 163, tradução nossa, grifos no texto)²⁹³.

5.2.3 Formas da recorrência: iteração, reiteração e repetição

O objetivo, daqui em diante, é similar ao que fizemos quando extraímos as implicações das definições de acaso e contingência para uma definição de sujeito na seção 4.3. O que nos interessa agora é apresentar diferentes formas de recorrência para, na subseção seguinte, responder à questão que deixamos em aberto na seção anterior, a saber: como ficam as noções de repetição do mesmo e repetição diferencial a partir do que introduzimos com a contingência, a partir de considerações acerca da linguagem? A natureza do signo ds nos ajudará a pensar essa questão.

Meillassoux deixa claro: o signo ds não é o signo saussuriano; não é um índice (não é um traço, que nos faria notar a passagem de um animal); não é um ícone (não é uma realidade à qual se assemelha); nem é um signo que se refere a outro significante (não é uma palavra ou letra articulada a outra que pretende alcançar uma significação). Além disso, o que o formalismo nos mostra é que uma teoria rigorosa do signo deveria começar, na verdade, com o exame do signo vazio de sentido, por ser o modo mais elementar de um signo: signo puro, anterior à intervenção do sentido.

O signo vazio, enquanto um verdadeiro signo, descobre para nós o fato notável *que o sentido é contingente na constituição do signo*, que o signo não tem necessidade de sentido para ser um signo – e que a semiótica (o estudo dos signos) vem antes da semântica (a teoria do sentido), e é independente dela: a primeira abrange um domínio que é autônomo em relação ao último, o domínio do signo não significante (IRR, p. 164, tradução nossa, grifos no texto)²⁹⁴.

Remarquemos que o signo ds é anterior à incidência do sentido e que este, portanto, é contingente. A partir disso, Meillassoux supõe que alguém poderia levantar uma objeção contra a classificação do signo ds como propriamente um signo, considerando-o, ao contrário, apenas o suporte material do signo (como o traço de tinta, a onda sonora, o significante etc.). É verdade que se costuma entender que, ao retirar o sentido de um signo, teríamos apenas o som. Assim, a única parte imaterial do signo seria seu sentido. Contra isso, porém, Meillassoux certifica que há uma imaterialidade no signo que ainda precede e condiciona o sentido, sendo, portanto,

²⁹³ “How *can* we think a sign devoid of meaning? And what exactly do we do when we mentally produce such a notion?”.

²⁹⁴ “The empty sign, qua true sign, uncovers for us the remarkable fact *that meaning is contingent in the constitution of the sign*, that the sign has no need for meaning in order to be a sign – and that semiotics (the study of signs) comes before semantics (the theory of meaning), and is independent of it: the former covers a domain that is autonomous from the latter, the domain of the nonsignifying sign”.

independente dele. Essa imaterialidade é caracterizada por uma dualidade que não é a do significante e do significado, mas uma ainda mais fundamental, a de *tipo* e *token* (p. 165).

O que é a dualidade tipo e token? Se quisermos escrever uma marca qualquer e designá-la um signo, temos de admitir, no mínimo, que essa marca deixa de ser apenas uma marca (coisa material singular) para ser um token de um signo-tipo. O que isso quer dizer? Se escrevemos a marca “b” três vezes sobre o papel e a consideramos um signo, escrevemos então, na verdade, três tokens de um tipo que é, em si, único: a marca “b” em geral é o tipo, e suas três ocorrências instanciadas são os tokens. Em outras palavras, ao tomar uma marca qualquer “b” como um signo, vemos, na verdade, *“o token reproduzível ilimitadamente de um signo-tipo intangível”* (p. 165, tradução nossa, grifos no texto)²⁹⁵. Dessa forma, tomar uma marca qualquer como o token de um signo-tipo é tomar essa marca pelo número essencialmente ilimitado de suas recorrências possíveis sob a égide de um tipo que é, em si, sempre idêntico a si mesmo. Essa reprodução não visa a nada de material em si. O token não tem a ver com a reprodução material (significante, *e.g.*) nem com a capacidade técnica e energética da humanidade. É, antes, a “pensabilidade” da sua reprodução ilimitada que define uma marca como signo; a pura possibilidade de reprodução imaterial pertencente à dualidade de tipo e token. Donde se conclui: *“há, de fato, no ‘significante’ – independentemente do ‘significado’ – uma articulação interna imaterial (tipo/token) que o permite diferenciar do único suporte material do signo, sem que para isso tenha que apelar para a imaterialidade do sentido”* (p. 165, tradução nossa, grifos no texto)²⁹⁶.

Para evitar confusão, Meillassoux adota o termo kenótipo (“*kenos*” é um adjetivo grego que significa “vazio”), para mostrar que se interessa apenas pelo tipo em estado puro, em que não há conteúdo semântico. Pensar no signo ds é levar em consideração sua divisão em kenótipo e token. Essa divisão não é a mesma entre imaterialidade do significado e materialidade do significante, que corresponderia mais ou menos à dualidade banal entre uma cadeira, tomada individualmente, e o conceito de cadeira (ou, de maneira análoga, a escrita “cadeira”, de um lado, e o conceito de cadeira, de outro). A divisão em (kenó)tipo²⁹⁷ e token é anterior e, ainda, pré-condição para a existência da divisão entre significante e significado. O (kenó)tipo consiste apenas no uso iterativo de um signo, isto é, sua possibilidade de ser replicado ilimitadamente.

²⁹⁵ “the limitlessly reproducible token of an intangible type-sign”.

²⁹⁶ “There is indeed in the ‘signifier’ – independently of the ‘signified’ – an immaterial internal articulation (type/token) that allows it to differentiate itself from the sole material support of the sign, without for all that appealing to the immateriality of meaning”.

²⁹⁷ Escrevo “kenó” entre parênteses apenas para indicar que isso é válido tanto para o tipo quanto para o kenótipo. As ocorrências futuras dessa grafia têm o mesmo propósito.

Essa é a condição mínima de qualquer marca tomada como signo, enquanto o token é o tipo instanciado/individual (p. 167).

Para verificar que essa dualidade kenótipo e token é mais fundamental do a significante e significado, Meillassoux sugere que imaginemos a criação de um código secreto. Criemos o nosso. Digitemos alguns sinais (tanto faz se são existentes ou não), que comporão o código, antes de determinar qual linguagem esses sinais serão capazes de decifrar. São eles: © © © etc.; ‡ ‡ ‡ etc.; §§§ etc. Aí temos um ponto importante: apenas por visar nossas marcas como signos, compreendemos que, antes de tudo, nós as visamos como reproduíveis ilimitadamente, ou seja, são iteráveis (pp. 167-168). Esses signos que escrevemos são signos de nada, porque não sabemos ainda como vamos usá-los. Mesmo assim, eles podem ser entendidos como signos do nosso código, uma vez que são idênticos em termos de seu tipo e são iteráveis em termos de seu token.

Estamos no registro da arbitrariedade do signo, mas não a mesma arbitrariedade que liga significante e significado, e sim uma anterior. É uma arbitrariedade pré-saussuriana, pela independência do signo em relação ao sentido: arbitrariedade de designar uma marca como signo antes de determinar seu uso. Em suma, uma marca qualquer para ser visada como signo precisa, antes de tudo, ser iterável.

Uma vez que reconheço que uma marca pode ser substituída indefinidamente por qualquer outra marca (em um processo de cifragem da linguagem à qual ela pertence), que eu reconheço que essa marca é de fato um signo. Uma vez que eu reconheço que uma linguagem é cifrável, é que reconheço uma linguagem como uma linguagem. *A arbitrariedade pré-saussuriana do signo é a condição essencial para o reconhecimento de um signo como um signo* (IRR, p. 169, tradução nossa, grifos no texto)²⁹⁸.

Com a arbitrariedade pré-saussuriana, identificamos que a marca como iterável é uma condição para a existência de qualquer signo no sentido saussuriano. Ou seja, um signo vazio de sentido é anterior a qualquer signo embainhado de sentido. Por exemplo, posso determinar que ωωω etc. e ʘʘʘ etc. sejam signos distintos na minha futura cifragem, sem ainda determinar qual será sua diferença (p. 170). Já que ele é arbitrário e o que importa é sua iteração, nenhum conceito pode capturar sua essência (p. 170). Além disso, não se trata de uma “convenção”, porque a convenção não remete à ideia de reproduzibilidade ilimitada do signo. Ou seja, a ilimitação do “*et cetera*”, condição do signo como um signo, não pode vir (a) do conceito (que

²⁹⁸ “It is once I have recognized that a mark can be indefinitely replaced by any other mark (in a process of ciphering of the language to which it belongs) that I can recognize that this mark is indeed a sign. It is once I have recognized that a language is cipherable that I have recognized a language as a language. *The pre-Saussurian arbitrariness of the sign is the essential condition for the recognition of a sign as a sign*”.

falha em capturar o signo vazio e seu kenótipo) nem da (b) convenção (que não contém em si o poder de iteração). Mas de onde vem a iterabilidade desse signo vazio de sentido? (pp. 170-171).

O reconhecimento empírico é importante para apreender o signo, mas não é suficiente. Isso porque duas marcas empiricamente similares possuem dois tipos de “mesmidade”: (i) a similitude sensível; e (ii) a identidade iterativa. Como pensar a coexistência e a articulação, na mesma realidade material, desses dois regimes do mesmo? (pp. 171-172). Para examinar esse aspecto, Meillassoux propõe o experimento mental “A fábula da paleógrafa radiante” (IRR, pp. 172-173). Uma arqueóloga trabalha na escavação de um sítio onde vivia uma civilização que ela acreditava não dominar a escrita. Ao trabalhar na escavação de uma tábula, percebe duas linhas superpostas com marcas similares, como estas:

ηηηη
++++

Inicialmente, ela acredita que não passam de dois padrões (*motifs*) do friso que decora as bordas da tábula. De repente, surge a intuição de que poderia não ser o friso, mas duas linhas de signos. A partir daí, ela pensa ter encontrado algo equivalente a um caderno escolar de uma criança, como um caderno de caligrafia, onde se aprende a escrever corretamente um caractere. A partir dessa intuição, ela muda sua perspectiva quanto a esses padrões (*motifs*), que se tornam agora tokens reproduzíveis:

ηηηη etc.
++++ etc.

O que se altera em sua percepção na passagem das marcas como friso para as marcas como tokens? Preliminarmente, uma diferença notável é que as marcas como friso são visadas em sua finitude, enquanto as marcas como tokens são visadas por sua proliferação ilimitada (o “etc.” pressupõe esse caráter). Antes de continuar a resposta, precisamos definir dois termos. Meillassoux define a *similaridade* como a semelhança empírica perfeita de duas entidades empíricas e a *dissimilaridade* como a diferença empírica que pode ser distinguida no nível da percepção ordinária (pp. 172-173). Consideremos as marcas da mesma linha horizontal como similares. Em primeiro lugar, há uma diferença sensível nas duas formas de percepção das marcas (seja como friso, seja como tokens). O friso, mesmo constituído de marcas similares,

ainda produz uma diferença sensível que não é uma dissimilaridade. A diferença sensível não-dissimilar, produzida quando as marcas são vistas como padrões (friso), são chamadas por Meillassoux de *repetição* ou *monotonia*. Já quando as marcas são apreendidas como tokens acontece o seguinte: o efeito da diferença sensível não-dissimilar da repetição é neutralizado, permitindo que a marca seja apreendida como iteração ilimitada (p. 173).

Com essa pequena distinção (de um lado, o caráter finito e do efeito da diferença sensível não-dissimilar da repetição, e, de outro, o caráter ilimitado e neutralizante da diferença sensível não-dissimilar da iteração), Meillassoux está arando o solo para construir duas definições fortes para formas diferentes de recorrência, a repetição e a iteração. Nessa altura da exposição, não é demais lembrar que essas definições nos possibilitam pensar o estatuto da repetição coercitiva. Há algumas seções fomos capazes de situar a compulsão à repetição em relação às modalidades da necessidade e da contingência. Agora, trata-se de pensar qual tipo de recorrência é a compulsão à repetição – uma repetição diferencial ou uma iteração? Antes de pensar esse aspecto, voltemos a Meillassoux para especificar melhor essa distinção das recorrências.

Precisemos o efeito diferenciador da repetição. A repetição pode ser (i) auditiva, capaz de produzir o efeito de ladainha²⁹⁹, e (ii) visual, que produz o efeito de friso. Suponhamos uma melodia qualquer. Embora sejam escutadas sucessivamente, as notas da melodia não são apreendidas de maneira isolada; elas são fundidas, de forma que um mesmo *dó* não produz a mesma ressonância qualitativa na conclusão da sequência melódica *x* ou *y* (pp. 173-174). Cada nota é tingida diferencialmente pela composição da unidade melódica à qual pertence, mas também pelo simples fato de a mesma nota, reunida em uma sequência no tempo, produzir um efeito de totalidade qualitativa, que provoca “um efeito subjetivo singular e diferente” (IRR, p. 174, tradução nossa)³⁰⁰. Assim, se eu repetir o mesmo *dó* seis vezes, o último será diferente do primeiro, porque ele vai estar “carregado” melodicamente pela sequência repetitiva que o trouxe a uma conclusão, dando um efeito diferente (e original) em relação ao primeiro *dó*. Ou seja, o efeito da ladainha produz um efeito sensível diferente mesmo a cada repetição. Por esse motivo, não faz sentido pensar a infinitude da repetição da ladainha monótona. A ladainha monótona é perceptual e finita. Esse efeito diferencial sensível da ladainha não pode ser associado à dissimilaridade do som isolado (*e.g.*, da nota musical), uma vez que é especificamente a passagem do tempo que produz a diferença da repetição (p. 174).

²⁹⁹ Para esse caso, Meillassoux faz referência a *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de Bergson.

³⁰⁰ “a different and singular subjective effect”.

Meillassoux considera que o espaço visual sensível também apresenta o efeito diferencial de repetição. Ele fornece dois exemplos: o primeiro é a arquitetura da Bibliothèque Nationale de France, projetada por Dominique Perrault e composta pela repetição de quatro torres de canto, postes, grades de segurança, árvores engaioladas ou esplanadas. Com esse formato, não deixa de apresentar um julgamento estético (entusiasmo, irritação, convencimento) produzido pelos padrões das dimensões, das cores e dos materiais, associado ao número finito de repetições. O mesmo ocorre com a *Peinture acrylique blanche sur tissu rayé blanc et rouge*, de Daniel Buren, cuja apreciação não tem significação sem o efeito de repetição (pp. 174-175). Ambas as obras geram um efeito diferencial sensível não dissimilar: os elementos da recorrência espacial são similares, mas, por serem uma recorrência finita, são capazes de gerar uma totalidade padronizada que produz o efeito diferenciador, se comparado com o efeito dos elementos isoladamente.

Por provocar um efeito estético qualitativo, essas duas dimensões do sensível (espaço e tempo) não são capazes de explicar a iteração do signo ds que escapa do efeito diferencial da repetição. Assim, essas duas dimensões não são capazes de explicar a capacidade humana de produzir uma conta quantitativa, ou seja, a pura iterabilidade do signo (como um puro “etc.”). Posto isso, Meillassoux define a *repetição* como uma recorrência diferencial e finita (um friso espacial ou uma ladainha temporal), circunscrita espaçotemporalmente e produtora de uma diferença sensível não pelas dissimilaridades de seus padrões, mas pela reprodução dos elementos similares (p. 175). Essa definição compactua perfeitamente com os versos de Manoel de Barros: “Repetir repetir – até ficar diferente./Repetir é um dom do estilo”.

Distintamente da repetição, a *iteração* é a forma da recorrência desprovida do efeito diferencial. Trata-se simplesmente da reprodução ilimitada das marcas como tokens idênticos do mesmo tipo. Justamente por serem visadas pela possibilidade ilimitada da recorrência enquanto token de um tipo, as marcas de tais signos escapam do efeito diferencial-finitizante da repetição. Em vez de mobilizar o efeito diferenciador da pintura, da música, da arquitetura etc., esses signos possibilitam o universo da escrita, uma vez que esta necessita da condição de que seus signos sejam, sobretudo, iteráveis como idênticos e de forma ilimitada (IRR, p. 176). Enquanto a repetição está restrita ao efeito que possui no registro espaçotemporal sensível, a iteração não depende do espaço ou do tempo, mesmo que seja, de maneira paradoxal, indexada a uma coisa material determinada no espaço e no tempo. Por esse motivo,

A forma iterativa de ver a marca captura algo eternamente idêntico em uma multiplicidade de marcas empíricas, seja similar ou não. Vemos nas marcas – tomadas como tokens, e não como padrões – algo que é *eterno sem ser ideal* (já que as marcas são desprovidas de sentido e essência – de *eidos*, *idea* ou forma).

Agora, notemos o seguinte ponto, que para mim é essencial: o acesso a esse regime sem precedente de identidade é também a condição de acesso a um regime igualmente sem precedente da diferença: uma diferença que não é dissimilaridade nem efeito da repetição. Em outras palavras, o signo vazio nos permite um ponto de apoio *em outra linguagem da diferença* – uma que não é dependente do espaço-tempo sensível – e que, portanto, como eternidade, possa ser um candidato para uma absolutização possível via contingência (IRR, p. 176, tradução nossa, grifos no texto)³⁰¹.

Detenhamo-nos nesse ponto. Meillassoux dá o exemplo de signos simples, puras barras desprovidas de sentido, que iteramos de acordo com um kenótipo idêntico: I, I, I etc. Esses são signos-base ds. Vamos acrescentar nessa escrita simbólica, bastante elementar, o signo-operador da adição, “+”. Com apenas esses dois signos, somos capazes de produzir uma sequência diferencial cuja condição é apenas a iteração do signo:

Reiteração:	I	II	III	IIII
Iteração:		+I	+II	+III

Simplesmente pelo fato de os dois signos serem iteráveis, produzimos uma sucessão aumentada, em que cada termo difere do termo precedente em um sentido não-qualitativo. Com a iteração, não estamos no campo do indefinido (que supõe um aumento indefinido), mas no do ilimitado (sempre o mesmo, reproduzido identicamente). Isso vai nos possibilitar acesso a um terceiro tipo de recorrência, a *reiteração*: ela é diferencial, como a repetição, mas condicionada pela iteração. Isso torna a reiteração distinta da repetição. A diferença presente na reiteração não é a mesma da dissimilaridade nem da repetição, por ser uma diferença quantitativa, oposta, portanto, à diferença sensível ou qualitativa (p. 177).

A reiteração é o que nos possibilita pensar a entrada da iteração no território diferencial: pensar a diferença fora do campo da repetição sensível. A reiteração é o fundamento do infinito potencial e está na fonte de toda aritmética ingênua. Enquanto a pluralidade sensível (a diversidade) não escapa da correlação (por pertencer à nossa relação com o mundo e ser, portanto, impossível de ser absolutizada), a pluralidade matemática (a multiplicidade), que é a pluralidade reiterativa, é liberta do espaço-tempo e possibilita pensar um mundo da diferença,

³⁰¹ “The iterative way of seeing the mark grasps something eternally identical in a multiplicity of empirical marks, whether similar or not. We see in the marks – taken as tokens and not as motifs – something that is *eternal without being ideal* (since the marks are devoid of meaning and essence – of *eidos*, *idea*, or form).
Now, let us note the following point, which for me is essential: the access to this unprecedented regime of identity is also the condition of access to an equally unprecedented regime of difference: a difference that is neither dissimilarity nor the effect of repetition. In other words, the empty sign allows us a foothold *in another language of difference* – one that is no longer dependent upon sensible space-time – and which thus, as eternity, may be a candidate for a possible absolutization via contingency”.

que Meillassoux espera derivar do princípio da facticidade por meio do signo desprovido de sentido que o torna pensável (p. 177).

É nesse ponto que chegamos mais perto da tentativa de Meillassoux de mostrar a capacidade das matemáticas em abordar um absoluto não correlacional e não subjetivo. Enquanto, em *AF*, o autor nos apresenta os personagens primoabsolutórios, concernentes a todo ser³⁰², a partir da reflexão sobre a iteração e a reiteração do signo *ds*, em *IRR*, o esforço do autor é entrar em contato com um mundo de diferenças deutoabsolutórias. Esse novo mundo de diferenças nos possibilita descrever um existente matematicamente de maneira diferente de outro existente, descrito matematicamente de outra forma. As diferenças reiterativas nos possibilitam, pela mensuração, abordar a especificidade do nosso mundo, e não de qualquer outro mundo possível, de maneira separada da correlação.

Mas, para isso, ele precisa derivar a capacidade absolutória da reiteração. Se conseguir, ele obtém a tese primoabsolutória de que todo mundo possível pode ser mensurado pela multiplicidade matemática; além do fato de um mundo determinado atual (deutoabsolutório, contingente, mas independente de nós) poder ser objeto de tais mensurações e poder ser conhecido pelo que é especificamente. Desse modo, Meillassoux terá obtido o escopo absolutório de as ciências matematizadas acessarem leis e constantes. Mas ainda é preciso fazer essa derivação (derivar do princípio de facticidade o signo *ds* e fazer da facticidade a condição da pensabilidade da matematicidade na medida em que repousa sobre o uso governado-por-regra de tal signo por sua operação mais elementar (reiteração); e estabelecer que a reiteração derivada pode ser aplicada a dados do mundo atual, assim como para alcançar as mensurações diferenciadas dele).

Em todo caso, não nos interessa exatamente toda a argumentação de Meillassoux. Além disso, ele ainda não alcançou o seu objetivo completamente. Ainda não demonstrou a capacidade deutoabsolutória da ciência em abordar uma materialidade concreta. O que ele apresenta, e isso nos interessa particularmente, é o modo como o signo *ds*, e sua capacidade iterativa e reiterativa, possui uma ligação com a necessidade da contingência.

Meillassoux avança para realizar uma derivação factual do kenótipo. “De onde vem essa capacidade do pensamento de iterar um signo, independentemente da idealidade do sentido?” (*IRR*, p. 179, tradução nossa)³⁰³. A tese de Meillassoux é a seguinte: “*é por eu poder intuir em*

³⁰² Cf. subseção “A necessidade da contingência”.

³⁰³ “Where could it come from, this capacity of thought to iterate a sign, independently of the ideality of meaning?”.

toda entidade sua contingência eterna que eu posso intuir um signo desprovido de sentido” (p. 179, tradução nossa, grifos no texto)³⁰⁴. Vejamos como Meillassoux chega a isso.

Lembremos que o signo *ds* possui três características: (a) arbitrariedade (ele escapa ao sentido conceitual); (b) iterável ao idêntico (a unidade do tipo, isto é, seus tokens); (c) inseparabilidade da sua base empírica (isso é o que permite reconhecer séries de tokens distintos no que se refere a seu tipo, em função de sua não-similaridade – *e.g.*, α e β) (p. 179).

A contingência especulativa é a propriedade eterna de todas as coisas, inclusive das leis da natureza. Assim, podemos intuir qualquer realidade de duas formas: primeiramente, como uma coisa contingente (a forma ordinária de ver as coisas e os eventos como fatos ou como portadores da contingência eterna), isto é, a forma especulativa de ver a contingência necessária inerente a toda entidade. Mas também, ao mesmo tempo, a contingência de uma coisa sempre pertence particularmente a esta ou aquela coisa. Em outras palavras, a contingência de uma coisa empírica pertence de maneira particular a ela, ou seja, a contingência não é um “além da coisa”, mas é inseparável dela, uma vez que é sua determinação empírica que possibilita particularizar sua contingência (sendo ela desta forma, ela somente poderia não ser de outras formas) (p. 180).

Dito isso, podemos abordar as propriedades do signo *ds*. Em primeiro lugar, quando eu vejo uma coisa em sua contingência, essa contingência pode ser iterável sem qualquer efeito diferencial da repetição, uma vez que está destacada do efeito diferencial do espaço-tempo. Uma vez que a contingência de uma marca é eternamente a mesma que a contingência de outra marca, posso identificá-las sem qualquer interferência do efeito diferencial sensível. Em segundo lugar, a contingência é sempre *de* uma particularidade empírica da coisa e, sendo assim, posso indexar a contingência a esta ou aquela série de réplicas e diferenciar por convenção a contingência da série particular de suas marcas (AAA, BBB). Assim, posso produzir séries distintas de signos igualmente vazios de sentido. É a particularidade empírica que dá o suporte da identidade dos tokens do mesmo tipo e da diferença das séries de réplicas entre eles (p. 180). Por fim, precisamos abordar a relação entre contingência e arbitrariedade do signo. Como a sua arbitrariedade pode ser derivada da contingência? Lembrando: a arbitrariedade (diferente da imotivação saussuriana) é anterior à ligação com o significado e está relacionada com a capacidade de ser recodificado por outra marca sensível com a mesma função (pp. 180-181).

³⁰⁴ “it is because I can intuit in every entity its eternal contingency that I can intuit a sign devoid of meaning”.

A arbitrariedade do signo *ds* significa, antes de qualquer coisa, que ele é recodificável, bem como eternamente contingente. Qual é a relação entre essas duas propriedades? A contingência do signo *ds* não significa sua perecibilidade física. Trata-se, antes, da possibilidade de ser-outro, mesmo se sua base for fisicamente indestrutível para nós. O signo é não necessário, uma vez que uma linguagem está na condição de ser capaz de dar origem a uma corrente indefinida de códigos secretos que imprimem contingência à própria série causal que a engendra.

Qual é a singularidade do signo *ds*? Se geralmente aprendemos uma coisa através de suas propriedades e, depois, de sua contingência, agora, podemos apreender as coisas por sua contingência especulativa (sua arbitrariedade), já que elas são vistas como signos. Se na percepção ordinária visamos a coisa como é para nós, para depois constatar-la como um fato, o signo apenas é acessível “*por meio de sua exibição primeiramente em sua facticidade*” (p. 182, tradução nossa, grifos no texto)³⁰⁵. Exemplo: uma concha é para nós uma concha e somente depois uma concha factual, mas, se decido utilizá-la como signo em uma linguagem inventada por mim, então ela se torna, em primeiro lugar, factual (daí a arbitrariedade do signo). Somente depois é que essa arbitrariedade semiótica é indexada pela forma material da concha que representa seu token.

Agora, é precisamente o momento quando viramos da apreensão de coisas contingentes para apreensão da contingência das coisas (das coisas empíricas percebidas através de suas determinações para marcas empíricas percebidas através de sua arbitrariedade) que nós imediatamente as iteramos sem limite. *Então entenderemos o link ontológico íntimo entre essas duas características do signo: arbitrariedade, iterabilidade* – contingente e eternamente o mesmo, já que a contingência é eterna e escapa a qualquer efeito consciencial, repetitivo, do espaço-tempo sensível (p. 182, tradução nossa, grifos no texto)³⁰⁶.

O signo vazio de sentido nos dá acesso à sua ausência de necessidade e ao fato de que qualquer um poderia preencher sua tarefa. É por meio da intuição do signo *ds* que podemos deixar o mundo físico, onde as coisas parecem ter uma causa, para entrar no mundo semiótico puro – em que nada tem razão de ser nem sentido – e onde as coisas podem respirar o ar da eternidade (p. 182).

A derivação factual do signo *ds*, em suma, é a seguinte.

³⁰⁵ “*by way of the exhibition firstly of its facticity*”.

³⁰⁶ “Now, it is precisely at the moment when we flip from the grasping of contingent things to the grasping of the contingency of things (from empirical things perceived through their determinations to empirical marks perceived through their arbitrariness) that we immediately iterate them without limit. *We then understand the intimate ontological link between these two characteristics of the sign: arbitrary, iterable* – contingent and eternally the same, since contingency is eternal and escapes any conscious, repetitive effect of sensible space-time”.

a apreensão do signo procede *de uma troca de nosso modo de apreensão* – do modo ordinário de apreensão que aprende certas coisas contingentes, eu troco para o modo semiótico de apreensão que apreende a contingência eterna dessa ou daquela coisa. Essa apreensão de uma facticidade outra que a empírica (a arbitrariedade, a irrazão de toda coisa) torna possível para mim iterar a identidade de marcas reunidas convencionalmente como réplicas de signo-tipo distintos (p. 183, tradução nossa, grifo no texto)³⁰⁷.

Até aqui, Meillassoux demonstrou a derivação do signo ds da contingência necessária de todas as coisas, mas isso ainda não fornece a base deuterobasolatória das matemáticas. Ele ainda não chegou ao ponto de demonstrar que o signo vazio permite a descrição de um mundo independente do pensamento. “Apenas estabelecemos que se deve aceder à contingência eterna para produzir uma *capacidade matemática de não falar de nada – já que é fundada sobre signos desprovidos de significação*” (p. 183, tradução nossa, grifos no texto)³⁰⁸. Ou seja, ainda falta mostrar como o *signo ds* descreve o mundo antes de se tornar um signo provido de sentido. Em outras palavras: mostrar que um signo vazio tenha um referente (deutero)absolutório, separado da correlação; para que o mundo do inumado se revele a nós (p. 183).

Apesar de ainda incompleta a empreitada de Meillassoux, ele conseguiu nos mostrar algumas coisas com essas reflexões: um signo desprovido de sentido; as formas diferentes da recorrência; e a relação que a contingência eterna possui com o signo ds, na medida em que ambos conseguem esvaziar o universo de sentido e o signo ds é capaz de exibir a contingência de todas as coisas. Resta agora, para nós, compreender o modo como devemos entender a repetição coercitiva em psicanálise, a partir do que Meillassoux nos apresenta como formas da recorrência em sua relação com o signo ds.

5.2.4 Iteração da letra, repetição do significante

Na terceira história do filme *Roda do destino*, dirigido por Ryûsuke Hamaguchi (2021), duas mulheres cruzam o caminho uma da outra na escada rolante. Uma excitante surpresa invade uma das mulheres, que reconhece na outra um antigo amor. Haviam-se passado 20 anos desde sua paixão de adolescente. A outra moça se sente fisgada pelo reconhecimento. Esta, então, convida a primeira para um chá em casa. Não demora muito para a declaração de amor

³⁰⁷ “the grasping of the sign proceeds *from a switching of our mode of apprehension* – from the ordinary mode of apprehension that grasps certain contingent things, I switch to the semiotic mode of apprehension that grasps the eternal contingency of this or that thing. This grasping of a facticity other than the empirical (arbitrariness, the unreason of every thing) makes it possible for me to identically iterate marks brought together conventionally as replicas of distinct type-signs”.

³⁰⁸ “We have only established that one must accede to eternal contingency in order to produce a mathematics *capable of not speaking of anything – since it is founded upon signs devoid of signification*”.

acontecer. Nesse instante, ocorre um desconcerto. Elas identificam que o enquadre da janela da fantasia não está bem ajustado: ambas constatarem que se confundiram; cada uma “tomou” a outra por alguém de seu passado. Natsuko Higuchi tinha certeza de que conversava com Mika Yuki, por quem nutria amor e ressentimento. Por seu turno, Aya Kobayashi acreditava conversar com Nozomi, por quem possuía uma profunda, mas tímida admiração. Apesar do desencontro, Aya propõe a Natsuko que faça de conta que está falando com Mika e continue o que queria dizer. A experiência é catártica. Mais tarde, semelhante proposta é feita por Natsuko para Aya.

Mais do que exibir o modo como um sujeito desenquadra e enquadra o Outro em sua fantasia com alguma plasticidade (e a maneira como a fantasia busca um suporte empírico para ser parcialmente satisfeita), essa história permite acrescentarmos algumas considerações em matéria de contingência e repetição. Se na seção anterior identificamos que a compulsão à repetição se manifesta como tentativa de abolir a contingência, agora podemos complexificar essa visão e mostrar que a compulsão à repetição é uma manifestação empírica diferencial oriunda de um processo atemporal de recorrência do mesmo próprio à contingência.

Após abordar a compulsão à repetição no caso de neurose de transferência, Freud (1920/2020) equivale a manifestação da compulsão à repetição em pessoas também não neuróticas: um destino também as persegue. Ele lança mão dos seguintes exemplos:

A compulsão que se manifesta nesses casos não é diferente da compulsão à repetição dos neuróticos, mesmo que essas pessoas nunca tenham apresentado indícios de um conflito neurótico resolvido através da formação de sintoma. Assim, conhecemos pessoas para as quais qualquer relação humana leva ao mesmo resultado: benfeitores que depois de algum tempo são abandonados rancorosamente por cada um de seus protegidos, não importa quão diferentes estes possam ser, e que, portanto, parecem destinados a provar toda a amargura da ingratidão; homens para os quais qualquer amizade tem como desfecho a traição do amigo; outros que, repetindo-o indefinidamente em suas vidas, elevam outra pessoa à condição de grande autoridade para si mesmas ou para o público e depois de certo tempo eles mesmos desbancam tal autoridade, para substituí-la por uma nova; amantes para os quais cada relação de ternura com a mulher passa pelas mesmas fases e leva ao mesmo final etc. (Freud, 1920/2020, p. 95).

Notemos que a compulsão à repetição é uma recorrência que se impõe ao sujeito, mas que se manifesta no espaço e no tempo com as mais diversas variações: o mesmo benfeitor é abandonado por protegidos diferentes, e nada garante que o abandono ocorra da mesma forma; as amizades acabam por traições em contextos diferentes; as pessoas elevadas ao patamar de

grande autoridade são diferentes; as fases do relacionamento amoroso acontecem com pessoas diferentes. Poderíamos facilmente estender essa lista: os erros recorrentes (esquecimento das chaves, equívoco na escrita de informações pessoais, lapso do nome de uma pessoa considerada importante, troca de palavra em uma conversação aparentemente banal etc.) acontecem em situações diferentes; o arrebatamento de uma paixão ocorre com objetos diferentes; o arruinado pelo o êxito se arruína por fracassos diferentes.

Apesar da aparente semelhança que as recorrências de um mesmo grupo de repetições possuem, elas carregam consigo o efeito da diferença, seja pela composição de outras características não presentes anteriormente, seja pelo “peso” que a recorrência possui (de maneira análoga à melodia cuja mesma nota dó se repete). Em relação a esse último caso, por exemplo, não é infrequente a consternação dos analisantes quando constatarem que estão repetindo seu apaixonamento ou seu erro mais uma vez.

Essa natureza da compulsão à repetição nos coloca frente à dificuldade de associá-la imediatamente à iteração como recorrência do mesmo. Contudo, pudemos constatar, na seção “Pulsão de morte como entrelaçamento de contingência e repetição”, que a compulsão à repetição não se impõe sem que algo lhe preceda ou, ainda, sem que algo *ocorra*. Abordamos o quanto a compulsão à repetição está atrelada a uma contingência e, portanto, a um evento marcado por seu caráter irruptivo. A questão agora é articular como essa contingência parece subsistir no “interior” da compulsão à repetição. Dizendo em outras palavras, esperamos mostrar como a contingência traumática abre um corte fulgurante no regime da temporalidade e instaura uma descontinuidade capaz de mobilizar repetições que lhe estão associadas. Em síntese, chegou a hora de argumentar como a compulsão à repetição consiste em uma repetição diferencial que se escreve por cima do fulgurante lastro apagado deixado pela contingência enquanto iteração do mesmo em um ser pulsional.

Para identificar o modo como a iteração incide, precisamos ter em mente características importantes dos processos inconscientes: a atemporalidade e a indestrutibilidade. Lembremos que, em *APP*, a crítica freudiana à perspectiva kantiana se deve à concepção de que o espaço e o tempo regem, de maneira necessária e universal, o pensamento. Freud utiliza a hipótese psicanalítica da atemporalidade nos processos inconscientes para desbancar a perspectiva transcendental acerca da estruturação da sensibilidade humana. Mais do que se Freud, de fato, acertou ou não o alvo ao fazer essa crítica³⁰⁹, precisamos ter clareza sobre o que significa a atemporalidade (*Zeitlosigkeit*).

³⁰⁹ Para uma detalhada discussão da crítica freudiana a Kant, cf. Assoun (1978, pp. 155-170) e Gondar (1995, pp. 29-33).

Paul-Laurent Assoun (1978, pp. 158-159) nos lembra que a definição de atemporalidade é associada a três indicações: os processos inconscientes não se dispõem na ordem do tempo; o tempo não os faz sofrer modificação; e não se lhe aplica a representação temporal. No primeiro caso, não há consideração sobre uma sucessividade de antes e depois, isto é, os processos inconscientes são não diacrônicos. A segunda característica identifica os processos inconscientes à eternidade, como categoria que não sofre uma causalidade temporal. Dito de outro modo, são imutáveis. A terceira indicação afirma que a atemporalidade é uma categoria *sui generis*, ao se caracterizar por uma relação negativa a propósito do tempo abstrato e sequencial da consciência.

A atemporalidade dos processos inconscientes está também atrelada à ideia de que eles são indestrutíveis. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1972, pp. 615-616) atesta o quanto o desejo (nesse momento, definido como um movimento de retorno à experiência anterior de satisfação) não chega a um fim e não é verdadeiramente esquecido. O que ocorreu há décadas na vida de um sujeito continua “vivo” como se tivesse ocorrido hoje³¹⁰. A indestrutibilidade, portanto, associa-se à atemporalidade através do não desgaste dos processos inconscientes pelo tempo, mas também (poderíamos arriscar a dizer) pelo espaço, uma vez que a dimensão espacial é requerida em qualquer ação motora (inclusa a fonológica) para a evocação desses processos.

Essas características não parecem, de maneira nenhuma, dissociadas da pressão constante (*Drang*) da pulsão (cf. Freud, 1915/2019). Embora a meta da pulsão seja sua satisfação, essa satisfação nunca é plenamente realizada. Consequentemente, a pulsão retorna constantemente a um circuito repetitivo de satisfações parciais, como Lacan bem descreveu posteriormente (cf. Lacan, 1964/1988, pp. 168-172). Essa pressão constante é, como o nome indica, uma pressão que não sofre, enquanto o sujeito estiver vivo, a destruição impetuosa do tempo. É, na verdade, justamente isso que define sua constância.

Além disso, seria impossível sustentar teoricamente *Nachträglichkeit* se não existisse *Zeitlösigkeit* na teoria freudiana³¹¹. O que isso quer dizer? Somente podemos nos amparar em

³¹⁰ Mais à frente, Freud comenta sobre sonho e futuro: “E o valor dos sonhos para nos fornecer um conhecimento do futuro? Naturalmente, não há que falar nisso. Seria mais verdadeiro dizer, em vez disso, que eles nos dão um conhecimento do passado, porque os sonhos se originam do passado em todos os sentidos. Não obstante, a antiga crença de que os sonhos preveem o futuro não é inteiramente desprovida de verdade. Retratando nossos desejos como realizados, os sonhos estão, afinal de contas, conduzindo-nos para o futuro. Mas este futuro, que representamos como o presente, foi moldado por seu indestrutível desejo numa perfeita semelhança do passado” (Freud, 1900/1976, p. 660).

³¹¹ Além de uma temporalidade linear, é claro. Afinal, para que aja um efeito *a posteriori*, é preciso algo que seja mais ou menos entendido como passado – mesmo que perdure no presente. Acontece que a atemporalidade é o que possibilita que esse passado não seja apenas um passado que ficou para trás, mas um passado passível de alguma forma de atualização. É um “passado” que subsiste às mudanças temporais.

uma teoria do tempo que afirme a historicização, a reescrita ou a reorganização dos elementos passados a partir do estado presente se levarmos em conta que algo sobrevive às modificações impostas pelo tempo. Somente é possível modificar algo se há algo que sobreviva para ser, de algum modo, modificado; algo precisa, portanto (e paradoxalmente), resistir à modificação para se prestar a alguma modificação. Essa modificação seria, na verdade, uma “transcrição” em outro registro, se seguirmos a intuição freudiana na Carta 52 (Freud, 1896/2019). Quer dizer, é preciso que marcas eternamente reprodutíveis subsistam no interior da operação do *a posteriori*. Aí parece estar a curiosa imbricação que a vida psíquica nos fornece das relações entre o mesmo e a diferença em referência à temporalidade. Para aprofundar a abordagem do entrelaçamento de contingência e repetição, precisamos dar cabo a esse aspecto.

Anteriormente, identificamos o trauma como uma espécie de contingência absoluta que ocorre a um sujeito. O trauma é o que permite estabelecer uma descontinuidade irruptiva, em função da qual uma compulsão à repetição tem vez. Além disso, sabemos que é característico do trauma manter-se inassimilável à cadeia significante, apesar de exigir dela constantemente um esforço de assimilação. Se nos lembrarmos do caso Emma, por exemplo, podemos observar que o primeiro evento se mantém isolado e sem significação, até o momento em que ganha uma significação sexual em um segundo tempo, após outro acontecimento. Por mais que tenha se mantido sem significação, o primeiro evento institui uma marca que precisou estar preservada das degradações espaçotemporais para que, posteriormente, pudesse receber seu valor significativo. Somente quando outro evento espaçotemporal acontece, acompanhado da irrupção da potencialidade de significação sexual proporcionada pela puberdade, é que o primeiro evento recebe seu valor diferencial. Até o tempo do segundo evento na puberdade, o primeiro evento, apesar de ter produzido uma marca, permaneceu esvaziado de sentido. O seu sentido foi *a posteriori* e contingencialmente enxertado por outra experiência espaçotemporal que o vinculava à anterior. Em síntese, foi necessária a inscrição pelo aparelho psíquico de uma marca atemporal e desprovida de sentido para que depois retroagisse sobre ela a atribuição contingente de uma significação.

O que nos interessa agora é justamente esse movimento particular que embala atemporalidade e *a posteriori*, de um lado, e marca desprovida de sentido e produção de sentido, de outro. O que um olhar atento a casos como esse nos exhibe é que, antes de qualquer sentido e produção de sintoma em particular, é necessário, primeiro, uma marca iterável em torno da qual, posteriormente, atribui-se sentido. A produção dessa marca iterável é condicionada por um evento que é, em si, contingente: da mesma forma como aconteceu, ele poderia não ter

acontecido; foi acidental. Mas, como nenhuma significação é ainda capaz de ser atrelada a esse acontecimento, ele sobrevive como uma pura marca contingente; um contingente como contingente; e, enquanto tal, sua única característica, além da ausência de sentido, é a criação de um signo ds iterável, isto é, com a potencialidade de acontecer novamente.

Diferentemente do signo, que acopla significante e significado, ou do significante, que representa um sujeito para outro significante, o signo ds esvazia de modo tão drástico seu valor representacional, que nem remete a uma significação nem remete um sujeito a outro significante. O signo ds é uma pura marca que abre a potencialidade de se presentificar novamente, sem mais nem menos. Somente se for presentificada novamente é que a atribuição de sentido e, com ele, a criação de um destino serão determinadas.

Vejamos que, de um lado, não dispensamos o nível do acontecimento, como Deleuze o faz ao supor um princípio transcendental da repetição, mas, também, não identificamos uma passagem fácil e rápida do acontecimento à sua significação e seu disfarce. Pelo contrário, se admitimos que houve um acontecimento, é apenas para admitirmos que o resultado desse acontecimento é a geração de uma marca desprovida de sentido. Houve algo, mas, como seu sentido não lhe é intrínseco (estando, portanto, ausente no momento que algo acontece), é *quase* como se não tivesse havido.

Assim, embora esteja em jogo um evento empírico, que incide sobre regiões sensíveis do organismo, entendemos que, antes de qualquer atribuição de sentido, é somente em sua ausência de sentido que ele se apresenta. E qual melhor forma de abordar um signo desprovido de sentido, senão, como vimos, por uma literalização? A letra, de um lado, não estabelece relação associativa com qualquer significante e, de outro, desprende-se de qualquer relação com a realidade concreta e se eterniza. Essa literalização é o mais próximo que chegamos da abordagem do real, pelo afastamento que ela proporciona das relações diferenciais do significante, circunscritas e atualizadas no espaço e no tempo. Não custa fazer notar que o significante, por sua natureza relacional, não poderia se dar sem um atrelamento a dada relação com o espaço e com o tempo. Por mais que tenha um caráter síncrono da estrutura, ela não está desafetada da história dos laços sociais quando é realizado.

Embora essa marca seja a condição de possibilidade de que algo se repita, não é necessário que aconteça novamente. Ela poderia ser para sempre uma marca apagada sem uma fala que, ao encobri-la, ateste sua existência. O problema todo é que somente sabemos dessa (ou inferimos essa) primeira marca pela repetição diferencial perpetuada pelas variadas manifestações do sintoma. A repetição diferencial ou a compulsão à repetição é o modo de lembrar o esquecimento da marca iterativa da letra no nível espaçotemporal.

E aqui entra um aspecto sensível no que se refere à letra³¹². Lacan resiste em identificar a letra a um lugar primário. Como abordamos no início da seção, a letra não é pensada, pelo autor, sem qualquer ligação com o significante; ela é, antes, um rompimento do encadeamento significante. Na verdade, é o significante que seria a condição necessária para a escansão da letra. Ela é o que se destaca por determinar o furo da rede significante enquanto corrente de sentido; é o que circunscreve que há um buraco no sentido, mas que, de qualquer modo, insiste na recorrência. É essa recorrência que nos remete a um gozo inútil e desprovido de sentido. Mas ela somente é posterior ao significante no sentido do que resta da decifração da articulação significante, como o resto assintótico da interpretação do sintoma³¹³.

Nesse ponto, podemos considerar a diferença entre escuta e leitura do sintoma, tão cara a Miller (2011). O autor faz uma distinção bastante esquemática da diferença entre escuta e interpretação do sintoma, de um lado, e escrita e leitura do sintoma, de outro. A ideia é que o sintoma possui duas faces, uma de verdade e outra de real. No primeiro caso, trata-se de uma perspectiva eminentemente freudiana, em que temos o sintoma que se interpreta em função de um desejo como efeito de verdade. A interpretação ocorre no nível do significante e, portanto, pressupõe a ideia de que o sintoma está vinculado ao sentido. O raciocínio é o seguinte: se o significante construiu o sentido, o significante pode dissolvê-lo. O problema é que, mesmo depois de interpretá-lo, algo persiste. É nesse ponto que há um resto, para além da interpretação, e que é discutido por Freud através das noções de reação terapêutica negativa, pulsão de morte e restos sintomáticos (ou o assintótico do sintoma). Esbarrar com esse resto implicava, para Freud, um término de análise, que deveria ser seguido de outro processo analítico pouco tempo depois (Miller, 2011, pp. 9-10).

³¹² Antoni Suau (2023) segue uma direção diferente. Em vez de considerar a iteração pela via da letra, o autor propõe a iteração pela dimensão criacionista do próprio significante. A ideia central é que o significante, sendo contingente, participa da irrupção *ex nihilo*, tal como proposta por Meillassoux. Interessado em pensar uma ontologia para a psicanálise, Suau afirma que a contingência absoluta pode ser útil para pensar a natureza do significante, uma vez que não podemos considerar que haja uma relação de causalidade necessária na associação entre significantes. Aspecto esse que estamos de acordo. A diferença nas propostas está na aplicação que fazemos do argumento da contingência absoluta em psicanálise: enquanto Suau a pensa pelo caráter criacionista do significante e da estrutura, penso-a pela via de uma contingência traumática que, por sua vez, remete às noções de letra, gozo e repetição.

³¹³ Freud fala pela primeira vez do caráter assintótico do tratamento analítico em uma carta a Fließ, datada de 16 de abril de 1900: “E. finalmente concluiu sua carreira de paciente com um convite para jantar em minha casa. seu enigma está *quase* totalmente solucionado; sua saúde excelente, sua essência totalmente mudada; dos sintomas permaneceu um resto, no momento. Estou começando a entender que o caráter aparentemente sem fim do tratamento é algo regular e tem a ver com a transferência. Espero que esse resto não prejudique o resultado prático. Só dependia de mim ainda ter continuado com o tratamento, mas percebi que isso seria um compromisso entre o estar doente e o estar sadio, o qual os próprios pacientes desejam e com o qual o médico, por isso mesmo, não deve concordar. A conclusão assintótica do tratamento, que, para mim, é indiferente, continua sendo uma decepção mais para os de fora” (Freud, 1900/2021, p. 48).

Se formos colocar nos termos em que estamos tratando aqui as coisas, diríamos que há uma recorrência que, mesmo não estando presa mais a uma razão de ser (um sentido), persiste. É especificamente essa recorrência que costumeiramente se nomeia como gozo. Sua inutilidade está justamente na privação de sentido, uma vez que o sentido atrelaria esse gozo a um valor externo a ele próprio – o que não é o caso³¹⁴.

Nesse ponto, Miller discorda de Freud e defende que o estado atual da psicanálise aprimorou a direção do tratamento: não se finda a análise depois que se chega aos restos sintomáticos. Ela passa a outro período, que consiste na confrontação do sujeito com tais restos, denominados de “real do sintoma” (e, como real, está fora do sentido). A partir daí, passa-se da escuta do significante (e da interpretação com sentido) para a leitura da letra, desprovida de sentido. Afinal, significante é passível de escuta, mas letra, não; a letra é lida, não escutada. Disso depreende-se que, se há uma associação entre gozo e letra, não se escuta claramente o gozo do sujeito, mas se o lê no ponto em que os significantes não se desenvolvem mais. Ele não é decifrado, mas constatado.

De qualquer forma, dentro desse raciocínio, o aspecto mais intrigante da perspectiva milleriana a respeito da leitura do sintoma é a rápida associação das concepções de gozo e letra com a de “acontecimento”:

O gozo do sintoma testemunha que houve um acontecimento, um acontecimento de corpo, depois do qual o gozo natural, entre aspas, o que podemos imaginar como o gozo natural do corpo vivo, se transformou e desviou. Este gozo não é primário, mas é primeiro em relação ao sentido que o sujeito lhe dá e que lhe dá pelo fato do seu sintoma ser interpretável (Miller, 2013, p. 11).

Pelo menos dois pontos nos chamam a atenção na forma como Miller caracteriza as coisas. Em primeiro lugar, há o suposto “gozo natural” do “corpo vivo” que sofre um desvio por conta do gozo do sintoma. Esse desvio decorre de um acontecimento, que é primeiro em relação ao sentido, e o sentido incide apenas posteriormente e de maneira inteiramente contingente. Isso nos esclarece uma questão. Se Lacan resiste em identificar a letra a um lugar primeiro em relação ao significante, ele o faz por se deter especificamente em uma teoria da clínica: na clínica, a letra, realmente, não é primeira em relação ao significante. O que Miller parece fazer, aqui, ao associar que “houve um acontecimento” e que esse acontecimento está ligado a um gozo, e este, por sua vez, à letra, indica-nos que se trata de uma visada, com a de Freud, de especular para além da clínica.

³¹⁴ A esse respeito, cf. o primoroso ensaio “Da soberania do inútil” (Teixeira, 2005).

Essa perspectiva nos faz retornar, inevitavelmente, ao *aquém* do princípio de prazer: o gozo não se situa na satisfação prazerosa, ela é anterior ao princípio de prazer; é uma iteração que busca, nos meios diferenciais do espaço-tempo, sua satisfação. Mas, além disso, o gozo está vinculado a uma contingência que mobiliza, insistentemente, um esforço de assimilação. Embora se apresente como resto indissolúvel do sintoma na interpretação, Miller (2011) situa a “origem” do resto não na falha da interpretação, mas nas origens mesmas do sujeito como uma espécie de “acontecimento originário e, ao mesmo tempo, permanente, quer dizer, que reitera sem cessar” (p. 14). O resto é, portanto, por definição, sem razão de ser, uma vez que é anterior à incidência do sentido, ao mesmo tempo que somente pode ser constatado quando o sentido já não mais basta para ampará-lo.

Ler o sintoma é ler a materialidade da escrita de letras decorrentes das contingências que aconteceram a um sujeito e que produziram, nele, maneiras singulares de gozar. Agora, precisamos entender melhor a natureza das recorrências em questão. Acompanhemos o seguinte excerto:

Como Freud partia do sentido, isso apresentava-se como um resto, mas, de fato, esse resto é o que está nas origens do sujeito, é, de algum modo, o acontecimento originário e, ao mesmo tempo, permanente, quer dizer, que se reitera sem cessar. É o que se descobre, o que se desnuda na adição, não o ‘mais um copo’ que escutamos falar há pouco³¹⁵. A adição é a raiz do sintoma feito da reiteração inextinguível do mesmo Um. É o mesmo, quer dizer, precisamente, não se adiciona. Nunca temos o ‘bebi três copos, portanto, é suficiente’, bebe-se sempre o mesmo copo uma vez mais. Essa é a raiz do sintoma. É neste sentido que Lacan pode dizer que um sintoma é um ‘etcetera’. O retorno do mesmo acontecimento. Podemos fazer muitas coisas com a reiteração do mesmo. Precisamente podemos dizer que o sintoma é, neste sentido, como um objeto fractal, porque o objeto mostra a reiteração do mesmo pelas aplicações sucessivas [que] lhe dá as formas mais extravagantes, inclusive, pode-se dizer, as mais complexas que o discurso matemático pode oferecer (Miller, 2011, p. 14).

Vários pontos aqui nos interessam e todos eles apontam para uma visada materialista, e não transcendental da pulsão de morte. Em primeiro lugar, Miller afirma que Freud somente chega ao resto porque partia do sentido, mas esse “resto” é, na verdade, originário. Precisamos relativizar essa interpretação de Miller acerca de Freud. Por mais que Freud manejassem o sentido, ele bem concebia algo fora do sentido desde a famosa Carta 52. Além disso, o que toda a reflexão de *APP* nos fornece, como tentamos apresentar com esta pesquisa, é justamente uma tentativa freudiana de mostrar que subsiste o eco de uma contingência que insiste sobre o sujeito sem uma razão de ser.

³¹⁵ Esse texto é a transcrição de uma conferência que ocorreu em 2011. Aqui, Miller se refere a uma comunicação que ocorreu no mesmo dia.

Continuemos. Há, de fato, algo que “reitera sem cessar” e que a adicção exhibe exemplarmente. Como vimos, a reiteração é o registro da diferença quantitativa – daquilo que se adiciona –, mas sem uma diferença qualitativa. Assim, para o adicto (para seguir o exemplo de Miller), beber três copos não resulta em uma diferença qualitativa do “estar satisfeito”. Ou seja, o predicado “é suficiente” apenas é atribuível ao campo da repetição qualitativa e, portanto, em um domínio em que a diferença tem um peso qualitativo no espaço-tempo. No caso do adicto, a operação do sintoma transforma uma experiência espaçotemporalmente qualitativa em signo ds iterável e que pode reiterar sem efeito qualitativo.

Se o sintoma é um “etcetera”, encontramos uma ressonância aqui com a ideia de iteração de Meillassoux, ainda mais se for marcado pelo “retorno do mesmo acontecimento”. O “etcetera” é o caráter eterno (e, portanto, atemporal) da contingência que subsiste no sintoma.

Logo em seguida, Miller associa a reiteração do mesmo com o objeto fractal³¹⁶ para condensar o seguinte raciocínio: muitas coisas que se apresentam diferencialmente contêm em si o gérmen do mesmo. Esse aspecto converge com as nossas articulações acerca da iteração do mesmo e da repetição diferencial. A repetição carrega consigo o efeito da iteração derivada de uma contingência. É em função da iteração eterna da contingência que o sintoma se manifesta, espaçotemporalmente, de diversas maneiras.

Tudo parece indicar, portanto, que a leitura do sintoma decorre da especificidade que linguagem formal nos proporciona, ao possibilitar pensar em termos de iteração e reiteração. Lembremos que é a linguagem da recorrência do mesmo que permite conceber o universo da escrita e, igualmente, o da leitura. Se entendemos o sintoma em sua ligação com o signo ds, é por sua capacidade reiterativa de funcionar de maneira indiferente ao registro espaçotemporal, isto é, de não sofrer uma retroação qualitativa de seu efeito.

A leitura do gozo é o que nos possibilita inferir que houve ali uma contingência que se eternizou (apesar de ser também arbitrária), que é capaz de iterar-se e manifestar-se compulsoriamente nas manifestações espaçotemporais das repetições diferenciais dos sintomas. Assim, o “saber ler” o sintoma remete “ao encontro material de um significante e do corpo, ao choque puro da linguagem com o corpo” (Miller, 2011, p. 14). Complementaria: o encontro material produz letra, e não sentido. Esse encontro material, contingente, é capaz de gerar os trilhamentos do gozo. Esse real é opaco ao sentido e, portanto, refratário à apreensão interpretativa, apesar do significante buscar apreendê-lo.

³¹⁶ Um objeto fractal é um objeto geométrico derivado dos Sistemas Dinâmicos e da Teoria do Caos. São objetos não euclidianos cuja característica é sua autossimilaridade em suas porções divididas. Em outras palavras, os objetos fractais possuem “cópias” dentro de si mesmos cada vez menores com a mesma estrutura geométrica.

Essa discussão acerca das duas faces do sintoma (de um lado, a face significativa e decifrável, e, de outro, a face literalizada e vinculada ao gozo) converge com as formulações millerianas, realizadas anos antes, acerca da diferença entre inconsciente transferencial e inconsciente real. Para delimitar o conceito de inconsciente real, Miller (2009) parte do “Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*”, escrito após terminadas as lições do *Seminário 23*. O ponto em questão diz respeito à disjunção entre interpretação e inconsciente. Ponto curioso, tendo em vista que o inconsciente, abordado por Lacan, até então estava às voltas com o sentido, a quebra do sentido e a mudança de sentido (ou significação), por meio da intervenção interpretativa. Agora, o inconsciente passa a ser definido como: “Quando o esp de um laps – ou seja, visto que só escrevo em francês, o espaço de um lapso – já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente. O que se sabe, consigo” (Lacan, 1976/2003, p. 567). Bastante avessa à definição encontrada no *Seminário 6*, que esboça uma conjunção entre o desejo inconsciente e a sua interpretação, agora, encontramos uma disjunção entre inconsciente e interpretação (Miller, 2009).

Miller (2009) define o inconsciente transferencial como o inconsciente suposto na atribuição de saber. A transferência produz um efeito de sentido especial aos significantes do analista, e, por intermédio dela, interpretamos o inconsciente. Assim, o inconsciente adquire seu status a partir da posição do analista como sujeito suposto saber acerca da ligação entre S_1 e S_2 . Por seu turno, deparamo-nos com o inconsciente real quando a conexão transferencial já não mais opera; isto é, não opera a “intersignificância” entre S_1 e S_2 . Há um estranho corte, que remete ao traumatismo e à incapacidade de produzir associações significantes. É “o que se sabe, consigo”, que, segundo Miller, encontra-se sozinho, que não faz laço e que, portanto, põe limite ao significativo e à interpretação do analista.

Um potencial objeitor poderia argumentar o seguinte: “não estaria aí, afinal, a lei subjetiva necessária (análoga à lei da natureza)? Quando Milner afirma a necessidade da lei, como você apresentou no Capítulo 3, ele a afirma após a literalização do contingente. O sujeito é formado pelo surgimento de um contingente que, a partir do momento que é literalizado, ele carrega consigo de maneira necessária por toda vida”.

Novamente, o problema dessa afirmação está na inferência da necessidade em uma razão probabilística, que negligencia o salto do não-saber acerca do futuro. A questão toda é: um acontecimento que inscreve contingentemente um signo ds no sujeito é suficiente para criar uma lei necessária? O que ele cria é a condição de possibilidade de sua recorrência, mas não necessariamente sua recorrência. Em outras palavras, cometeríamos o mesmo engano

transcendental de passar da probabilidade para a necessidade. Engano que precisamos recusar por dois motivos: (i) lógico (em consideração ao transfinito); e, talvez mais difícil de sustentar, (ii) psicanalítico, uma vez que permitiria ao psicanalista a possibilidade, sempre aberta, de se manter privado de uma conclusão acerca da estruturação do sujeito. Se supormos a necessidade da lei subjetiva, não poderemos aceder ao *clinâmen* do gozo. A não ser que consideremos a compulsão à repetição necessária... até não ser mais, em decorrência de uma contingência. Em todo caso, trata-se de uma falsa necessidade. O problema maior que identificamos está na atribuição de necessidade na conexão que os significantes são capazes de fazer entre si para dar conta de um real. É verdade que é o sujeito que estabelece essa necessidade (basta lembrarmos a nossa discussão sobre o hiperestruturalismo), mas é igualmente verdade que esquecemos constantemente que o sujeito e o sentido contingentes.

Difícil falar sobre algo que não seja relativo ao espaço e ao tempo quando se fala do sujeito, porque isso parece supor a completa impossibilidade de mudança e levar, inevitavelmente, à ineficácia da análise diante do que é iterável. Essa, entretanto, não é exatamente a conclusão que se deduz da nossa discussão até aqui. Pelo contrário. Se falamos da atemporalidade e da não-espacialidade do sintoma, é apenas pela contingência (*i.e.*, pela virtualidade de ser-outro). Portanto, o limite da interpretação pela via do sentido não significa, necessariamente, que o analista não possa fazer nada. Restam a ele intervenções igualmente desprovidas de sentido ou, ainda, que atestam o seu equívoco (*e.g.*, pela via da homofonia, da gramática e da lógica)³¹⁷.

Além disso, o que a reflexão sobre o signo ds nos proporciona é identificar o sintoma com a contingência eterna e sua inerente arbitrariedade. Assim sendo, nada impediria que um signo ds iterável fosse substituído por outro. Mas, do mesmo modo, nada também garante que ele seja, de fato, substituído. Esse é o verdadeiro sentido da arbitrariedade e da contingência das coisas. Se levarmos esse raciocínio às últimas consequências, também poderemos considerar que esse é o limite do determinismo psíquico e da previsibilidade das intervenções em psicanálise. Mas precisamos ter cuidado aqui: não se trata de considerar que não haja um

³¹⁷ Entretanto, abrir para a questão das formas de intervenção nos levaria a outro caminho, com suas próprias complexidades. Não podemos nos debruçar nisso no momento. Esse assunto foi abordado por Lacan em “O aturdido” (Lacan, 1972/2003) e comentado por alguns autores, como Badiou e Cassin (2013). Outro modo de intervenção que parece se aproximar de um desvio da interpretação carregada de sentido é a parrésia freudiana, tal como proposta por Teixeira (2015). Segundo o autor, há na parrésia uma brutalidade estrutural por fazer surgir um discurso verdadeiro capaz de romper com as relações codificadas e de produzir efeitos imprevisíveis. Assim, a intervenção como parrésia desestabilizaria a configuração discursiva imperante, à qual o sujeito está alienado, produzindo efeitos não previstos pelo contrato significante então assinado para manter a verdade fora do alcance.

mínimo de determinismo, o que seria tornar o pensamento psicanalítico inócuo. A questão é que se trata de um determinismo, como identificamos anteriormente, não-Todo.

Vamos, portanto, “afinar” o que queremos dizer. Realmente, não há como mudar o fato de as contingências terem incidido, incidirem e continuarem incidindo no sujeito. O que está em jogo, para nós, são especialmente dois pontos no que se refere à contingência e à repetição: (1) a contingência absoluta abre a possibilidade de iteração sem razão de ser, por meio do trauma (estamos aqui no campo do real); e (2) o movimento subjetivo transforma as contingências da vida em algo necessário (compulsão à repetição), em função de dar um sentido para o buraco do trauma por meio da atribuição de uma razão de ser (estamos aqui no campo simbólico-imaginário). Enquanto, no primeiro caso, estamos falando da iteração da contingência não-espacial, atemporal, especulativa, ilimitada, ou seja, da recorrência do mesmo, no segundo, estamos falando da atribuição da necessidade às contingências que ocorrem ao sujeito, ao imputar, na repetição diferencial da vida empírica relativa ao espaço e ao tempo, uma razão de ser, um sentido, um destino para a sua miséria.

O que a reflexão em torno do trabalho de Meillassoux nos auxilia a pensar quanto à contingência e à repetição é o seguinte. O trauma é uma operação psíquica que torna eterna uma contingência através da iterabilidade da letra. A letra é uma inscrição positiva de um corte negativo no simbólico. A letra itera constantemente o furo como uma positivação da negatividade fundamental, mas essa iteração não se dá empiricamente de maneira isolada. Ela é a ranhura que se lê no que se escuta da compulsão à repetição. A compulsão à repetição, enquanto repetição que ocorre coercitivamente no espaço e no tempo, somente pode ser contingente e diferencial, mas, paradoxalmente, em função de uma tentativa de assimilar, acedendo ao sentido, a iterabilidade traumática. A compulsão à repetição busca conter a iteração da contingência traumática e atribuir a ela uma necessidade.

A iterabilidade de uma marca como um signo *ds* é o produto da operação de atemporalidade inconsciente. Ao lado desta, a ideia é que a compulsão à repetição de que Freud nos fala em *APP* é a manifestação empírica de quando uma marca qualquer do mundo (uma marca invasora no psiquismo) é tomada como o um signo *ds*, capaz de ser reproduzido ilimitadamente, e da mesma forma. Em outras palavras, essa marca como compulsão à repetição é a manifestação, no tempo e no espaço, da atemporalidade no inconsciente – mas, por ocorrer, no tempo e no espaço, ela se apresenta a você e a mim como repetição diferencial. A operação inconsciente está em tornar essa marca do tempo e do espaço (como a arqueóloga fez com a tábula, que passou do friso para o signo) em algo não espacial e atemporal e, portanto, capaz de reprodução ilimitada.

Compreender a compulsão à repetição como repetição diferencial é situá-la na temporalidade e na espacialidade finita, tal como Freud fez na citação do início desta subseção. O passo que se dá, no entanto, no processo de análise, como observou Lacan, é retroativo: não é a letra primeiro, e depois o significante, mas o contrário. Se visarmos a recorrência da compulsão à repetição como iterativa, conseguiremos visar algo de eternamente idêntico em uma multiplicidade de repetições empíricas. É o que resta da diferença. Essa recorrência iterativa é o que se decanta como letra e que nos indica que houve um acontecimento, uma contingência traumática, em torno do qual (e em função do qual) foi mobilizada uma compulsão a repetir. É similar ao que acontece nos filmes de Hong Sang-soo: é possível entrever a iteração do mesmo após assistir a várias repetições diferenciais. Mas também é similar ao que acontece na vida: afinal, somente é possível dizer que escrevemos o mesmo texto, pintamos o mesmo quadro e nos apaixonamos pela mesma pessoa após escrevermos diferentes textos, pintarmos diferentes quadros e nos apaixonarmos por diferentes pessoas.

EPÍLOGO: A AVENTURA DA TESE

No início d'*A aventura*, Giorgio Agamben (2018) menciona um personagem d'*As Saturnálias* do filósofo romano Macróbio, que descreve a seguinte crença dos antigos egípcios: o nascimento de todo homem é presidido por quatro deuses; a saber, Daimon, Tiquê, Eros e Ananque. A vida de cada um deveria, portanto, ser composta de tributos a esses deuses. Se eu fosse um egípcio antigo, diria que esta tese foi uma aventura que contou com tributos a Daimon, deus da repetição, e a Tiquê, deusa da contingência³¹⁸. Faltaria ainda pagar meus tributos a Eros e Ananque. Todavia, essa incumbência terá de aguardar. Ainda precisamos colher as últimas implicações que a atual dádiva nos proporcionou.

É verdade que uma aventura consiste em um acontecimento ou em um empreendimento que envolve algum grau de risco e que põe à prova aquele que se propõe encará-la. Aceitar uma aventura é se lançar a um destino incerto. Por mais que se tenha o traçado de um mapa em mãos, embarcar em uma aventura é estar entregue à sorte de Tiquê. Mas uma aventura não é qualquer acontecimento com destino indefinido; é um acontecimento arriscado que mereça ser relatado. Talvez possamos ir além, como sugere Agamben (2018). Uma aventura não é apenas o acontecimento, mas também o entrelaçamento do acontecimento com o seu próprio ato de narração digno de ser contado. Coincidem-se, assim, acontecimento da narrativa e a narrativa do acontecimento.

Contar a aventura de uma tese sobre contingência e repetição, bem como colher as implicações que estão imediatamente à vista, envolve atentarmo-nos para a linguagem com que essa história *pode ser* contada. Na Introdução, vimos que Heller-Roazen (2003) identifica na contingência, a partir de sua leitura de Aristóteles, o limite da linguagem comunicativa. A contingência seria a barreira de indefinição que bloqueia a atribuição da verdade ou da falsidade da transmissão de um estado de coisa: em matéria de acontecimentos futuros e de singularidades, a linguagem comunicativa, que funciona por adequação, encontraria seu fracasso. Mas não tínhamos ainda indicado o quanto a contingência incide sobre outro tipo de linguagem. Heller-Roazen identifica uma “linguagem da contingência”, que possui teor poético: afinal, a poesia é o domínio no qual a linguagem não tem o compromisso representacional, bem como não tem uma preocupação em predicar a verdade ou a falsidade

³¹⁸ Talvez a aproximação entre Daimon e repetição seja mais ou menos evidente, desde que nos lembremos da associação que Freud faz do destino, “um traço daimoniaco” (APP, p. 95), com a compulsão à repetição. Agora, a aproximação entre Tiquê e a contingência não parece tão clara em um primeiro momento. Todavia, lembramos o leitor que fizemos essa aproximação no fim da subseção “*Autômaton e tiquê, acaso e contingência*”.

em uma estrutura de adequação. Dessa maneira, a linguagem da contingência carrega o aspecto indefinido da própria contingência como o que pode ser e o que pode não ser.

Nossa aventura se esbarra com esse aspecto. Mas não podemos deixar de notar que a aventura da história da aventura não deixa de ser marcada também pelos acenos do destino através da compulsão à repetição e do *a posteriori*. A cada escrita da contingência, uma reescrita da repetição. Os textos, sonhos³¹⁹, filmes, poesias, relatos, escutas, encontros que me foram presentificados ao longo dessa aventura rapidamente tornaram-se parte de uma rede de associações que davam sentido às contingências que surgiam, até então, de maneira isolada. A reescrita da repetição, direcionada que estava pelo destino da tese, fazia os elementos díspares não parecerem nada “por um acaso”: os poemas da polonesa Wisława Szymborska, os filmes do sul-coreano Hong Sang-soo, a música de Chico Buarque com Milton Nascimento, o conto de Isaac Asimov, um ensaio obscuro de um Freud tardio que reelabora sua teoria pulsional, os seminários de um Jacques Lacan cibernético, o materialismo especulativo de Quentin Meillassoux no início deste século, entre outros: todos eles formariam a tese de um moço do interior de Minas Gerais. Algo que faz, entretanto, o pensamento hesitar: não seriam todos elementos heterogêneos em sua natureza e o sujeito é quem estabeleceria as associações necessárias entre eles? Daimon demonstrou seu poder logo após Tiquê ter concedido sua fortuna: a repetição fagocitou a contingência.

Recontemos a aventura, portanto.

Havia um problema. “Como o caráter accidental que parecia importante na argumentação freudiana da pulsão de morte ficava apenas ao ‘fundo’ do texto e das interpretações dos comentadores?”. Constatado o problema, a aventura da tese começou por compreender como esse aspecto accidental poderia ser abordado a partir de questões contemporâneas. Identificamos no projeto filosófico de Meillassoux uma possibilidade de fornecer mais robustez teórica ao caráter accidental por meio do conceito de contingência. (Capítulo 1) Com isso, começamos por abordar a justificativa que levou Freud a introduzir o conceito de pulsão de morte. Apresentamos um “Estado da questão”, com posições teóricas representativas sobre o conceito. Em seguida, tensionamos ambiguidades e suas possíveis interpretações. Assim, definimos

³¹⁹ Em um sonho, Carolina Anglada me mostra uma poesia após conversarmos sobre acaso e contingência. Ao acordar, mando-lhe uma mensagem relatando o sonho. Ela me responde com uma poesia, que até então eu não conhecia. Essa poesia constitui a epígrafe desta Tese.

nosso ponto de partida e isolamos alguns componentes conceituais que consideramos inarredáveis na argumentação de Freud a respeito da pulsão de morte em *Além do princípio de prazer*, como a compulsão à repetição, o caráter accidental, e também as noções de temporalidade e trauma. (Capítulo 2) A partir desse momento, não podíamos deixar de conferir a maneira como a compulsão à repetição é reformulada por Lacan no período em que estivera influenciado pelas pesquisas da cibernética, da teoria dos jogos e da teoria da informação. A compulsão à repetição passa a ser a ordem simbólica que determinaria as associações do sujeito, como uma lei subjetiva. (Capítulo 3) Rapidamente, notamos o quanto a compulsão à repetição também estaria identificada às leis da natureza; haveria uma compulsão à repetição das estrelas e dos planetas, que retornam sempre ao mesmo lugar. A partir desse ponto, percebemos que a analogia entre lei subjetiva e lei da natureza, por meio de um real da compulsão à repetição, é assimilada à categoria do necessário por Jean-Claude Milner em sua leitura de Lacan. (Capítulo 4) Mas, a despeito das aparências, o que nos assegurava que a repetição fosse necessária? “Nada além de sua estabilidade”, dissemos apoiados na argumentação de Meillassoux: a estabilidade de fenômenos particulares não significava, portanto, sua necessidade. Dessa maneira, imputar a necessidade às leis da natureza e à lei subjetiva passou a ser concebido como um salto equivocado. Elas não poderiam ser mais do que contingentes. (Capítulo 5) Em todo caso, esse passo equivocado é subjetivamente comum de ser dado. Na verdade, não apenas comum, mas também algo que faz parte da dimensão simbólico-imaginária de um sujeito que se esforça por assimilar algo do real de sua experiência. Descobrimos, com isso, que, apesar de contingência e repetição serem dois conceitos independentes, eles não atuam separadamente no sujeito composto de imaginário, simbólico e real. A cada contingência, a compulsão à repetição é acionada na tentativa de dominá-la. Por esse motivo, não pudemos mais deixar de considerar o fundamento da vida pulsional, isto é, a pulsão de morte (uma vez que toda pulsão é, no fundo, pulsão de morte), como entrelaçamento de contingência e repetição.

Restava ainda esclarecer a natureza da repetição. Na parte final do Capítulo 5, tensionamos o conceito de “repetição”, que parecia ser muito abrangente para realizar considerações acerca da repetição do mesmo e da repetição diferencial. Adotamos, assim, a distinção entre iteração, reiteração e repetição utilizada por Meillassoux para realizar tais considerações. Identificamos que os exemplos adotados por Freud acerca da compulsão à repetição se assemelhavam à repetição diferencial. Além de levar em consideração a figura do destino, a compulsão à repetição como repetição diferencial se encaixava bem com a propriedade diferencial do significante e a temporalidade do *a posteriori*. Tais repetições comportam a possibilidade de inclusão de algo novo e de remodelação da história, pela maneira

como são experienciadas no espaço e no tempo. Mas, para sustentar que havia sempre um ponto de retorno a que essas repetições diferenciais se referiam, tivemos de considerar uma recorrência do mesmo: a iteração. Essas recorrências do mesmo, derivadas de contingências traumáticas, são marcas indefinidas de sentido, mas que se apresentam pela ressonância silenciosa de sua replicação: o vazio sem sentido em torno do qual se reúnem os sons dos significantes. Identificamos essa iteração com o real da letra assignificativa, mas que, por sua reprodução, configura o gozo refratário às interpretações de sentido: a marca da contingência em sua dimensão menos impregnada pelo simbólico e imaginário, e situada em um nível de atemporalidade real.

Contingência e repetição moldam a vida pulsional. Em outras palavras, a pulsão reúne a indeterminação real da irrupção sem precedente *com* a determinação simbólico-imaginária do destino; o futuro incerto *com* o passado-presente que reivindica sua projeção no amanhã; a novidade *com* a recuperação de um gozo anterior; o fracasso da historicidade *com* a historicização da diacronia da vida; o desprovimento de sentido dos acontecimentos *com* a significação das interlocuções; a recorrência do mesmo *com* as recorrências diferenciais.

Ao defendermos a tese segundo a qual a pulsão de morte é um entrelaçamento de contingência e repetição, tivemos de rever a participação da necessidade na vida subjetiva. Se rejeitamos uma lei subjetiva como necessária, não é para afirmar que não exista uma lei, mas para indicar que essa lei pode ser repetitiva, como também pode não ser. Trata-se uma lei contingente e, como tal, provisória. Por outro lado, nada a impede de ser provisória e durar a vida inteira de um sujeito, que não é mais contingente do que qualquer outra coisa. O que a clínica mais evidencia são arranjos improvisados e provisórios que subsistem por longos períodos. Acontece que nada nos dá a garantia de sua necessidade. Quando muito, então, poderíamos dizer de sua “necessidade provisória”, ou seja: necessária... até não ser mais. Contudo, vale sublinhar: não recusamos que haja algo de necessário: a necessidade está na contingência, ou, ainda, nas contingências que efetivamente marcaram a vida pulsional de um sujeito. Se dessas contingências depreende-se uma lei, isso já depende das associações que o aparato simbólico-imaginário empreende para dominar tais contingências. No fundo, as contingências são sem razão de ser: um real sem lei.

Novamente, isso não exclui a possibilidade de que algumas repetições, que se impõem como obrigatórias para um sujeito, ou seja, como necessárias, sejam a razão de acentuado sofrimento. Com efeito, precisamos considerar que a meta de uma análise envolve certa degradação do caráter necessário de compulsões à repetição, de forma a exibir seu aspecto contingente. É acidental que as coisas tenham ocorrido assim, e não de outra forma: acidentes

entrelaçados em um amontoado de outros acidentes, mas cujo caráter acidental é esvanecido pela compulsão à repetição e pelo sentido que a escolta. O destino devora a contingência.

Talvez caiba reforçar que, ao fazer essa reflexão sobre a contingência na vida pulsional, não promulgamos a erradicação do sentido ou da razão de ser dos acontecimentos e das coisas para estampar na face do analisante a natureza fortuita de todas as coisas. O que essa investigação acerca da contingência mostra é a *possibilidade* de atestar a contingência onde antes havia somente necessidade. É possibilitar a um sujeito servir-se de um sentido onde antes ele era servo de tal sentido.

Assim, além do caráter contingente da repetição, a nossa tese envolve certa primariedade da contingência na vida pulsional. Sendo esse o caso, não podemos deixar de notar outra implicação imediata dela: a própria linguagem é também contingente. Embora articulemos o problema da contingência por meio da linguagem, a contingência escancara também a sua incompletude. Pode parecer, mas, com isso, não estamos muito distantes da crítica lacaniana à metalinguagem (cf. Iannini, 2012). Talvez com uma torção. Se “o que a tese da impossibilidade da metalinguagem quer dizer é que não é possível falar da linguagem a partir de seu exterior, isto é, que não há uma instância privilegiada ou neutra a partir de onde se possa tematizar a linguagem sem estar, ao mesmo tempo, submetido ao seu regime de funcionamento” (Iannini, 2012, p. 256), o que a reflexão sobre a contingência nos mostra é que há no interior da linguagem uma insuficiência em abordar todas as coisas. Nesse sentido, não é que não seja possível sair da linguagem porque ela forma um Todo aprisionante, mas é sua incompletude que esboça que há algo além dela. Nem tudo é linguagem: algo acontece independentemente de haver linguagem para abarcá-lo ou não. A contingência esboça o limite da metalinguagem, mas apontando que não há linguagem suficiente para apreendê-la.

É verdade que algo acontece também dependente da maneira como falamos a respeito disso. Mas não é uma inverdade que haja contingência independentemente da maneira como falamos dela. A linguagem atua sob o regime de contingências e repetições, e não o contrário (*i.e.*, contingências e repetições atuam sob o regime da linguagem). Ela tanto é produzida por uma irrupção como é, ela própria, contingente. Acontece que esquecemos sua contingência a partir do momento que ela surge pelo modo como se impõe repetidamente. A própria natureza da linguagem é ser uma linguagem feita de contingências e repetições.

O que o resgate do fôlego especulativo freudiano em *Além do princípio de prazer* nos legou foi, portanto, uma tentativa de mostrar como o sujeito transforma o que lhe acontece, às vezes de forma indiferente e mesmo independente, naquilo que mais lhe diz respeito. Dessa maneira, ambos se tornam indiscerníveis. A contingência é fugaz e vagamente percebida por

seu acontecimento, mas sentida por seus efeitos. Por seu turno, a compulsão à repetição é acionada no esforço de abolir tais efeitos, e de fazer esquecer que uma contingência operou ali ao torna-la parte supostamente necessário do sujeito. Essa perspectiva escancara que contingência e repetição são, no fim das contas, o que há de mais real no conceito de pulsão.

REFERÊNCIAS

- Abreu, S. P. (2024). *O tempo que não há: ensaio sobre o inconsciente atemporal* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Agamben, G. (2018). *A aventura*. Autêntica Editora.
- Andrade, C. et al. (2020). Fontes psicanalíticas: pequeno atlas de referências freudianas. In S. Freud, *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 225-302). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)
- Araújo, G. R. B. (2015). *O problema do destino na obra de Sigmund Freud* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Minas Gerais.
<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AKJQ29>
- Aristóteles. (2013). *Da Interpretação* (J. V. T. Mata Trad.). Editora Unesp.
- Arrivé, M. (1994). *Linguística e Psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os Outros*. Editora da Universidade de São Paulo
- Arrivé, M. (2010). E o inconsciente em Ferdinand de Saussure? In M. Arrivé, *Em busca de Ferdinand de Saussure* (pp. 183-197). Parábola Editorial.
- Ashby, W. R. (1952/2016). Homeostasis. In C. Pias. (Ed.), *Cybernetics: The Macy Conferences 1946-1953: The Complete Transactions* (pp. 593-619). diaphanes.
- Assoun, P.-L. (1978). *Freud, a filosofia e os filósofos*. F. Alves.
- Assoun, P.-L. (1984). *L'entendement freudien: Logos et Anankè*. Gallimard.
- Badiou, A., & Cassin, B. (2013). *Não há relação sexual: duas lições sobre 'o aturdido' de Lacan*. Zahar.
- Beer, P. (2017). *Psicanálise e ciência: um debate necessário*. Blucher.
- Beer, P. (2023). *Verdade e sofrimento: psicanálise, ciência e a produção de sintomas*. Perspectiva.
- Beividas, W. (2009). *Inconsciente e Sentido – Ensaio de interface entre Psicanálise, Linguística e Semiótica*. Annablume Editora.
- Berta, S. L. (2012). *Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud e Lacan* [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo.
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-29052012-111901/pt-br.php>
- Blasco, J. M. (2015). *Estrategias imperiales: el abuso de las matemáticas en el psicoanálisis lacaniano*. EPBCN – Espacio Psicoanalítico de Barcelona.

Brassier et al. (2007). Speculative Realism. *Collapse*, III, 307-449.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2024, 3 de Fevereiro). scar. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/science/scar>

Bryant, L. (2010, 30 de Julho). *You Know You're a Correlationist If...* Larval Subjects. <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/07/30/you-know-youre-a-correlationist-if/>

Bryant, L., Srnicek, N., & Harman, G. (2011). Towards a Speculative Philosophy. In Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 1-18). re.press.

Bowie, M. (1993). *Lacan*. Harvard University Press.

Burgoyne, B. (2018). The changing forms of a research programme. In L. Bailly, D. Lichtenstein & S. Bailly (Eds.), *The Lacan Tradition: Lines of Development – Evolution of Theory and Practice over the Decades* (pp. 5-47). Routledge.

Cecchini, B. D. N. (2022). *Quentin Meillassoux e a crítica ao correlacionismo*. [Dissertação de mestrado]. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/45413>

Caropreso, F. & Monzani, L. R. (2012). Vivência de dor e pulsão de morte na teoria freudiana do aparelho psíquico e das neuroses. *Revista Mal-estar e subjetividade*, XII(3-4), 607-638. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482012000200005

Caropreso, F. & Simanke, R. T. (2011a). Um retorno às origens da metapsicologia: o caso da compulsão à repetição. In F. Caropreso, & R. T. Simanke, *Entre o corpo e a consciência ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana* [online] (pp. 149-175). EdUFSCar. <https://doi.org/10.7476/9788576003670.0006>

Caropreso, F. & Simanke, R. T. (2011b). Vida e morte na metapsicologia freudiana: uma reavaliação do segundo dualismo pulsional. In: F. Caropreso & R. T. Simanke, *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia* [online] (pp. 177-205). EdUFSCar. <https://doi.org/10.7476/9788576003670.0007>

Casanova, P. G. (2006). *As novas ciências e as humanidades: da academia à política*. Boitempo Editorial.

Chiesa, L. (2010). Hyperstructuralism's necessity of contingency. *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 3, 159-177.

CPMG. (2020). *Inteligência artificial e o sujeito da Psicanálise: Lacan, leitor da cibernética* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/live/p4FfhPbUm_c?si=GmZ4hkOBV9J82Inj

Diano, C. (2020). *Form and Event: Principles for an Interpretation of the Greek World*. Fordham University Press.

Dolar, M. (2013). Tyche, clinamen, den. *Continental Philosophy Review*, 46(2), 223-239.

Dosse, F. (2018). *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966 – volume 1*. Editora Unesp.

Drawin, C. R. (2020). Fontes filosóficas: Platão, Schopenhauer, Nietzsche. In S. Freud, *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 303-368). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)

Dupuy, J.-P. (1996). *Nas origens das ciências cognitivas*. Editora da Universidade Estadual Paulista.

Evans, D. (1998). From Kantian Ethics to Mystical Experience: An Exploration of Jouissance. In D. Nobus (Eds.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* (pp. 1-28). Other Press.

Faleiros, A. (2013). Refrações sobre *Um lance de dados* de Mallarmé. In S. Mallarmé, *Um Lance de Dados* (pp. 25-51). Ateliê Editorial.

Fink, B. (1996). The Nature of Unconscious Thought or Why No One Ever Reads Lacan's Postface to the "Seminar on 'The Purloined Letter'". In R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (Eds.), *Reading seminars I and II: Lacan's return to Freud* (pp. 173-191). State University of New York Press.

Fonseca, P. L. (2023). Lacan: pós/humano? *O rei está nu*, 3(3), 1-9.
<https://oreiestanu.com/edicao-3/>

Foucault, M. (1969/1987). *Arqueologia do saber*. Forense-Universitária

França Neto, O. (2018). Verdade, acontecimento e sujeito. *Psicologia Clínica*, 30(2), 365-382.

Freud, S. (1895/1995). *Projeto de uma psicologia*. Imago Ed.

Freud, S. (1895/2016). A psicoterapia da histeria. In S. Freud, *Obras completas, volume 2: estudos sobre a histeria (1893-1895)* (pp. 358-427). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1896/2019). Carta a Fließ 112 [52]. In S. Freud, *Neurose, psicose, perversão* (pp. 35-45). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud ; 5)

Freud, S. (1900/2019). A interpretação dos sonhos (segunda parte). In J. Strachey (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. V, pp. 361-665). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1900/2021). Carta a Fließ 242 [133] (16 de abril de 1900). In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 47-50) (2a ed.; 4a. reimp.). Autêntica. (Obras Incompletas de S. Freud)

Freud, S. (1901/2023). *Psicopatologia da vida cotidiana: sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros*. Autêntica. (Obras Incompletas de S. Freud)

Freud, S. (1905/2017). *Obras completas, volume 7: O chiste e sua relação com o inconsciente*. Companhia das Letras.

Freud, S. (1905/2022). Fragmentos de uma análise de um caso de histeria (o caso Dora). In S. Freud, *Histórias clínicas: cinco casos paradigmáticos da clínica psicanalítica* (pp. 29-172). Autêntica.

Freud, S. (1910/2019). Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In S. Freud, *Neurose Psicose, Perversão* (pp. 59-70). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud ; 5).

Freud, S. (1911/2010). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In S. Freud, *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")*: artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) (pp. 108-121). Companhia das Letras.

Freud, S. (1912/2021a). Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (2a ed., pp. 93-106). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 6)

Freud, S. (1912/2021b). Sobre a dinâmica da transferência. In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (2a ed., pp. 107-120). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 6)

Freud, S. (1914/2010). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 13-50). Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1914/2021). Lembrar, repetir e perlaborar. In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (2a ed., pp. 151-164). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 6)

Freud, S. (1915/2019). As pulsões e seus destinos (Triebe und Tribschicksale). In S. Freud, *As pulsões e seus destinos* (pp. 13-69). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 2)

Freud, S. (1915/2020). Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. In: S. Freud, *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros ensaios* (pp. 99-135). Autêntica. (Obras Incompletas; 9)

Freud, S. (1917/2010). Uma dificuldade da psicanálise. In S. Freud, *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos")*: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920) (pp. 240-251). Cia das Letras.

Freud, S. (1919/2019). O infamiliar | Das Unheimliche. In S. Freud, *O infamiliar e outros escritos* (pp. 27-125). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 8)

Freud, S. (1920/2020). *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer*. Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)

Freud, S. (1923/1976). Dois verbetes de enciclopédia. In J. Strachey (Ed.), *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Imago.

Freud, S. (1925/2011). Nota sobre o “bloco mágico”. In S. Freud, *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Companhia das Letras.

Freud, S. (1927/2020). O futuro de uma ilusão. In S. Freud, *O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 233-298). Autêntica. (Obras incompletas de Sigmund Freud)

Gabbi Júnior, O. F. (2003). *Notas de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Imago Ed.

Garcia-Roza, L. A. (1987). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões* (2a. ed.). Jorge Zahar Ed.

Glynos, J. & Stavrakakis, Y. (Eds.). (2002). *Lacan & Science*. Karnac Books.

Godoi, B. S. (2020). A lógica do significante como um método de pesquisa em psicanálise. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 11(3), 196-207. <https://doi.org/10.5433/2236-6407.2020v11n3p196>

Godoi, B. S., & Noé, S. V. (2021). A verdade formal da ciência moderna e sua relação com a angústia. *Ágora*, 24(3), 1-10. <https://doi.org/10.1590/1809-44142021003001>

Golev, V. (2022). Pode, à máquina, faltar? - A Computação lacaniana. *Das Questões*, 15(1), 83-99. <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/44103>

Gondar, J. (1995). *Os tempos de Freud*. Livraria e Editora RevinterR.

Hamaguchi, R. (Diretor). (2021). *Roda do destino* [Filme]. Neopa, Fictive.

Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Hara, K. (2010). “Máquina de Lacan (Lacan Machine)” ou a audição do significante. In R. Simanke et al. (Orgs.). *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 55-70). EdUFSCar.

Harman, G. (2011). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press.

Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: a new Theory of Everything*. Pelican Books.

Heims, S. J. (1991). *The Cybernetics Group*. The MIT Press.

Heller-Roazen, D. (2003). *Fortune's Faces: The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency*. The Johns Hopkins University Press.

Hong Sang-soo. (Diretor). (2011). *O dia em que ele chegar* [Filme]. Jeonwonsa Film Co.

- Hong Sang-soo. (Diretor). (2015). *Certo agora, errado antes* [Filme]. Jeonwonsa Film Co.
- Iannini, G. (2012). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Editora Autêntica (Filô/Margens, 1)
- Iannini, G. (2019). Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In S. Freud, *As pulsões e seus destinos* (pp. 91-133). Autêntica Editora. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 2)
- Iannini, G., & Tavares, P. H. (2020). Fontes literárias: subtexto, suplemento e paradigma. S. Freud, *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 443-478). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)
- Iannini, G. (2024). *Freud no século XXI: Volume I: o que é psicanálise?*. Autêntica. (Coleção Psicanálise no Século XXI; 6)
- Jakobson, R. (1953/1975). A linguagem comum dos linguistas e dos antropólogos. In R. Jakobson, *Linguística e comunicação* (pp. 15-33). Editora Cultrix.
- Jakobson, R. (1954/1975) Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In R. Jakobson, *Linguística e comunicação* (8a ed., pp. 34-62). Editora Cultrix.
- Jorge, M. A. C. (2020). Posfácio: Incidências clínicas: “o terceiro passo de Freud”. In S. Freud. *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 479-504). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)
- Kittler, F. A. (1997/2012). A World of the Symbolic – A World of the Machine. In John Johnston (Ed.), *Friederich A. Kittler essays: Literature, media, information systems* (pp. 130-146). Routledge.
- Koyré, A. (1948/1986). Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão. In A. Koyré, *Galileu e Platão e Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão* (pp. 57-89). Gradiva.
- Koyré, A. (1982). *Estudos da história do pensamento científico*. Ed. Universidade de Brasília.
- Koretsky, C. (2023). *O despertar: dormir, sonhar, acordar talvez*. Autêntica.
- Koza, R.; Ferreira, F., & Gester, J. (2018). Infinite Worlds Possible. In: Debuysere, S., & Claes, G.-H. (Eds.), *Hong Sang-Soo. Infinite Worlds Possible* (pp. 22-29). Sabzian, Courtisane, CINEMATEK.
- Kubie, L. S. (1930). A Theoretical Application to some Neurological Problems of the Properties of Excitation Waves which move in Closed Circuits. *Brain*, 53(2), 166-177. DOI: <https://doi.org/10.1093/brain/53.2.166>
- Kubie, L. S. (1941). The Repetitive Core of Neurosis, *The Psychoanalytic Quarterly*, 10(1), 23-43. <https://doi.org/10.1080/21674086.1941.11925447>

Kubie, L. S. (1949). The Neurotic Potential and the Human Adaptation. In C. Pias. (Ed.). (2016). *Cybernetics: The Macy Conferences 1946-1953: The Complete Transactions* (pp. 66-97). diaphanes.

Kuhn, T. (1962/1998). *A estrutura das revoluções científicas* (5a. ed.). Editora Perspectiva.

Krutzen, H. (2009). *Jacques Lacan, Séminaire 1952-1980 – Index référentiel* (3e. ed.). Economica.

Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 197-213). Zahar.

Lacan, J. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 96-103). Zahar.

Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 238-324). Zahar.

Lacan, J. (1954-1955/2010). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (2a. ed.). Zahar.

Lacan, J. (1955-1956/1988). *O seminário, livro 3: as psicoses* (2a. ed.). Zahar Ltda.

Lacan, J. (1956a/1998). O seminário sobre “A carta roubada”. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 13-66). Zahar.

Lacan, J. (1956b/1998). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 461-495). Zahar.

Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 496-533). Zahar.

Lacan, J. (1957-1958/1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Zahar.

Lacan, J. (1958-1959/2006). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Zahar.

Lacan, J. (1960/1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 653-691). Zahar.

Lacan, J. (1961/1998). A metáfora do sujeito. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 903-907). Zahar.

Lacan, J. (1964/1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (3a. ed.). Zahar.

Lacan, J. (1964 [1960]/1998). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 843-864). Zahar.

Lacan, J. (1964-1965). *Problèmes cruciaux (1964-65)*. STAFERLA. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf> . Acesso em 25 novembro de 2022.

Lacan, J. (1964-1965/2006). *Problemas cruciais para a psicanálise – Seminário 1964-1965*. Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Publicação não comercial)

Lacan, J. (1966 [1965]/1998). A ciência e a verdade. In J. Lacan. *Escritos* (pp. 869-892). Zahar.

Lacan, J. (1969-1970/1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Zahar.

Lacan, J. (1970/2003). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 265-287). Zahar.

Lacan, J. (1971/2003). Lituraterra. In J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 15-25). Zahar.

Lacan, J. (1971/2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)*. Zahar.

Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 448-497). Zahar.

Lacan, J. (1972-1973/2010). *Encore (1972-1973)*. Escola Letra Freudiana. (Edição não comercial)

Lacan, J. (1972-1973/1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. 2a. ed. Zahar.

Lacan, J. (1973-1974). *Les non-dupes errant*. STAFERLA. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>. Acesso em 02 dezembro 2023.

Lacan, J. (1975-1976/2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Zahar.

Lacan, J. (1976/2003). Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*. J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 567-569). Zahar. (Campo freudiano no Brasil)

Lacan, J. (1980). Lettre de dissolution. *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, 20-21, 9-13. Disponível em: https://moodle.uclouvain.be/pluginfile.php/138347/mod_resource/content/1/Lacan.Dissolution.1980.pdf. Acesso em 04 dezembro 2023.

Le Gaufey, G. (2018). *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Editora da Unicamp.

Leahey, T. H. (2018). Cognitive Science (1956-2016). In T. H. Leahey. *A History of Psychology: From Antiquity to Modernity* (pp. 375-416). Routledge.

Leupin, A. (2004). *Lacan today: Psychoanalysis, science, religion*. Other Press.

Lévi-Strauss, C. (1949/1982). *As estruturas elementares do parentesco* (2a ed.). Vozes.

Lévi-Strauss, C. (1950/2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 11-46). Cosac Naify.

Le Roux, R. (2007). Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan. *L'Évolution Psychiatrique*, 72(2), 346-369. <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2007.04.005>

Le Roux, R. (2009). Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique. *L'Homme*, 189, 165-190. <https://doi.org/10.4000/lhomme.22023>

Le Roux, R. (2013). Structuralisme(s) et cybernétique(s). Lévi-Strauss, Lacan et les mathématiciens. *Dossiers d'HEL* [supplément électronique à la revue *Histoire Epistemémologie Langage*], *SHEL*, 3: *Les structuralismes linguistiques: problèmes d'historiographie comparée*, 1-30. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01311984>

Lima, V. M. & Godoi, B. S. (2023). Aquém do gênero, além do realismo: o sexo como impasse da ontologia. In A. Zupančič. *O que é sexo?* (pp. 249-278). Autêntica. (Psicanálise no século XXI ; 3)

Liu, L. H. (2010). *The Freudian Robot: Digital Media and the Future of the Unconscious*. The University of Chicago Press.

Loff, B. (2012). A tese de Church-Turing. *Boletim da SPM*, 67, 61-78.

Magee, L., Arora, V., & Munn, L. (2023). Structured like a language model: Analysing AI as an automated subject. *Big Data & Society*, 10(2), 1-15. <https://doi.org/10.1177/20539517231210273>

Mallarmé, S. (2013). *Um lance de dados*. Ateliê Editorial.

Mandil, R. (2003). *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Contra Capa Livraria / Faculdade de Letras UFMG.

McCulloch, W., & Pitts, W. (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *The Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5, 115-133. <https://doi.org/10.1007/BF02478259>

Mérő, L. (1998). The Prisoner's Dilemma. In L. Mérő. *Moral Calculations: Game Theory, Logic, and Human Fatality* (pp. 28-47). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-1654-4_3

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil.

Meillassoux, Q. (2006/2008). *After finitude: an Essay on the Necessity of Contingency*. Continuum.

Meillassoux, Q. (2006/2008). Spectral Dilemma. *Collpase*, IV, 261-275.

Meillassoux, Q. (2007). Potentiality and Virtuality. *Collapse*, II, 55-81.

Meillassoux, Q. (2008/2014). Time Without Becoming. In Longo, A. (Ed.). *Time Without Becoming* (pp. 7-29). Mimesis International. (Philosophy, n. 6)

- Meillassoux, Q. (2012). *The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarmé's Coup de Dés*. Urbanomic.
- Meillassoux, Q. (2013/2015). *Science Fiction and Extro-Science Fiction*. Univocal Publishing.
- Meillassoux, Q. (2014[2008]/2020). O tempo sem o tornar-se. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, 1(1), 196-219. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/%20anansi/article/view/9599>
- Meillassoux, Q. (2016). Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning. In A. Avanesian & S. Malik (Eds.), *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism* (pp. 117-197). Bloomsbury.
- Meillassoux, Q. (2022). *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência*. Editora 7Letras. (Obra original publicada em 2006)
- Mendonça, M. H. A. (2021). *Linguística e Topologia em Jacques Lacan: princípios de uma continuidade epistemológica na formalização do sujeito* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/45210>
- Milán-Ramos, J. G. (2007). *Passar pelo escrito: Lacan, a psicanálise, a ciência – uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan*. Mercado de Letras.
- Miller, J.-A. (2000). *A erótica do tempo*. Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J.-A. (2006). A arte do diagnóstico: o rouxinol de Lacan. *Curinga* (23), 15-33.
- Miller, J.-A. (2009). Primeira lição: O inconsciente real. In J.-A. Miller. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma* (pp. 9-22). Jorge Zahar Ed. (Campo Freudiano no Brasil)
- Miller, J.-A. (2011). Ler um sintoma. *Afreudite*, VII(13/14), 1-31.
- Milner, J.-C. (1991). Lacan and the Ideal of Science. In A. Leupin (Ed.), *Lacan & the Human Sciences* (pp. 27-42). University of Nebraska Press.
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Jorge Zahar Ed.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural: figuras y paradigma*. Amorrortu.
- Milner, J.-C. (2014). Exactitude et vérité. In J.-M. Milner. *L'universel en éclats: court traité politique* 3 (pp. 15-34). Verdier.
- Moniz, F. F. S. (2001). *Dicionário de Latim-Português* (2a ed.). Porto Editora Ltda.
- Mucida, A. (2018). *O sujeito não envelhece: psicanálise e velhice* (2a ed.). Autêntica.
- Nancy, J.-L.; Lacoue-Labarthe, P. (1973/1991). *O título da letra: Uma leitura de Lacan*. Escuta. (Originalmente publicado em 1973)

- Nobus, D. (2002). A matter of cause: reflections on Lacan's "Science and truth". In J. Glynos & Y. Stavrakakis (Ed.), *Lacan & Science* (pp. 89-118). Karnac Books.
- Nobus, D. (2002). Illiterature. In L. Thurston (Ed.), *Re-inventing the Symptom: Essays on the Final Lacan* (pp. 19-43). Other Press.
- Oliveira, L. E. P., & Iannini, G. (2020). Prefácio. In S. Freud, *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 7-20). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)
- OpenAI. (2022). *ChatGPT: Assistente de linguagem natural*. <https://chat.openai.com/>
- Pias, C. (Ed.). (2016). *Cybernetics: The Macy Conferences 1946-1953: The Complete Transactions*. diaphanes.
- Plotnitsky, A. (2002). *The Knowable and the Unknowable: Modern Science, Nonclassical Thought, and the "Two Cultures"*. The University of Michigan Press.
- Poe, E. A. (2017). A carta roubada. In E. A. Poe. *Histórias Extraordinárias* (pp. 67-96). Companhia das Letras.
- Possati, L. M. (2020). Algorithmic unconscious: why psychoanalysis helps in understanding AI. *Palgrave Communications* 6(70). <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0445-0>
- Poundstone, W. (1993). *Prisioner's dilemma*. Anchor Books.
- Prado Jr., B. (2003). Lacan: biologia e narcisismo ou A costura entre o real e o imaginário. In V. Safatle (Org.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (pp. 235-254). Editora UNESP.
- Pucciarelli, D. (2022) Meaning and fate of critique in the Ontological Turn. *Trans/Form/Ação*, 45(1), 95-114.
- Roudinesco, E. (1988). *História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos. Volume 2: 1925-1985*. Jorge Zahar Editor.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras.
- Rosenblueth, A., Wiener, N., Bigelow, J. (1943). Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 10(1), 18-24. <https://www.jstor.org/stable/184878>
- Saint-Jevin, A. (2017). La "machine électronique" de Lacan: Alan Turing chez les psychanalystes. *L'Évolution Psychiatrique*, 82(4), 761-773. <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2016.12.001>
- Saussure, F. (1916/1975). *Curso de linguística geral* (7a ed.). Editora Cultrix.

Silva, M. V. N. (2014). *A construção da pulsão de morte freudiana: um estudo histórico da formação do conceito a partir de suas fontes* [Dissertação de mestrado]. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/46759>

Simanke, R. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. Discurso Editorial; Editora UFPR.

Simanke, R. T. (2003). A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: A teoria como metáfora. In V. Safatle (Ed.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (pp. 277-303). Editora UNESP.

Simanke, R. (2010). Introdução. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In R. Simanke, Menéndez, A. J. G., Caropreso, F., Barbelli, I., & Bocchi, J. C.. (Org.), *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 13-32). EdUFSCar.

Simanke, R. T. (2020). Fontes científicas: “Um reino de possibilidades ilimitadas”. In S. Freud. *Além do princípio de prazer, seguido do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer* (pp. 369-442). Autêntica. (Obras Incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares)

Simanke, R. T. (2023). *A fundação da psicanálise: uma análise do Projeto de uma psicologia de Freud*. Do neurônio à memória (Volume 1). Instituto Langage.

Smith, D. E. (1959). Fermat and Pascal on Probability. In Smith, D. E., *A Source Book in Mathematics: Volume Two* (pp. 546-565). Dover Publications.

Sokal, A. & Bricmont, J. (1998). *Fashionable nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science*. Picador.

Sousa, T. L. (2019). Correlacionismo e subjetalismo de Meillassoux como chave de leitura da história da filosofia contemporânea francesa. *Kinesis*, XI(30), 126-138. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2019.v11.n30.09.p126>

Suau, A. C. (2023). A criação ex nihilo: sobre a necessidade da contingência. *O rei está nu*, 3(3), 95-109. <https://oreiestanu.com/edicao-3/>

Szyborska, W. (2011). Sob uma estrela pequenina. In R. Przybycien (Org.), *Poemas* (pp. 50-51). Companhia das Letras.

Teixeira, A. (2005). Da soberania do inútil. *Kriterion*, 111, 91-103. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000100007>

Teixeira, A. (2011). O infinito na psicanálise e o limite do simbólico. *Revista Arteria*, 4, 11-17.

Teixeira, A. (2015). A fundação violenta do universal. *Revista Derivas Analíticas*, 3, s/p. <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/universal>

Teixeira, A. (2015, 28 de Dezembro). A parrésia freudiana. *Revista CULT*. <https://revistacult.uol.com.br/home/a-parresia-freudiana/>

Teixeira, A. (2019). A aura da gambiarra. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, 7(1), 45-60. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/mosaico/article/view/24821>

Tricard, J. (2020). Les lois de la nature peuvent-ells changer ? Causalité et formulation du problème de l'induction. *Philosophie*, 146(3), 45-68. <https://doi.org/10.3917/philo.146.0045>

Turing, A. M. (1936). On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*, s2-42(1), 230-265. <https://doi.org/10.1112/plms/s2-42.1.230>

Wiener, N. (2017). *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*. Perspectiva. (Publicado originalmente em 1948 e reeditado em 1961)

Wright, C. (2018) Lacan's Cybernetic Theory of Causality: Repetition and the Unconscious in Duncan Jones' *Source Code*. In S. Matviyenko & J. Roof (Eds.), *Lacan and the Posthuman* (pp. 67-88). The Palgrave Lacan Series. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76327-9_5

Zafiroopoulos, M. (2010). *Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951-1957)*. Karnac Books.

Zaltzman, N. (1993). *A pulsão anarquista*. Editora Escuta.

Zantvoort, B. (2015). Absolute. In P. Gratton & P. J. Ennis (Eds), *The Meillassoux Dictionary* (pp. 19-21). Edinburgh University Press.

Žižek, S. (2012). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Boitempo.

Zupančič, A. (2010). Liberdade e causa. In R. Simanke, Menéndez, A. J. G., Caropreso, F., Barbelli, I., & Bocchi, J. C.. (Org.), *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 35-53). EdUFSCar.

Zupančič, A. (2017). *What is sex?* The MIT Press.

Zupančič, A. (2023). *O que é sexo?* Autêntica Editora. (Psicanálise no Século XXI; 3)