

Universidade de São Paulo

Instituto de Psicologia

**Uma gramática disparatada da revolução:  
negação, mulher e ontologia no texto *L'étourdit* de Lacan**

Leilane Andreoni Ribeiro

São Paulo

2020

Universidade de São Paulo  
Instituto de Psicologia

**Uma gramática disparatada da revolução:  
negação, mulher e ontologia no texto *L'étourdit* de Lacan**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Professor Titular Nelson Da Silva Junior

Leilane Andreoni Ribeiro

São Paulo

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,  
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Andreoni Ribeiro, Leilane

Uma gramática disparatada da revolução: negação, mulher e ontologia no texto  
L'étourdit de Lacan / Leilane Andreoni Ribeiro; orientador Nelson da Silva  
Junior. -- São Paulo, 2020.

360 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) --  
Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1. Lacan. 2. ontologia. 3. mulher. 4. negação. 5. Aturdido. I. da Silva Junior,  
Nelson, orient. II. Título.

Leilane Andreoni Ribeiro

**Uma gramática disparatada da revolução: negação, mulher e ontologia no texto *L'Étourdit* de Lacan**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em

Banca examinadora

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

*Para minha avó Elda in memoriam,  
pela herança de amor e rebeldia.*

## Agradecimentos

Ao Nelson da Silva Junior, exprimo meus mais sinceros agradecimentos por um lugar de interlocução onde esta pesquisa pôde se desenvolver com liberdade e por uma enunciação compartilhada de negação à metafísica, decisiva na constituição deste trabalho.

À Miriam Debieux, agradeço pela revolução da sua escuta e pelo afeto indizível que fica disso. À Maria Rita Kehl, pelo mistério com que produz palavras cortantes e atrapalhadas ao mesmo tempo. Ao Vladimir Safatle, pelo reconhecimento deste trabalho e pela abertura ao debate.

Ao Christian Dunker, pelas considerações aguçadas no exame de qualificação que desafiaram os rumos da pesquisa. À Patricia Porchat, pelas críticas produtivas e pelas perguntas certas, fundamentais na parte final desta pesquisa. Ao Celso Favaretto, pela conversa acolhedora e vanguardista em um momento de vulnerabilidade acadêmica. À Tatiana Assadi, pelas primeiras questões sobre *L'étourdit*. Ao Daniel Omar Perez, pelo interesse no trabalho e pela leitura generosa. À Renata Zancan, por tanto apoio ao longo do tempo e, particularmente do que cabe ser ressaltado neste momento, por ter me apresentado a psicanálise e a Jacques Lacan. À Léa Silveira, pela discordância que foi motor da escrita deste trabalho em relação ao conservadorismo da mulher lacaniana, vista como exterior à cultura, bem como à continuidade biológica do conceito de falo simbólico em Lacan com o falo anatômico freudiano<sup>1</sup>.

Ao pessoal da padaria, sempre tão afetivos no meu café da manhã diário envolta a livros. Ao TRT e aos colegas da Sajar, pela compreensão de que eu não poderia ter apenas uma profissão. Aos meus pacientes, pelo imprevisível da clínica. Às amigas que participam ativamente das minhas desventuras acadêmicas sem nunca terem lido nada de Freud, Lacan ou filosofia. Pela cumplicidade divertida que as nossas *paranóias delirantes* criam, agradeço à Deborah e à Joana; pelos elos fortes do meu *hospício lotado*, agradeço à Nidia, Márcia, Giovanna e Carolina Pacini. Esse trabalho também não seria o mesmo sem Marília, Paula, Mariana, Anna Karin e Tatiana. E ainda, à Daniela pela sua delicadeza cinéfila e surrealista.

À minha irmã Priscila, pela lucidez. À minha mãe, pela simplicidade. Ao meu avô Francisco, pela fortuna da curiosidade e gosto pelo trabalho. À minha avó Elda, pela recusa em se curvar para beijar a mão do padre. Ao meu pai, pelo desejo de escrever; mas, principalmente, pelo que dele me suscitou o não.

---

<sup>1</sup> O que, ao menos, até a data do primeiro depósito desta dissertação (13 de fevereiro de 2020) corresponde à posição defendida em *Assim é a mulher por trás do seu véu* (2017) e em *Paul B. Preciado e sua epistemologia mutante* (janeiro de 2020).

*Se te pareço hoje insensata por agir dessa maneira, é como se eu fosse acusada de insensatez pelo maior dos insensatos.*

Antígona a Creonte

## Resumo

Trata-se de discutir as problematizações entre negação, mulher e ontologia na psicanálise lacaniana, sobretudo, na esteira do texto *L'Étourdit* (1972) de Lacan. Sob o prisma da gramática-dialética de duas frases que marcam o começo do escrito, verifica-se que a racionalidade aristotélica patológica corresponde, em sede de tese, ao ponto de partida da psicanálise lacaniana, no qual o discurso analítico, em sede de antítese, visa incidir como cura. Tal sintaxe rege o fio condutor do caminho dialético de *L'Étourdit* em direção à superação da tradição metafísica. Considerando que essa sintaxe é formalizada nos matemas da sexualização, a mulher lacaniana expressa dois regimes de existência negativos distintos. Enquanto na racionalidade metafísica inicial ela é a privação do falo natural, excluída do gênero metafísico-falocêntrico, em um segundo tempo, devido à reconfiguração gramatical operada dialeticamente pelo discurso analítico, ela passa à contradição efetiva do sistema e, como tal, a sujeito ontológico revolucionário: capaz de fundar a si mesma em seu ato de emancipação. A principal tese defendida pela dissertação, nesse sentido, é a de que há uma convergência incontornável para Lacan entre o paradigma existencial identitário metafísico, o falocentrismo e a posição sintática sócio-histórica da mulher inferiorizada. A mulher lacaniana não é, assim, a identidade oposta/binária ao homem: ela é a possibilidade da mutação da negatividade que desloca o princípio de exclusão sócio-histórico em revolução. Teoricamente, tal transição é operada a partir de uma aproximação de Lacan com a filosofia também crítica à metafísica e de uma ruptura parcial a Freud. Por um lado, analisa-se, assim, a influência de Kant, Hegel e Heidegger na armação gramatical do escrito e suas implicações no horizonte de formação de uma síntese ontológica para a psicanálise lacaniana capaz de interferir na estrutura simbólica falocêntrica. É, sobretudo, na mediação entre Hegel e Heidegger, pela progressão-regressão temporal do discurso analítico, que a mulher é investida da função sintática de negação determinada e diferença ontológica em relação ao fundamento metafísico fálico e alcança um novo arranjo entre positividade e negatividade inicial. Por outro lado, no confronto da posição revolucionária da mulher lacaniana com os postulados da teoria freudiana, revela-se que Lacan realiza em *L'Étourdit* o parricídio parcial a Freud, como medida da também superação das matrizes metafísicas respaldadas pelo pai da psicanálise, tanto no que toca ao regime de existência representativo, quanto à primazia conferida à anatomia fálica. Isso é fundamentado teoricamente pela abertura das fronteiras da neurose fálica à forclusão psicótica e seu empuxo à mulher. A loucura e a mulher como ápices da progressão do processo de cura analítica implicam uma nova forma de lucidez, não-excludente e disruptiva



da normatividade aristotélica. Em proposta radical de refundação da psicanálise e atravessamento da mítica patriarcal freudiana, Antígona emerge soberana em dilaceramento ao Édipo: eis a nova mítica lacaniana propulsora de uma gramática disparatada da revolução. Como consequência dessa processualidade dialética, uma nova síntese entre negatividade e positividade, articulada por um novo ato existencial, tem o condão de deslocar as formas atributivas conservadoras de reconhecimento para o fazer verbal, assim como propiciar ao sujeito sintático homem transformado em mulher o lugar de agência criativa, a se mover no sentido da construção de outra cultura: não fálica. Por fim, para além da clínica, argumenta-se, à luz da banda de Moebius, a favor da unilateralidade dialética do sentido-direção do ato, endereçado à efetivação da negação ao sistema proprietário e identitário vigente em prol de uma nova frase histórica.

Palavras-chave: Lacan; ontologia; mulher; negação; Aturdito

## Abstract

This study analyzes the problematizations between negativity and ontology in Lacanian psychoanalysis, especially in the text *L'Étourdit* (1972) by Jacques Lacan. Under the prism of the dialectical grammar of two sentences, the pathological Aristotelian rationality seems to theoretically correspond to the starting point of Lacanian psychoanalysis, in which the analytical discourse anti-thetically aims to be a cure. This syntax rules the logical sequence of *L'Étourdit* to overcome metaphysical tradition. The main objective of this study is to show the dissolution of the binomial identity-exclusion, basis of metaphysics, within the Aristotelian fundamentals. As this syntax is formalized in sexuation formulas, the Lacanian woman conveys two distinct existence regimes. In the initial metaphysical rationality, she is the negation-deprivation excluded from the phallogentric-metaphysical genre. In the second time operated by the dialectics of the analytical discourse, she becomes a revolutionary ontological subject that can found herself in her act of emancipation. So, the main thesis in this dissertation is that there is an unavoidable convergence toward Lacan between existential metaphysical identity paradigm, phallogentrism, and the inferior socio-historical syntactic position of women. Only a change in existential paradigm revolutionizes grammar and places women in another position in the historical sentence. On the one hand, when inquiring if such syntactic-existential modification configures or not a horizon of dialectical synthesis linked to an ontology of psychoanalysis, the influence of Kant, Hegel and Heidegger on the grammatical framework of writing is examined. On the other hand, the unfolding of a new syntax also confronts the revolutionary position of the Lacanian woman with the postulates of the Freudian theory. This shows that Lacan commits a partial parricide to Freud in *L'Étourdit*, as a measure of overcoming the metaphysical matrices endorsed by the father of psychoanalysis. This is theoretically due to the opening of phallic neurosis frontiers to psychotic foreclosure and push-to-the-woman. Madness and woman as apexes of the progression of the analytical healing process imply a new form of non-exclusive and disruptive lucidity. In a radical proposal to refound psychoanalysis, Antigone emerges sovereign as a Lacanian mythical-existential paradigm of a disparate grammar of revolution. As dialectical consequence, a new synthesis between negativity and positivity is able to reconfigure the attributive way of recognition, which provides the social construction of a new culture, less phallic. Finally, in light of the Moebius band, a unilateral sense-direction of the enunciative act leading to the revolution is defended in order to produce a new historic phrase.

Keywords: Lacan; ontology; woman; negativity ; L'étourdit

## **Abreviaturas**

As principais siglas utilizadas neste trabalho são:

### **Obras de Jacques Lacan**

E            *Escritos*

OE           *Outros Escritos* (No caso de a referência corresponder a *L'écrit*, o nome do texto aparece após a sigla OE)

S            *O Seminário* (para indicar o livro correspondente, emprego numeração romana após a sigla)

## Sumário

<b>1. Introdução</b>	<b>15</b>
1.1 O ser e o não	15
1.2 A volta à fundação da ontologia	18
a) Os caminhos de Ulisses e Parmênides	18
b) O caminho dialético de Platão	21
c) O caminho lógico-natural de Aristóteles: a noção de gênero	23
1.3 A dialética-sintática entre Lacan e a filosofia	26
1.4 A noção de gramática filosófica e a temporalidade da antítese	31
1.5 <i>L'étourdit</i> e o projeto de superação à metafísica	34
1.6 Lacan e Heidegger no espelho dos hegelianos	36
1.7 A controvérsia acerca da ontologia no campo	39
1.8 A superação do gênero homem-metafísico: a vertente fundacionista	41
1.9 A dimensão proprietária da sintaxe fálica: <i>a mulher é sem tê-lo</i>	49
1.10 Antígona e a refundação da psicanálise	52
1.11 Diretrizes evolutivas-revolucionárias: modernidade e a sua crítica	54
1.12 Nota sobre os comentadores e dinâmicas estruturais	58
1.13 Uma perspectiva lacaniana da história da filosofia: aspectos metodológicos	59
1.14 <i>L'étourdit</i> : uma mensagem cifrada lançada ao mar	61
1.12 Cartografia do caminho e método	62

## Parte I

<b>2. Duas frases para o discurso analítico</b>	<b>65</b>
2.1 As migalhas e a negação	65
2.2 O balão-bandeira e o flash	70
2.3 A gramática e a lógica	72
a) O subjuntivo e a subordinação sintática	73
b) O verbo de ligação <i>rester</i>	80
c) O adjetivo participial <i>esquecido</i>	81
d) O lugar relacional de <i>por trás do que se diz no que se ouve</i>	82
e) A função representativa-referencial de <i>esse enunciado</i>	84
f) Primeira predicação: <i>esse enunciado que parece de asserção, por se produzir numa forma universal</i>	86
g) Segunda predicação: <i>é de fato modal, existencial como tal</i>	87
h) <i>: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso</i>	90
i) Esclarecimentos gramaticais lacanianos	91
<b>3. Lacan e Aristóteles</b>	<b>94</b>
3.1 O conflito entre o gênero científico e a dialética: necessidade <i>versus</i> contingência	94
3.2 O gênero homem-metafísico	100
a) Divisão e unidade	100
b) A asserção entre demonstração e aparência	103
b.1) A representação fálica	108
b.2) A crítica à metalinguagem	109
c) A lógica proposicional	111
d) A substância aristotélica	115

d. 1) O sujeito	115	
d.2) A quiddidade	118	
3.3 A dialética em direção à mulher negativa: a passagem de um gênero a outro		124
a) O sistema oposicional e seus problemas	125	
b) A contrariedade e a contradição na essência genérica		127
c) A contradição dialético-científica	130	
d) O equívoco significante ontológico	132	
e) A passagem gramatical do dizer ao ser	136	
f) A mulher não existe e o gênero falso aristotélico		141
g) A mulher como verdade dialética	143	
3.4 A morte modal e a fundação de si		
a) A lógica modal e a potencialidade da negação		147
b) O divino e a permanência do agora	150	
c) A geração e a passividade da mulher	153	
d) A mulher privada de forma-matéria	155	
e) A contradição entre o corruptível e o incorruptível	158	
f) A modalização das frases	160	
g) A negatividade-privação e o falo	161	
h) A mulher é dissemelhante	165	
i) A mulher é a discordância: há um ponto, há uma		166
j) A mulher ativa e a auto-fundação	168	
3.5 Restos metafísicos	170	
<b>4. A filosofia e a crítica à metafísica</b>		
4.1 Kant	172	
a) Temporalidade dialética	169	
b) O diagnóstico kantiano	175	
b.1) A sintaxe e o limite	175	
b. 2) Sonhos de um visionário: outro limite		178
c) A oposição real	185	
d) A herança kantiana	187	
e) A crítica a Kant	189	
4. 2 Hegel	191	
a) O problema da temporalidade	188	
b) A gramática do primeiro tempo sucessivo	194	
c) o agora, o ponto e a linha	195	
d) O segundo tempo sucessivo Eu =Coisa	197	
e) O terceiro tempo sucessivo Eu=Eu	200	
f) A morte da sintaxe escrava e a eticidade da mulher		202
g) Inversão e negação determinada	202	
h) A forma e o tempo como resultado	208	
i) Perspectivas temporais: a história e o agora	205	
j) A herança hegeliana	213	
k) Hegel e o nazismo: a crítica ao absoluto	215	
4.3 Heidegger		
a) A destruição da história da ontologia	218	
b) A totalidade originária e a derivação infinita		220
c) A crítica ao tempo hegeliano em <i>Ser e Tempo</i>		220
d) A virada heideggeriana	222	

e) A abertura à verdade	225
f) Distensões gramaticais: o fora, o verbo e o nome	223
g) A estranheza com que Antígona olha para os homens	228
h) A negação evoluída de Heidegger a Hegel	232
i) A herança heideggeriana	239
j) Uma hipótese de crítica ao nazismo	244
<b>5. Lacan e Freud</b>	<b>246</b>
5.1 Rumo a Freud: o esboço do problema	251
5.2 Com Freud	253
a) As etapas do desenvolvimento psíquico	253
b) A divisão em dois planos no bloco mágico	259
c) A dualidade pulsional e a relação sexual quadrúpode freudiana	260
d) A primazia do falo e da representação: a confluência desenvolvimentista freudiana	267
e) Juízo de atribuição e de existência	273
e.1) As trevas da <i>verwefung</i> e implicações ontológicas	275
f) A inscrição, a memória existencial e a negação: <i>não há o traço</i>	284
g) A historicidade do traço	284
h) A dualidade pulsional e o não há relação sexual	285
i) A genealogia do conceito de falo e o gênero homem	288
i.1) Os tempos do Édipo	290
i.2) A castração e o corpo simbólico	292
i.3) O poder da criação e o nome do Pai	294
5.3 Do lado Schereber	298
5.4 Depois de Freud	303
<b>6. A revolução mitológica-estrutural</b>	<b>309</b>

## Parte II

<b>7. Um ponto de suspensão em flash: o enigma</b>	<b>313</b>
a) A ruptura com a historicidade	311
b) A superação do patriarcado e a retroação do Édipo	315
c) As bases da refundação psicanalítica: Antígona	319
d) A mediação entre Hegel e Heidegger	320
e) Édipo, Tírsias e Antígona	325
f) Breves desvarios estéticos	328
<b>8. O sentido da revolução: a unilateralidade bilateral moebiana</b>	<b>332</b>
<b>9. Problematizações finais</b>	<b>340</b>
a) Análise de discurso de Paul Preciado	340
b) Em direção à unilateralidade dialética da mulher-revolução: nova gramática e novo paradigma de existência/reconhecimento	345

<b>Bibliografia</b>	<b>353</b>
---------------------	------------

## 1. Introdução

*Vai embaraçar-me o cabelo todo, isso sim.*

Capitu a Bentinho, *Dom Casmurro*

*É possível que a vida peça para ser decifrada com um criptograma.*

André Breton

*Sinto a falta dele como se me faltasse um dente da frente.*

Clarice Lispector

### 1.1 O ser e o não

Todos dizem ser<sup>2</sup>. Uns dizem ser filósofos, outros psicanalistas. Embora *ser* seja tradicionalmente um conceito advindo da Filosofia, na vida cotidiana “todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar” (HEIDEGGER, 1927-2016). Contudo, alguns, em caráter de exceção, dizem *não* ao entendimento tácito que normalmente acompanha a palavra em tela, sua lógica predicativa e seu regime usual de existência. Nos consultórios de psicanálise, *há um*, enquanto analista, para quem não é evidente a existência necessária do modo de ser do sujeito, repetidamente relatada no divã. Em face do que, em geral, é tão bem comunicado e compreendido como imutável, o analista oferece uma espécie de negação.

Considerando que há vários modos de negar, Lacan aduz que

é muito difícil compreender o que quer dizer a negação. **Se olharmos mais de perto**, perceberemos, em particular, que há uma variedade muito grande de negações e que **é inteiramente impossível** reunir todas as negações sob o mesmo conceito. (LACAN, S. XX, p. 100, grifos nossos)

A alçada da redução da negação a um único conceito ao status de impossível não inibe, ou não deveria inibir, a tentativa de *olhar mais de perto*, com mais critério, para o espectro, ainda que múltiplo, das negações que participam da dobra psicanalítica entre ser e discurso, razão pela qual pergunta-se: o que quer dizer a negação da psicanálise lacaniana em relação ao

---

<sup>2</sup> Ao menos nas línguas em que a palavra *ser* existe como significante.

ser? Como ela mesma ruma para a noção de impossível em Lacan ao não se deixar capturar de modo unívoco?

Parece haver uma diferença tão sutil quanto crucial entre discordar de toda e qualquer existência da dimensão do ser apresentada na clínica e subverter internamente a noção de ser tal qual apresentada na clínica; entre criticar frontalmente o conteúdo de um enunciado e instigar um movimento crítico frente a forma de se enunciar; entre apontar um erro cognitivo e indicar a errância intrínseca ao próprio modo de conhecer; entre esquecer o passado para viver o presente e lembrar o passado para transformar o presente em futuro. Como formular teoricamente a diferença entre essas posições no horizonte de uma distinção na forma de negar?

Lacan afirma que o discurso analítico

converge a tal ponto com uma experiência que isso nos permite articulá-la. Não haveria nisso algo de fato para nos fazer voltar e justificar, ao mesmo tempo, aquilo que, no que eu proponho, se sustenta, se *s'oupire*, por não recorrer jamais a **nenhuma substância, por não se referir jamais a nenhum ser**, por estar **em ruptura**, por esse fato, **com o que quer que se enuncie como filosofia?** (*ibid*, p. 24, grifos nossos)

De acordo com a passagem transcrita, estabelece-se um denominador comum entre a proposta da experiência analítica, o *não* a qualquer referência ao ser e a ruptura com o que quer que se enuncie como filosofia. Acento posto no deslizamento significativo que a passagem expressa entre substância, ser e filosofia. Cumpre destacar que a ideia de ruptura pressupõe uma união. Ao que parece, no caso, pressupõe que psicanálise e filosofia se encontrem no campo da experiência analítica, já que não se rompe com algo sem enfrentá-lo. Nessa perspectiva, o alinhamento da seara clínica com a negação disruptiva do ser filosófico pela psicanálise teria como premissa a associação do ser que aparece no consultório, presente no discurso dos pacientes e que a psicanálise pretende tratar, ao ser filosófico.

Outrossim, o tratamento generalizado *do que quer que se enuncie como filosofia* parece desprezar que a história da filosofia se desenrola através de rupturas internas, de modo que Lacan destitui a faceta crítica ao mesmo tempo em que imputa genericamente à ela, na expressão de Simanke, uma “concepção patológica” (SIMANKE, 2018). Essa ideia é endossada pela ambiguidade presente na relação reiterada de Lacan com a filosofia. Por um lado, a posição do psicanalista é arrogante e violenta, atribuindo à filosofia o caráter de debilidade mental, imbecilidade, futilidade, bobeira e canalhice. (SOLER, 2018) Por outro, tal agressividade não acarreta uma retração discursiva em relação ao campo filosófico; em contraponto, verifica-se justamente a intensificação do debate e a proliferação de referências filosóficas na teoria de Lacan. (SIMANKE, 2018) Conforme bem aponta Regnault, citações de Aristóteles, Descartes, Kant,



Hegel e Heidegger, para ficar apenas entre os mais notáveis, são tão presentes na teoria lacani-ana quanto às referências a Freud. (REGNAULT in JOHNSTON, 2014, p. 249) Tal incongru-ência inclina, assim, a negação em exame para a peculiaridade da procura da interlocução com o campo filosófico, ao invés da manutenção de uma distância indiferente a ele.

A propósito das grosserias de Lacan destinadas à filosofia:

Isso já está feito, ao contrário do que se pode imaginar em razão da **lamentá-vel carência, da futilidade cada vez mais flagrante de toda a filosofia**, isto é que é possível **virar a mesa de jogo**. (...) Em razão de **vocês todos serem produtos da escola, isto é, de um ensino filosófico**, eu sabia que não podia abordá-la de maneira abrupta. (LACAN, S. XVI, p. 157, grifos nossos)

A hipótese é de que o tratamento raivoso decorre da incidência alienante do pensamento filosófico na mesa de jogo da clínica, a qual a psicanálise pretenderia revirar e romper. Ocorre que impelir ao campo que há milênios se insurge contra as convicções ilusórias do pensamento justamente a chancela da inutilidade doentia, não é só desprezar a especificidade de cada filósofo em sua potência crítica, mas é também destituir o lugar-tenente da filosofia endereçado ao esclarecimento.

Ora, segundo Marilena Chauí, a filosofia “começa dizendo não às crenças e aos preconceitos do senso comum e, portanto, começa dizendo que não sabemos o que imaginávamos saber”; por isso, Sócrates dizia “só sei que nada sei”. (CHAUÍ, 2000, p. 12) Embora tal posição coadune-se diretamente com a da psicanálise e Lacan a reconheça, na medida em que elege Sócrates como primeiro psicanalista, (LACAN, S. VIII) isso não parece suficiente para que a generalização em causa seja deflacionada. Assim, Lacan não desconhece ou discorda do viés crítico da filosofia, apenas opta pela generalização que a identifica ao senso comum – o que conduz à desconfiança: a recusa indistinta da totalidade filosófica, em franca desconsideração à posição negativa em relação às crenças, aproximativa da psicanálise, corresponderia à mera desatenção ou estaria a serviço de alguma elaboração teórica?

Exploremos as duas linhas, já que elas não são mutuamente excludentes. A generaliza-ção em causa, assim como as referências exaustivas aos filósofos, convêm ao propósito de identificar o ser do senso comum ao ser filosófico, sob o argumento que ambos ignoram a in-fluência do inconsciente e do gozo no pensamento (DAVID-MÉNARD, 2004, e SIMANKE, 2018). Com efeito, a procura incessante pelo debate com a filosofia resulta da partilha da mesma alienação relacionada à divisão subjetiva entre inconsciente e linguagem por pacientes e filó-sofos. Todavia, isso não anula, por si só, a demanda de um trabalho de precisão relativo ao que Lacan chama de filosofia, uma vez que, apesar do autor referir-se a ela de modo geral, as razões de seu discurso indicam que a alienação neurótica em causa remete preponderantemente a um

viés filosófico específico – ainda que ele não seja sempre expressamente nomeado. Nesse contexto, a seguinte pergunta atravessa reiteradamente os comentadores: “o que Lacan tem em mente quando ele fala em filosofia”, afinal? (ZIZEK in JOHNSTON, 2014) Haveria uma relação entre a noção de substância, ser e filosofia que ajudaria a circunscrever o objeto da crítica lacaniana ao campo filosófico?

Cumpra observar que Lacan chegou a se atribuir uma teoria fundamental sobre o ser, ao invés de negá-la, a saber: “eu tenho uma ontologia – por que não? – como todo mundo tem uma, ingênua ou elaborada” (LACAN, S. XI). Por um lado, referida asserção cumpre a função de legitimar o debate a respeito de uma ontologia para a psicanálise, sobretudo, diante de parcela da comunidade que é reticente ao tema e evita a aproximação entre psicanálise e filosofia. Por outro, em face do exposto, é inevitável não aventar a possibilidade de tal citação apenas reiterar o aspecto patológico do ser, como traço comum dos filósofos e pacientes. Nesses termos, ter uma ontologia *como todo mundo tem uma* parece se referir, menos à afirmação propositiva de uma ontologia particularmente psicanalítica, e mais à faceta universal da condição humana na sua relação com a linguagem. O que nada resolve sobre o tema.

Na intenção de delimitar o que Lacan entende por filosofia, retorna-se ao começo histórico filosófico, anterior ao da psicanálise no campo do saber, para fins de explicitação de algumas de suas bases.

## 1.2 A volta à fundação da ontologia

### a) Os caminhos de Ulisses e Parmênides

Caminhos foram trilhados antes da psicanálise, por óbvio. As primeiras palavras da civilização ocidental cantam os passos gloriosos do herói Aquiles na Guerra de Tróia narrada pela *Iliada*, seguida do caminho de volta para casa de Ulisses na *Odisséia*.

Há caminho também no *Poema da Natureza* de Parmênides, alçado a começo da ontologia. O poema é dividido em duas partes: a via da verdade (*alétheia*) e a via da opinião (*dóxa*). Em oposição à trilha da opinião, percorrida usualmente pelos mortais, o primeiro caminho leva à morada da Deusa e ao seu comando supremo:

...enquanto as filhas do sol se apressavam por levar-me para a luz, depois de abandonarem a morada da Noite e de com suas mãos terem retirado os véus das cabeças. (...) E a Deusa me acolheu benévola, e na sua a minha mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava: Ó jovem, companheiro de aurigas imortais, tu que assim conduzido chegas à nossa morada, Salve! (...) Eu te direi, e

tu, recebe a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é; e, portanto, que não é não ser. (...) Necessário é o dizer e pensar que o ente é, pois é ser. E nada não é. Isto eu te mando considerar. (KIRK, 2013, p. 253)

Por um lado, os versos configuram o liame entre o universo divino da antiguidade e a fundação do pensamento racional, mediante um argumento lógico dito pela deusa: o ser é e o nada não é; o ser pode ser pensado e dito, enquanto o não ser não pode ser pensado, nem dito. Trata-se da matriz do que irá se desenvolver em Aristóteles como princípios da identidade, da unidade e da não-contradição entre ser, pensar e dizer – ou mundo, pensamento e linguagem. Por outro lado, inaugura-se a cisão entre a racionalidade conducente à verdade, transcendental, e a inferioridade do pensamento comum dos mortais, relacionado às crenças ilusórias, que não se vinculam ao ser. O problema é que esse aspecto transcendental da Deusa, que poderia ser assumido como negatividade divina, se dissolve no mandamento que atrela o ser à presença dos entes imediatos apresentados pela natureza, porquanto, segundo tal ditame, o invisível, o movimento e o devir *não são*. A racionalidade genuína identifica-se, assim, com o “ser que é seu objeto” (KIRK, 2013, p. 251). A própria Deusa é encarnada, o que se verifica literalmente pelo enlace da sua mão com a de Parmênides.

Os comentadores se dividem sobre a função da oposição do sol e da noite no poema. Enquanto Sexto, seguido por grande parte dos estudiosos, “considerou a viagem como uma alegoria da iluminação, uma passagem da ignorância da Noite para o conhecimento da Luz”, outros ponderam que “Parmênides inicia já a sua viagem em plena luz, como convém a alguém que sabe” (KIRK, 2013, p. 258). Outrossim, em contraposição, a Heráclito para quem o ser é a contradição entre multiplicidade e unidade, eternidade e devir, Parmênides funda a metafísica ao compreender o ser como uno, eterno, homogêneo, indivisível e perfeito como uma esfera: sem começo e sem fim (CHAUÍ, 1998).

O termo ontologia surge aqui como derivação do participio presente do verbo ser em grego *ón, oûsa, ón (masculino, feminino e neutro)*, o qual, tendo sido amplamente empregado por Parmênides no poema, passa a formar o vocábulo que designa o pensamento do ser ou estudo do ser. Sobre o filósofo aludido, Jean Bernhardt sintetiza:

Permanece o fato de que não houve senão um homem, Parmênides, tanto quanto se saiba, para passar ao limite e ousar julgar inteira e absolutamente o Absoluto, quando um pensamento se quer estável (...). Assim é o nascimento da ontologia e, ao mesmo tempo, sua mais alta e pura ilustração, pela qual a exigência de absoluta precisão e de rigorosa coerência de pensamento mede e abraça exata e complexamente a revelação da realidade absoluta. (BERNHARDT in CHÂTELET, 1973)

A estrutura de poema dos escritos de Parmênides, “ao harmonizar a dicção com o metro”, (KIRK, 2013, p. 259) é considerada pelos comentadores como herdeira dos cantos de Homero, sobretudo, na forma. Observa-se, além disso, um eco material: se a *Iliada* e a *Odisséia* narram a guerra e a viagem tortuosa de volta para casa, respectivamente, Parmênides, por sua vez, reproduz a ideia de percurso remissiva ao retorno de Ulisses para Ítaca, ao mesmo tempo em que origina o conflito filosófico hierarquizado entre o caminho positivo para o ser, elevado, e o caminho negativo da contradição para o nada, inferiorizado. A conjugação entre a guerra da *Iliada* e o caminho de volta para casa da *Odisséia* ressoam aqui em Parmênides como uma guerra entre caminhos distintos.

Depreende-se, assim, duas posições em relação aos interlocutores pretéritos. Por um lado, ao considerar a rota da contradição como desvio errante dos mortais, Parmênides elege seu opositor e o nega de modo excludente: Heráclito é, portanto, rechaçado no rumo dos perdidos à medida que compactua com a contradição. Por outro, Parmênides afirma-se como herdeiro da tradição de Homero de forma inovadora: a narrativa da guerra e da viagem são vertidas, guardadas as devidas proporções, para a instituição da razão, uma vez que a trajetória da verdade deve vencer a trilha da contradição. Ora, isso impele ao próprio estatuto da negação, enquanto discordância endereçada a Heráclito, o aspecto bélico que visa a dominação do inimigo - sem conciliação possível. Como método de guerra, aloca-se Heráclito e a contradição no caminho-exílio a ser evitado e afastado.

Trata-se da dualidade entre oposição ao caminho da ilusão e herança inovadora ao pensador precedente que parece reger as ramificações e desdobramentos que compõem a história da filosofia. Se em Parmênides a fronteira entre essas duas posições é bem demarcada, já que Heráclito é o inimigo e Homero consitui o legado a partir do qual se inova, a discordância contundente dirigida à linhagem hereditária a que se vincula, complica, por vezes, o discernimento acerca da distinção entre a oposição ao caminho excluído e a filiação hereditária. Quando a inovação à herança chega ao nível da contradizê-la o limite é borrado. Em que pese as críticas filosóficas dirigidas a Parmênides que se sucederam, parece haver um motivo para que ele continue nesse lugar de pai fundador da racionalidade ontológica: em última instância, a filiação à escolha pela prevalência da verdade do objeto do ser, como pressuposto racional estabelecido pelo eleata, aparenta corresponder ao fator determinante que classifica um pensamento como filosófico ou vulgar. A própria condição da atitude filosófica aqui seria relacionada à disposição

em trilhar o caminho da verdade do ser por ele aberto, ainda que isso envolva críticas e rupturas posteriores.

## **b) O caminho dialético de Platão**

Em atenção à contribuição platônica na fundação da ontologia, a tensão entre oposição e herança em comento inscreve-se de forma tão categórica, quanto peculiarmente complexa. Isso porque, não só Platão executa o notório parricídio de Parmênides, como a própria nomeação do eleata como pai concorre aqui com a figura de Sócrates. O pensamento de Sócrates, em virtude da ausência de material escrito, é um problema por si só, já que o posto de pai da filosofia é desafiado por textos que o consideram sofista, ou seja, antagonista do caminho da verdade do ser prezado pela filosofia – como o de Aristófanes, em *As nuvens* –, de modo que não se sabe com certeza absoluta quem ele era e o que pensava.

O fato é que, por um lado, Platão, como discípulo querido, é a principal e mais respeitável fonte acerca do Sócrates histórico, de acordo com a qual a origem da atitude filosófica vincula-se aos diálogos aporéticos, nos quais busca-se o trajeto do conhecimento e mantém-se a separação entre verdade e opinião. Por outro lado, ao longo do tempo, o pensamento do mestre e do discípulo passam a se confundir de tal forma que, nos diálogos da velhice, Sócrates é apenas um personagem esvaziado de conteúdo que Platão usa para expressar suas próprias ideias – o que permite afirmar que também houve um distanciamento conceitual entre ambos. Ao que nos interessa, cabe manter o impasse da eventual dupla paternidade de Platão, bem como a dúvida, ainda que reduzida a uma centelha, sobre o caráter sofisticado da origem dos diálogos socráticos. Isso nos leva a um estiramento quadrilátero entre Parmênides, Sócrates, Platão e sofistas na tentativa de expor aproximações e diferenças entre eles.

No que toca ao par Sócrates-Parmênides, a maiêutica socrática não deixa de conter a ideia de percurso que, enquanto processo, faz nascer o conhecimento da verdade através do diálogo. Contudo, se o objeto natural é o regulador ontológico-racional de Parmênides, impeditivo de que o discurso se perca nas aparências sensoriais, em Sócrates, em contrapartida, não há propriamente uma filosofia da natureza: é através de um método indutivo associado à fala que se alcança a verdade e a virtude. No que diz respeito a Sócrates e os sofistas, por sua vez, Chauí indica que, apesar da relação de Sócrates com a verdade, não se pode negar a influência

de Górgias na formação da dialética socrática, sobretudo, porque o filósofo se basearia na separação entre coisa, linguagem e pensamento apontada previamente pelo sofista, (1998) em contrariedade à característica da unidade e da identidade parmenidiana entre esses elementos.

Com efeito, essa articulação entre a sofística e Sócrates imbui o parricídio que Platão executa em *O Sofista* da herança socrática. Acerca do par Parmênides-Platão, o mandamento supremo de Parmênides, segundo o qual *o não ser não é*, é transgredido pela passagem desse diálogo que diz que “o não ser é, se entendido justamente no sentido de diverso” (PLATÃO, 1972, p. 146). A rigor, o parricídio decorre da equivocidade do termo *não* do *não ser*, ou seja, da forma pela qual o ser é negado: “como parece, a mútua oposição de uma parte da natureza do outro e da natureza do ser não é, por assim dizer, menos ser que o próprio ser, pois não significa o contrário do ser, mas simplesmente algo diverso com relação a ele” (*Ibid*, p. 206). Com efeito, Platão denuncia que a conclusão de Parmênides sobre a ausência de ser do não ser é determinada pelo pressuposto do eleata de que o não do *não ser* implica uma relação de contrariedade do ser, cujo imediato oposto é o nada; em contraponto, ao tomar o *não* como diferença/alteridade à identidade positiva do ser, recairíamos no ser do *não ser*, já que a alteridade/diferença mantém uma positividade, e não é mero nada. Haveria, assim, uma “forma do não-ser” que participaria como *outro do ser* (*Ibid*, p. 206).

A negação em tela deslocada para o campo da diferença ataca, não só a dimensão identitária do ser de Parmênides, em seu vínculo homogêneo com a linguagem e as coisas, como gera problemas agudos em relação à unidade e à completude ontológica proposta pelo velho eleata (REALE, 1988). A solução de Platão para isso é a noção de participação, pela qual o Uno como primordial e indivisível se articula com a multiplicidade a partir de uma relação na qual as ideias se comunicam e tomam parte uma nas outras sem alterar sua identidade, sua essência. Por consequência, a concepção de dialética-dialógica é instruída por essa economia conceitual disruptiva em relação a Parmênides e aproximativa a Sócrates. Considerando que o prefixo *dia* quer dizer dois, duplo, “a dialética platônica é um procedimento intelectual e linguístico que parte de alguma coisa que deve ser separada ou dividida em dois ou duas partes contrárias ou opostas”, de modo que “a cada divisão surge um par de contrários” (CHAUÍ, 2000). Em suma, a tensão dialética entre ser e não ser, verdade e falsidade, mesmidade e diferença, inclui na processualidade da experiência dialógica o falso, o não ser e a diferença para se chegar à essência.

Outrossim, em que pese a dívida platônica em relação a Górgias, por ensejo da linhagem dialógica socrática que parece ter fundamentado o parricídio, a dialética-dialógica é terminantemente afastada da retórica sofística sob o argumento parmenidiano de descompromisso com a via da verdade. A oposição excludente endereçada à sofística continua, portanto, a demarcar o campo filosófico em conformidade à herança de Parmênides. Também em filiação a Parmênides, a metáfora do caminho da verdade instituído pelo eleata se mostra na descrição alegórica do mito da caverna., expressivo da transição da ignorância à verdade no processo de conhecimento. No entanto, a descrição do trajeto em direção ao mundo exterior, realizado pelo prisioneiro inconformado com o mundo das sombras ilusórias, é dramática: ao contrário do afago da Musa de Parmênides, a verdade aqui é dolorosa, o olhar é ofuscado pela luz do sol e a viagem é rude e íngreme. De certa forma, a temática do retorno de Ulisses também é presente, já que o prisioneiro liberto regressa à caverna, apesar de todas as dificuldades do caminho, na tentativa de libertar o restante dos prisioneiros – no auge do exercício do cargo de filósofo.

### **c) O caminho lógico-natural de Aristóteles: o conceito de gênero científico**

Por seu turno, Aristóteles, em seu posto de co-fundador da ontologia, desenvolve o projeto de “uma ciência do ser enquanto ser”, nos livros nomeados postumamente pelos editores como *Metafísica*, em diferença aos livros concernentes à *Física*. A preposição *meta* do título gera debate, já que aponta, quer para a transcendência do objeto estudado em contraposição ao objeto natural, quer para uma relação de sucessão temporal da pesquisa do ser em comparação ao estudo da física (AUBENQUE, 2012). A princípio, essas duas interpretações não se contradizem. Entretanto, se o objeto transcendente for compreendido como causa, articulado à filosofia primeira, associada, por sua vez, ao divino, o sentido de posterior do *meta* desafia a dimensão de anterioridade imputada à transcendência. Para além de uma depuração formal, a controvérsia acerca do título institui a problemática sobre o ponto de partida da filosofia aristotélica, não só temporal, mas também expressivo de uma ordem de importância: a primazia caberia, assim, ao objeto natural ou ao objeto transcendente? Os comentadores dirimiram tradicionalmente essa questão mediante uma disjunção entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser, de modo que epistemologicamente a metafísica seria posterior à física, embora a transcendência do ser seja ontologicamente anterior a ela (*ibid*).

Essa solução acaba por aglutinar a filosofia primeira, expressamente ligada à teologia em Aristóteles, e a ciência do ser enquanto ser desenvolvida nos livros da *Metafísica*. Nota-se

que o que leva a maioria dos comentadores a vincular a filosofia primeira à *Metafísica* é o repúdio em endossar uma eventual primazia do objeto natural frente ao objeto transcendental. No entanto, a confusão entre ontologia física ou teológica presente no título não se restringe a ele e denota a força que a corporeidade do objeto natural possui em Aristóteles.

Nesse sentido, nas considerações contra a sofística, o discurso eloqüente se opõe à “ciência das coisas” e ao homem competente, entendido, por vezes, como “físico” (*ibid*). A separação dos dois caminhos de Parmênides, entre a verdade da filosofia e a opinião da sofística, passa a ser baseada na distinção entre aqueles que argumentam “por detrás de um embaraço real” e aqueles que falam “pelo mero prazer de falar” (*ibid*). A extrema dedicação de Aristóteles no rechaço dos sofistas seria consequência desse prestígio atribuído às coisas naturais, diretamente proporcional à suspeita endereçada ao discurso, já que “ninguém alardeou mais desconfiança que ele a respeito da linguagem” (*ibid*). Isso faz com que a relação entre objeto natural e linguagem seja monitorada pela normatividade lógica e por uma teoria rígida da significação, pela qual cada sentido mantém uma relação identitária com a coisa a que se refere, sem possibilidade de contradição. Embora tal ideia de univocidade semântica remeta ao Um de Parmênides, a unidade aqui é um pouco diferente. Como veremos com mais cuidado no capítulo dedicado a Aristóteles, o reconhecimento de que há uma divisão entre ser e linguagem é o que sustenta e o que condiciona o processo referencial do discurso às coisas.

No entanto, há um conceito de unidade que deve ser destacado desde já em Aristóteles: a noção de gênero científico. Embora originariamente gênero e espécie tenham sentidos apenas biológicos, o filósofo confere a eles função lógica para além da biologia, uma vez que a proposição universal e a proposição particular, na teoria proposicional, seguiria fundamentalmente a hierarquia entre gênero e espécie na biologia. Aubenque afirma que “a unidade é o fio condutor que permite passar do sentido físico do termo (a raça) a seu sentido lógico” (*ibid*, p. 209). Do ponto de vista biológico, o gênero contém o elemento físico que determina universalmente as espécies: nessa linha, um homem particular segue a linhagem ancestral e hierarquizada do que é atribuído essencialmente à humanidade. Do ponto de vista lógico, o gênero coaduna-se a uma unidade determinada “no interior da qual todas as proposições de uma ciência apresentam um sentido unívoco. (...) Assim, não nos surpreenderá ver o ponto de vista físico da origem do gênero, unir-se ao ponto de vista linguístico da significação: portanto, as categorias são ditas ao mesmo tempo gêneros e significações múltiplas do ser” (*ibid*, p. 211).



O que merece ser marcado nessa ideia é que há um escalonamento pelo qual a unidade se perfaz em Aristóteles que culmina em um ponto de fusão entre determinação lógico-semântica e fundamento da essência ancestral biológica que agrupa diferenças particulares em um mesmo gênero. Se pensarmos no gênero da humanidade, a pesquisa científica que tiver o homem como seu objeto, terá como ponto cabal o encontro com uma significação universal que concilie em seu interior o cerne do gênero humano e a diferença particular. Nesse sentido, a diferença particular, enquanto espécie, se submete à categoria genérica. Em geral, isso é tratado por Aristóteles pela definição essencial *Todo homem é um animal bípede*. A ciência que quiser se deter sobre um objeto, já estará implicada em uma totalidade cujo cerne é sustentado por uma significação essencial irreduzível que determina todos semelhantes particulares pertencentes ao gênero, de sorte que é impossível que alguma diferença particular se oponha à significação genérica, sob pena de contradição com a essência a qual ela é filiada: logo, segundo essa teoria, seria impossível *ser homem e não ser um animal bípede*. Esse aspecto é contemplado logicamente pela também impossibilidade da proposição particular contradizer a universal de mesma qualidade.

Isso confere a possibilidade, ao contrário de em Parmênides, de haver diferenças, cisões e multiplicidades: mas desde que elas sejam harmonizadas em escalonamento hierárquico com o seu gênero categórico respectivo. É a referência do particular ao gênero universal e à sua determinação essencial que viabilizam Aristóteles negar o parricídio de Platão, uma vez que o escalonamento referencial com a essência ancestral garante o vínculo identitário e a verdade com a significação de *o ser é*. Caso não haja essa adequação, há falsidade porque a relação de contradição entre particular e universal, na lógica, tanto quanto, entre gênero e espécie biológico, é impossível. Acentua-se que assumir a contradição aqui seria o equivalente a permitir que o particular ofereça uma diferença tão radical ao gênero universal que o ultrapasse, que rompa com o limite de pertencimento da determinação ancestral/geracional. Tal passagem de um gênero a outro, veremos, é claramente interdita por Aristóteles.

É importante reter para os desdobramentos introdutórios da dissertação que se seguirão que o conceito de gênero científico em Aristóteles e o respectivo regime de impossibilidade que prescreve informa o essencialismo aristotélico, pautado por um paradigma atributivo de ser que reitera uma ideia de categoria primordial a quem os particulares devem se subsumir. O ponto crucial é que quem não se subsume aos atributos definidos como essenciais é marginalizado da categoria dominante. O atributo identitário que define o gênero acaba por ditar, assim, o pertencimento e a exclusão de indivíduos no horizonte da normatividade social. A categoria

de gênero é, portanto, um operador lógico-biológico que ao prescrever a identidade atributiva essencial, gera uma racionalidade normativa e excludente.

Embora não haja um caminho alegórico propriamente aristotélico que manifeste o processo de conhecimento conducente à verdade do ser, o esforço em sistematizar uma lógica científica que se pretende instrumento da correteza do pensamento e da linguagem não deixa de prescrever a direção de um percurso que deve ser seguido normativamente e opressivamente pela razão. Eis a circunscrição do alvo da tradição filosófica fundadora do estudo sobre o ser que a negação psicanalítica mira.

### 1.3 A dialética-sintática entre Lacan e a filosofia

Em atenção a esse cenário filosófico exposto no tópico anterior, Lacan demarca a posição de seu ensino na celeuma milenar:

Há algumas pessoas aqui, eu sei disso, que se estão introduzindo ao meu ensino. Elas se introduzem através de escritos que já fizeram época. Eu gostaria que elas soubessem que uma das coordenadas indispensáveis para apreciar o sentido desse primeiro ensino deve ser encontrada no seguinte: que elas não podem imaginar até que grau de desprezo ou simplesmente de desconhecimento para com seu próprio instrumento podem chegar os praticantes. Que elas saibam que, durante alguns anos, foi preciso todo o meu esforço para revalorizar **aos olhos deles** esse instrumento, **a fala para lhes devolver sua dignidade**, e fazer com que ela não seja sempre, para eles, essas palavras desvalorizadas de antemão que os forçavam **a fixar os olhos em outra parte, para lhes encontrar um fiador**.

Assim é que passei, pelo menos por algum tempo, por ser obcecado por não sei que filosofia da linguagem, **mesmo heideggeriana**, quando se tratava apenas de uma referência propedêutica. **E não é porque eu falo nessas coisas que eu tenha que falar como filósofo**. (LACAN, S. XI, p. 26, grifos nossos)

À luz do trecho em destaque, o propósito lacaniano de restituição da dignidade à fala critica a forma de olhar retida nas coisas naturais – própria da metafísica aristotélica – tal como incidente entre os analistas no desempenho do seu ofício. A crítica generalizada, destinada habitualmente por Lacan ao campo filosófico, depara-se, assim, com alguma especificidade: o olhar do sujeito metafísico clássico, fixado na objetividade das coisas e em busca da fiança do ser-ente para o discurso. Nessa mesma direção, Simanke aduz que a noção de filosofia desprezada por Lacan cinge-se ao realismo metafísico que tem em Aristóteles seu maior expoente (SIMANKE, 2018). Em contraponto à propensão metafísica, sugere-se aos analistas uma dire-

triz que libera o discurso da operação de referência do olhar. A clínica psicanalítica é fundamentalmente permeada por essa orientação, na medida em que, além de não considerar o ser relatado pelo analisante como coisa natural, não há interesse na validação do que foi dito pelo paciente através de um tribunal de apuração da verdade dos fatos, a ser corroborada por testemunhas oculares, como familiares, vizinhos ou amigos. O discurso do analisante é soberano diante do analista.

Contudo, a orientação lacaniana em apreço delinea um *logos* psicanalítico cuja incidência na razão gera controvérsias epistêmicas e éticas para a própria psicanálise, o que convém não ignorar. De maneira mais explícita, o propósito de devolução da dignidade às palavras, em liberação da curvatura referencial ao objeto, suscita problemas: ao negar a racionalidade metafísica e fundamentar a psicanálise na ruptura da linguagem com a coisa, o que resta à objetividade? A psicanálise abole qualquer critério de objetividade empírica e se arrisca, assim, totalmente no terreno literário da sofística? Recairíamos, portanto, no solo de um relativismo poético, por vezes cínico e perverso, mediante o qual prevalece sempre a posição particular mais interessante para si, em detrimento de qualquer liame fático experimentado no vínculo social?

Em uma leitura apressada, o repúdio de Lacan à submissão da linguagem à garantia do ser-ente aproximaria a psicanálise do caminho da opinião de Parmênides, em renúncia à verdade filosófica. Contudo, não é exatamente na sofística ou em Heráclito que a negação de Lacan ao referente busca amparo na passagem transcrita. Ao criticar a postura metafísica concernente à fiança para as palavras, Lacan dialoga, sobretudo, com uma oposição entre Aristóteles e com Heidegger. Nesse contexto, as questões atinentes à ruptura da objetividade do ser pela psicanálise passam a referir-se ao movimento dialético da fala de Lacan em destaque, pelo qual, em aliança à posição heideggeriana diante da linguagem, o movimento referencial das palavras aristotélico é recusado. Em uma leitura estrutural que atenta especificamente para a posição da filosofia no discurso de Lacan, uma porção de *sim* constitui intermédio de duas negações dirigidas ao campo filosófico: como primeiro impulso do não, repudia-se a tendência tradicional metafísica que impele o sujeito a dobrar o seu discurso em referência às coisas naturais; logo depois, em um *sim*, aproxima-se da filosofia heideggeriana, como propedêutica de outra abordagem para a linguagem; e por fim, retorna-se ao não, de forma diferente, para distanciar-se, enquanto psicanalista, não da temática filosófica, mas do modo filosófico de falar sobre *essas coisas*.

Como propulsor do movimento dialético em apreço, o diagnóstico lacaniano da incidência de um modo de olhar aristotélico na íris dos analistas, o que permite concluir que a crítica a Aristóteles ultrapassa o caráter de discordância teórica. Nesse mesmo sentido, a famosa

afirmação lacaniana que considera os analisantes como alunos do filósofo grego – (LACAN apud DUNKER, 2017) embora muitos deles nunca tenham assistido a uma aula de filosofia sequer. Trata-se da confluência contundente da concepção patológica entre o ser do senso comum, abordado na clínica, e o ser conceitual da filosofia, que leva “a pensar que a psicanálise é uma espécie de cura para a metafísica da identidade, que habitualmente localizamos no Estagirita” (DUNKER, 2017). Levando às últimas consequências essa abordagem estrutural e considerando que “o analista deve ser antes de mais nada o analisado, se como sabemos é por essa ordem que se traça a sua carreira” (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 463), e o analisado é, por sua vez, aristotélico, infere-se que a metafísica clássica corresponde ao tempo anterior à incidência psicanalítica, tanto no campo da história do pensamento, como na clínica. Nesse diapasão, se por um lado, a negação de Lacan recusa o olho do sujeito fixado na garantia das palavras, por outro, não deixa de conservá-lo temporalmente no seu ponto de partida.

Desdobrando o raciocínio, se a metafísica é identificada ao caráter patológico dos pacientes, a negação à metafísica, de viés psicanalítico, é correlata da própria possibilidade de cura ofertada pela psicanálise, razão pela qual sua incorrência entre os analistas é tão preocupante. Onde, a negação que repele o olhar aristotélico e a posição da fala referencial nele implicado é a mesma que está submetida a ele por um enlace temporal, quer relativo ao momento em que a psicanálise ainda não incidiu, quer relativo ao momento em que a psicanálise operou de forma ineficaz – no caso, entre os analistas que já foram analisados e continuam com o discurso e as pupilas capturados pela relação referencial.

Embora Lacan eleja, na dialética do seu enunciado, como ponto de partida para psicanálise o não à filosofia aristotélica, sua afirmação precedente é temporal e logicamente pressuposta. Embora o campo psicanalítico comece pelo *não* (assim como esta pesquisa), isso não significa que possa ocorrer um desligamento automático em relação à temporalidade anterior metafísica. Assim, é na impossibilidade da psicanálise começar pelo não sem articular de nenhuma forma o começo-anterior metafísico, que a negação lacaniana à filosofia encontra seu ponto máximo de ambiguidade: por um lado, a fundação da psicanálise é derivada de uma ruptura com o paradigma metafísico, haja vista a articulação entre sua proposta de cura e a negação ao aristotelismo; por outro, a ruptura só é possível se um começo-anterior, alojado tradicionalmente em outro campo epistêmico e identificado à estrutura patológica dos pacientes, for conservado como pressuposto temporal do próprio campo psicanalítico.

Diante da problemática da negação de Lacan ao ser e à filosofia que inaugura esta pesquisa, o que se revela é que a psicanálise não nega seja o que for, seja quando for, seja como

for: não nega simplesmente o ser e a filosofia em suas abstrações generalizadas. Nega, em contrapartida, o passado-tradição metafísico replicado estruturalmente no sujeito e, como condição da sua negação, precisa incluí-lo temporalmente em seu ponto de partida para subvertê-lo. É o que nos defronta com um ponto germinal da psicanálise temporalmente dúbio entre afirmação e negação da metafísica clássica. Tendo em vista tais considerações, a ordem dialética expressiva da dobradiça entre psicanálise e filosofia constante do discurso de Lacan, sob o prisma lógico-temporal aduzido, pode reconfigurar-se: como tese temporal implícita, a afirmação metafísica; como antítese, o não lacaniano aliado ao não heideggeriano à metafísica, dirigido ao enaltecimento das palavras frente ao referente; como síntese, uma eventual diferença sobre o modo filosófico e o psicanalítico de falar sobre essas coisas, provavelmente relacionado ao propósito clínico da psicanálise.

A despeito do aspecto estrutural da dialética extraída da fala de Lacan já ter sido enfatizado, ressalva-se que, ainda assim, há duas formas de lê-la: uma, semântica e outra, sintática. De acordo com a abordagem semântica da dialética, se investiria esta pesquisa da subsunção conceitual entre Lacan e Heidegger contra Aristóteles a fim de extrair as implicações de um ou *outro modo de falar sobre essas coisas* filosóficas. Nessa direção, a pergunta sobre a negação seria entendida em seu viés representativo, a saber: qual o conteúdo semântico do que Lacan nega no ser metafísico aristotélico? Pergunta que de certa forma a própria dialética acima já se encarregou de responder ao evidenciar a crítica lacaniana ao aspecto referencial da linguagem. É preciso notar como tal abordagem semântica recai, de forma ingênua, na crítica lacaniana ao caráter referencial da linguagem justamente dirigido a Aristóteles e aos analistas por ele capturados: ao se restringir ao significado da negação de Lacan à metafísica clássica, com a ajuda conceitual de Heidegger, a diretriz do projeto de pesquisa seria, em última instância, buscar a referência conceitual heideggeriana que ofereça um conteúdo teórico opositivo à dimensão referencial aristotélica.

Reproduziríamos, em última instância, uma posição na linguagem bastante próxima do aristotelismo pela busca de um modelo simples de adequação conceitual entre o enunciado de Lacan e a referência teórica de Heidegger, excludente a Aristóteles. Provavelmente, esse seria um modelo acadêmico mais satisfatório porque atenderia ao modo habitual de pesquisa, calcado na subsunção entre autores; bem como porque, ao ter como parâmetro a representação, exalta-se as claras fronteiras que distinguem um sentido do outro e atende-se ao desígnio da objetividade racional sem nenhuma dificuldade. No entanto, considerando que tal diretriz envolve uma posição na linguagem predominantemente referencial e conformativa entre autores, próxima da

posição criticada por Lacan no trecho discutido, segui-la seria combater o aristotelismo semanticamente, mas reitera-lo em ato gramatical. Motivo pelo qual essa linha de pesquisa não é ora privilegiada, às custas talvez da clareza acadêmica.

Em contrapartida, pelo tratamento sintático da dialética extraída, há mais em jogo do que a subsunção conceitual opositiva entre Aristóteles e Heidegger e a órbita semântica da negação: trata-se de tomar os movimentos dialéticos como informativos de uma estrutura do pensamento temporalizada que apresenta duas posições distintas da psicanálise lacaniana diante da filosofia. O viés gramatical da dialética prioriza, assim, a análise da dinâmica relacional da linguagem entre sujeito e objeto, causa e efeito, verbo de ligação e predicado atributivo, etc. À luz dessa perspectiva, a filosofia aristotélica impõe, em um primeiro tempo tético da linguagem, o mecanismo referencial ao discurso, ao pensamento e ao olhar, em configuração a uma gramática filosófica alienante: mesmo quando se pensa ser crítico a Aristóteles, porque dirige-se o discurso contra o seu horizonte conceitual da referência natural, replica-se, em ato, a sua dinâmica lógica no modo pelo qual conjuga-se os objetos-predicados em uma estrutura frasal que os toma referencialmente. Isso conduz este trabalho a delinear os postulados que sustentam essa gramática.

Se é justamente devido a esse crivo sintático que a filosofia aristotélica pode ser entendida como ponto de partida patológico da psicanálise no discurso de Lacan, tal espectro interfere também na temporalidade da crítica, relacionada à aliança propedêutica entre Lacan e Heidegger. De modo que tal aliança conquistaria um estatuto de oposição crítica a Aristóteles a ser investigado, não pela mera semelhança teórica ou vocabular com Lacan, mas à medida que, tanto evidencia uma posição distinta da filosofia para a psicanálise lacaniana, como contribui para a modificação da gramática metafísica que estrutura o pensamento referencial. No que toca à posição distinta da filosofia em contraponto a Aristóteles, marca-se o reconhecimento de Lacan do horizonte crítico à metafísica no interior à filosofia – o que ultrapassa Heidegger. No que concerne à valência crítica adquirir um molde de modificação gramatical, antitética em relação ao primeiro tempo metafísico, verifica-se que a própria pergunta regente da pesquisa, concernente a aludida negação de Lacan, pode ser reformulada, a saber: como a psicanálise lacaniana opera a modificação gramatical que rompe com a estrutura referencial; qual forma de negação tem o condão de rearranjar a sintaxe metafísica? Por fim, a temporalidade de síntese seria reduzida ao quanto a gramática transformada pela antítese viabiliza um *modo diferente de falar sobre* especificamente sobre o ser: apenas dissonante da temporalidade inicial-metafísica ou absolutamente aniquilador de qualquer ontologia?

Se a consideração do viés sintático-estrutural da dialética implica uma deflação da exigência de ajuste semântico, como complicador, ela reclama a presença de um viés temporal-histórico em duas frentes distintas. Por um lado, mais geral, no que toca ao embasamento teórico do movimento lacaniano, não deixa de ser problemático esse envio da metafísica à estrutura primordial do pensamento, motivo pelo qual questiona-se: qual o fundamento que autoriza Lacan a diagnosticar uma equivalência entre começo estrutural-patológico do sujeito na linguagem com o começo histórico-filosófico do pensamento ocidental, correspondente à metafísica clássica? Por outro, mais restrito à problemática atinente à diretriz desta pesquisa, o fator histórico-temporal que perpassa a dialética expressa um intervalo de mais de dois milênios entre o que seria a teoria aristotélica inicial e a respectiva crítica heideggeriana, conjugada à lacaniana. Há entre a tese e a antítese de Lacan, pois, praticamente toda a história da filosofia, já que Aristóteles é um dos fundadores da racionalidade ora combatida e Heidegger é, comumente, designado o último filósofo. Considerar a dialética em seu aspecto estruturante, compreende, pois, a inclusão na posição antitética endereçada à metafísica clássica dos filósofos que, antes de Heidegger, iniciaram, quer o diagnóstico da existência de uma gramática metafísica como mecanismo estruturante da operação referencial que torna as palavras indignas, quer a elaboração de formas de negar tal sintaxe de modo transformativo.

Desenvolve-se, assim, a seguir, a baliza entre a noção de *gramática filosófica* e sua relação com a instituição da temporalidade da antítese dialética no interior da filosofia, dirigida à negação-transformação da metafísica clássica, com vistas à ampliação filosófica da aliança entre Heidegger e Lacan.

#### **1.4 A noção de gramática filosófica e a temporalidade da antítese**

Por gramática filosófica, entende-se, conforme Vladimir Safatle, “o conjunto de pressupostos não problematizados que serve de orientação para o pensar e para a constituição de seus modos de encaminhamento” (2007, Aula 6). Trata-se das condições de possibilidade estruturais, pelas quais o pensamento se articula. No entanto, na vigência da temporalidade da tese metafísica, esse conjunto de pressupostos não é considerado ativamente na influência que exerce no modo de representação do sujeito. O campo de pressuposições de uma sintaxe, nessa temporalidade, é “tão naturalizado que normalmente aparece ao pensar como uma representação natural” (*ibid*). Disso, extrai-se que a crítica filosófica à naturalização metafísica começa pelo questionamento desse sistema estrutural da razão, em detrimento do objeto natural. Mais

que isso, o questionamento da gramática filosófica aparece intimamente articulado à instauração da temporalidade da antítese que tenderia a negar a racionalidade natural metafísica, como medida de ultrapassagem desses pressupostos.

Não é controverso que o precursor desse movimento foi Kant. Enquanto a metafísica clássica se pautava na possibilidade do conhecimento do ser, enquanto representação do objeto natural, a virada crítica de Kant elege a razão e seu mecanismo como objeto de investigação. Isso implica questionar o conjunto sintático que estrutura o pensamento. Nesse sentido, é expressiva dessa mudança de paradigma filosófico a seguinte indagação:

É, afinal, possível a metafísica? (...) Este trabalho é difícil e exige um leitor resoluto a entrar, pouco a pouco, pelo pensamento, em um sistema que não coloca no fundamento nenhum outro dado senão a própria razão e que busca, portanto, sem apoiar-se em qualquer fato, **desenvolver o conhecimento partindo de seus germes originais** (KANT, 2014, IV, p. 274, grifos nossos).

Nessa chave, Lebrun comenta sobre Kant se tratar de uma

leitura bem diferente daquela que impõem os textos da metafísica clássica porque ela nos constrange a **rejeitar a crítica doutrinal** à qual esses nos convidam e nos leva a renunciar à tentação de objetar em nome de uma instância à qual nós teríamos acesso. (...) Agora, nenhum recurso é possível à **evidência racional ou à certeza dos princípios de que se reclamavam** (...). A linguagem é doravante a da explicitação e não a do saber claro e distinto, a da problemática e não a da demonstração (2002, p. 9, grifos nossos).

A congruência dessa *busca em desenvolver o conhecimento partindo de seus germes originais*, entendida aqui como os pressupostos relacionais da linguagem, com o recuo em relação à evidência natural, leva à configuração de uma dialética (*ibid*, p. 11). O exercício crítico que elege como objeto as condições de possibilidade da racionalidade metafísica precisa incidir, portanto, sobre tal sistematização anterior de forma modificativa. Isso já denuncia uma forma diferente de negar em relação aos antigos, um entrecruzamento de caminhos: o caminho que se nega não é excluído para afirmação de outro, ele é incluído no ponto de partida da razão para ser ultrapassado. A noção de antinomia kantiana irá se estabelecer, assim, nesse segundo tempo antitético, de sorte que se vislumbra uma dualidade irreduzível entre presença e ausência da metafísica na *Crítica* kantiana: “ela é ao mesmo tempo o alvo e aquilo que está fora do jogo” (*ibid*, p. 35). De forma mais radical na aproximação entre objeto e razão, e conseguinte destituição do objeto natural, conforme Monique Davi-Ménard, “compreende-se o que é um objeto



para o conhecimento ao se refletir sobre os raciocínios antinômicos da razão que pretende conhecer o mundo” (1996, p. 31). Identifica-se, assim, uma relação íntima entre o questionamento inaugural sobre os pressupostos da razão e a formação da temporalidade da antítese dialética que se endereça criticamente ao primeiro tempo metafísico-dogmático.

Por sua vez, guardadas as devidas diferenças com Kant, esse aspecto que parte da representação natural do pensamento para a ele dirigir sua crítica filosófica, como segundo tempo de uma armação dialética, também está presente em Hegel de forma ainda mais radical: “é impossível ingressar na dialética, se não se entrevê a necessidade de romper com essa gramática ontológica – com a qual todos se acomodavam – e tomar em consideração os conteúdos tradicionais, sem levar em conta a função sintática que lhes cabia” (LEBRUN, 2006, p. 290). E ainda, a respeito da dialética hegeliana: “agora é preciso que exploda o artifício desse pensamento escoado em uma ordem linear e se tome consciência de que os filósofos nunca falaram livremente. (...) a palavra de ordem do discurso hegeliano bem que poderia ser: paz à retórica e guerra à sintaxe” (*ibid*, p. 218). Com efeito, o eixo decisivo é a cristalização da representação naturalizada da metafísica clássica no ponto de partida da intenção filosófica posterior que visa transformá-la dialeticamente:

Hegel começa assim colocando-se no nível da representação natural, ou seja, do que se apresentava em seu tempo como uma evidência ao saber filosófico e à estruturação do seu modo de pensar. Criou-se um modo natural de pensar que produz certas convicções, poderia dizer Hegel. (...) Podemos dizer que tais representações e convicções naturais que se colocam como evidência primeira para guiar as operações do saber são resultados de **internalização de uma gramática filosófica** que visa fornecer ao pensar suas leis básicas de orientação. No entanto, como insistirá Hegel, **esta gramática produzirá sua própria superação** (SAFATLE, 2007, Aula 4, grifos nossos).

O ponto central é que há em trâmite o reconhecimento de protocolos sintáticos que conduzem o pensamento a considerar evidente a referência do objeto natural, quando, na verdade, tal objetividade é apenas aparência produzida por uma estrutura interior viciada. Nesse espectro, surge uma nova forma de negar os postulados da metafísica clássica, tais quais introjetados na razão, motivo pelo qual a reflexão sobre a normatividade da sua gramática vem acompanhada, intrinsecamente, do desejo de sua superação: como medida de emancipação do pensamento.

Por fim, Heidegger não usa a terminologia dialética, de modo que parece impróprio referi-lo expressamente a esse termo. Porém, não deixa de estar presente a divisão temporal ora suscitada entre o tempo da totalidade originária, como expressão da representação naturalizada

da metafísica na linguagem, e o tempo derivado, extraído do retorno temporal à origem como medida de desvelamento da verdade ontológica. É à luz desse programa filosófico que ele afirma: “libertar a linguagem da gramática, conduzindo-a para uma estrutura essencial mais originária, é uma tarefa reservada ao pensar e ao poeitar” (HEIDEGGER, 2008, p. 348). A hipótese primordial aqui é que seria preciso voltar a um tempo anterior à reificação do discurso metafísico, precedente à incidência do objeto referencial, para que a linguagem da sintaxe representativa de viés aristotélico seja libertada e alcance dignidade.

À luz do viés sintático da dialética extraída do discurso de Lacan, verifica-se que a posição em que se localiza o discurso analítico, na antítese, em recusa à gramática metafísica a ele precedente, coincide com as posições dos filósofos ora elencados, motivo pelo qual a negação de Lacan à metafísica passa a seguir tal linhagem filosófica que visa a superação da gramática aristotélica. A negação aqui já não segue uma certa precariedade de exclusão do caminho oponente contraposto à adesão hereditária inovadora, ela integra o caminho racional criticado como forma de nele encontrar uma saída que importe outro modo de pensar, falar e ver o mundo: não referencial, não naturalizado. Não parece exagero dizer que a herança é justamente o objeto da oposição. Isso organiza a pesquisa em direção ao diagnóstico particular de Lacan da gramática aristotélica, em tensão com os fundadores da metafísica, bem como à aliança antitética com Kant, Hegel e Heidegger na convergência de esforços para a sua superação.

### **1.5 *L'étourdit* e o projeto de superação à metafísica: articulações gramaticais**

Cumprir marcar as questões que a vertente sintática-estrutural da dialética suscitou. Em primeiro lugar, questiona-se acerca da gramática metafísica na temporalidade da tese patológica, a saber: como formalizar os postulados teóricos em regras gramaticais? Em segundo, indaga-se a respeito da historicidade contida no envio da tradição filosófica para o começo patológico da humanidade na posição de linguagem: haveria um elo entre progressão histórica e progressão gramatical de uma racionalidade? Por fim, mas principalmente, como a negação à metafísica de Lacan propiciaria uma mudança na sintaxe do modo relacional de falar, pensar e olhar para o mundo? A psicanálise lacaniana formaria sua própria gramática a partir do não à metafísica clássica? Há uma gramática para o discurso analítico? Tal nova suposta gramática, destitutiva da relação referencial, não seria um recurso privilegiado de aferição da dimensão ontológica para a psicanálise?

É na tentativa de responder a essas questões que *L'étourdit* (OE, 1972) surge como solo fértil de tensão entre a gramática metafísica e o discurso analítico. A ele, são endereçadas tais

perguntas. Isso porque famoso o excerto que, no início do texto, designa que “o discurso psicanalítico” é composto por “estas duas frases” (*ibid*, p. 448):

*Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.*

*Esse enunciado, que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

Ora, não se trata de uma afirmação qualquer vinda de alguém que elegeu como seu principal antagonista Aristóteles, tampouco para quem situou o seu ensino em um debate constante com a filosofia. Como se não bastasse, de forma explícita, o prisma gramatical atravessa de forma visceral o Seminário XX, que tem início no mesmo ano (1972) que *L'étourdit* foi publicado. Nele, não só Lacan localiza que “tudo o que é do ser está estreitamente ligado, precisamente, a essa secção do predicado” (*ibid*, p. 24), como posiciona o discurso analítico na escrita disruptiva de uma gramática:

Para esse mundo, para esse suposto de uma substância que, no entanto, acha-se impregnada da função do ser. E que, **seguir o fio do discurso analítico**, não tende a nada menos do que **romper de novo**, a virar, a marcar com uma encurvação própria (...), a ruptura que nos sugere ver, na língua, o que afinal de contas a rompe. Tanto que nada parece constituir melhor o que pode ser o horizonte do discurso analítico do que esse emprego que é feito pela matemática, esse emprego que é feito da letra, como sendo singularmente, o que de um lado revela, no discurso, **o que não por acaso é chamado de gramática** (*ibid*, p. 114).

O mote de duas frases para o discurso analítico intensifica a voltagem de uma negação ao ser metafísico destinada à degradação de sua sintaxe. Outrossim, é no fim de *L'étourdit* que há uma afirmação declarada a respeito da historicidade contida na linguagem que parece ressoar a dinâmica que insere o início do pensamento filosófico ocidental no começo da estrutura discursiva:

Uma língua entre outras não é nada além da integral de equívocos que sua **história deixou persistirem nela**. É o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – **se depositou ao longo das eras**. Isso, na forma como esse real introduz ao **um**, isto é, ao **unido do corpo que aí forma origem**. (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 492)

A existência de uma transmissão histórica, contida na entrada da linguagem, enfatiza ainda mais aquele aspecto sugerido de que a herança metafísica em sua determinação introjetada no discurso figura no lugar de objeto de oposição do discurso analítico. Considerando que as frases de *L'étourdit* estão no começo do escrito e o apontamento sobre a dinâmica histórica originária está no final, parece haver um caminho propriamente lacaniano de ruptura sintática com a metafísica manifesto no texto em que a historicidade gramatical e seus equívocos ao final se revelam. Há uma temporalidade, pois, que começa a ser indagada na negação de Lacan ao ser: como o discurso analítico concilia a produção inovadora de uma ruptura sintática historicizada com o reconhecimento da sua dimensão originária? É preciso se deter, assim, no que a psicanálise herda da historicidade impregnada na sintática metafísica e como ela inova disruptivamente na linguagem. É nesse confronto entre tese e antítese que a dimensão de síntese e suas implicações ontológicas poderão ser melhor avaliadas.

Cumprir notar a esse respeito que a noção de dialética que localiza a psicanálise na temporalidade da antítese ressalta a valência prática do campo. Nesse contexto, a teoria não deixa de ter sua positividade expressa na proposição de diagnósticos, conceitos e soluções, mas enfatiza-se que o saber nela veiculado não é tético: ele é produzido a partir de uma experiência antitética; ele é endereçado a reconhecer uma estrutura e a efetivar a negação à temporalidade da tese. É só nesse sentido que se pode compreender porque em Lacan teoria e prática coincidem, bem como a importância da experiência analítica na compreensão conceitual.

Em resumo atualizado, investiga-se, como objetivo central da pesquisa, o caminho dialético particularmente lacaniano em direção à verdade analítica, desenhado em *L'étourdit*, no horizonte da negação à herança gramatical metafísica, em interlocução com os filósofos críticos a ela: Kant, Hegel e Heidegger, tal como ela aparece historicizada no discurso.

## **1.6 Lacan e Heidegger no espelho dos hegelianos**

Atenta-se para um desenvolvimento problemático específico que ocorre no interior dos laços compositivos da antítese dialética de Lacan. Trata-se de um embate peculiar entre Hegel e Heidegger acerca da investigação sobre a influência desses autores no viés crítico de Lacan à metafísica e às suas implicações ontológicas.

Lacan teve declaradamente como mestre Alexandre Kojève, cujos ensinamentos de Hegel marcaram, nos anos 30, uma porção de intelectuais franceses, como Merleau-Ponty, Georges Bataille e Jean Hyppolite. Ocorre que Kojève é severamente criticado pela transmissão de uma leitura de Hegel pouco confiável, (ARANTES, 1991) manifesta em uma espécie de junção

ontológica entre Hegel e Heidegger (SAFATLE, 2006, p. 54). Ao Lacan ser reconhecido como herdeiro desse problema, a influência heideggeriana nas formulações do psicanalista francês não virá em oposição tenaz a Hegel, mas na borra do seu limite.

Nesse contexto em que Hegel e Heidegger parecem derivar de uma paternidade comum para Lacan, atenta-se para a zona de ruído entre Lacan e Hegel, como forma de enfocar uma região problemática da pesquisa no que toca aos laços antitéticos de Lacan na crítica à metafísica. Destaca-se que, a respeito disso, a análise de Paulo Arantes em *Hegel no espelho do Dr. Lacan*, (1995) na qual uma série de discrepâncias são apontadas nesse vínculo entre Lacan e Hegel mediado por Kojève. Salienta-se, inclusive, que *A paixão do negativo*, de Vladimir Safatle, (2006) parece ser uma resposta direta às considerações de Arantes. Se os tópicos indicados por Arantes atinentes à concepção de dialética dialógica, à intersubjetividade e ao caso Dora são expressamente contrapostos por Safatle, na tentativa de refundar uma dimensão dialética não dialógica para a psicanálise lacaniana inspirada em Hegel, (*ibid*, p. 61) elege-se como área privilegiada desta pesquisa o exame do tema que, apesar de suscitado por Arantes, não aparenta encontrar no livro de Safatle uma justificativa conclusiva.

Trata-se do caráter de constituição subjetiva do estádio do espelho, em tese, atribuída à “reflexão duplicadora da consciência-de-si hegeliana” (ARANTES, 1995). À luz da temporalidade da produção progressiva da dialética hegeliana, em distância à vertente originária, a crítica de Arantes aqui assevera que

o tema transcendental da constituição (esta sua árvore genealógica como reconhece mesmo Bento Prado Jr.) foi substituído em Hegel por um problema de *formação*, onde **não há mais lugar para nenhuma instância originária**. (...) A dialética simplesmente desconhece qualquer configuração primeira e irreduzível, como parece ser o drama da alienação refletido no espelho de Lacan (*ibid*, grifos nossos).

A ausência da temporalidade originária na dialética hegeliana ressoa no livro de Safatle, justamente na transcrição em que a resistência de Lacan à síntese dialética é expressa, para em seguida ser rebatida pelo filósofo:

A diferença que existe entre o pensamento dialético e a nossa experiência é que **não cremos na síntese**. Se há uma passagem na qual a antinomia se fecha, é porque **ela estava lá antes da constituição da antinomia** (LACAN in SAFATLE, 2006, p. 34, grifos nossos).

A respeito do trecho, Safatle aduz dois pontos em defesa da temporalidade de síntese da dialética hegeliana. Em primeiro lugar, a partir da noção de constelação, seria possível propor

uma síntese não totalitária, “na qual a negação dos procedimentos de universalização totalizante é conservada” (*ibid*, p. 34). Em segundo lugar, critica-se a leitura de Hegel realizada por Lacan, sob o argumento que “a crítica da totalidade que podemos endereçar ao conceito hegeliano *nada tem que ver* com o desvelamento de uma pretensa imanência prévia ou originária, como acredita Lacan” (*ibid*, 35).

De fato, tal *desvelamento de uma pretensa imanência prévia* e a espessura de ser *que já estava lá antes da antinomia*, como impeditivos de síntese, remete para a anterioridade ligada ao ser metafísico em relação à faceta temporalmente secundária da negação psicanalítica, cuja hipótese de inclusão no início psicanalítico, compõe uma órbita temporal que, se é despropositada em relação ao pensamento de Hegel, parece encontrar sua justificativa conceitual na aliança de Lacan com Heidegger. Ou melhor, na triangulação entre Hegel, Heidegger e Lacan. Com efeito, é o próprio Safatle que lembra, em outro momento de seu texto, que “Lacan continuaria fiel à ontologia kojèveana. Ontologia que seria o resultado de uma alta-costura filosófica entre o *Dasein* heideggeriano e o sujeito hegeliano” (*ibid*, p. 54).

Alguns poderiam apontar a imprecisão em relacionar a dialética extraída da fala de Lacan com a dialética hegeliana a que Safatle se dedica, tendo em vista a natureza distinta de ambas. Todavia, argumenta-se que o que está em pauta é como o movimento psicanalítico que nega a tradição metafísica evolui ou não para uma positividade ontológica constitutiva de um terceiro tempo, de superação da contradição binária entre ser metafísico e não-ser metafísico, a partir de uma posituação ontológica da negatividade. Sobre essa dificuldade e a tensão com Hegel, Badiou é cristalino:

A meu ver, é essa a razão da controvérsia ao mesmo tempo contínua e complexa entre Lacan e Hegel, porque Hegel **propõe uma posição do três**, tal que ele se engendre necessariamente do dois. Que dois? O da contradição. Nisso, Hegel é para Lacan o mais filósofo dos filósofos. Contudo, o que se deve acrescentar, o que é o mistério último cujo sentido temos de racionalizar, é que a querela sobre o três e o dois é, em definitivo, **uma querela sobre o Um** (BADIOU, 2013, grifos nossos).

Ora, o problema entre o dois e o três, como indicativo do problema acerca do Um, coaduna-se exatamente com a discordância aludida de Lacan, para quem a configuração do terceiro tempo da síntese seria obstado pela constituição primordial do ser – indissociável do primeiro tempo da metafísica aristotélica. A partir da hipótese da posição de Lacan, contra os três tempos da síntese ontológica hegeliana, concernir a uma dinâmica temporal de desvelamento originária ligada à filosofia de Heidegger, que *nada tem que ver* com a de Hegel, trata-se de se focar

esse embate na esteira do problema colocado atinente ao projeto de oposição à herança gramatical metafísica a ser desenrolado em *L'Étourdit*.

Busca-se uma mediação, no sentido mais hegeliano do termo: não exatamente na conciliação, mas na evidência do limite contraditório em que Lacan aglutina a dialética de Hegel à temporalidade retroativa de Heidegger na oposição à metafísica. Com isso, o que se recusa é uma espécie de negação reativa a Heidegger que, por vezes, transparece um tom de disputa<sup>3</sup> dos hegelianos pelo amor monogâmico, na via da identificação com Hegel, a Lacan.

Cumprido, pois, esquadrihar a região limítrofe entre ambos, assim como de Kant, no horizonte de formação da temporalidade de antítese e os seus desdobramentos na temporalidade de síntese acerca do que resta de ontologia em Lacan no interior do projeto de superação gramatical da racionalidade metafísica no texto *L'Étourdit*.

### **1.7 A controvérsia acerca da ontologia no campo**

Considerando que é no “horizonte formal de síntese” (SAFATLE, 2006, p. 30) da dialética que a discussão a respeito de uma ontologia para a psicanálise lacaniana ferve, expõe-se brevemente a querela vigente no campo sobre o tema.

Se Lacan já se debatia com a inclinação metafísica dos psicanalistas nos idos de 1964, no Seminário XI citado, o problema continua na ordem do dia do campo e encontra expressão aguda na controvérsia sobre a possibilidade de estabelecimento de uma ontologia propriamente lacaniana. Enquanto alguns entendem que a proposição de uma ontologia caracteriza a reiteração da metafísica tradicional, recusada pelo mestre, outros afirmam que a existência de uma área ontológica negativa em Lacan destoa da metafísica clássica e interessa ao campo na medida em que permite explorar discursivamente a crítica à tradição filosófica através de novas possibilidades. Para além da variedade semântica e conceitual que o problema assume entre os comentaristas, bem como da variedade de filósofos que ocupam o lugar de interlocutores, a radicalidade da questão reúne-se, à luz da dialética referida anteriormente, no intervalo da antítese psicanalítica, contrária à tradição metafísica, para o momento formal da síntese articulada à positividade ontológica especificamente analítica, atrelada, por sua vez, ao fim do processo terapêutico.

Em breve resumo, no cenário brasileiro, Vladimir Safatle sugere, ao relacionar a experiência analítica com a dialética de Hegel, a centralidade do conceito de pulsão de morte – ou

---

<sup>3</sup> Que parece encontrar sua máxima expressão no texto de Žižek: *Porque Lacan não é heideggeriano* (2017).

de gozo, em seu viés lacaniano – para a psicanálise, enquanto “negação ontológica, negação como modo de manifestação da essência” (SAFATLE, 2006 e 2007). Acompanhando Safatle, Christian Dunker articulou a noção de ontologia negativa na relação entre real e realidade em Lacan, (DUNKER, 2016b) além de trabalhar a noção de ontologia, quer como crítica à metafísica, quer na sua relação com a ciência (DUNKER, 2018). Outrossim, Nelson da Silva Junior, indicou, em atenção à teoria de Heidegger e em contrariedade à tendência metafísica, a relação entre o fundamento de ser e seu próprio ato interpretativo no horizonte de uma hermenêutica pautada na recepção de sentido para a psicanálise; (SILVA JR., 2016) bem como, a partir da aproximação com a literatura de Fernando Pessoa, propôs o termo *ficcionalidade*, como área lacunar do indecível entre ficção e realidade, entre ser e linguagem (SILVA JR, 2019).

Por outro lado, Ricardo Goldenberg ressaltou a antifilosofia de Lacan em contrariedade a uma ontologia para a psicanálise, na medida em que a subversão analítica implicaria a perda de objeto do ser (GOLDENBERG, 2017). Em querela recente, Dunker e Goldenberg debateram por escrito amigavelmente sobre o tema: enquanto o segundo considera que a operação psicanalítica não possui uma carga ontológica, (2017) Dunker indica a importância de lembrar da ontologia heideggeriana como crítica às tendências metafísicas do lacanismo contemporâneo (DUNKER, 2017).

No panorama francês, Alain Badiou e Barbara Cassin ocupam a cena principal. Por um lado, ele, apesar de distinguir a psicanálise da filosofia, em atenção a sua finalidade clínica<sup>4</sup>, admite que a teoria de Lacan guarda um viés ontológico, tangível pela via do matema e do ato (BADIOU, 2013) ou evento (BADIOU, 1996). Por outro lado, Cassin aponta a psicanálise como retorno do recalcado sofisticado, excluído da história da filosofia desde a Grécia Antiga: baseada na transgressão do pensamento e linguagem aristotélicos por Lacan, ela elege “o absenso, como nome do real por diferença com a ontologia” (CASSIN, 2013). Nesse contexto, o conceito de logologia de Cassin, em oposição à ontologia filosófica, designa “o discurso que faz ser” (CASSIN, 2005). Outrossim, Monique David-Ménard, contrária à proposta de ontologia à psicanálise, propõe a negação como escape da ontologia, pautada em uma leitura kantiana do texto de Freud *A negação* (DAVID-MENARD, 2004). Por fim, François Balmès, aponta a dignidade ontológica do conceito de gozo, a partir de uma comparação da noção de verdade na filosofia de Heidegger e na teoria de Lacan, compreendida entre os anos 1953 a 1960 (BALMÈS, 1999).

---

<sup>4</sup> “Lacan não é filósofo e não há, não poderia haver, uma filosofia de Lacan. Lacan insiste claramente que o essencial de seu pensamento provém de sua experiência clínica. Essa experiência é radicalmente exterior e estranha à filosofia” (BADIOU, 2003).



Tal celeuma entre os comentadores informa a presente pesquisa, na medida em que circunscreve a praça pública em que o debate em causa pretende ser inserido. Se o espaço do debate impõe a dificuldade relativa à amplitude de argumentos e interlocutores, o qual não se ambiciona evidentemente esgotar, ele também proporciona a extração das áreas mais críticas do tema. Ou seja, não se trata aqui de inaugurar uma discussão, mas de eleger os pontos cruciais da polêmica. Isso nos confere uma posição, tanto de filiação aos estudos mencionados, quanto de possibilidade crítica em relação a eles. Mais especificamente, esta pesquisa filia-se a Monique David-Ménard, Vladimir Safatle, François Balmés, Nelson da Silva Jr. e Christian Dunker no percurso que atenta para a “problematização do estatuto das negações no interior do pensamento” (SAFATLE, 2006), na tensão entre psicanálise e filosofia.

### **1.8 A superação do gênero homem-metafísico: a vertente fundacionista do feminismo de Lacan**

Situado o programa do problema geral da pesquisa, atrelado à demonstração da existência de um projeto lacaniano de superação à metafísica em *L'Étourdit*, a ser desenvolvido sob o mote da modificação da gramática aristotélica, bem como acentuada a região de imbricação entre Hegel e Heidegger como privilegiada, acrescenta-se uma outra vertente, não menos polêmica: a das noções de homem e mulher para Lacan. Pelo lado formal, não é difícil justificar que o recorte teórico da pesquisa, pautado nas frases e no caminho lógico de *L'Étourdit* em interlocução com a filosofia, se desenrola em conjunto aos matemas da sexuação no texto em causa. A divisão, portanto, das fórmulas da sexuação em dois lados temporalizados, cada qual, designado como homem e mulher, integra o aparato teórico textual, tanto quanto formaliza a dialética sintática de Lacan endereçada à negação à metafísica. Do ponto de vista material, todavia, o desenvolvimento do problema que comuta as noções de homem e mulher com a perspectiva da crítica à metafísica clássica exige mais esforço e se torna indissociável de uma hipótese central do trabalho.

O problema corrente que atravessa as fórmulas da sexuação é que, por vezes, no burburinho dos corredores psicanalíticos, parece apenas haver duas posições predominantes diante delas: uma, conservadora que não veria a suposta solução de compromisso de Lacan com o patriarcado nos matemas, já que, em última instância, conivente com ele; e outra, eventualmente mais progressista, crítica às fórmulas e à heteronormatividade do campo que nos acompanha desde Freud. Considera-se decisivo eleger como ponto de partida dessa discussão o questionamento singelo sobre a significação de dois pares significantes nessa dicotomia, a saber: o par

conservadorismo-progressão e o par homem-mulher. O recuo de sentido diante desses significantes parece ser feito, em um primeiro momento, ao se permitir um certo espanto diante de um matema que une, de forma pouco intuitiva, sexuação, lógica e as designações de homem e mulher. É preciso então se perguntar: “por que (...) fazer da sexuação em si um assunto de lógica” (DAVI-MÉNARD, 1998, p. 97)?

A partir disso, vislumbra-se dois métodos divergentes de resposta: um, que busca entender como tal lógica conserva ou transgride as posições histórico-sociais de homem e mulher; e outro, que busca a partir do desenvolvimento estrito da sintaxe das fórmulas chegar às significações de homem e mulher, progressão e conservação. O que é digno de ênfase, com todos os grifos, é que o primeiro método parece incutir a lógica sexual de Lacan em uma sintaxe histórico-social já pressuposta, a qual contém ligações entre significantes e significados já dadas. A dificuldade aí é que a pesquisa não se despe de uma estrutura já posta e de suas relações significantes para inquirir Lacan a respeito da dele. Em ato, o que se verifica é uma subsunção das noções comuns, identitárias de homem e mulher, pautadas predominantemente na anatomia, ou no se auto-nomear como homem e mulher, para como elas aparecem nas fórmulas. Ora, mas não é justamente disso que se fala quando, a partir de Kant, se passa a questionar os pressupostos da razão não questionados? Nesse caminho em que a semântica é preponderante, não demora muito para que se conclua que o lado homem é articulado à representação e à cultura, já que o falo tem estatuto de operador simbólico, enquanto que a mulher é relacionada ao aspecto real, o que apenas reiteraria a sua posição de exclusão sócio-histórica.

Frise-se que não se trata de abandonar o método que considera a sintaxe sócio-histórica da mulher identitária e suas mazelas sociais reais. Porém, é preciso que o significado de mulher em associação à identidade não se imponha em um primeiro momento como pressuposto tendente a uma subsunção ao conceito de Lacan. Principalmente, porque ele elimina a possibilidade de se verificar a rearticulação de palavras e dicotomias tradicionais em uma nova sintaxe. E se o viés progressista de Lacan em relação ao termo homem e mulher estiver associado a um movimento que visa justamente revolucionar a sintaxe sócio-histórica, entranhada na estrutura metafísica? No seu modo de falar, pensar e olhar determinado pela captura do referente natural-externo. E se as posições sócio-históricas de homem e mulher tiverem uma relação de subordinação sintática com o fundamento que sustenta todo o arcabouço normativo da metafísica? Não seria então um conservadorismo ilusório esperar por uma teoria que confira à noção identitária de mulher (corpo anatômico com vagina ou quem se diz mulher) uma semântica de inclusão social? O primeiro método não abrange a possibilidade desses questionamentos ao ter como premissa o crivo identitário.

Em face disso, o que se diagnostica é que os dois métodos hipotetizados levam a concepções progressistas distintas. Enquanto o primeiro pretenderia a criação de uma nova epistemologia semântica que represente inclusivamente a identidade de mulheres, transexuais, homossexuais e negros, o segundo reflete sobre a regência verbal que determina tal posição desfavorecida e excluída na sintaxe histórica, a fim de antiteticamente superá-la. Atente-se como, afinal, a divergência de método em relação às fórmulas da sexuação, bem como a diferença em relação ao conservadorismo/progressão, se resume a uma divergência acerca da existência ou não de uma determinação histórica que se impõe ao presente através de uma estrutura de discurso. Enquanto a primeira vertente consideraria que basta inventar uma outra epistemologia que privilegie a posição identitária da mulher no campo social para que ela seja, de fato, a partir disso, transformada, a segunda está implicada na transformação de um fundamento de exclusão social que sustenta a gramática ainda vigente. Com efeito, a dificuldade é que o primeiro método nega de forma simples, seja o machismo/falocentrismo/patriarcado, seja a metafísica, seja o que for, e com isso, não é transformativo da causa patológica que gera o problema. Em última instância, em atenção à estrutura da dialética extraída fala de Lacan, o primeiro método nega no plano da afirmação propositiva de outra tese sobre o assunto, e não em sede de antítese crítica à gramática social pressuposta.

Judith Butler parece organizar esses dois métodos aventados em dois tipos de abordagem do problema: uma, antifundacionista; e outra, fundacionista (2019, p. 41). Em *Problemas de Gênero*, prevalece a posição em defesa da primeira vertente:

Essa abordagem antifundacionista da política de coalizões **não supõe que a identidade seja uma premissa**, nem que a forma ou significado da assembleia coalizada possa ser conhecida antes de realizar-se na prática. Considerando que a articulação de uma identidade nos termos culturais disponíveis instaura **uma definição que exclui previamente** o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas e por meio delas, a tática fundacionista **não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidade existentes** (*ibid*, p. 41, grifos nossos).

Considera-se, pois, que a abordagem antifundacionista seria uma melhor opção a partir da impossibilidade do viés fundacionista viabilizar a transformação da determinação identitária uma vez que ela foi instaurada, à medida que tal determinação é correlata direta da exclusão de outras identidades. Trabalhar com o viés fundacionista seria, assim, permanecer nas categorias tradicionais de homem e mulher já dadas pela história. Nesse sentido, ao considerar a heterossexualidade como uma matriz fundadora que regularia nossas práticas compulsoriamente, a

explicação fundacionista “não nos faria retornar a mais uma estrutura totalizante em que a heterossexualidade compulsória tomaria meramente o lugar do falocentrismo como causa monolítica da opressão de gênero?” (*ibid*, p. 45)

Ora, fica claro que, para quem considera que o binômio identidade-exclusão é irreversível, como parece ser o caso de Butler em *Problemas de Gênero*, a concatenação entre começo identitário e falocentrismo constitui uma lógica fatalista sem saída: não é capaz de abrir seu espectro para novas identidades que não se adequem aos parâmetros identitários já existentes. Não impressiona então que seja preferível investir em uma epistemologia que inaugure um discurso a-categorico em relação às posições identitárias de homem e mulher. Além disso, a autora introduz na transcrição acima um elemento importante a ser retido: é na órbita da totalidade de uma estrutura categórica para a identidade sexual que a dinâmica entre gêneros se instala de maneira excludente; é porque há uma determinação de gênero imputada como normativa que o outro fica excluído. A afirmação de uma identidade como central é sinônimo da exclusão de outras e da formação de uma categoria de gênero fechada e hierárquica.

A argumentação de Butler, a favor do método antifundacionista, é relacionada à metafísica nos seguintes termos:

As mulheres jamais poderão ser compreendidas segundo o modelo do sujeito nos sistemas representacionais convencionais da cultura ocidental, exatamente porque constituem o fetiche da representação e, por conseguinte, o ir-representável como tal. Segundo essa ontologia das substâncias, **as mulheres nunca podem “ser”**, precisamente porque constituem a relação da diferença, **excluído pelo qual esse domínio se distingue**. As mulheres também são uma diferença que **não pode ser compreendida como simples negação** ou como o Outro do sujeito desde sempre masculino. (...) **Elas não são nem o sujeito**, nem o seu Outro, mas uma diferença da economia da **oposição binária**, um ardid, ela mesma, para a elaboração monológica masculina (*ibid*, p. 46).

Nesse ponto, estamos onde deveríamos estar para que o projeto que se detém sobre a negação de Lacan à gramática metafísica perfilhe a temática concernente à mulher lacaniana em oposição a argumentação de Butler acima exposta. Ressalta-se que a passagem supra aponta que a sintaxe metafísica da substância aristotélica faz do homem o padrão ontológico e o sujeito da representação, enquanto que à mulher caberia a exclusão representativa, a ausência ontológica e à marginalização da função sintática de sujeito. Somando-se isso a alegação anterior de que não haveria como transformar a determinação identitária instaurada originariamente como falocêntrica e sua consequente exclusão de outras identidades, trata-se de demonstrar, nessa pesquisa, como a operação por Lacan da modificação gramatical metafísica ataca o argumento

de Butler que considera que a determinação do binômio identidade-exclusão, de origem metafísica, não seria reversível.

Não se trata de disputar com Butler sobre qual vertente é melhor, sobretudo, porque dialeticamente haveria lugar para ambas: porém, se trata de evidenciar que há feminismo na direção fundacionista que supera o binômio histórico identidade-exclusão da sintaxe aristotélica, formalizado no lado homem falocêntrico dos matemas da sexuação, em uma nova gramática: designada mulher. Com isso, a operação que visa efetivar a modificação da estrutura metafísica em Lacan coincide com o movimento que visa conferir à mulher outra posição sintática, que não a do objeto excluído e privado do falo. O programa de modificação gramatical de *L'Étourdit* orientado ao escopo de ultrapassagem do modo referencial e natural de ver o mundo, que submete a linguagem à concretude, coincide em Lacan com o deslocamento de um paradigma existencial calcado na natureza corpórea-natural para o paradigma ontológico negativo.

A oposição entre natureza e cultura atravessa a própria noção de fundacionismo em Butler. Segundo a autora, o núcleo da opressão de gênero corresponde à matriz da heterossexualidade compulsória inscrita no momento da entrada na cultura. A crítica à psicanálise freudiana incide com força aqui a partir da ideia de que Freud seria um falso fundacionista (*ibid*, p. 117) ao associar o tabu do incesto e à inscrição cultural da heteronormatividade às predisposições naturais heterossexuais anteriores: “embora Freud não o argumente explicitamente, dir-se-ia que o tabu contra a homossexualidade deve preceder o tabu heterossexual do incesto; o tabu contra a homossexualidade com efeito cria as ‘predisposições heterossexuais’ pelas quais o conflito edipiano se torna possível” (*ibid*).

Poderia se distinguir, a partir disso, três modos de ser fundacionista distintos: o primeiro deles, um fundacionismo necessário e natural, imputado a Freud, o qual Butler considera falso à medida que as predisposições naturais da heterossexualidade não existem como fundantes, mas são fabricadas pela entrada na cultura. É o que conduz a pensar que o segundo e terceiro modos de ser fundacionista, ao considerarem a determinação histórica discursiva/cultural da heterossexualidade são verdadeiros, ainda que em *Problemas de gênero* prevaleça a vertente antifundacionista. Entre os verdadeiros fundacionismos, por sua vez, detidos na dimensão estrutural/gramatical/cultural da opressão, poderia se reconhecer dois tipos: um que descreve diagnosticamente as fundações, mas não as rompe efetivamente, e outro, que opera a ruptura com a determinação histórica para além de diagnosticá-la. Ainda que não seja possível se aprofundar no tópico neste momento, defende-se nesta dissertação que Lacan rompe com a dimensão naturalizante de Freud ao articular a heterossexualidade à dimensão da diferença/negatividade, enquanto alteridade – ao invés da identidade do objeto de amor do sujeito. Segundo Lacan, sob

esse prisma, seríamos todos *heteros*, mesmo quando se tem como objeto de amor o mesmo como na homossexualidade, já que “não há segundo sexo a partir do momento em que entra em função a linguagem. Concernindo ao que se chama a heterossexualidade (...) que é o termo que serve para dizer *outro* em grego, está precisamente nesta posição, pela relação que no ser falante se chama sexual, de se esvaziar enquanto ser e é precisamente este vazio que ele oferece à fala que chamo de lugar de Outro” (S. XIX, p. 75). Há uma torção na teoria lacaniana, pois, tanto no uso dos significantes homem e mulher, como na noção de heterossexualidade: em nenhum dos casos, os significantes referem-se às identidades; mas sim, às posições sintáticas pressupostas que estruturam as relações sociais. Esse aspecto deixa claro como é a diferença/negatividade que informa a noção de mulher em Lacan enquanto posição fundante discursiva, para além da identidade anatômica da mulher.

Tal negatividade/alteridade, no entanto, não deixa de ser controversa, à medida que implica dialeticamente a posição social da mulher identitária, como marginalizada em razão da sua diferença anatômica, bem como porque talvez não fique claro, mesmo quando se admite o diagnóstico fundacional verdadeiro lacaniano, a ruptura com a fundação diagnosticada e a sua potência política. Só pode haver feminismo de viés fundacionista, portanto, se o diagnóstico fundacional que figura na temporalidade da tese vier a ser sucedido de uma antítese/síntese capaz de reconfigurar efetivamente o arranjo da heterossexualidade (entre identidade e diferença) constituinte. Em causa, pois, no projeto de superação lacaniana à metafísica e seus pressupostos históricos, a superação da própria fundação que regula identidade e diferença, positividade e negatividade, no horizonte da diferença de gênero. Em outras palavras, para que o feminismo fundacionista de Lacan se demonstre, é preciso que a inclusão da mulher, enquanto diferença e negatividade, na cultura/no simbólico seja diretamente proporcional à alteração do núcleo de opressão histórico que fundamenta a noção de cultura vigente. A revolução da posição gramatical coincide, pois, com a própria revolução da cultura.

Extrai-se três eixos pelos quais se leva a efeito a superação do homem-metafísico em Lacan e seu regime de diferença excludente. Em primeiro lugar, é pela relação de causalidade imputada ao paradigma existencial corpóreo natural da metafísica na posição de centralidade-primazia do falo na cultura que o objeto da representação aristotélico coincide sintaticamente com o conceito, não por acaso, designado falo. A convergência entre o objeto da representação aristotélico e o falo é expressa também pela equívocidade significativa da palavra *gênero*, a qual retoma o conceito aristotélico lógico-biológico de totalidade identitária, tanto quanto é remissivo à diferença sexual. Com esteio na equívocidade da palavra gênero, Lacan sobrepõe a crítica

à identidade metafísica à crítica ao falocentrismo, de modo que o conceito de gênero aristotélico, atinente à totalidade da determinação semântica e ancestral que submete a diferença particular à identidade genérica universal, passa a concorrer com a determinação do objeto natural, falo.

Em segundo lugar, outro eixo corresponde ao nervo da negação. É na transformação do modo com que se relaciona com a negatividade na estrutura, que a mulher, na posição sintática de objeto negativo, excluído e privado do falo, passa a sujeito com dignidade ontológica da sua negatividade, emancipada das amarras de captura do olhar servil à existência corpórea do falo. Ao invés da materialidade do objeto natural, surge a materialidade formal do ato singular. Na hipótese, assim, de a única saída para a totalidade de gênero aristotélico ser o cruzamento do caminho impossível da contradição que articularia a passagem proibida de um gênero a outro, ruma-se a ele. Seria a partir da realização do impossível da contradição entre particular e universal, espécie e gênero, que a espécie/particular seria alçada a gênero autônomo a partir da sua singularidade.

A negação de Lacan à metafísica endereça-se, portanto, a elevar a diferença particular, inserida na categoria de gênero de forma homogeneizada, a um nível de singularidade em que ela se torne incompatível com a normatividade da unidade genérica. É a transmutação da negação-exclusão em negação-contradição que provoca a cisão do gênero aristotélico todo identitário. Isso quer dizer operar uma revolução na gramática, a partir da perspectiva fundacionista, em que a mulher, tradicionalmente privada do falo e excluída, emerge ontologicamente como sujeito sintático emancipado. Com ela, todos os que também sofrem exclusão sócio-histórica. À luz desse arcabouço teórico, a mulher não é a oposição binária do homem, ela é a contradição que rompe com o paradigma existencial que sustenta a categoria da totalidade. Em causa, portanto, como problematização da mulher lacaniana o estatuto da negação nas fórmulas e na gramática de Lacan para o discurso analítico: é pela mudança do estatuto da negação que a mulher muda de posição sintática.

Em um terceiro eixo, a temporalidade pela qual a vertente fundacionista de Lacan se realiza. A problematização entre a corrente fundacionista e a antifundacionista em distensão com as fórmulas da sexualização retoma, com outro vocabulário, a questão temporal tratada no tópico 1.6, em sede do debate a respeito da faceta heideggeriana de Lacan frente aos hegelianos. A hesitação de Lacan ao terceiro tempo de síntese, sob a alegação de que o ser já foi dado em um começo metafísico, de modo que a psicanálise retornaria a ele *disruptivamente* em antítese, se atualiza aqui da seguinte forma: até que ponto o novo é produzido pelo processo analítico e até que ponto ele é extraído da origem? Não obstante a terminologia de Butler induza conctar

fundacionismo ao retorno à origem, é preciso que haja um enodamento entre essas duas temporalidades contraditórias de produção inovadora e retroação para que ocorra uma refundação. Refletir sobre essa temporalidade é refletir, em último grau, sobre a modulação da negatividade da mulher, excluída e privada, em um primeiro tempo metafísico, para a negação que tem o poder de dilacerar a totalidade identitária falocêntrica e o seu paradigma existencial natural.

Agora fica explícito que, para além de uma disputa entre hegelianos e heideggerianos pelo eventual casamento monogâmico com Lacan, o que está em jogo com a problemática do segundo e do terceiro tempo, da antítese e da síntese, do retorno à origem heideggeriana e da progressão dialética hegeliana, da negação e da ontologia em última instância, é a forma como a psicanálise se situa politicamente diante da ruptura ou da conservação de velhas categorias. De forma mais específica, está em jogo o reconhecimento dessa vertente fundacionista na psicanálise lacaniana e o seu alcance efetivo, crucial para que a posição da mulher, enquanto sujeito ontológico em Lacan, seja avalizada como potencialidade de uma gramática revolucionária. A qual tem o condão de configurar novo arranjo léxico feminista, mas que, sobretudo, é indissociável de um novo modo de existência que não seja regido pela dinâmica da identidade-exclusão.

Com efeito, ambas as correntes, fundacionistas e antifundacionistas, tenderiam a rumar para uma mitigação do viés categórico do pensamento e da hierarquia identitária. Porém, a dificuldade da psicanálise com a vertente antifundacionista é que a finalidade clínica, pautada no inconsciente, circunscreve um processo temporalizado de desfalecimento das determinações subjetivas atrelado aos protocolos constitutivos historicizados. Ou seja, acatar o gérmen da abordagem antifundacionista, para psicanálise, seria admitir como possível que o analisante pudesse, em uma decisão voluntarista, romper com uma categoria já criada para si. Essa seria a exaltação do sujeito da representação incondicionado ao inconsciente que tem o poder de ressignificar sua história apenas pela dimensão cognitiva. A mudança/cura psicanalítica está atada, portanto, a uma subversão operada temporalmente no interior da dimensão categórica. Contudo, também não se sai da origem apenas com a volta a ela: há um trabalho progressivo da linguagem incutido nesse projeto que faz da temporalidade um fator de extrema relevância no compasso da oposição à herança metafísica. Não se trata, frise-se, de travar uma solução de compromisso com a fundação, mas de pensar que a transformação requer uma *refundação* para revolucionar a estrutura, o que não pode ocorrer sem uma contradição temporal determinada.

Esse aspecto nos leva a questionar a valência de necessidade da fundação metafísica. Por um lado, afirmar que ela pode ser transformada, demanda que seja reconhecida sua carga contingencial e sua dimensão de crença fantasmática no interior da racionalidade. Por outro,



um forte argumento psicanalítico contra o antifundacionismo absoluto é esse que reconhece que, na experiência, os alicerces e as pressuposições metafísicas se impõem com valor de necessidade para o sujeito, de modo que por mais feminista que se enuncie uma teoria, ela não está prevenida de reproduzir em ato os termos de uma estrutura fálica, identitária-excludente. A experiência analítica seria, nesse cenário, uma forma efetiva de interferir nas fundações históricas. Parece haver, assim, uma articulação mais complexa entre necessidade e contingência, além de uma mera oposição simples entre ambas, que explique, tanto o caráter impositivo da fundação, quanto a contingência que autoriza a sua superação. Trata-se de se explicar como a contingência fundacional está implicada temporalmente ao seu valor de necessidade inicial.

O critério de distinção entre um pensamento reacionário ou revolucionário, pois, não pode ser aferido apenas pelo seu caráter fundacionista ou antifundacionista; mas, à capacidade de se propiciar, através das suas propostas, uma alteração da estrutura que sistematicamente reproduz o modo genérico de existir, baseado na submissão atributiva, hierárquica e excludente. Demonstrada a efetividade psicanalítica em romper com as fundações téticas falocêntricas, mote a que se endereça esta dissertação, caberá, em outro momento, outra pesquisa, confrontá-la especificamente com a teoria feminista. Com efeito, não se trata aqui de abarcar uma discussão literal entre o tema da negação e da ontologia com as distensões da teoria de gênero em que pese o terreno fértil do tema. Isso nos desviaria do programa apresentado de superação à metafísica e de como tal projeto laciano, no percurso de *L'Étourdit*, viabiliza uma refundação subversiva em relação à mulher e a quaisquer outras identidades que não se subsumam ao padrão identitário dominante.

Em suma, talvez seja preciso ter em mente que lá onde a teoria feminista acusa a psicanálise laciana de compactuar com o binarismo de gênero fundante, em suposta continuidade a Freud, e crê se diferenciar dele na proposta antifundacionista, vigora um compromisso arcaico com o paradigma existencial da identidade, pelo qual os significantes homem e mulher permanecem tratados como binariamente identitários. Em contrapartida, homem e mulher são para Lacan, em última instância, duas temporalidades existenciais distintas da gramática que molda a cultura e suas relações de poder.

### **1.9 A dimensão proprietária da sintaxe fálica: *a mulher é sem tê-lo***

Diante desse panorama, antente-se como os aspectos concernentes ao fundacionismo disruptivo aparecem no comentário de Monique Davi-Ménard a respeito de uma passagem de *L'Étourdit* expressiva de duas sintaxes diferentes para o homem e a mulher:

Tendo recorrido à lógica, Lacan, em *O aturrito*, propõe primeiramente, com efeito, a descrição do paradoxo em que consiste a existência sexuada, através apenas dos recursos às sutilezas gramaticais e retóricas: **“o homem não é sem tê-lo, a mulher é sem tê-lo”**. Esta é a fórmula brilhante e complexa pela qual ele define o que é a sexuação. Esta frase joga com a dissimetria, através de uma dialética sutil do ser e do ter (...). Por outro lado, “não ser sem”, esta expressão coloca uma questão a lógica da atribuição por uma negação que alivia o peso ontológico do verbo ser, indicando assim que o que define a sexuação escapa a toda a determinação ontológica e, portanto, **sem dúvida, a uma lógica do tipo aristotélico**. Mas vê-se bem em que a expressão continua insatisfatória: pois, do lado feminino, a sexuação **aparece ainda como ligada ao ser**, e este odor de naturalismo não podia satisfazer a tese lacaniana, de acordo com a qual **a sexuação subverte a ontologia de que o pensamento ocidental permanece tributário desde os gregos** (1998, p. 100).

A passagem dialoga com o parâmetro existencial da metafísica, pelo qual o ser se confunde com a concretude proprietária de um objeto. A frase *o homem não é sem tê-lo* é, assim, uma construção gramatical que implica o sujeito *homem* a um modo de ser vinculado à posse do objeto. Nisso, a série de equivalências entre o ser metafísico, o paradigma existencial proprietário, o objeto da representação e o falo natural. Considerando que a forma como a linguagem se relaciona com os seus objetos externos/naturais/anatômicos é resultado de uma gramática pressuposta, verifica-se que a posição conferida ao falo natural anatômico, em sua centralidade e primazia, equivalente a do ente metafísico, guardaria correlação com um objeto da representação-falo introjetado, também de forma central e privilegiada, em uma estrutura de linguagem. Em face disso, verifica-se uma relação de causalidade entre a primazia e a centralidade que o falo-ente conceitual detém internamente na sintaxe discursiva e os seus privilégios sociais naturalizados.

Tal gramática é designada como *homem*, mas evidentemente se aplica para as mulheres, no sentido vulgar-natural do termo, que não tem o falo natural no corpo, mas que participam dessa lógica cuja centralidade é regida pelo paradigma existencial do ente. Tanto participam que são claramente prejudicadas pelo fato do seu corpo natural não atender ao paradigma existencial valorizado pela estrutura discursiva. Em que pese o sistema seja mais complexo que isso, é possível, em sede preliminar, sintetizar que, para uma gramática que tem no ente natural e na representação sua maior expressão valorativa de existência, senão única, quem tem um pedaço a mais de carne no corpo é rei. Investe-se poder, assim, naquele que tem a posse de um objeto natural como seu, em detrimento da mulher que teria sido privada dele. Eis a conjugação entre parâmetro existencial normativo-natural e a exclusão da dimensão negativa ou informe do corpo da mulher. Por enquanto, com exceção da aglutinação feroz entre falo e paradigma

existencial do ente por Lacan, nada de muito diferente em relação ao que disse Butler sobre a mesma gramática, resumida no binômio determinação-exclusão heteronormativa.

Em contrapartida, no que seria o segundo tempo da antítese analítica, a gramática é *a mulher é sem tê-lo*. Se Davi-Ménard entende que a expressão aqui é insatisfatória à medida que contém uma ontologia, entendo justamente que a segunda sintaxe marca a possibilidade da primeira gramática vir a ser destituída do seu paradigma existencial corpóreo/proprietário, determinado pelo falo, e se modificar pela instauração de uma dinâmica ontológica negativa, pela qual é possível *ser sujeito mulher sem ter*. Nesse sentido, o deslocamento dialético de homem para mulher em Lacan corresponde ao deslocamento do paradigma proprietário. Se a primeira gramática é construída pela aferição da primazia existencial do homem detentor do falo natural na estrutura sócio-histórica que nos acompanha desde os gregos, ao prever outra gramática, a título de antítese/síntese, em que é possível *ser sujeito sem ter*, propõe-se outro modo de racionalidade, de ontologia e de sociedade; a qual, ainda que não se reduza a isso, não deixa de implicar a valorização da negatividade intrínseca ao furo natural feminino socialmente. Trata-se, principalmente, da instituição de outro paradigma existencial a reverberar nas relações de poder: não aferrado ao parâmetro natural, bem como sem amparo na reificação e no ganho particular.

Cabe demonstrar, portanto, como a busca pela saída do falocentrismo, em Lacan, coincide com a busca pela superação da metafísica e pelo sistema proprietário capitalista. Se, por um lado, é verdade que teoria de gênero e psicanálise lacaniana teriam em vista um horizonte comum de ruína das dimensões categóricas da sintaxe metafísica heteronormativa opressora, por outro, haveria uma cisão na atadura entre paradigma existencial fincado na totalidade de gênero aristotélico e a posição sintática do falo: é porque a crítica de Lacan à metafísica não se restringe ao falocentrismo, ou melhor, porque une o falocentrismo aos protocolos de representação e identidade, que se considera que o paradigma falocêntrico compreende uma racionalidade a ser superada. Não por acaso, os significantes homem e mulher em Lacan não nomeiam identitariamente homens e mulheres, mas sim temporalidades sintáticas. É interessante notar, diante da crítica feminista que reclama da suposta manutenção do binarismo nas fórmulas da sexuação, que é Lacan quem em ato, pela escrita dos matemas, rompe com a adequação dos significantes em tela aos significados históricos/identitários; enquanto a teoria de gênero, apesar de propor teoricamente a anulação da diferença categórica de gênero, continua trabalhando com conceitos de mulher e falo de forma identitária, o que poderia ser entendido como a reiteração prática do binarismo que se procura subverter.

### 1.10 Antígona e a refundação da psicanálise: outra mítica

O entrelaçamento entre ontologia e problemática de gênero, não sem motivo tão controverso, aloja-se em uma zona territorial de guerrilha dupla. Primeiramente, porque a fronteira entre psicanálise e filosofia já constitui motivo suficiente para tumulto. Enquanto o afastamento entre os campos garante a autonomia epistêmica psicanalítica, a proposta de uma ontologia para a psicanálise, ainda que ressalvada a particularidade da sua vertente clínica, conduz ao reconhecimento de uma área de encontro entre ambos. A situação fica ainda mais complicada quando se evidencia a temporalidade de antítese do discurso analítico frente à gramática metafísica do primeiro tempo. A qual não foi inaugurada por Lacan ou pelo discurso analítico, mas se inscreve nele a partir do alinhamento por Lacan com o movimento filosófico que iniciou a reflexão crítica sobre tal sintaxe e elaborou, de formas diferentes, em sede de antítese/segundo tempo, as prováveis saídas de tal estrutura.

O outro aspecto da trincheira concerne à temática das noções de homem e de mulher na lógica do *não todo*. Sobretudo, porque o entendimento que toma as fórmulas da sexuação como expressão do machismo de Lacan parece se pautar, coerentemente, na continuidade epistêmica entre Lacan e Freud, o que filiaría Lacan necessariamente ao legado freudiano, constante dos mitos e da teoria da diferença sexual, com alto teor patriarcal e falocêntrico. É o que nos defronta com o seguinte problema: defender que as fórmulas da sexuação, tal como serão tratadas na gramática de *L'Étourdit*, estão implicadas no projeto de superação à metafísica lacaniano, em oposição ao falocentrismo, é defender, mesmo que de forma parcial, a existência de uma ruptura de Lacan com Freud; é afirmar que, sob o prisma desse projeto lacaniano, Freud compactua com a sintaxe metafísica que se pretende abater.

Ora, não é difícil, assim, verificar que a duplicidade da guerrilha apontada converge para o mesmo ponto: o alinhamento do programa de cura psicanalítico ao horizonte antimetafísico é diretamente proporcional a uma inflação do vínculo entre psicanálise e a filosofia crítica à metafísica, tanto quanto a uma deflação do vínculo filiativo de Lacan a Freud. Se é verdade que Lacan se alinha ao movimento antitético dos filósofos elencados, Kant, Hegel e Heidegger, contra a gramática metafísica e, como diagnóstico próprio, aglutina o modo de ser metafísico ao paradigma fálico na composição dos postulados sintáticos do tempo aristotélico da estrutura, parece haver uma géstica em que Lacan se fraterniza a filosofia contra a paternidade freudiana. Com efeito, o movimento da psicanálise de crítica à metafísica coloca ela mesma na berlinda, à medida que incide nos pilares fundadores freudianos, quer apoloéticos da existência anatômica e representativa, quer na primazia fálica.

Nesse sentido, é preciso reconhecer que a progressão discursiva que teria como ponto de partida o modo metafísico de ser homem, mais precário, para o modo mulher, mais evoluído na nova sintaxe de aspectos relacionais não naturalizados, não identitários e não excludentes, afeta, de forma incontornável, a dinâmica da filiação com Freud porque o alinha, no viés patriarcal e falocêntrico da sua teoria, ao primeiro tempo metafísico. Não se trata exatamente de romper com Freud e afirmar um emparelhamento com a filosofia, ainda que uma faceta disso esteja presente no movimento de Lacan. Embora até fosse possível argumentar que há um flerte de Lacan com a tradição socrático-platônica, a ser usada nesse caso contra a tradição aristotélica imputada a Freud, essa seria uma solução simplista para a dificuldade apresentada.

Trata-se de inserir a tensão com Freud no próprio desenvolvimento temporal da dialética do processo analítico, o qual prescreve um começo alienante de valência aristotélica, a ser sucedido, antiteticamente, por uma ruptura singular com o pertencimento geracional identitário. O deslizamento entre Freud e Lacan, pois, guarda relação lógica com o sintagma paradoxal de uma *herança disruptiva* entre pai e filho. Ao invés da incidência da autoridade paterna identitária, revela-se uma filiação que adere à teoria, tanto quanto busca transforma-la. Esse seria um movimento clínico de emancipação dos protocolos familiares, tanto quanto um movimento epistêmico de Lacan a Freud. Se é verdade que Lacan refundaria seus postulados psicanalíticos de forma parcialmente autônoma, será necessário atentar para como Freud é posicionado na gramática metafísica. Assim como Lacan se filia, de certa forma, à terminologia aristotélica do gênero para supera-la, será preciso retomar os fundamentos conceituais de Lacan associados a Freud como forma de também vislumbrar como a sintaxe freudiana é subvertida.

Isso envolve esmiuçar a leitura de Lacan de Freud, associadas à genealogia do conceito de falo, as posições de sujeito e objeto, referidos ao homem e à mulher, respectivamente, e o complexo de Édipo. Se há de fato o escopo da refundação da psicanálise por Lacan em *L'étourdit*, com fulcro no paradigma ontológico da negatividade da mulher, reclama-se uma nova mítica: é o deslocamento posicional de Édipo a Antígona que propiciará a Lacan concluir o projeto de superação à metafísica entranhada em Freud. Enquanto Édipo é aquele que fura os olhos diante da revelação da sua verdade incestuosa, Antígona, sua filha na mitologia, é a mulher ativa que confronta a autoridade patriarcal de Creonte em nome de um valor de igualdade/fraternidade humano, concernente no caso, ao enterro do seu irmão Polínice. Haveria uma transição progressista, assim, entre a desonra e o ostracismo fracassado de Édipo e a coragem desengajada no projeto de destituição da gramática excludente, de Antígona. Não é exagero, portanto, afirmar diante disso que Lacan, em *L'étourdit*, realiza, ainda que parcialmente, o paricídio de Freud.

### 1.11 Diretrizes evolutivas-revolucionárias: a modernidade e a sua crítica

Em muitos dos tópicos ora abordados na visada introdutória da pesquisa, corre, em segundo plano, por trás, no lençol freático do tema focado, um fio condutor temporal complexo, verificável na temporalidade da herança disruptiva que tem como marco zero Homero na fundação do pensamento ocidental, da qual se desdobra a história da filosofia; na extração da dialética e o embate entre tese histórica metafísica e antítese psicanalítica atual; na problemática entre Hegel e Heidegger na formação da síntese, a partir da dificuldade da dimensão ontológica pertencer ao momento originário metafísico ou ser propriamente produzida pela psicanálise; na tensão entre as fórmulas da sexuação e a teoria de gênero, é também o reconhecimento ou não da existência de uma determinação temporal originária, constitutiva da sintaxe histórica, pela qual a identidade falocêntrica se impõe normativamente em exclusão de outras, que define uma perspectiva fundacionista ou antifundacionista de revisão crítica dessa gramática; por fim, na dinâmica de filiação de Lacan a Freud cuja crítica à metafísica coloca em xeque a própria fundação da psicanálise como campo e o seu liame com a temporalidade originária universal através dos mitos.

O que se recolhe como traço comum desse feixe múltiplo é a problematização de duas formas tradicionais diametralmente opostas de olhar para a história, para o passado: ou bem se olha para trás e, ao reconhecer seu expediente de fundação e as determinações dela decorrentes, intenta-se pela retroação temporal uma transformação; ou se olha para frente e intenta-se fundar algo absolutamente autônomo a partir do progresso da razão, sem nostalgia ou reconhecimento de determinação histórica. Isso é o mesmo que prever uma divisão rígida entre herança/filiação *versus* oposição/crítica/exclusão. Já se mostra patente que tais divisões estanques não atendem à complexidade temporal em causa na pesquisa sobre ontologia.

Trata-se de perceber que tal complexidade se insere em um contexto mais amplo de consciência histórica detida na estrutura do pensamento ocidental. Segundo Habermas (1990), a modernidade surge com essa ambição de progredir de forma auto-suficiente, sem passado, para um mundo novo (p. 14-16). Os tempos modernos ganham então palavras que exprimem tal racionalidade, válidas até os nossos dias: “revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento crise, etc” (*ibid*, p. 18). Na disposição moderna que recusa “ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, ela tem de criar em si própria as normas por que se rege” (*ibid*). Nesse contexto, a solução histórica é auto-referenciada na própria época moderna. Hegel é aqui apontado como o expoente dessa vertente pela qual a progressão da razão seria a passagem

evolutiva para um novo período (*ibid*). Veremos que a temporalidade em Hegel é mais complexa que isso e admite ambiguidades, no entanto, é inegável que a sua progressão dialética é impregnada de um tom evolutivo solucionador da dinâmica de exclusão histórica.

Se Hegel é o expoente do racionalismo progressista que olha para frente e quer a fundação da lei do seu próprio tempo, Heidegger é o seu contraponto temporal de olhos voltados para trás: ele confere uma forma ontológica à “própria estrutura coagulada no existencial da historicidade”, de modo que o presente autêntico é simultaneamente “lugar de preservação de tradições e de inovação” (*ibid*, p. 24). É como se não pudesse existir a descontinuidade da inovação epocal sem um grau de continuidade com a temporalidade anterior: “o olhar que se dirige para o futuro, todavia, vai sempre do presente para um passado que está preso como pré-história ao presente de cada um de nós” (*ibid*). Por essa via, Heidegger chega a uma filosofia da origem temporalizada que aponta a metafísica antiga como fator de racionalidade e determinação dos “destinos históricos da cultura” (*ibid*, p. 131).

Talvez a ambiguidade da temporalidade de Hegel resida nessa posição em relação à metafísica que, apesar de se distanciar de Heidegger na voltagem originária, e privilegiar a progressão, não deixa de concordar com uma determinação histórica das inscrições da racionalidade metafísica: “para Hegel a história da filosofia se tornara a chave da filosofia da história. Para Heidegger a história da metafísica detém uma posição semelhante” (*ibid*, p. 132). É tal convergência em relação à determinação histórica metafísica, atravessada pela divergência de direções temporais, entre progressão hegeliana e retroação heideggeriana, que problematiza um viés temporal linear no estudo do programa lacaniano de superação à metafísica que visa a mediação entre Hegel e Heidegger.

Como problematização, tanto Hegel, como Heidegger são alvos de críticas endereçadas ao paradigma idealista da modernidade contido, quer na síntese progressista hegeliana, quer na nostalgia heideggeriana. Se a transcrição do item 1.6 já evidenciava justamente o tom crítico de Lacan à plenitude desse sistema pela recusa à temporalidade de síntese, ele se acentua da seguinte forma:

ao que culminou com uma filosofia que foi bem forçada a sair de suas próprias trincheiras – **o ponto culminante foi Hegel** – não se pode dizer que, diante dessa **plenitude dos contrastes** dialetizados na ideia de **uma progressão histórica**, da qual nada nos atesta a substância, não se pode dizer que, diante disso, o que se enuncia por essa formalização tao bem feita que só se sustenta pelo escrito, ou seja, algo que não nos serve, que não nos serviria, se fosse preciso, **no processo analítico**, senão pelo que aí retém os corpos invisivelmente? (S. XX, p. 187, grifos nossos)

É certo que o trecho não é conclusivo e detém em si a tensão de Lacan com a síntese hegeliana e a sua dimensão de totalidade conciliatória absoluta, tanto quanto a sua aproximação com a dialética e o compasso progressista. Em contraponto, as várias referências de Lacan à verdade desvelamento heideggeriana que rumam para o sentido temporal oposto, para citar uma: “essa margem de erro que há em toda realização do ser é sempre reservada por Heidegger a uma espécie de *léthe* fundamental da sombra da verdade” (LACAN, S. I, p. 222). Como hipótese a ser desenvolvida, pois, a mediação entre Hegel e Heidegger possibilita a Lacan uma dinâmica progressista matizada pelo processo de retroação. Nota-se, pois, que o impasse da ontologia em Lacan entre antítese e síntese dialética, entre dois ou três tempos, corresponde nesse horizonte ao enodamento entre modernidade e sua própria crítica.

Diante disso, atente-se que o propósito de articular gramaticalmente a superação à metafísico da qual *L'étourdit* se ocupa está implicado nessa perturbação temporal de via de mão dupla, para frente e para trás na história, bem como que as fórmulas da sexualização estão, como matriz conceitual do texto, entranhadas dessa verve historicizada da metafísica. Nessa linha, a pulsação histórica atinge diretamente a noção de gênero, sustentada pela significação lógico-biológica unívoca das noções categóricas tradicionalmente identitárias de homem e mulher. É o que melhor justifica a defesa de uma posição lacaniana fundacionista, em interlocução com Butler, no rumo da dissolução das identidades e de reversão/ revolução de uma racionalidade excludente. Por um lado, a mulher lacaniana é o ápice do devir progressista da cura analítica; por outro, ela é a própria crítica à dimensão desenvolvimentista moderna e à racionalidade da plenitude ideal. Nesse sentido, a noção de revolução em causa não se coaduna com uma utopia ingênua que resulta em relações sociais absolutamente harmônicas: trata-se de revolucionar a sintaxe dialeticamente como forma de interferir nas fundações históricas e produzir outra outra forma de existência pela linguagem.

O problema, afinal, é de grande amplitude política e define como a psicanálise responde às categorias históricas-metafísicas arcaicamente instituídas: se em conservação ou subversão a elas. Não por acaso, Lacan afirmou que “a metafísica nunca foi nada e não poderia prolongar-se a não ser a se ocupar de tapar o furo da política. Essa é a sua base” (LACAN, OE, p. 555). Tal afirmação não constitui uma mera declaração desinteressada: em contrapartida, ela implica a psicanálise em um movimento político crítico à racionalidade reificada, de modo que a transformação terapêutica levada a efeito pela clínica passa a ser embrenhada em uma disposição revolucionária diretamente proporcional à subtração do tampão metafísico.

Nesse contexto, a forma efetiva como a psicanálise nega a determinação metafísica e realiza sua cura ganha contornos que ultrapassam a esfera do sintoma particular. Destrinchar o



modo como a psicanálise nega a determinação histórica metafísica é evidenciar, assim, a possibilidade de ruína de todo um arcabouço categórico. Considerando que é a univocidade de sentido lógico-biológico que aparece como sustentáculo da noção categórica de gênero em Aristóteles a ser formalizada por Lacan no interior dos matemas da sexuação, trata-se de demonstrar que, sob a perspectiva lacaniana, o ponto que sustenta a unidade de gênero identitário falocêntrico é o mesmo ponto que sustenta o desenrolar de um destino histórico da cultura, a ser arruinado.

À luz dessa concepção de gênero, atente-se como o ataque ao limite da significação biológica-lógica, pela qual o homem se faz animal com linguagem, compreende a ruptura com a significação essencial que nos faz humanos, de sorte que a negação à metafísica efetivada pelo processo analítico conduziria a um horizonte evolutivo do humano ao operar um corte com o DNA pretérito. Trata-se da destituição do humano no seu contato último entre corpo natural e representação. A ultrapassagem, pois, do limite histórico que sustenta a metafísica envia a uma dimensão não-humana do humano, na hipótese de o que nos definir como tais ser a linguagem representativa. Ou enfim humanos, se tivermos em vista uma forma humana de paradigma para existência que não a representação.

É o que faz de *L'étourdit* é um texto com voltagem histórica aguda com referências que abrangem, não só a história da filosofia, como a história da literatura e da ciência. Nesse sentido, na gama de oposições que *L'étourdit* oferece, consta uma variante de gêneros a serem contraditos em seus limites categóricos, entre eles: a oposição entre linguagem científica e dialética em Aristóteles, entre neurose e psicose em Freud, entre o dia e a noite, e até entre os gêneros literários, já que o épico, o trágico e o absurdo surrealista se confundem.

Em que pese o feixe amplo de sentidos das oposições que atravessam o escrito e esta dissertação, pondera-se que eles devem ser entendidos de acordo com esse fio condutor que está sistematicamente à procura de um ponto-limite de determinação que sustenta o pilar categórico e o seu fechamento totalitário historicizado. É na ultrapassagem desse ponto, em que a determinação se deixa contradizer pelo que era excluído, que a fronteira entre diferença particular e identidade genérica, ou entre exclusão e determinação, é aberta. Nesse contexto, a negação de Lacan ao ser, integrada ao projeto de superação à metafísica, está implicada simultaneamente em um sim de encontro com o limite e um não associado a sua ultrapassagem. Eis o tônus do escopo dialético-revolucionário progressista atravessado pelo retorno temporal de *L'étourdit*.

## 1.12 Nota sobre os comentadores e dinâmicas estruturais do texto

Diante do problema-programa apresentado, no caminho a ser percorrido em *L'étourdit*, na esteira do desenvolvimento da superação à metafísica e refundação da psicanálise lacaniana em relação a Freud, é conferida primazia à lógica gramatical que as frases iniciais e principais do texto encerram. É a partir das sinalizações decisivas que elas oferecem, em contato com a história da filosofia, que o percurso da dissertação se constitui. Isso nos afasta, pois, da interlocução com os comentadores do texto que parecem não ter como crivo de leitura tal trajeto sintático.

Nesse sentido, o *Não há relação sexual*, de Cassin e Badiou, tratam de, como o próprio título diz, *duas lições sobre L'étourdit*: enquanto Cassin alinha a sua logologia sofista à diretriz poética do texto, Badiou trata precisamente do binômio *senso-ab-sexo/ sexo-ab-senso* (2013). Por sua vez, o caso de Fierens, em *Lectura de L'étourdit*, é mais complexo (2012). Nele, por evidente, há a ambição de percorrer um percurso lógico que explique o texto como um conjunto.

Em sede estrutural, o autor articula duas partes para o texto cujo ponto de transição corresponde ao trecho que começa por “Tu me satifizeste, thomenzinho” (OE, *L'étourdit*, p. 469), considerado por Fierens como enigma central do escrito que marcaria para o leitor a passagem lógica do lado *todo*-homem das fórmulas da sexuação para o lado *não toda*-mulher, à medida que retoma o nome do texto *aturdido* em seu teor (FIERENS, 2012, p. 19) Essa seria a passagem decisiva de fim de análise. Também nessa órbita, Fierens identifica a estrutura moebiana do texto, inclusive replicada no seu livro em equivalência às duas partes separadas pelo enigma: “primeira volta: o significante e a ausência da relação sexual”; e “segunda volta: o discurso do analista e a interpretação” (*ibid*, p. 9). Já há aqui uma organização temporal que implica a banda de Moebius, e suas voltas, ao lado *não toda* das fórmulas, em uma convergência de formalizações entre a temporalidade da mulher no matema e a forma da topologia moebiana.

Acompanho Fierens nessas duas marcações estruturais, de modo que também divido o presente trabalho em duas partes, expressivas dos dois tempos do texto. Também o acompanho na orientação que o trecho citado de *L'étourdit* corresponde a um enigma central e indica um divisor de águas preciso, com a diferença que trabalho referido excerto acompanhado dos parágrafos que o antecedem na sua respectiva secção, a qual começa por “assim a história se faz de manobras navais” (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 468).

Contudo, no que toca ao exame do escrito propriamente dito, me separo de Fierens, à proporção que identifico no seu texto um crivo internalista de leitura, centralizado no esclarecimento da teoria lacaniana. Fierens vai, praticamente, de frase a frase do texto, explicando

como elas explicitam o aparato conceitual lacaniano; conjuga a isso, o enorme esforço de indicar as muitas, senão todas, referências que o texto oferece. Essa perspectiva, em que pese seja de grande contribuição para o campo, parece ter por escopo principal organizar o texto e torná-lo legível à representação.

Em contrapartida, o fio condutor ora proposto acerca da modificação gramatical operada pelo discurso analítico na sintaxe aristotélica, é incompatível com tal crivo de leitura que referencia a filosofia a partir de um centro de economia conceitual lacaniana, e com a perspectiva predominantemente semântica adotada. Trata-se de perseguir como a filosofia se entranha na estrutura do texto, como rege os liames de predicação, a temporalidade e até como se atualiza no enigma central. Isso implica indagar a gramática *L'étourdit* em uma área fronteira entre dois gêneros: psicanálise e filosofia. E não, de dentro da psicanálise apontar para a filosofia que está fora dela.

Segue-se à risca, pois, a própria orientação de *L'étourdit* no sentido de buscar o fundamento que rege o discurso por trás dos seus ditos. É só assim que uma camada mais escura que corre ao revés do esforço representativo pode ser vista; é só assim que a verdade do enigma central do escrito se deixa, de fato, adivinhar.

### **1.13 Uma perspectiva lacaniana da história da filosofia: aspectos metodológicos**

A leitura ora proposta de *L'étourdit* que enoda filosofia à psicanálise encontra um grande desafio metodológico. Embora a abordagem não seja referencial, é preciso atentar que o crivo que determina a interpretação filosófica corresponde a *L'étourdit*, de modo que o parâmetro da história da filosofia é lacaniano. Por um lado, isso equivale a aceitar as eventuais torções interpretativas de Lacan efetuadas na história ortodoxa da filosofia. Por outro, é interessante notar como o psicanalista se serve sistematicamente, não de uma mera hermenêutica particular a respeito dos filósofos, mas de tensões presentes no interior de cada teoria filosófica. Nesse sentido, em Aristóteles, ficará claro como a crítica de Lacan que possibilita a saída do sistema é formada pela crítica que Jacques Brunschwig realizou; em Kant, é a tensão entre o texto juvenil de *Sonhos de um visionário* com a dialética e a teoria da negação kantiana que informará a herança e o ataque lacaniano; por sua vez, o tratamento de Hegel e Heidegger também se ampara em problemas intrínsecos a tais teorias que seriam alvos de debate no interior da própria filosofia de cada um deles, como a temporalidade e a materialidade ontológica.

Soma-se a isso que a forma com que *L'étourdit* é construído não é secundária e interfere na formação do seu conteúdo. Há, na verdade, um entroncamento entre forma e conteúdo que determina a metodologia escolhida da abordagem da história da filosofia. Vejamos.

A respeito da estrutura textual do escrito, acrescenta-se, pois, às sinalizações de Fierens adotadas no tópico anterior, que se contarmos as secções do texto a partir do intervalo que as separam, constata-se que o escrito contém 13 pares de secções e mais uma, sem par. O referido enigma do texto localiza-se, de forma central, na segunda secção do sétimo par. Essa estrutura intervalar entre as secções, em rimo com a linguagem homofônica, lembra a edificação de um poema, cujos intervalos corresponderiam à hiância entre as estrofes. Além disso, a secção faltante para completar o último par, por um lado, leva a cogitar que o texto não se fecha por completo em síntese totalizante, tanto quanto implica a ele uma órbita de temporalidade circular, já que a última seção retoma um tema do início, aparentemente bobo, a saber: a referência a um dos lugares de ensino de Lacan, o Hospital Henri-Roussele (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 497 e 449). Tal circularidade coaduna-se com a temporalidade do retorno que visa a volta progressiva/produziva/inovadora da linguagem ao seu ponto fundador. Assim como a organização de secções em pares parece conferir uma instabilidade e uma dupla face moebiana aos temas abordados. A estrutura em par é expressamente referida no texto como “não vai sem... formar um par, aquilo que como se costuma dizer, *não vai sozinho*” (*ibid*, p. 451), também presente materialmente no par de frases, no par de planos, do dito e do dizer, no par de sim e de não da dialética e na sua temporalidade de tese e antítese.

Tanto a estrutura de par, como a temporalidade, regem o método de trabalho da história da filosofia no texto. Isso porque a ambivalência e a tensão dialética entre autores encontram em *L'étourdit* essa forma determinada de afirmação e negação em oscilação dialética: entre dois. Replico o arranjo de par, sobretudo, para evidenciar o embate de Lacan com os filósofos e com Freud, portanto. Eis o parâmetro que estrutura a pesquisa ainda que não se siga de maneira exata a ordem cronológica e os conteúdos tal qual aparecem no texto. É pela atenção à ordem do tempo com que os termos sintáticos se alinham, se sobrepõe, se referenciam, se unem e se negam que é possível seguir Lacan na sua conjugação de apenas duas frases que abarcam a interlocução com a gramática presente na história da filosofia, bem como sinalizam a lógica do percurso textual.

Nesse sentido, embora a zona de tensão filosófica seja circunscrita pelo prisma lacaniano em *L'étourdit*, aborda-se em sede de tese as matrizes da teoria filosófica para antiteticamente analisar como Lacan se relaciona textualmente com a teoria exposta na sua *herança disruptiva*.

### 1.14 *L'Étourdit*: uma mensagem cifrada lançada ao mar

Ainda na esteira do entroncamento entre forma e conteúdo, cabem algumas considerações a respeito do enlace entre a temporalidade, a forma estética e a revolução na gramática histórica presentes do texto.

A título de apresentação, *L'Étourdit* (1972) foi traduzido para o português como *O atur-dito*. Lacan cria um neologismo que, pela incidência da letra *t*, faz com que o título passe a carregar o *dito* no nome. O seu significado desliza entre: *O avoado*, *O esquecido*, *O atormentado*, *O que dá voltas (tour) no dito*. O que chama atenção, sob um prisma gramatical, é que o artigo definido e masculino *o*, conjugado com a categoria morfológica do adjetivo, determina e qualifica alguém: quem? A princípio, o mais razoável é que ele seja entendido como o sujeito neurótico, mas a determinação alcança no enigma do texto uma maior especificação.

Não seria desmedido dizer que *L'Étourdit* é o texto mais difícil de Lacan, assim como o mais estético. Para além do estilo lacaniano usual, a ilegibilidade do texto e o aturdimiento que provoca derivam da crítica de Lacan justamente a essa racionalidade aristotélica que tem na clareza da representação seu principal escudo. Trilhar o caminho da verdade analítica para Lacan é indissociável, pois, de uma experiência de desamparo com a linguagem: despreendimento da firmeza desse solo em que se crê que se pisa com as palavras. É lá onde se renúncia a essa segurança que o discurso se abre para outro modo de ser. O aturdimiento é, assim, o efeito sensível que o texto provoca na razão, tanto quanto o método analítico de tornar movediço o asfalto em que a representação se fundamenta. A verve de uma nova sintática realiza-se pelo desmonte vertiginoso da racionalidade regulamentada: eis o que já antecipa o disparate por vir. Soma-se a isso, a articulação de um enigma central que literaliza no texto a temporalidade que a estrutura se revoluciona.

Vale lembrar que Lacan teve uma carreira conturbada institucionalmente e que o grande público de seus seminários não o impediu de afirmar: “tão sozinho quanto sempre estive na minha relação com a causa analítica” (OE, p. 267). Solidão que parece se estender até hoje em leituras identitárias dos matemas da sexuação, para citar um exemplo de grande discórdia no campo. Esses aspectos imprimem um cenário a *L'Étourdit*, no qual a compreensão textual, vinculada à solução do enigma, parece ter um tónus político; um legado de Lacan a uma temporalidade histórica em que suas formulações possam ser compreendidas. Mais do que a temporalidade clínica da mutação do discurso, assim, o momento revolucionário do escrito que separa o destino fundante da liberdade, convoca a conjugação do retorno temporal ao devir da história.

Como uma mensagem cifrada dentro de uma garrafa lançada ao mar para o futuro, *L'étourdit* parece interrogar a própria história com a sua falta de clareza: quando será possível ver/ler/compreender além do semblante da representação e através da ruína da sintática metafísica?

Essa ideia tem que ver com a confabulação política de um tempo que ainda não existe; com uma noção de utopia que se distancia do conto moderno da sociedade perfeitamente pacificada, mas que ruma para *o que ainda não é*.

### 1.15 Cartografia do caminho

Passo ao mapa do trajeto-pesquisa endereçado, de forma geral, à problematização da negação que o discurso analítico oferece à sintaxe aristotélica, no horizonte do projeto de superação à metafísica lacaniano e suas implicações temporais e ontológicas. E dirigido mais especificamente: ao enlace ontológico entre a dialética hegeliana e temporalidade heideggeriana; à reconfiguração da posição da mulher na sintática histórica, enquanto sujeito ontológico; à re-fundação das bases psicanalíticas remissivas à metafísica patriarcal freudiana; e, a partir desses pilares, à proposição de uma orientação política revolucionária para a psicanálise fundada em uma nova gramática e em uma nova forma de existência.

Em um primeiro capítulo, apresenta-se as frases do texto e seus elementos introdutórios: as migalhas, o significante *banderole* e o flash. Destaca-se que as migalhas, em atenção ao Seminário XIX, já imbuem as frases de uma estrutura da negação gramatical, articulada à forclusão e ao ponto, antes mesmo delas serem anunciadas. O significante *banderole*, na convergência da sua duplicidade semântica, confere à emergência da compactação entre discurso e coisa/ser uma carga política. O flash, por sua vez, remete a uma pontualidade de luz em um instante de tempo. Após a apresentação das frases, inicia-se uma análise gramatical atenta, ainda não conceitual, para que dela se extraiam parâmetros lógico-sintáticos básicos, a serem utilizados no confronto com a sintaxe filosófica subsequente.

Em árduo aclave, as frases são confrontadas com a gramática aristotélica. Trata-se de evidenciar o caminho impossível aristotélico de passagem de um gênero a outro e o modo como a negação-privação, associada a mulher, é potencializada à contradição. Essa dinâmica permite reconhecer que vigora no procedimento lacaniano uma dialetização da lógica proposicional de Aristóteles e, com isso, a instauração de uma bilateralidade à estrutura unilateral presente no conceito de gênero. Como efeito de giros lógicos e biológicos, talvez enfadonhos, uma nova

gramática se enuncia em que a posição sintática da negatividade da mulher, inicialmente computada como negatividade privação ou contrariedade, vem a se instalar como sujeito sintático verbal contraditório à totalidade genérica.

Ato contínuo, investiga-se como a crítica interna à filosofia concorre para o movimento de antítese lacaniano incidente no capítulo precedente resultante na modificação gramatical. Atenta-se sobre como Kant, Hegel e Heidegger, também em uma dinâmica progressiva disruptiva entre eles, contribuem para a formação da nova gramática, sobretudo, à luz do enlace entre negação, temporalidade e percepção. Kant lega a Lacan, além de suas reflexões precursoras sobre a razão metafísica, uma espécie de projeto inconcluso, constante do texto *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766/2005), que seria expressivo da abertura das fronteiras do país da racionalidade normativa para uma espécie de loucura-lucidez oracular, formativa de uma comunidade de mutantes. Hegel, por sua vez, conquista, de fato, a superação da finitude metafísica e transmite a Lacan muitas das operações realizadas no capítulo concernente a Aristóteles. Porém, deixa como dificuldade uma temporalidade complexa que implica, quer três tempos sucessivos para a dialética, quer uma espessura do *agora* que seria pontualmente sintética. É em derivação a Hegel, sobretudo, que a mulher é alçada à temporalidade ética efetiva em face de uma primeira temporalidade, denominada como homem e inefetiva. Heidegger, por fim, em herança à problemática temporal de Hegel, propõe a temporalidade do retorno à origem como medida do desvelamento da diferença ontológica. O curioso é que o próprio Heidegger, no texto *O conceito de experiência em Hegel*, (1950/2014) oferece uma mediação da sua teoria com a de Hegel a partir da composição dos dois tempos de tese e antítese com a temporalidade pontual e sintética do *agora* hegeliano.

Em passos desesperados, cumpre observar a posição ambígua que Freud ocupa no projeto de superação à metafísica para Lacan no escrito em análise. Destaca-se três eixos principais. O aristotelismo de Freud emerge para Lacan, sobretudo, no que toca à noção de unidade que confere à dualidade pulsional uma mítica monista implicada ao mito de Aristófanes, o que, para Lacan, coaduna-se à totalidade de gênero aristotélica. Em oposição a esse monismo, decorre o *não há relação sexual lacaniano*. Outrossim, esquadrinha-se a genealogia do conceito lacaniano de falo devido ao emparelhamento temporal das fases constitutivas do psiquismo com as da diferença sexual em Freud. Nesse sentido, o apogeu desenvolvimentista freudiano tem sua expressão na temporalidade edípica, em que o menino se reconhece portador do falo em face da privação da menina, em conjugação com a temporalidade referida em *Die Verneinung*, articulada à introjeção do objeto narcísico e do juízo de existência. Com efeito, o objeto da representação passa a ser um equivalente do falo natural na linguagem, ao que a racionalidade

metafísica confere primazia. Também nessa análise as posições de sujeito e objeto que decorrem da dicotomia pulsional freudiana em *Além do princípio do prazer* e o apreço à transmissão geracional desenvolvimentista e identitária.

Diante dessas elaborações, pergunta-se sobre como Lacan concilia o seu projeto de negação à metafísica, quer com a economia conceitual freudiana, quer com as modalidades de negações freudianas. Como medida da desfalicização da linguagem, incide, tanto uma proposta de retroação das fases edípicas, como a forclusão na superação do gênero neurótico em abertura à fronteira com a psicose. É, nesse sentido, que Lacan fará de Schreber o seu oráculo, assim como de certa forma Swedenborg foi de Kant. O empuxo à mulher da psicose é aqui operado no coração da neurose fálica.

Em ar já rarefeito, Lévi-Strauss surge com uma análise mítica que parece proporcionar a Lacan aplicar o movimento de herança disruptiva ao deslocamento geracional entre Édipo e Antígona. Antígona aparece aqui justamente como a antimitologia patriarcal.

Eis, enfim, a convulsão do ponto suspensivo e enigmático: o instante da embriaguez, da noite e do meio-dia fundidos. Trata-se do ponto do *agora* hegeliano-aristotélico, imiscuído na origem historicizada de Heidegger e na lógica oracular do Swedenborg kantiano. Afinal, a temporalidade entre Hegel e Heidegger e a solução ontológica para as frases é decifrada. Evidencia-se também a fusão entre patriarcado e metafísica. Antígona, enquanto fundamento mítico da mulher lacaniana, em mutação discursiva do homem-Édipo, emerge aqui na redenção da humanidade fálica com uma orientação política, ética e estética para a psicanálise.

Em declive menos transtornado, um breve esforço de formalização, através do giro invertido do discurso analítico e da banda de Moebius, acerca da dimensão ontológica do ponto no horizonte da bilateralidade de gêneros conquistada a partir da equivocidade semântica. Propõe-se uma orientação unilateral de sentido-direção do significante na banda com vistas à negatividade operadora da revolução.

Enfim, considerações finais que intentam uma interlocução singela com o polêmico discurso de Paul Preciado, proferido em dezembro de 2019, e que retomam as balizas apresentadas no trabalho.



## Parte I

### 2. Duas frases para o discurso analítico

*Toda vez que ouço falar em gramática, ouço um exército marchando.*

Graciliano Ramos

*L'étourdit* começa com duas frases de difícil compreensão, cercadas por elementos introdutórios, como as migalhas, a bandeira e o flash. Tanto seus respectivos elementos, como seu arranjo gramatical instauram o cenário e as bases estruturais sobre os quais o escrito em causa (e esta pesquisa que o acompanha) se desenrolará. Como Lacan dirá, as frases *abrem o caminho* que o texto propõe. Mais do que uma mera marcação de ponto de partida, aos poucos, é possível perceber que são elas que estendem o solo e fornecem a engenharia do movimento para que o pensamento e o discurso trilhem o aturdimento. Após o exame dos seus elementos introdutórios, analisa-se as suas articulações sintáticas.

#### 2.1 As migalhas e a negação

“Parto de migalhas, decerto não filosóficas, já que é a meu seminário deste ano (em Paris I) que elas dão relevo” (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 448). *L'étourdit* começa caracterizando as duas frases que se seguirão como lascas, restos ou partes de um todo. Para além da compreensão das migalhas, entendidas como sobras filosóficas do banquete de Platão, (FIERENS, 2012, p. 36) cumpre não desperdiçar a dimensão negativa contida nessa noção de fragmento. Se, por um lado, uma primeira leitura do enunciado transcrito sugere que as duas frases, nada têm a ver, nem com a filosofia, nem com o Seminário XIX, proferido naquele ano; por outro, em uma análise mais acurada, exatamente em sentido inverso, verifica-se que as frases-migalhas, a serem transcritas, tanto expressam uma negação peculiar à filosofia, quanto remetem diretamente ao Seminário XIX. Vejamos.

O Seminário de 1971/1972 começa com a indicação de três campos que serão abordados naquele ano. O primeiro deles visa à exploração da nova lógica da sexuação cujo interlocutor principal é declaradamente Aristóteles: “a função do não-todo (...) é uma depuração em relação ao uso ingênuo feito em Aristóteles do prosdiorismo *todo*” (LACAN, S. XIX, p. 21). O segundo campo é o da modalidade, o terceiro é o da negação. Em referência aos dois lados das fórmulas

da sexuação, sua nova lógica, Lacan indaga: “já não lhes parece que há duas formas totalmente diferentes de negações possíveis?” (*ibid*, p. 22) Ao que ele responde:

A distinção feita entre a forclusão e a discordância deve ser lembrada logo no início do que faremos este ano. Também é preciso eu esclarecer – e dar a cada um desses registros o desenvolvimento que convém será objeto das conversas que se seguirão – **que a forclusão não pode, como dizem Damourette e Pichon, ser ligada**, em si, ao passo, ao ponto, à gota, à **migalha**, ou a alguns outros desses acessórios que parecem sustentá-la no francês. No entanto, cabe assinalar que o que vai contra isso é, precisamente, o nosso não-todo. **Nosso não-todo é a discordância** (*ibid*, p. 22, grifos nossos).

No trecho em tela, Lacan faz alusão à origem, no francês antigo, da estrutura gramatical da negação, pela qual a partícula *ne* passou a ser associada a uma palavra que significasse algo de pequena dimensão ou extensão, em frases como: “ele não dá um passo” (*ne + pas*); “ele não costura um ponto” (*ne + point*); “ele não come uma migalha” (*ne + mie*) (*ibid*, p. 22). Outrossim, em atenção à passagem acima, Lacan fusiona essa construção do francês antigo com os conceitos de forclusão e discordância que compõem a teoria gramatical de Damourette e Pichon, bem como com a sua própria lógica do *não todo*: o *não todo* lacaniano dirigido à totalidade aristotélica passa a figurar, assim, como equivalente ao conceito de discordância dos gramáticos franceses. O sentido de fragmento da palavra *migalha*, tal como utilizada em *L'étourdit*, implicado nas frases que apresenta, é onerado, assim, por essa série de equivalências criada por Lacan entre a gramática antiga (*ne + mie/point/pas*), os conceitos de discordância e forclusão de Damourette e Pichon e a sua lógica do *não todo* endereçada a Aristóteles.

É certo que verificar o contexto referencial da palavra *migalha* ainda não é entender a problemática que ela desencadeia. Vale notar que, em decorrência da mera interpretação de texto, já se considera tradicionalmente que *as migalhas*, enquanto elemento de apresentação das frases de *L'étourdit*, correspondem às próprias frases. Nesse sentido, ver Fierens (2012) e até Valas nos comentários de Fierens transpostos para a versão online do texto. A peculiaridade ora trabalhada está, pois, seguindo a série de equivalências lacaniana, na articulação da correspondência entre as migalhas-frases de *L'étourdit* com a estrutura gramatical antiga da negação na língua francesa, com os conceitos de forclusão e discordância de Demourette e Pichon e ainda com a lógica do *não todo* a Aristóteles.

Uma primeira tentativa de verificação simples das partículas (*ne + mie/point/pas*) nas frases de *L'étourdit*, todavia, é imediatamente frustrada, já que elas não estão presentes expressamente. Ao contrário: as frases são literalmente afirmativas. Isso conduz à hipótese de que os dois modos de negação de Damourette e Pichon, forclusão e discordância, relacionados a cada

partícula, se presentificam nas frases a partir de uma lógica conceitual. A própria sobreposição entre a lógica do *não todo* lacaniana e a discordância de Damourette e Pichon, indicada por Lacan em *nosso não todo é a discordância*, coaduna-se a essa perspectiva lógica que a estrutura da negação poderia assumir nas frases. É o que leva ao estudo do conceito operacional ligado a cada parcela, a fim de possibilitar a identificação posterior da sua incidência nas frases.

Os gramáticos franceses distinguem, pois, a discordância da foraclusão. Para uma melhor precisão da função dos dois elementos sintáticos (*o ne* e *o pas*), abordam os casos em que eles funcionam isoladamente. Quanto ao *ne* discordancial, verifica-se que ele aparece de forma mais específica na discrepância entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação (ARRIVÉ, 1999, p. 146). Lacan, no Seminário VII, analisa, sob a órbita discordancial dos gramáticos, o enunciado *Je crains qu'il ne vienne*. Afirma-se que “o enunciando *je crains... quelque chose*, temo... alguma coisa, faço-o surgir em sua existência e, da mesma feita, em sua existência de voto – *qu'il vienne*, que ele venha. É aí que se introduz esse pequeno *ne* que mostra a discordância entre enunciação e enunciado” (LACAN, S. VII, p. 83). A discordância em exame corresponde à hiância entre o temor que ele não venha do enunciado e o desejo dele vir da enunciação. No caso específico do exemplo, não há ainda propriamente uma contradição esboçada, mas uma polifonia de dois sujeitos, enunciado e enunciação, expressiva de uma oposição entre medo e desejo.

Retomando a passagem supratranscrita do Seminário XIX, verifica-se que Lacan, ao alinhar sua lógica do *não todo* ao conceito de discordância dos gramáticos, ligada ao aspecto formal da partícula *ne*, a implica à discordância entre enunciado e enunciação. Considerando que a lógica do *não todo* é endereçada à totalidade aristotélica, a discordância entre enunciado e enunciação também estaria a ela atrelada. Mais que isso, Lacan, em um movimento complexo, dirige referida discordância à impossibilidade da foraclusão, tal como descrita por Damourette e Pichon, *ser ligada, em si, ao passo, ao ponto, à gota e à migalha*. Logo, não só a nova lógica do *não todo* segue o conceito do *ne* discordancial dos gramáticos franceses, como também a lógica lacaniana em desenvolvimento elege como objeto determinado de sua discordância o conceito de foraclusão tal como abordado pelos gramáticos em apreço, a saber: na sua incompatibilidade relacional com os fragmentos do francês antigo: *pas, point* e *mie*. Lacan usa a noção de discordância de Damourette e Pichon contra eles mesmos para afirmar a ligação do seu *não todo* discordancial com os fragmentos *pas, point* e *mie*. É preciso notar que isso impacta a noção do próprio *ne* discordancial: se ele foi descrito, conceitualmente, como marca de uma dissonância entre enunciado e enunciação, sem propriamente um endereçamento a um objeto determinado, ao implica-lo a um objeto específico, relativo à possibilidade da foraclusão conjugar o

*pas, point e mie*, Lacan parece armar uma lógica em que a dicordância passa a ter a foraclusão como objeto de dissonância. Vejamos o conceito de foraclusão para os gramáticos antes de desenvolver esse problema.

De fato, no que concerne ao perímetro da *foraclusão em si*, ou seja, isolada da aliança com o *ne* discordancial, Damourette e Pichon a articulam aos termos *jamais, plus, un jour e encore*<sup>5</sup> – em detrimento dos elementos pequeninos referidos por Lacan. Analisa-se o seguinte exemplo de um cirurgião em fim de carreira: “*Il est peu probable que j’opère jamais plus (É peu probable que eu opere um dia)*” (ARRIVÉ, 1999, p. 150). Os autores aduzem que “as ideias afetadas por *jamais plus* são como expulsas do campo das possibilidades percebidas pelo locutor” (*ibid*, p. 150). O lançamento do fato para fora do campo do possível, efetuado mediante a expressão foraclusiva *jamais plus*, confere à sentença um valor referencial, do qual o sujeito da frase se exclui. Como metáfora à operação enunciativa que o sujeito se retira do fato ao mesmo tempo em que se refere a ele, os gramáticos cunham o neologismo da estocomização: assim como o estocoma produz uma mancha patológica que mascara uma parte do campo visual, a língua francesa exprimiria o desejo da enunciação de que algo não exista ou tenha existido pelo foraclusivo (*ibid*). Aqui a enunciação intenta a expulsão existencial do campo das possibilidades discursiva, mas acaba se referindo a ela no nível do enunciado.

Salienta-se a respeito da associação entre tal foraclusão gramatical e a foraclusão freudiana que Arrivé indigna-se sobre como a segunda apaga a relevância da primeira no ensino lacaniano em crítica a “aqueles numerosos leitores de Lacan que dedicam longos desenvolvimentos à foraclusão lacaniana, sem dizer uma palavra sobre a origem de DP do conceito” (*ibid*, p. 144). A paternidade de Lacan a Freud seria aqui o fator determinante para que o regime da foraclusão lacaniana fosse atribuída majoritariamente a Freud, em detrimento dos gramáticos: “Lacan pode, a rigor, ter Freud como pai. Mas não Pichon. Daí a substituição do segundo pelo primeiro como iniciador da foraclusão” (*ibid*, p. 145). Conforme Arrivé, isso teria levado Lacan a uma “contração das duas noções, uma saída do aparato freudiano, e a outra tomada por empréstimo a um aparato linguístico”, o que permite a circunscrição do objeto da *verwefung*-foraclusão como “o que foi posto fora da simbolização geral que estrutura o sujeito” (*ibid*, p. 151).

Consideremos as premissas expostas até aqui: 1. Lacan endereça a negação da sua nova lógica, do *não todo*, à totalidade aristotélica; 2. vincula também tal negação da nova lógica ao conceito de discordância de Damourette e Pichon; 3. a negação discordancial foi descrita como o termo *ne* que aparece no enunciado de forma dissonante a sua respectiva enunciação; 4. Lacan

---

<sup>5</sup>O que permite especular sobre o título do Seminário 20, *Encore*.

confere a tal discordância um objeto específico relacionado a própria noção de foraclusão de Damourette e Pichon – na sua incompatibilidade com o *pas*, *point* e *mie*; 5. isso quer dizer, tanto que a noção de discordância e de *não todo* passam a ter como objeto o conceito de foraclusão, em uma dobradiça conceitual, como também que o *não todo* de Lacan afirma a possibilidade da foraclusão se articular ao *pas*, *point* e *mie*, ao contrário de Damourette e Pichon. 6. considerando que a lógica do *não todo* nega a totalidade aristotélica e corresponde à negação discordancial, ao mesmo tempo, bem como que a negação discordancial nega a foraclusão de Damourette e Pichon, passa a haver uma correlação lógica de objetos da negação do *não todo*: nega-se, pela discordância, a totalidade aristotélica e a foraclusão, a qual é associada aqui ao *pas*, *point* e *mie*. 7. Materialmente, portanto, isso significa asseverar que a negação à totalidade aristotélica do *não todo* lacaniano, opera-se pela dissonância entre enunciado e enunciação, da discordância, em relação ao objeto excluído da simbolização pela foraclusão, expressa, por sua vez, no *pas/ point /mie*.

Ocorre que a foraclusão, na sua dimensão conceitual de exclusão de um objeto do simbólico, ocorre primordialmente na enunciação, razão pela qual o raciocínio em tela parece conduzir a um arranjo em que o *ne* discordancial do enunciado, na visada do *não todo* de Lacan, objetivaria proporcionar uma dissonância entre enunciado e enunciação com o propósito de negar a totalidade aristotélica, relacionada, por sua vez, quer ao objeto excluído do simbólico presente na enunciação, quer às partículas *pas*, *point* e *mie*. O *ne* discordancial corresponderia, assim, à negação analítica incidente no enunciado com vistas a operar a oposição enunciativa como medida de negação da foraclusão/exclusão de um objeto. É fundamentalmente em virtude da localização do *ne* discordancial, em conjunto com a negação psicanalítica dirigida ao todo aristotélico, no plano do enunciado, e da alocação do *pas*, *point* e *mie* no plano da enunciação, junto com a totalidade aristotélica e o objeto foracluído, que Lacan pode, em *L'étourdit* chamar duas frases correspondentes ao plano da enunciação/dizer e ao plano do enunciado/dito, como migalhas. As migalhas do escrito, assim, ultrapassam a função estrita de *mie* para se referir a conjugação dois fragmentos que estruturam a negação *ne + pas/ point/ mie* no arranjo entre enunciado e enunciação que começa a informar a sintaxe analítica.

O que resta nebuloso é entender o motivo pelo qual as partículas *pas*, *point* e *mie* seriam fundamentais na foraclusão lacaniana, bem como o liame lógico entre objeto excluído da foraclusão e a totalidade aristotélica no horizonte em que ambos constituem os objetos da negação/discordância lacaniana.

Embora essas dúvidas só serão respondidas no fim do próximo capítulo, há uma evidência que pode ser aferida imediatamente: o uso do termo migalha para caracterizar as duas frases

do texto em apreço não se reduz ao sentido figurado, quer do banquete de Platão, quer do tamanho das frases. Trata-se de ter clareza, com efeito, que a associação das frases às migalhas, para além de uma ilustração espacial, carrega uma sistemática da negação, que é propriamente desenvolvida em *L'étourdit*.

## 2.2 O balão-bandeira e o flash

Seguindo a ordem do texto, outros elementos de aparência meramente aforística, depois das migalhas, prolongam a introdução das duas frases iniciais à leitora:

Escrevi ali no quadro, em duas ocasiões (e numa terceira em Milão, onde, itinerante, fiz delas um grande galhardete para um flash sobre o “discurso psicanalítico”), estas duas frases: (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 448)

O que foi traduzido como *galhardete* para o português, cujo significado é uma bandeira naval, tem como correspondente no texto original em francês a palavra *banderole*. Para além de um preciosismo linguístico, o significante em francês é crucial para a estrutura do texto, já que carrega um equívoco que se perde na tradução para o português. *Banderole*, por um lado, é de fato uma bandeira, com toda carga política que o vocábulo envolve, historicamente utilizada em navios e por cavaleiros medievais em suas batalhas.

Por outro, o significante *banderole* é empregado por Lacan, também no Seminário XIX, como designativa do balão de diálogo do desenho animado ou da fala dos personagens do teatro. Nesta acepção, “a fala fica como que ali onde a coisa sobe (bande) – tendo ou não um papel (rôle) a desempenhar” (LACAN, S. XIX, p. 67). O verbo *bander*<sup>6</sup> em francês, subir, alia-se, assim, ao papel do personagem (rôle) formando a palavra *banderole*. Atente-se que *a fala que fica ali onde a coisa sobe* em um balão é mais que uma imagem bem-humorada: trata-se da interlocução com a tradição filosófica que se dedica às relações conturbadas entre sujeito e objeto: em última instância, entre linguagem e ser. Ora, afirmar que a fala ocupa o mesmo lugar da coisa que sobe, na imagem do desenho, é afirmar que linguagem e materialidade real coincidem no tempo e no espaço em um movimento de subida. Nesse sentido, apresentar as frases de *L'étourdit* com essa dinâmica é advertir o leitor que, potencialmente, as próprias frases correspondem a tal coincidência no tempo-espaço de linguagem e materialidade real. Não parece

---

<sup>6</sup> O qual não deixa de remeter, como significante, à banda de Moebius (*la bande de Möbius*).

Segundo o dicionário etimológico da língua portuguesa, haveria um deslizamento do radical da palavra banda, a partir de 1813, entre o lado do navio, a parte, a margem, com o pedaço de pano que designa o estandarte distintivo de um grupo, de um partido, de um grupo, de um lado no conflito (CUNHA, p. 79).

ser por acaso, que o discurso psicanalítico é colocado entre aspas na passagem em análise, o que lhe confere justamente a marca textual de uma referência falada.

Cabe notar que as duas vertentes semânticas da palavra *banderole* não são mutuamente excludentes, mas admitem uma interpretação convergente através justamente da mesmidade do movimento de subida prescrito pelo verbo *bander* que as atravessa: há movimento ascendente no hasteamento político da bandeira, no balão do desenho animado que ergue a fala-coisa e no movimento de escrita no quadro, marcado por Lacan, das próprias frases de *L'étourdit* que compõem o discurso analítico. Em prolongamento especulativo, a equivocidade em tela parece situar um confronto naval de relevância política em que psicanálise e tradição filosófica se enfrentam no que toca à relação referencial das palavras às coisas naturais para Aristóteles. Nesse sentido, a coincidência indistinta da linguagem com o fundamento material em um mesmo tempo-espaco equalizaria o estatuto do discurso ao ser-coisa-referente. Isso, por si só, reveste o discurso psicanalítico de uma dimensão política pautada nas relações entre fala e materialidade real, bem como marca que o não endereçado ao ser e à filosofia, principalmente aristotélico, que ora se investiga, contém um tom bélico. Há um lado, um partido no pedaço de pano da bandeira do discurso analítico, portanto, no conflito de cor naval que se anuncia: contra o processo referencial da linguagem ao objeto/ser, luta-se por uma espécie de comutação sintética entre linguagem e ser.

Como se não bastasse, Lacan adiciona ainda outro elemento a essa dinâmica: o flash. Arelado a um piscar de luz que pode tanto cegar, como esclarecer, o ato político de subida do balão-bandeira, ou do discurso analítico e das duas frases de *L'étourdit*, ganha a marca temporal de um instante experimentado pela visão. Em conjugação com o significante *banderole*, tudo a leva a pensar que a coincidência entre fala e coisa ocorreria na temporalidade pontual de um instante de luz e ofuscamento. Trata-se de uma remissão à oposição originalmente filosófica, entre o dia e a noite, o claro e o escuro, presente desde o poema de Parmênides, mas cuja maior referência é o mito da caverna de Platão. Nessa linha, o flash atrai para o campo de batalha da psicanálise com a filosofia, a herança relativa ao jogo de luz e sombras presentes, seja na escolha pelo caminho ensolarado da verdade de Parmênides, seja na alienação obscura e aprisionada de uma caverna.

Embora não seja possível neste momento determinar se o flash do discurso analítico ilumina ou cega, bem como definir as razões de um conflito em alto mar travado contra a filosofia, ou esquadrihar a dinâmica conceitual que efetua supostamente a coincidência entre fala e coisa pelas frases que se seguirão, essas informações delineiam um panorama inaugural imposto ao leitor de *L'étourdit*: uma guerra no mar, o hasteamento de uma bandeira, o levante da

escrita das frases no quadro, a subversão da relação servil das palavras às coisas e um pisco de luz na temporalidade pontual do instante. A ele, conjuga-se a sistemática entre enunciado discordancial e enunciação foraclusiva na introdução das migalhas-frases (*ne + pas/point/mie*) que apresentam o projeto bélico de Lacan contra a filosofia aristotélica em *L'Étourdit*.

### 2.3 A gramática e a lógica

Eis, enfim, as duas frases do discurso analítico:

Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.  
Esse enunciado, que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal, existencial, como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso. (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 448)

Vale lembrar que desde o começo do ensino de Lacan uma diferença foi proposta, emprestada da linguística: o enunciado é o que se diz expressamente e a enunciação é o que, implicitamente, se quer dizer com o enunciado. Essa divisão da linguagem em duas instâncias é ora reproduzida textualmente pela existência de duas frases que tratam do dizer e do dito: enquanto a primeira frase corresponde à enunciação/dizer, a segunda corresponde aos ditos/enunciados. No entanto, ao invés da mera pressuposição da correspondência estrutural das frases como expressivas desses dois planos, enunciação/enunciado ou do dizer/dito, pretende-se deduzir das relações gramaticais entre os termos das frases essa repartição da linguagem em dois planos.

Em consonância a esse método, que elege as frases como paradigma estrutural dos conceitos, em detrimento de nelas encaixar as dimensões semânticas presentes no texto, Lacan afirma, alguns parágrafos após proferi-las, que “no que a gramática já mede a força e a fraqueza das lógicas que dela se isolam, por clivá-las com seu subjuntivo, e se indica como concentrando o poder de para todas abrir caminho” (*ibid*, p. 449). Embora haja nebulosidade acerca da clivagem do subjuntivo, mister notar que, no que toca especificamente à atribuição de um estatuto lógico fundamental à gramática, Lacan é incisivo e não deixa margens para dúvidas. Causa espanto, pois, a falta de atenção dos comentadores<sup>7</sup> à gramática das frases, sobretudo, se comparada aos inúmeros artigos e livros que examinam a vertente matemática da lógica do *não todo*. Urge, portanto, iniciar uma análise lógico-gramatical que não fique tão assombrada pelo

---

<sup>7</sup> Fierens (2012), comentador máximo do texto em exame, não problematiza a sintaxe das frases.



paradigma dos matemas lacanianos – com todos os riscos que uma primeira abordagem do tema envolve.

Vale atentar que a relevância do exame gramatical proposto se coaduna, seja especificamente com a designação das frases como *migalhas*, o que as vincula à sistemática gramatical da negação associada a Damourette e Pichon, trabalhados no item 2.1, seja com o projeto geral da pesquisa de investigação da superação à metafísica lacaniana mediante uma modificação sintática. Tais aspectos, associados ao alerta lacaniano supra sobre a relevância lógica da gramática, confere à estrutura frasal em apreço a posição de protagonismo teórico no texto, e não mero papel coadjuvante frente ao matema da sexuação.

Como ponto de partida do exame gramatical a ser realizado, em atenção ao aspecto impreciso da transcrição de Lacan acima, indaga-se: como o subjuntivo presente nas frases efetua clivagem capaz de mostrar a fraqueza das lógicas distantes da gramática?

#### **a) O subjuntivo e a subordinação sintática**

A título de esclarecimento metodológico, considerando que o francês e o português são ambas línguas latinas, examino predominantemente a construção das frases, tal como traduzida para o português, mas em cotejo com distinções e peculiaridades da versão original francesa escrita por Lacan quando elas se fazem necessárias.

A clivagem do subjuntivo referida por Lacan remontaria ao conceito próprio de modalização gramatical introduzido pela filosofia escolástica, através do qual distinguem-se dois componentes na construção do enunciado: “o *dictum* – aquilo que é objeto da comunicação – e o *modus* – a atitude ou o ponto de vista do enunciador relativamente ao objeto de sua comunicação” (AZEREDO, 2018, p. 234). Tal distinção já fornece uma pista acerca do aspecto em que as lógicas tradicionais seriam displiscentes ao se afastarem da gramática: trata-se da “expressão das intenções e pontos de vista do enunciador” (*ibid*, p. 98) que o subjuntivo inscreve. Enquanto as lógicas tradicionais tratam o fato/objeto sem considerar que há perspectiva de um sujeito em jogo, o subjuntivo em tela marca a potencialidade de incluir o sujeito falante nos desdobramentos lógicos de um fato/objeto. Por um lado, a inclusão do ponto de vista do enunciador modal no enunciado pelo subjuntivo parece ter o condão de unir o sujeito enunciador particular à objetividade; por outro, o termo clivagem realça a divisão entre sujeito e fato/objeto que parece escapar às confabulações da lógica clássica. A noção de modalização gramatical evidencia, pois, a hiância entre a ligação e a separação entre o fato/objeto e o sujeito, propiciada pelo subjuntivo.

Tal encargo de ligação operado pelo subjuntivo é exercido, formalmente, em geral, pela via da subordinação sintática:

Como o próprio nome indica, o subjuntivo (do latim *subjunctivus* que “serve para ligar, para subordinar”), denota que “uma ação ainda não realizada, é concebida como dependente de outra, expressa ou subentendida. **Daí o seu emprego normal na oração subordinada.** (CUNHA & CINTRA, 2017, p. 480).

Há uma relação lógica, assim, entre o caráter duvidoso de um fato/ação verbal no subjuntivo e a sua dependência sintática, na constituição da frase, com um outro verbo no indicativo que garanta materialmente a ocorrência do fato/ação. Enquanto no modo indicativo o enunciador comunica a certeza de um fato ocorrido, seja no passado, seja no presente ou seja no futuro, o enunciador no modo subjuntivo do verbo não concebe o fato como um dado no mundo, de modo que aduz apenas o registro da sua possibilidade existencial em razão de dependência com a sua própria perspectiva. A incerteza material do aspecto verbal do subjuntivo, presente no lugar de sujeito sintático, implica, portanto, a sua falta de autonomia, como verbo, na frase.

Em atenção à primeira frase de *L'étourdit*<sup>8</sup>, o sujeito sintático *que se diga*, conjugado no subjuntivo, indica, assim, a incidência da modalização gramatical em debate que inclui a perspectiva do sujeito enunciador em relação ao fato/ação/objeto do dizer. O dizer conjugado no subjuntivo *que se diga* corresponde, portanto, à “possibilidade do fato, mais que o fato ele mesmo” (LE GAUFEY, 2015). Trata-se justamente do chamado “subjuntivo subordinado” (BECHARA, 2015, p. 294) cujo fato verbal, ao ser considerado como incerto, duvidoso ou impossível de se realizar, demanda a ligação com um verbo principal no indicativo para se sustentar na frase.

Atente-se que sujeito *que se diga*, por corresponder morfológicamente ao verbo *dizer* conjugado no subjuntivo, configura, por si só, uma oração. Porém, em virtude da dependência sintática referida, subordina-se ao verbo da oração principal do período, a saber: *fica esquecido*. É o que leva o sujeito *que se diga* a ser classificado como uma oração subordinada subjetiva. Por consequência, os gramáticos apontam que há uma implicação mútua entre a sintaxe do subjuntivo subordinado, na posição de sujeito da frase, e a carga semântica da oração principal a que ele se vincula. Vejamos.

Conforme Cunha e Cintra, a oração principal adjacente ao subjuntivo exprime frequentemente desejo ou comando em relação ao fato de que se fala (como em *É necessário que ele venha*); sentimento em referência ao fato (como em *Será pior que ele venha*); e dúvida quanto

---

<sup>8</sup> *Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.*

à realidade do fato enunciado (como em *É possível que ele venha*) (2017, p. 482). Sobre o mesmo tópico, Azeredo sintetiza que, classicamente, o predicado vinculado ao subjuntivo terá valor semântico de um dos quatro pares de conteúdos contrastantes: “possível/impossível, certo/contestável, obrigatório/facultativo, permitido/proibido” (2018, p. 234). Trata-se de um feixe semântico, destaca-se, que remete diretamente aos parâmetros da lógica modal, quais sejam, possibilidade, impossibilidade, necessidade e contingência, e que configuram a modalização gramatical em apreço.

Os fatores modais vem expressos “duplamente em cada frase”: (*ibid*, p. 235) tanto a conjugação do verbo no modo subjuntivo, no lugar de sujeito sintático, marca a suposição concernente ao fato (*que ele venha*), como o sentido do predicado oracional subordinante indica a precisamente a atitude semântica do falante em relação à hipótese fática enunciada (*É esperado, Será pior, É possível*) (*ibid*, p. 235). Em todos os casos mencionados, a ação verbal específica *dele vir* permanece duvidosa, mas, em cada um deles, tal incerteza fática é abordada distintamente pela atitude do enunciador, a qual é denotada pelo valor semântico da oração principal.

A escolha pelo modo subjuntivo subordinado significa, assim, tanto a mitigação da certeza existencial do fato, presente no lugar de sujeito sintático, como o prelúdio da posição do enunciador a ser proferida semanticamente pelo predicado adjacente. Disso, se verifica posições invertidas: enquanto o sujeito sintático carrega a hipótese do fato verbal, é a semântica do predicado que manifesta a perspectiva do sujeito da enunciação diante da possibilidade do fato. Nos casos acima, o verbo de ligação *é* une o caráter hipotético do verbo-sujeito sintático (que ele venha) à perspectiva semântica do sujeito da enunciação (é possível ou impossível, por exemplo).

Transpondo esses aspectos para a primeira frase de *L'étourdit*, o sujeito sintático *que se diga*, enquanto mitigação da ação verbal do *dizer*, verifica-se que ele integra a estrutura formada por sujeito (oracional no subjuntivo) + verbo de ligação (*ficar*) + predicativo do sujeito (*esquecido*), razão pela qual, por força do modelo gramatical em uso, sabe-se que a incerteza acerca da existência fática do dizer, que o sujeito no subjuntivo manifesta, submete-se à posição do enunciador pronunciada, por sua vez, pelo verbo de ligação em associação com o predicativo do sujeito. Pelo modelo gramatical, portanto, a perspectiva do sujeito da enunciação estaria localizada no predicado *fica esquecido*, enquanto o dizer no subjuntivo guarda a hipótese do fato.

Ocorre que, particularmente na frase de *L'étourdit*, não só o verbo de ligação *ser*, geralmente utilizado nesse tipo de construção, é substituído por *ficar*, como a valência semântica do predicativo *esquecido* destoa dos parâmetros semânticos modais tradicionais elencados pelos

gramáticos nesse tipo de estrutura (como possibilidade, desejo, necessidade, impossibilidade, etc). A falta de adequação imediata aos parâmetros semânticos previstos para a estrutura do subjuntivo subordinado leva a questionar, sobretudo, se o *fica esquecido* situa de fato a perspectiva do sujeito da enunciação ou não.

Isso equivale a aduzir que, no excerto *que se diga fica esquecido*, constata-se que a estrutura da subordinação, pela qual o abalo existencial do fato no subjuntivo (sujeito sintático - dizer) tem relação com a posição do sujeito enunciador, expressa pelo predicado, é mantida pela sintaxe sujeito + verbo de ligação + predicativo; porém, a presença dual da modalização, distribuída, em geral, na frase entre sujeito e predicado, é deturpada semanticamente pela semântica do esquecimento. Disso, emerge uma espécie de agramaticabilidade *do que se diga fica esquecido*, que pode ser sentida intuitivamente na estranheza que a frase gera ao ser lida. Cogita-se que se o *que se diga* fosse acompanhado do modelo semântico previsto gramaticalmente para essas construções, por exemplo em *Que se diga (sim, não ou algo) é possível*, a frase seria mais próxima do inteligível. A excentricidade do *que se diga* laciano reside, pois, na quebra de expectativa entre o sujeito sintático no subjuntivo e o predicado.

Diante disso, a dificuldade é: onde está o sujeito da enunciação na frase? Se é que ele está de fato em algum lugar. Por força da estrutura sintática utilizada, a perspectiva do sujeito da enunciação que modula a hipótese fático-verbal do dizer vir a se realizar no subjuntivo é, pois, justamente a do esquecimento. É porque o sujeito da enunciação *fica esquecido* neste lugar sintático que a hipótese do dizer verbal se sustenta modulada no subjuntivo. Destaca-se, assim, que tal transgressão gramatical de Lacan ao agregar uma perspectiva enunciativa de esquecimento na estrutura do subjuntivo subordinado tem por impacto equivocar a própria existência do sujeito da enunciação. Esse equívoco existencial, que sedia a posição de sujeito enunciador como ausência no *fica esquecido* da frase, passa a sustentar a modalização hipotética do fato/ação do dizer conjugado no subjuntivo.

Se por um lado, no presente da frase, é a perspectiva de uma ausência subjetiva, esquecida, que sustenta a faceta hipotética do dizer, como possibilidade incerta de um dia vir a ser verbo, por outro, a semântica do esquecimento pressupõe que houve algum sujeito da enunciação no passado da frase. Esse aspecto deve ser retido já que ele informará a celeuma temporal entre Hegel e Heidegger: até que ponto existiu esse sujeito da enunciação para que ele se assente como ausente-esquecido na atualidade da frase? Se o sujeito for lembrado, ou voltar a se presentificar em existência, a modalização se desfaz e o dizer se realizaria como fato? A realização do dizer em devir seria remissiva a essa existência de sujeito da enunciação anterior a própria frase?

Essa indagação leva a analisar de forma mais minuciosa a (i) temporalidade do subjuntivo *que se diga* em tensão com (ii) o seu processo de ligação ou subordinação sintática com o predicado *fica esquecido*.

A respeito da (i) temporalidade, nota-se que a conjugação do *que se diga* no presente do subjuntivo instaura um enlace temporal entre o presente do ato de fala, articulado à suposição do fato, e o acontecimento real do fato em algum momento do tempo projetado para o futuro. (CUNHA&CINTRA, 2017, p. 487) Trata-se, em suma, do aporte de futuro que o presente do subjuntivo carrega no horizonte com a hipótese fática que ele insinua. Inicialmente, cabe atentar que o tempo verbal do enunciado e o tempo real do acontecimento são conjugados a partir do presente da enunciação:

O discurso instaura um agora, **momento da enunciação**. Mas, como nota Benveniste, esse presente, enquanto função do discurso, não pode ser localizado em nenhuma divisão particular do tempo crônico, já que ele as admite todas e, ao mesmo tempo, não exige nenhuma. Com efeito, o agora é reinventado a cada vez que o enunciador enuncia, é a cada ato de fala um tempo novo, ainda não vivido. Se o **agora é gerado pelo ato de linguagem, desloca-se ao longo do fio do discurso permanecendo sempre agora**. Torna-se, portanto, um eixo que ordena a categoria topológica da concomitância versus não-concomitância (FIORIN, 1999, p. 143, grifos nossos).

No caso do subjuntivo em estudo, o ato de fala que instaura o enlace entre a hipótese do fato do dizer vir a se realizar um dia parece se prolongar indefinidamente, em concomitância temporal enunciativa, até que a realidade a comprove ou a impossibilite de forma definitiva. Por exemplo, em *Não quero que chova*, nota-se que o alcance temporal do fato duvidoso relacionado ao acontecimento da chuva desdobra-se em um devir incerto. Trata-se de uma temporalidade indeterminada de antevisão do acontecimento verbal, ainda quando o fato não é desejado ou bem valorado pelo enunciador. Mesmo se o contexto adicionar expressões restritivas do tempo presente, como *neste instante* ou *em tal dia*, prevalece a inauguração de uma previsão oracular cujo ponto de partida é o momento do agora da enunciação que o gerou em continuidade temporal com a realização ou não do fato.

A dificuldade peculiar do arranjo do *que se diga* em *L'étourdit* é que não se sabe exatamente o momento da instauração desse ato enunciativo que criou o presságio hipotético do dizer vir a se realizar como fato em um futuro incerto e que, simultaneamente, esqueceu a si próprio como sujeito da enunciação. Esse momento da instauração do agora enunciativo é referido a uma temporalidade anterior a da frase pela semântica do esquecimento; enquanto que o que a

atualidade da frase expressa é apenas a vigência da expectativa temporal por um dizer fático em devir, associada à ausência do sujeito da enunciação no *fica esquecido*.

No que concerne (ii) à subordinação sintática do *que se diga*, nota-se que, apesar dele corresponder morfológicamente à classe verbal, em virtude de tal dependência em relação ao predicado, ele não desempenha propriamente a função da ação verbal na frase; em contraponto, tal encargo é cumprido, como mencionado, pela oração principal subordinante do período, a saber, *fica esquecido*. Isso acontece porque a estrutura padrão das orações em línguas latinas “consiste na combinação de um constituinte nominal na função de sujeito e um constituinte verbal na função de predicado”, (AZEREDO, 2018, p. 324) de modo que o sujeito verbal *que se diga* sofre sintaticamente um processo de substantivação, através do qual a construção *o que se diga fica esquecido* é equivalente sintática de *isso fica esquecido* ou *fulano fica esquecido* – já que o caráter nominal compreende, tanto nomes próprios, como substantivos generalizados. É por isso que, em prol de uma coerência estrutural, tende-se intuitivamente a substituir o *que se diga* pela sua faceta substantiva (*dizer*), o que propicia, enfim, uma leitura inteligível da frase: *o dizer fica esquecido*.

O que se destaca é que o procedimento de nominalização da oração subjetiva, desencadeado pela subordinação, revela uma discrepância entre o estatuto morfológico e o sintático do *que se diga*: enquanto morfológicamente ele é verbo, sintaticamente, a locução atua como substantivo. Além disso, sob o prisma da correlação entre substantivo e nome próprio, ressalta-se que o pronome *se* nele incluído exerce a função de índice de indeterminação do sujeito da ação verbal – seguindo a diretriz do pronome *on* em francês. Eis a formação de um aparente paradoxo: enquanto o pronome indefinido e a conjugação no subjuntivo aliam-se em ressaltar uma dimensão fática, inominada e hipotética do verbo aludido, na qual a autoria e o conteúdo do dizer seriam irrelevantes, a substantivação do sujeito verbal recobre a potencialidade fática impessoal justamente como nome – usada, em geral, em referência a pessoas ou objetos. Em suma, tem-se um contraste de dois eixos concorrentes na frase: pelo paradigma morfológico, acentua-se a faceta verbal e indeterminada do verbo dizer no subjuntivo; pelo paradigma da sintaxe, o sujeito sintático é substantivado, determinável pelo *isso* de um objeto, ou até por um nome próprio.

É preciso perceber que tal dissonância conduz, articulada à temporalidade descrita em (i), a uma lógica interna, agregadora e coesa, na verdade, de semântica, morfologia e sintaxe. Explica-se: tanto a subordinação da oração subjetiva (*que se diga*) ao verbo principal (*fica esquecido*), da qual decorre o processo de substantivação do *que se diga*, como a temporalidade da hipótese do verbo/fato/ação do dizer vir a se realizar ou não em um futuro incerto, prescrita

pelo modo subjuntivo, antes analisada, assinalam o enfraquecimento do estatuto verbal do sujeito no momento atual em que a frase é enunciada. Seja porque o fato é lançado hipoteticamente para um futuro incerto pelo presente da frase, seja porque a estrutura lógica da gramática recusa um verbo faticamente ativo no lugar de sujeito sintático, o resultado é a *impossibilidade* sintática do caráter fático-verbal do *dizer* se sustentar, como tal, no agora em que a frase é enunciada.

Considerando que a semântica do esquecimento sugere a existência de um sujeito anterior àquele que está ausente no lugar sintático do predicado esquecido, reflete-se sobre a temporalidade de formação da frase que conjugue esses elementos. Em causa, pois, o momento em que sujeito e predicado ainda não se ligaram na constituição da frase. Questiona-se: não haveria, assim, um primeiro ato verbal de um sujeito enunciador que em ligação com o predicado subordinante é esquecido como subjuntivo-substantivo? Não seria um quase sujeito enunciador verbal do dizer esse primeiro elemento de instituição da frase, que teria modulado a si próprio no subjuntivo como saída para a *impossibilidade* verbal que se impõe na ligação, em subordinação sintática, com o predicado *fica esquecido*? Na hipótese da origem frasal em comento, a conjugação no modo subjuntivo seria, assim, uma forma do próprio sujeito da enunciação do *dizer* aventar a *possibilidade* de um dia vir a ser verbo em uma estrutura sintática futura sem subordinação sintática?

Essa ideia deslocaria a presença do sujeito da enunciação do predicado *fica esquecido*, onde ele continua em ausência/esquecimento, para o *que se diga*, onde teria havido um ato enunciativo fático instaurador da modalidade, agora recoberto pela operação de substantivação que o dizer sofre no contato com o predicado. A modulação no subjuntivo teria ocorrido, assim, por força da *impossibilidade* estrutural da frase em comportar um sujeito verbal do dizer incipiente, expressivo ou quase expressivo do verbo *dizer* no indicativo, que atua como agente, ao começar a frase e a se modular. O problema é que o impulso verbal formativo da frase do sujeito enunciador do dizer é temporalmente muito próximo, senão o mesmo, do movimento de ligação com o predicado que, ao subordina-lo sintaticamente, o torna esquecido. Motivo pelo qual, tal sujeito enunciador não chegaria a se realizar propriamente como verbo nessa temporalidade originária da frase. Ademais, verifica-se que os parâmetros lógicos tradicionais da modalidade integram a dinâmica interna em apreço: a impossibilidade de exercer a função verbal em um agora da enunciação, cria a possibilidade contingente de vir a ser em outro momento, em outra estrutura sintática; e ainda, a necessidade de substantivação, imposta pela subordinação sintática, restringe as possibilidades sintáticas do presente à função substantiva.

O que é contraditório e problemático, portanto, é o próprio enlace do sujeito sintático *que se diga* com o predicado *fica esquecido*. Haveria duas ações em sentidos contrários: uma, de um sujeito enunciador que, à medida que inicia a frase, em um tempo mítico dela, precisa se colocar como sujeito sintático e se ligar a um predicado para se constituir; e outra, estrutural, desempenhada pelo predicado subordinante que impõe ao sujeito verbal do dizer a modalização em nome/substantivo e o esquece como sujeito enunciador/agente. Disso, desdobra-se uma duplicação temporalizada entre o *dizer atual* da frase, associado ao modo subjuntivo-substantivo-subordinado, e a realização do *dizer verbal* em devir, a ser propiciada por outro contexto sintático: sem subordinação.

É importante reter que o caráter de elucubração ou de existência fática e ação de uma temporalidade originária abrangente de um sujeito da enunciação, capaz de se modular e formar frase, não é exterior à problemática do conteúdo da pesquisa. Se a origem aventada é apenas uma idealidade conjecturada pelo arranjo atual da frase ou se de fato havia uma materialidade inaugural que a ocasionou, são questões que informarão o debate com os filósofos. Outrossim, também já se anuncia que o sujeito verbal do dizer só poderá ser realizado em outra sintática sem subordinação sintática ao predicado, de sorte que será essa ligação precisa entre o *que se diga* e o *fica esquecido* que deverá ser atacada para que outro arranjo gramatical emerja.

## **b) O verbo de ligação *rester***

Em continuidade ao exame dos elementos das frases, comenta-se a função do verbo de *ficar* que une sujeito e predicado. A construção *que se diga fica esquecido* é formada, tanto em português, como em francês, como já dito, pelo sujeito, seguido do verbo de estado ou ligação *ficar*, e do adjetivo/predicativo *esquecido*. Vimos que o sujeito *que se diga* submete-se, assim, a uma relação de dependência oracional com o paradigma fático imposto pelo verbo *ficar*. Vale atentar que, “no exercício da função principal de ligar o núcleo da predicação ao respectivo sujeito”, a carga semântica dos chamados verbos de ligação é responsável por apresentar a forma pela qual o sujeito se relaciona com o atributo (AZEREDO, 2018, p. 238). Motivo pelo qual a escolha em traduzir o verbo *rester*, originalmente usado por Lacan, por *ficar* em português, apesar de ser literalmente a mais óbvia, merece ser questionada.



Enquanto o verbo de ligação *ficar* em português profere que um estado foi modificado a partir de um “atributo adquirido”<sup>9</sup>, (*ibid*, p. 239) o que se aproximaria mais do contexto propiciado pelo verbo de ligação *devenir* em francês, *rester* manifesta a ideia de permanência ou continuidade do estado relacionado ao atributo<sup>10</sup>. Em suma, na função específica de verbo de ligação, *rester* e *ficar* não parecem ser equivalentes semânticos e apontam para dois modos distintos de relação temporal na aglutinação de sujeito e atributo.

Tal temporalidade interferirá na valência de eternidade e permanência do agora com que a frase é tomada em um primeiro tempo aristotélico da estrutura. Além disso, cogitar uma dinâmica de repetição para as tentativas frustradas do sujeito do dizer se fazer verbo demanda um verbo de ligação que abarque tal ritmo de persistência na ligação entre sujeito e predicado.

### **c) O adjetivo participial *esquecido* e a voz passiva**

O arranjo entre sujeito, verbo de estado e predicado, ademais, leva a reconhecer que embora o paradigma verbal na frase seja desempenhado pelo verbo de ligação, semanticamente, há uma dimensão fática contida no adjetivo *esquecido*. O nexos fático-verbal entre o verbo de estado e o adjetivo, no caso, encontra respaldo sintático na semelhança dessa construção gramatical com a da voz passiva, caracterizada pela locução do verbo auxiliar com o verbo principal no particípio. Tal semelhança estrutural com a voz passiva atrai para o exame em causa, tanto a problematização da agência/paciência do sujeito, como a reflexão da dimensão verbal presente no adjetivo. Embora a voz passiva não esteja propriamente configurada no caso, já que o verbo de ligação não é o ser, há uma proximidade lógica nas duas construções pela palavra *esquecido* poder assumir tanto a função gramatical de adjetivo e como de particípio do verbo : em *o livro foi esquecido por Maria*, *esquecido* é verbo participial na construção da voz passiva; em *Maria é esquecida*, *esquecida* é adjetivo.

Há uma relação lógico-temporal entre o particípio e o adjetivo. Conforme Azeredo aponta, o fundamento do caráter fático-verbal do particípio reside no “fato de que o particípio preserva ou herda as propriedades semânticas e os constituintes que cercam o verbo que lhe serve de base” (*ibid*, p. 378) e, assim como o adjetivo, “exprime, em regra, a condição em que um ser se encontra como resultado de um processo” (*ibid*, p. 380). Ou seja, a matriz verbal gera semanticamente, quer a expressão nominal do verbo participial, como resultado de uma ação,

---

<sup>9</sup> Como pode ser verificado em “O céu ficou nublado” ou “As águas ficam turvas” (*ibid*, 239).

<sup>10</sup> Nesse sentido, as definições de *rester* no Dicionário Larousse: “continuer d’être dans un endroit, une position; continuer d’être dans un état; persister dans le temps; habiter” (2012).

quer a indicação de uma característica atual, que também pode ser fruto de uma ação. Em *A casa está pintada*, revela-se quer o resultado da ação anterior de pintar a casa, exercido por alguém, quer uma característica atual da casa.

No caso do *que se diga fica esquecido*, haveria, assim, uma primeira ação de esquecimento implícita no estado atual do sujeito adjetivado como esquecido. Seria, portanto, em um momento pretérito à adjetivação que a voz passiva teria incidido e feito do sujeito do dizer paciente. Enquanto o presente da frase indica a relação atributiva do sujeito com o predicativo *esquecido* e indicia uma ação de esquecimento anterior já concluída, no passado, houve uma provável ação de esquecimento que resultou na aquisição do atributo *esquecido* e incidiu no sujeito do dizer como paciente. Na temporalidade de constituição da frase, por um lado, haveria um agente enunciador que institui a frase e se modaliza como saída à totalidade da substantivação no *que se diga*; por outro, tal sujeito do dizer é também o paciente da ação de esquecimento decorrente da ligação subordinada ao predicado e sua consequente substantivação. Trata-se de um movimento duplo, pois, de forças opostas entre agência e paciência do sujeito enunciador localizado no *que se diga*. Pelo contato com o predicado, a julgar pelo resultado da frase, o que prevalece é, afinal, o sujeito como paciente adjetivado como esquecido.

Ora, se houve uma ação originária de esquecimento, na qual o sujeito do dizer foi paciente, examina-se o que ou quem ocuparia o lugar de agente da voz passiva na frase.

#### **d) O lugar relacional de *por trás do que se diz no que se ouve***

O estiramento duplo entre agência e paciência alcança desdobramentos importantes com a continuidade da frase *por trás do que se diz no que se ouve*. Analisando referido complemento, verifica-se que a locução prepositiva e adverbial *por trás de*, bem como a preposição *em*, introduzem o complemento que indicará semanticamente o lugar, o modo ou a circunstância pela qual o *que se diga fica esquecido*. A peculiaridade desse complemento é que ele é constituído por duas orações, por conter dois verbos: *que se diz* e *que se ouve*. Trata-se da ocorrência de duas subordinações sintáticas escalonadas: (ROCHA LIMA, 2019, p. 323) enquanto o *por trás do que se diz* é subordinado à oração principal, o *em o que se ouve* subordina-se ao próprio *por trás do que se diz*.

Poderia ser interrogado<sup>11</sup> se, ao invés de uma subordinação interna do *em que se ouve* ao *por trás do que se diz* não haveria uma relação de coordenação entre ambas, autonomamente,

---

<sup>11</sup> Como questionado por Nelson da Silva Junior.

com a oração principal. A falta de dependência sintática entre os dois excertos permitiria, sobretudo, inverter a ordem com que elas aparecem em *L'étourdit*: a frase original poderia ser vertida em *que se diga fica esquecido por trás do que se ouve no que se diz*. Sigo aqui a orientação de Azeredo, contudo, segundo a qual é o transpositor de matriz proposicional, no caso *por trás de*, que “tem o poder de conferir uma classe à construção por ele introduzida”, de modo que, tendo o transpositor em causa função adverbial de circunscrever um “lugar periférico”, (*ibid*, p. 327) dele deriva um sintagma de oração subordinada adverbial em relação à frase preordenada *que se diga fica esquecido*. Isso é relevante à medida que, tanto na perspectiva da constituição da frase, como em uma perspectiva clínica dirigida a separar o enlace predicativo do sujeito, o *que se diz* tem primazia sobre o *que se ouve*: na formação frasal, é o ato de instauração da enunciação que precede sobre o que se ouve; na clínica, a escuta analítica incide sobre o discurso do paciente.

Considerando a dimensão locativa da circunstância em relevo, cabe atentar para a função que a locução prepositiva-adverbial *por trás de* exerce. Acompanhado da preposição *de*, a locução circunscreve uma área que começa com a referência ao *que se diz* e se encerra em *o que se ouve*. O uso das preposições *de* e *em* demarcam, pois, um mapeamento: enquanto *de* “indica a circunstância de lugar, origem, ponto de partida de um movimento ou extensão”, *em* denota “lugar para onde se dirige um movimento” (BECHARA, 2015, p. 333). As preposições introduzem, assim, os pontos de referência que contornam a região em que a possibilidade fática do dizer fica esquecida. No entanto, a subordinação do *que se ouve* ao *que se diz* denota um lugar relacional hierarquizado: parte-se *do que se diz*, mais amplo, e chega-se ao *que se ouve*, mais específico.

Embora o caráter de adjunto adverbial de lugar do sintagma *por trás do que se diz no que se ouve* não apresente controvérsia aparente, devido ao desenvolvimento anterior da voz passiva, relacionada a uma temporalidade pretérita da frase, cabe assinalar o liame lógico que ele mantém com a função de agente da passiva. Os gramáticos advertem sobre a comunicabilidade semântica do adjunto adverbial com tal agente, de modo que o que definiria a classificação sintática de um e outro seria a presença de um traço animado ou inanimado na expressão objeto de análise:

Nem todo termo introduzido pela preposição *por* funciona como complemento de agente, principalmente se apresenta o traço não animado, referente a uma coisa, quando deve ser classificado como adjunto circunstancial. (...) Não é, portanto, a relação sintática, mas o contexto em que se enquadra a experiência comunicada, que irá resolver se se trata de um complemento de agente ou de adjunto circunstancial ou adverbial (*ibid*, p. 453).

Essa ideia de que a categoria de adjunto adverbial ou de agente da passiva seria determinada pelo contexto inanimado ou animado que enuncia, é seminal para a análise gramatical em comento. À medida que o sintagma em estudo contém dois verbos articulados à fala e à escuta, a referência literal a lugares, supostamente inanimados, sugerida pelos transpositores prepositivos é estremecida. Tal comunicação lógico-semântica entre as orações adverbiais e a agência da passiva também se aplica à língua francesa, conforme se verifica em um exemplo da *Grammaire Progressive du Français*, a saber: “Les enfants sont vaccinés à l’école. (par un médecin scolaire)” (GRÉGOIRE & THIÉVENAZ, p. 204). Evidencia-se que o deslizamento sintático e semântico entre o lugar em que as crianças foram vacinadas e o sujeito da ação verbal que exerce a vacinação sofrida pelas crianças é direto e explícito.

Se a escola do exemplo em francês induz à presunção de quem efetuou a ação de vacinar, mediante a indicação de lugar em que a vacinação ocorreu, vale questionar: como a demarcação de lugar do *por trás do que se diz no que se ouve* implica um outro sujeito agente? A área relacional do *por trás do que se diz no que se ouve*, entre dizer e ouvir, aponta para uma confusão relacional com outro sujeito enunciador, manifesto no *que se ouve*. O sujeito da enunciação na formação da frase, assim, teria na ligação com o predicado, que o faz esquecido e substantivado, uma motivação de enlace relacional entre o seu dizer ativo, *que se diz*, com outro dizer *que se ouve*. O movimento fundador da frase que une o *que se diz* do sujeito enunciador a outra enunciação *que se ouve*, é correlato reverso do movimento que, pela ligação subordinada ao predicado, faz do sujeito do dizer paciente da ação de esquecimento de si e torna indistinta a sua enunciação com a *que se ouve*. Em suma, trata-se da submissão enunciativa ao Outro em forma de subordinação sintática.

### **e) A função representativa-referencial de *esse enunciado***

A respeito da segunda frase<sup>12</sup>, o sujeito *esse enunciado*, ao retomar a primeira frase, pelo pronome demonstrativo *esse*, articula duas funções linguísticas: a anafórica e a dêictica. A anáfora diz respeito ao processo sintático, através do qual um termo faz referência a uma informação previamente mencionada no texto. Esse termo pode ser chamado termo ou elemento anafórico. No caso em exame, o objeto anafórico de *esse enunciado* é o conteúdo semântico da

---

<sup>12</sup> *Esse enunciado que parece de asserção, é de fato modal, existencial como tal : o subjuntivo com que se molda seu sujeito é testemunha disso.*

primeira frase. As predicções de *esse enunciado* que se seguirão, na segunda frase, predicam e qualificam, na verdade, a primeira frase indiretamente.

Considerando que *esse enunciado* em si mesmo, desvinculado do primeiro plano, não tem nenhum sentido próprio, mediante a operação referencial-anafórica do pronome demonstrativo, a expressão passa a ser preenchida pela significação do objeto referenciado. Evidencia-se, assim, que a posição do termo em apreço é tão fundamental, na função de mediação das frases, quanto ambígua, na medida em que o lugar de sujeito sintático da agência verbal da segunda frase é ocupado semanticamente pela primeira frase, enquanto objeto anafórico-referenciado. Trata-se da posição sintática de sujeito ocupada por um conteúdo objetificado, através da qual o sentido da primeira frase é representado na segunda.

Além da função remissiva-anafórica, a função dêictica do pronome demonstrativo serve “para localizar, em relação às pessoas do discurso, os objetos (seres, coisas e noções) que entram no conteúdo de nossos enunciados” (AZEREDO, 2018, p. 190). Trata-se da “capacidade de mostrar um objeto sem nomeá-lo” (CUNHA&CINTRA, 2016, p. 342). Dependendo de como o enunciador situa o objeto no discurso, extrai-se o contexto temporal e espacial da posição do enunciador em relação ao objeto: enquanto o pronome *este* denota uma situação presente interna ao âmbito do enunciador, *esse* remete a uma situação próxima, mas externa, no passado ou no futuro (*ibid*, p. 342; AZEREDO, 2018 p. 190).

No entanto, na função específica de referência textual, em fusão das funções anafóricas-demonstrativas, enquanto o *esse* é utilizado primordialmente para retomar objetos citados anteriormente no texto, o *este* é usado para anunciar objetos a serem nomeados em seguida a ele. No caso em análise, o pronome *esse*, no seu encargo anafórico-demonstrativo, retoma o objeto correspondente à primeira frase, o que caracteriza temporalmente a referência a uma informação pretérita, tanto quanto indica que semanticamente há um objeto anafórico (primeira frase) introduzido no sujeito sintático (*esse enunciado*). Há, ademais, uma dimensão literal de representação dos termos da primeira frase na segunda.

Ressalta-se que a posição do sujeito sintático na segunda frase é marcada, portanto, por essa relação de significação referencial/representativa que o *esse enunciado* estabelece com a primeira. Trata-se, a propósito, de um dos motivos pelos quais pode se afirmar inequivocamente, enfim, que a segunda frase corresponde à dimensão de ditos/enunciado em contraponto ao dizer/enunciação da primeira.

**f) Primeira predicção: *esse enunciado que parece de asserção, por se produzir numa forma universal***

Ato contínuo, *esse enunciado*, através do pronome relativo *que*, conecta-se a uma oração subordinada adjetiva que tem por finalidade caracterizar o sujeito em apreço – mas, na verdade, caracteriza a primeira frase – mediante a informação explicativa de que *parece de asserção universal, por se produzir numa forma universal*. A estrutura sintática em tela faz do *parece de asserção universal* um adjunto adnominal, expressivo de uma característica interna ao sujeito *esse enunciado*.

É decisivo, neste tópico, ter clareza sobre a diferença sintática entre o adjunto adnominal e o predicativo do sujeito, enquanto duas possibilidades sintáticas que a dimensão adjetiva assume nas orações. Enquanto a espessura atributiva do adjunto adnominal “integra a estrutura do sujeito nominal”, modificando seu núcleo, o caráter adjetivo do predicativo do sujeito – tal como no caso do *que se diga fica esquecido* na frase anterior – é externo ao sujeito nominal e, em geral, refere-se a ele por meio de um verbo (AZEREDO, 2018, p. 380). As duas formas sintáticas da adjetivação prescrevem relações lógicas opostas entre sujeito e atributo: por um lado, o aspecto interno ao sujeito do adjunto adnominal implica, no contexto frasal, a expressão de um atributo necessário ao sujeito, intrínseco a ele. Por outro lado, o aspecto externo do predicativo do sujeito manifesta “a expressão de um estado eventual” do sujeito, o que decorre, em geral, da marca temporal de estado propiciada pelo verbo de ligação (CUNHA & CINTRA, 2016, p. 276).

Do ponto de vista exclusivamente sintático, a oração subordinada adjetiva em causa, *que parece de asserção*, está implicada estruturalmente no sujeito *esse enunciado* com uma relação perene, necessária e essencial, ao corresponder a um adjunto adnominal. Semanticamente, todavia, verbo *parecer* utilizado atenua o caráter essencial da atribuição refetuada pelo adjunto adnominal, relativa ao caráter de asserção universal da primeira frase.

Por sua vez, a parte *por se produzir em uma forma universal* cumpre a função de oração subordinada adverbial de causa, marcada pela preposição introdutória *por*. A subordinação da oração adverbial em relevo é mantida com a oração adjetiva *que parece de asserção*, razão pela qual a causa explicitada, concernente à forma universal da primeira frase, diz respeito a uma característica intrínseca, necessária e essencial de *aparência de asserção* do sujeito *esse enunciado* que o adjunto adnominal opera.

### g) Segunda predicção: *é de fato modal, existencial como tal*

Em seguida, após uma escansão em forma de vírgula, o trecho *é de fato modal, existencial como tal* constitui a oração principal da segunda frase: *esse enunciado*, através da construção sintática formada pelo verbo *ser*, na função de verbo de ligação, vincula-se aos predicativos de sujeito *modal e existencial* - cujo deslizamento do primeiro ao segundo marca a existência de uma equivalência semântica entre ambos.

Ao contrário da ligação de *esse enunciado que parece de asserção*, descrita no tópico anterior, a predicção de *esse enunciado (...) é de fato modal, existencial como tal* configura o liame da construção sujeito + verbo de ligação + predicativo do sujeito. Enquanto na primeira o atributo denota uma característica necessária e essencial do sujeito, pela categoria do adjunto adnominal, os predicativos do sujeito *modal e existencial* ligam-se a *esse enunciado* de forma externa e eventual. Essa oposição na estrutura atributiva articula, a presença dos parâmetros lógico-modais da necessidade e da contingência: enquanto a primeira predicção implica à primeira frase o estatuto de necessidade, a segunda articula a sua contingência. A valência semântica também segue predominantemente essa linha: a asserção seria expressiva da necessidade, enquanto que o modal, da contingência. No entanto, a semântica dos modalizadores são contrastantes: enquanto a atribuição necessária da primeira predicção é atenuada pelo *parece*, na segunda predicção, o uso do modalizador *de fato* expressa o viés efetivo e verdadeiro da atribuição eventual dos adjetivos *modal e existencial* ao sujeito *esse enunciado*. Observa-se, assim, que há uma relação de oposição entre o *parecer*, da oração subordinada adjetiva, e o *ser* da oração principal, marcado pelo *de fato*.

A locução *como tal*, por sua vez, manifesta uma nuance crucial para a compreensão das frases. O *como*, na função de conjunção adverbial, expressa comparação conformativa (AZEREDO, 2018) entre dois fatos, objetos ou, no caso, entre dois adjetivos, a saber, *modal e existencial*. Por sua vez, o termo *tal* carrega na posição em tela, as funções dêictica e anafórica, próprias do pronome demonstrativo, já desenvolvidas por ocasião da análise do sujeito sintático *esse enunciado*. A especificidade do *tal*, por diferença específica ao *esse*, anteriormente empregado, é que, apesar da função anafórica-demonstrativa se manter, não é possível depreender através dele o contexto espaço-temporal que situa o enunciador perante o objeto referido.

A conformidade entre o primeiro adjetivo *modal* e o segundo adjetivo *existencial*, prescrita pelo *como*, emprega o *tal* em uma referência do segundo adjetivo *existencial* ao adjetivo *modal* precedente. Assim como no exemplo “ela é boa aluna, dedicada como tal”, o *como tal* enfatiza que a segunda característica é diretamente deduzível do primeiro adjetivo, ou seja, que *dedicada*

é um dos atributos credenciados por *boa aluna*. Disso, emerge uma particularidade relevante da associação entre a conjunção e o substituto pronominal *tal*: ao sublinhar que o segundo adjetivo insiste em uma propriedade consonante ao primeiro, a locução em causa funciona como marca de redundância. Trata-se, em última instância, de um aspecto tautológico conferido ao segundo adjetivo pela locução em exame: em referência conformativa à primeira ideia, o segundo adjetivo reitera a conteúdo já apresentado pelo primeiro. Nesse contexto, a função anafórica é temperada com um propósito de reforço do primeiro adjetivo por meio do segundo.

Embora o uso da redundância cumpra, como recurso estilístico, a finalidade de destaque a uma ideia, ao que parece, no caso em tela, tal emprego não se reduz ao escopo literário do realce, mas serve principalmente à vertente dêictica que o *tal*, enquanto substituto de pronome demonstrativo, detém. Ou seja, não se trata de uma inútil repetição de ideias, como a noção de tautologia e redundância poderiam levar a supor, tampouco de um exercício meramente estético de ênfase. A combinação da função remissiva-anafórica e da apropriação tautológica com a valência demonstrativa pronominal, induzem uma redundância indissociável do propósito de demonstração/comprovação referendado ao primeiro adjetivo. Esse viés pode ser verificado no exemplo sugerido, a partir do qual *dedicada*, ao endossar *boa aluna*, contribui para acrescentar efetividade fática à primeira característica pertencente ao sujeito.

Aplicando essas diretrizes à passagem em análise de *L'étourdit*, enfrenta-se alguns problemas. O *como tal*, como previsto, imputa ao *existencial* o encargo de retomar a informação já oferecida pelo *modal*, ainda que a comunicabilidade semântica entre *modal* e *existencial* já estivesse assegurada pela enumeração conjugada dos dois adjetivos entre vírgula. A dificuldade reside no fato de que, ao contrário do exemplo aludido, a dimensão semântica de *modal* não implica de maneira óbvia a *existencial*, passível de justificar o uso do *como tal* como expressão de consonância demonstrativa desse aspecto. Logo, questiona-se: como o predicativo *existencial* refere-se, de forma conformativa e demonstrativa, ao *modal* a ponto de justificar o uso da marca de redundância em comento?

Vimos que a modalização gramatical tem por base a inclusão da perspectiva do sujeito enunciador na frase, para além da comunicação de um fato puramente objetivo. Tal mitigação fática, propiciada pelo fato/verbo conjugado no subjuntivo, estaria ligada de modo incontornável à perspectiva de um sujeito enunciador na frase, no lugar de predicado. Sob a ótica de uma primeira modalização de ato/fato/verbo para subjuntivo substantivado já ter ocorrido no momento formativo da frase, depreende-se que na modalização da gramática lacaniana o que está em jogo é a possibilidade verbal do dizer se colocar como sujeito ou o não. Nesse contexto, a



relação entre modalização e existência concerniria à mutação de um modo de existência verbal para substantivo, ou vice-versa.

Diante disso, entende-se o impasse da equivalência adjetiva entre o *modal* e o *existencial* da segunda frase da seguinte forma: a dimensão existencial como endosso demonstrativo do caráter modal da primeira frase evidenciaria, afinal, a vertente verbal do *que se diga*. Se em um momento pontual e originário, atitude enunciativa e ação verbal foram coincidentes na modulação do dizer no subjuntivo, o que gerou o seu esquecimento, o momento em que se demonstra o caráter existencial da modalidade corresponderia ao momento de realização, afinal, do sujeito verbal do dizer que permanecia esquecido na relação subordinada e substantiva com o predicado. Se a primeira modalização foi substantiva e levou ao esquecimento do sujeito agente do dizer, a segunda é existencial-verbal.

Essa suposta demonstração da dimensão modal pela existencial na segunda frase, somada ao *de fato*, e em referência à primeira frase, leva a crer que se trata justamente do momento da realização da profecia encampada pelo subjuntivo, na qual a dimensão fática do dizer é evidenciada em outra sintaxe, livre de subordinação. Como complicação, todavia, não se verifica até aqui como a tautologia entre o *modal* e o *existencial* na segunda frase, implicada ao momento de presentificação da vertente verbal do dizer modulado pelo subjuntivo da primeira, romperia com a sintática em apreço; não se verifica atendida a expectativa, mais óbvia, de que o próprio dizer pudesse ocupar o lugar literal de sujeito verbal na frase por ocasião de sua realização. Além disso, devido à relação predicativa com *esse enunciado*, a emergência do dizer manteria uma ainda uma relação referencial e representativa com a primeira frase, o que não perfaz propriamente uma modificação estrutural.

Nesse contexto, não se verifica neste momento o paralelismo sintático entre a estrutura oracular prevista pelo subjuntivo e a realização fática do dizer suposta na segunda frase, seja pela ausência do verbo dizer, na função de sujeito verbal, seja pela reunião tautológica do aspecto modal com existencial ocorrer no predicado da segunda frase em relação ao sujeito representativo *esse enunciado*. Se esses fatores fragilizam inequivocamente a matriz interpretativamente em comento, a continuação conferida ao *como tal* por Lacan na segunda frase não deixa dúvidas da relação circular desse trecho com a existência modulatória do sujeito do subjuntivo no *que se diga*.

**h) : o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso**

Após o *como tal*, seguido de dois pontos cuja pausa expressa a “suspensão da voz na melodia de uma frase não concluída”, (CUNHA&CINTRA, p. 669) anuncia-se que *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*. A emergência expressa do subjuntivo neste momento e lugar da frase, não só endossa substancialmente a referência do *como tal* à problemática modal da primeira frase, como introduz uma alteração sintática interessante. A pontuação em tela exerce a função de quebra ou corte em relação à segunda frase, bem como de apresentação de um conteúdo novo, que pode servir a uma citação, acompanhada, em geral, de travessão ou aspas; a uma enumeração explicativa; ou a “um esclarecimento, uma síntese ou uma consequência do que foi enunciado” (CUNHA&CINTRA, p. 669).

No caso em análise, a passagem parece subsumir-se à terceira hipótese, já que *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* visa esclarecer e confirmar, semanticamente, o caráter modal, existencial originário aventado a primeira frase. Referido esclarecimento contém, todavia, novamente, uma finalidade demonstrativa. Se antes o substituto pronominal *tal* foi trabalhado em seu aspecto demonstrativo remissivo, tanto em referência ao adjetivo *modal* proximamente anteposto, como à modalização do *que se diga* da primeira frase, ambos precedentes à locução em apreço, o final da segunda frase obriga a atualizar a temporalidade dessa remissão.

O pronome *tal* passa a deter, assim, uma contradição temporal: por um lado, aplica-se às remissões precedentes à modalização e à existência pretérita; por outro, apresenta a atualização testemunhal do dizer que lhe sucede depois dos dois pontos. Especialmente, o que aparecia atrás do *tal*, depois dos dois pontos, passa a aparecer na frente. Esse panorama se emaranha ainda mais quando se observa que a remissão ao passado mais distante tem o mesmo objeto referencial do futuro apresentado depois dos dois pontos, a saber: o sujeito *que se diga*.

Semanticamente, a dimensão demonstrativa do *tal* converge de modo incontornável com a noção probatória da testemunha: o *dizer verbal* prova a si mesmo como modal-existencial. Sintaticamente, o excerto introduzido depois dos dois pontos mantém uma relação lógico-semântica com a parte anterior aos dois pontos, mas não uma relação de subordinação gramatical. Nesse sentido, a autonomia sintática do trecho final, desvinculada da dinâmica referencial de *esse enunciado*, só não forma uma terceira frase em razão da pontuação que a inclui entre os dois pontos e o ponto final do período.

## i) Esclarecimentos gramaticais lacanianos

Cumpra-se atentar que as frases de *L'Étourdit* foram escritas no quadro do Seminário XIX, um mês antes da publicação do texto, com algumas diferenças:

*Que se diga, como fato, fica esquecido por trás do que é dito, no que se ouve.*

*Esse enunciado é assertivo por sua forma e pertence ao modal pelo que emite de existência* (LACAN, p. 213).

As frases escritas dessa forma comprovam dois pontos decisivos levantados pela análise gramatical do presente capítulo: o esquecimento diz respeito à vertente fática do dizer, linguisticamente atrelada ao verbo; e a dimensão modal do primeiro plano, invocada na segunda parte da segunda frase, decorre da espessura existencial, fático-verbal, inicial esquecida.

Lacan comenta, também no Seminário XIX, a respeito dessa dimensão verbal relacionada à temporalidade do subjuntivo: “a astúcia toda está no subjuntivo (*fonde*) que pertence ao mesmo tempo ao verbo fundar (*fonder*) e ao verbo fundir (*fondre*)” (*ibid*, p. 173). Essa ideia imbui o subjuntivo de um “princípio de união”, “por formar Um com os dois” (*ibid*, p. 151). A noção do subjuntivo implicada simultaneamente ao fundar e ao fundir auxiliam a entender a temporalidade de constituição da frase com tal simultaneidade implicada ao ato enunciativo do dizer de propor a frase e a ligação com o predicado. Ou seja, é porque a espessura quase verbal do sujeito do dizer na fundação da frase ocorre ao mesmo tempo da sua fusão subordinativa com o predicado fica esquecido que ele nem chega a se constituir como sujeito enunciador propriamente dito. Há apenas um lampejo dele no início da frase. Essa união entre sujeito *que se diga* e predicado *fica esquecido* será reiteradamente associada ao Um metafísico por Lacan. É sobre ela que o discurso analítico visa incidir no horizonte de propiciar uma modificação gramatical.

Vale ressaltar também que tal *princípio de união* expressamente vinculado ao subjuntivo por Lacan seria correlato, no caso, de um princípio de exclusão, de esquecimento: a união predicativa aqui significa diretamente a impossibilidade do sujeito do dizer se constituir como verbo; é tal união entre sujeito sintática e predicado que torna a existência do sujeito da enunciação uma ausência escamoteada, recoberta pela nominalização na sintática.

Em *L'Étourdit*, Lacan aduz já no fim do texto algo a ser considerado atinente à gramática inicial das frases:

A estrutura é o esférico encerrado na articulação linguageira, na medida em que nele se apreende um efeito de sujeito. É claro que, quanto à significação, esse “se apreende” da **oração subordinada, pseudomodal**, se repercute pelo próprio objeto que, **como verbo, ele envolve em seu sujeito gramatical** e que há um falso efeito de sentido, uma ressonância do imaginário induzido pela topologia, conforme o efeito de sujeito faça um turbilhão da asfera ou o subjetivo desse efeito se reflita” (OE, p. 485, grifos nossos).

Embora Lacan já se refira na passagem à mudança estrutural, evidencia-se dois aspectos gramaticais relevantes sobre as frases iniciais em comento. Em primeiro lugar, a noção de *pseudomodalidade* aí articulada à oração subordinada refere-se à primeira modalização do sujeito do dizer, aventada durante o capítulo, de sorte que sua precariedade é acentuada também em razão da precariedade do sujeito do dizer lampejante que não chega propriamente à existência. Em segundo lugar, ao que aparece, a instituição/apreensão da significação, referida a tal momento de ligação entre sujeito e predicado, é associada na transcrição por uma flexibilidade entre sujeito verbal e objeto substantivo que o *que se diga* envolve em si à medida que está ligado ao predicado subordinante. O recobrimento de objeto da faceta verbal subjetiva é associado a um *falso efeito de sentido, uma ressonância imaginária* que a configura o predicamento como alienante.

A unidade subordinativa entre sujeito e predicado, a precariedade da existência originária do sujeito da enunciação articulada à *pseudomodalização* inicial e tal flexibilidade entre sujeito verbal e objeto no âmbito do *que se diga* são os aspectos privilegiados em que a pesquisa irá se deter na distensão filosófica com Lacan.

Por fim, em breve associação da gramática extraída com a estrutura da negação de Damourette e Pichon trabalhada no item 2.1, já é possível observar que o esquecimento do sujeito verbal do dizer provocado pela ligação com o predicado no plano enunciativo guarda uma relação lógica com aquilo que foi expulso das possibilidades simbólicas do sujeito, remissivo do conceito de foraclusão gramatical descrito. Em especulação, se assim for, as partículas do francês antigo que Lacan quer manter como intrínsecas à foraclusão *pas/point/mie* não estariam aqui situadas nesse ponto de ligação entre sujeito e predicado?

Outrossim, a dimensão discordancial do enunciado, a qual Lacan atrelou, inclusive, a sua lógica do *não todo* em oposição a Aristóteles, ressoa, de forma ainda não muito clara, com a oposição predicativa presente na segunda frase: entre uma forma necessária de se referir à primeira frase e outra contingente que possibilitaria enfim a modalização efetiva do que se diga e a emergência do sujeito verbal do dizer.

Considerando as chaves abertas pelas frases, é sobretudo a relação firmada por Lacan entre a lógica do *não todo* e a negação discordancial, alocada no nível do enunciado, endereçada, quer à forclusão/esquecimento enunciativo do caráter verbal do dizer, quer à totalidade aristotélica, que leva a confrontar a gramática lacaniana com a teoria aristotélica.

### 3. Lacan e Aristóteles

*Eu penso que a frase é vulcânica.  
Só encontro um sítio onde colocá-la:  
em frente da própria frase que ela é.*

Herberto Helder

No capítulo anterior, no plano do enunciado/ditos das frases lacanianas de *L'étourdit*, identificou-se duas formas sintáticas distintas de predicar o sujeito *esse enunciado* – uma necessária, marcada pelo adjunto adnominal, e a outra contingente, pela construção do predicativo do sujeito. Tais espécies predicativas remetem, cada qual, no nível semântico, a dois conceitos aristotélicos: à asserção e à modalidade. Trata-se de evidenciar, neste capítulo, como a estrutura das frases replicam estruturalmente, em enunciado e enunciação, a posição do sujeito particular aristotélico, no uso de sua linguagem científica referenciado ao mundo natural.

Neste capítulo, atenta-se, primeiramente, para como a dualidade da predicação implica a uma dicotomia mais acirrada entre a linguagem científica aristotélica e a dialética. Trata-se de percorrer o caminho de *L'étourdit* no horizonte de conjugação de ambas. É por essa via que a predicação antitética analítica conduz temporalmente à emergência da mulher lacaniana de contorno ontológico em crítica ao gênero homem-metafísico e a sua existência natural.

#### 3.1 O conflito entre o gênero científico e a dialética: necessidade *versus* contingência

Em Aristóteles, a relação de necessidade é privilegiada em relação à dimensão contingencial do fato. A forma accidental de falar e pensar é, em geral, ligada à dialética platônica e à sofística, as quais teriam como aporte a falsidade: “o acidente, ou pelo menos o acidente que se passa pelo ser, é o correlato da aparência sofística” (AUBENQUE, 2012, p. 136). Com efeito, é tal insurgência aristotélica contra o acidente que o leva ao desenvolvimento de uma regulação para a linguagem, a ser referenciada com o objeto natural. O mesmo argumento aristotélico incide, a grosso modo, sobre a sofística e sobre a dialética platônica, portanto: a falta de prova material da verdade discursiva.

Considerando que na dialética-dialógica, dois interlocutores com posições opostas se encontram na unidade de uma mesma essência ao acordarem uma conclusão comum sobre o gênero debatido, a conclusão alcançada, segundo Aristóteles, seria arbitrária, já que não há ponto de apoio real que a demonstre em seu caráter necessário. Assim como a sofística, portanto, a dialética só poderia concluir acidentalmente o verdadeiro (*ibid*, p. 273). Isso indica que Platão, para Aristóteles, teria sido “vítima das aparências da linguagem”, tanto ao considerar que, a propósito do parricídio de Parmênides, que o não ser e o falso tem uma positividade, como pela ausência de garantia probatória da adequação da conclusão dialética com o ente natural (*ibid*, p. 151). Como vimos na introdução, haveria um embrião comum entre o *método dialético* platônico e a relação sofística com a linguagem que desvincula Platão, parcialmente, da paternidade de Parmênides e o aproxima de uma dinâmica filosófica-discursiva associada à Sócrates. Nesse contexto, a teorização de uma linguagem científica por Aristóteles é fruto da sua crítica à falta de apoio real para o discurso que tange a dialética. Ambiciona-se, assim, garantir o atendimento à necessidade do que é dito em consonância ao fato/objeto, como diferença à acidentalidade dialética do verdadeiro ou verossimilhança sofística, que podem levar ao erro ou à manipulação da realidade em proveito próprio.

Se na dialética-dialógica de tradição socrática-platônica-sofística, ressaltadas as particularidades de cada qual, há uma estrutura dual de oposição discursiva que prescinde da adequação ao objeto natural para falar, a introdução por Aristóteles de um ponto de apoio real ao discurso, tanto crítica a “vacuidade da dialética”, (AUBENQUE, p. 245) como prescreve a existência de uma intermediação material do discurso entre dois planos. Essa noção de intermediação material entre linguagem e ente constituirá o conceito de asserção, fundamentará o processo referencial e a unidade do conceito de gênero científico. É no preenchimento dessa vacuidade com a determinação do objeto natural que Aristóteles institui seu aparato lógico com vistas à comprovação da verdade.

A despeito das críticas frequentes do filósofo grego à dialética, vale notar a existência de uma posição oscilante em relação ao método:

Quando ele quer **desvalorizar o raciocínio dialético** – o que advém todas as vezes que o compara ao raciocínio científico – Aristóteles lhe repreende por concluir em virtude de princípios muito amplos, que **não são, portanto, apropriados ao sujeito da demonstração**. Mas quando ele quer reabilitar a dialética, vemos que **essa mesma imperfeição se torna uma vantagem**: a propriedade do raciocínio científico encerra o sábio em um gênero, enquanto o dialético se move em todos os gêneros ou, mais exatamente, **além de todo gênero** (*ibid*, p. 270, grifos nossos).

A transcrição revela que a suposta deficiência imputada às frases meramente retóricas, destituídas de implicação existencial com o referente, por diferença à asserção, converte-se, por vezes, em potencialidade crítica cuja abertura para o universal seria capaz de ultrapassar a determinação e a unidade do gênero científico. Há um reconhecimento, pelo filósofo grego, portanto, que a operação referencial do discurso enseja uma limitação do universal.

Embora Aristóteles opte invariavelmente pela confiança referencial, a passagem em tela assinala uma transição conceitual da negação na teoria aristotélica: da negação, enquanto deficiência/privação do ente, para a negação como potencialidade crítica que atinge o universal por ultrapassagem ao limite circunscrito pelo gênero científico. Verifica-se, assim, que o fundamento da tensão entre a concepção dialética e a linguagem científica em Aristóteles concerne ao estatuto da negatividade: a tal vacuidade discursiva, ora é vista como mera deficiência, ora como possibilidade de acesso ao universal para além da determinação do gênero. É na ultrapassagem do limite da significação de gênero que a negatividade passa a ser valorizada em seu potencial crítico e universal.

Enquanto o apelo a linguagem referenciada agrega a vantagem comprobatória, a indeterminação referencial dialética viabiliza um conhecimento não limitado pelo referente. Em face do projeto científico do *ser enquanto ser*, implicado na construção teórica de uma linguagem privilegiada, constata-se que a oscilação da posição aristotélica acerca da dialética equivale a uma instabilidade sobre a noção de ser, já presente na equivocidade do título *Metafísica* entre objeto natural e objeto transcendental. Motivo pelo qual o confronto entre dialética platônica e método assertivo científico evoca, em última instância, a tensão entre a dimensão transcendente-teológica negativa do ser *versus* a materialidade objetificada do ente natural.

Diante disso, já se começa a ter alcance das dimensões do problema que Lacan arma ao opor dois tipos de predicação na mesma frase: uma, necessária assertiva, remissiva à disposição científica aristotélica; e outra, acidental, que lembra a posição platônica e sofística para o Estagirita. Tal contraste provocado gramaticalmente por Lacan descortina, pois, a dualidade entre linguagem científica aristotélica, por um lado, e dialética, por outro.

\*

Em *L'écrit*, a oposição entre os dois modos predicativos da segunda frase, expressivos cada qual da necessidade e da contingência do plano do dizer, articulam gramaticalmente um enlace peculiar do gênero científico aristotélico a uma temporalidade dialética.



Inicialmente, o aspecto lógico-científico a ser levado a efeito pelo discurso analítico é expressamente referido por Lacan logo após a transcrição das frases: “lembro que é pela lógica que esse discurso toca no real, ao reencontrá-lo como impossível, donde é esse discurso que a eleva a sua potência extrema: ciência disse eu, do real” (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 449). Aliasse, pois, de forma incontornável o viés científico-demonstrativo do discurso analítico, associado ao viés proposicional das fórmulas da sexuação e predicativo das frases, a uma temporalidade circular de *reencontro com o impossível*.

No capítulo 2, extraiu-se da análise gramatical que a impossibilidade lógica nas frases corresponde à impossibilidade do sujeito do dizer exercer a função verbal no primeiro plano da enunciação. Por conseguinte, aventou-se que em outro arranjo gramatical, sem subordinação sintática, tal impossibilidade pudesse ser vertida em possibilidade. Ademais, indicou-se a dimensão tautológica/redundante do *como tal*, no fim da segunda frase, potencialmente remissiva à uma *pseudomodalização* do dizer originária em sentido inverso, promotora da transição da impossibilidade do *que se diga* para a possibilidade de emergência do sujeito verbal do dizer.

Ao falar em *ciência do real* em conjugação com um *reencontro com o impossível*, Lacan parece, assim, unir o aspecto tautológico retroativo à constituição frasal/subjetiva, tanto quanto nele implicar a dimensão científica probante, reiterada pelo viés testemunhal que a última parte do plano do enunciado expressa: *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*. O elo entre *ciência do real* e *reencontro com o impossível* esclarece que, de fato, a marca de redundância do *como tal* prescreve uma temporalidade circular de volta ao mesmo lugar inicial, de (pseudo)modalização existencial, com ambição demonstrativa-científica. Une-se, pois, o retorno temporal tautológico à concretização da existência verbal.

Nesse sentido, a tautologia do *como tal* atualizaria o impossível de forma oposta à modalização inicial: se vimos que a possibilidade de formativa da frase é condicionada à subordinação sintática do sujeito nominal ao predicado, o que configura uma unidade semântica-substantiva-atributiva, associada a uma impossibilidade verbal, a ideia é que o processo analítico volte ao mesmo momento originário para inverter a dinâmica: atualizar a possibilidade verbal do dizer, associada à impossibilidade de unidade semântica-nominal-atributiva. Isso investe o aspecto tautológico do *como tal* de uma dimensão da negatividade dupla relacionada, quer a uma contradição temporal, quer a uma contradição com o modo de ser inicial: temporal e modal, portanto.

Mais que uma tautologia, Lacan aponta a existência de duas nas frases: “a primeira frase, portanto, não é do plano tético da verdade que o primeiro tempo da segunda garante, como de praxe, por meio de tautologias (aqui, duas). O que é lembrado é que sua enunciação é momento

de existência” (*ibid*, p. 449). A marcação de duas tautologias vem acompanhada de uma divisão temporal relevante: acentua-se que a primeira predicação *esse enunciado que parece de asserção* corresponde a um primeiro tempo tético da segunda frase, o que antecipa que a segunda predicação corresponde ao segundo tempo.

Verifica-se três predicções em curso nas duas frases: 1) *que se diga fica esquecido*; 2) *esse enunciado que parece de asserção*; 3) *esse enunciado é de fato modal, existencial*. Ocorre que as predicções 2 e 3 debatem acerca da predicação 1, ou seja, são remissivas a acerca da natureza de 1. Se considerarmos os pronomes demonstrativos *esse* e *como tal*, presentes nas frases, em sua função dêitica e anafórica, haveria dois modos-tempos de referência demonstrativa do plano da enunciação.

Por sua vez, a afirmação *o que é lembrado é que sua enunciação é momento de existência* confirma um dado importante acerca da celeuma gramatical no primeiro capítulo: a modalização do *que se diga* ao final da segunda frase, em sua vertente anafórica-dêitica do *como tal*, não lembra da memória representativa de um ato passado de modulação, mas conduz à dimensão verbal-fático-existencial do sujeito da enunciação. Portanto, a oposição entre esquecimento e lembrança passa a ser correlata do modo existencial vigente: enquanto o subjuntivo subordinado demarca a síntese atributiva do esquecimento, vigora a existência substantiva; pelo *reencontro do impossível*, mediante a *ciência do real lacaniana*, a lembrança propicia outro modo de existência. Nesse sentido também, a orientação de que o acesso à temporalidade inaugural do dizer, em uma re-modalização, só poderia ocorrer com uma tautologia disruptiva do princípio de união da dinâmica atributiva da primeira frase, com a separação do sujeito da sua subordinação sintática. A isso, soma-se que Lacan nega ao chamado plano tético, *esse enunciado que parece de asserção*, a dignidade de verdade por ele suposta em relação à primeira frase, de sorte que a oposição à primeira tautologia, primeira predicação já se evidencia.

Cumprе reescrever as frases conforme a divisão temporal indicada por Lacan:

1. Plano do dizer: *Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve*.

2a. Primeiro tempo do plano dos ditos/tético: *Esse enunciado (plano do dizer) que parece de asserção por se produzir em uma forma universal* (primeira tautologia);

2b. Segundo tempo do plano dos ditos: *(Esse enunciado - plano do dizer) é de fato modal, existencial, como tal* (segunda tautologia): *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*.

A divisão temporal operada na segunda frase conduz explicitamente à condução da filosofia de Aristóteles ao tempo patológico precedente ao processo analítico, cujo passo de existência em ser falante do *sujeito* é atado à ideologia natural e, como tal, vincula o ponto de partida da psicanálise a essa estrutura. O reenvio do pensamento aristotélico a um primeiro tempo é expressamente assumido por Lacan:

É por isso que **parto de um fio ideológico**, não tenho escolha: (...) Ora, mas é próprio de meu fio sair dessa: esse é inclusive **o princípio do discurso psicanalítico**, tal como ele mesmo se articula. (...) O sentido, se existe um a ser encontrado, **poderia vir-me de um outro tempo**: empenho-me nisso — sempre em vão. Não é à toa que a análise se fundamenta no sujeito suposto saber: sim, ela decerto supõe que ele questione o saber, razão por que é melhor que ele saiba alguma coisa (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 478).

O tropismo metafísico inicial que engaja o sujeito a formular saber sobre o ser, a supor uma vinculação referencial com um sentido verdadeiro é, assim, premissa temporal para que a psicanálise se movimente como antítese capaz de destituir a suposição metafísica que deu início à formação da totalidade do gênero metafísico cujo paradigma existencial é a natureza corpórea. A dimensão antitética também é expressamente aduzida:

Mas, **por antítese**, ou seja, **no mesmo plano, num segundo tempo**, ela denuncia seu semblante, afirmando-o pelo fato de seu sujeito ser modal e comprovando isso por ele se **modular gramaticalmente** como: “que se diga”. (*ibid*, p. 449).

Ora, *no mesmo plano, em um segundo tempo*, o discurso analítico opõe-se à aparência de asserção universal e à dimensão tética da verdade do primeiro tempo. Essa dinâmica confere à oposição predicativa accidental e tautológica do segundo tempo analítico uma sintaxe dialética tendente ao *reencontro científico com o impossível* do sujeito da enunciação encarcerado pelo princípio de união-exclusão do subjuntivo na primeira frase. Diante da dificuldade dessa repartição temporal metafísica-analítica, o próprio Lacan questiona “como agiria esse caráter secundário sobre o primário que ali substitui a lógica do inconsciente?” (LACAN, OE, *L'Étourdit*)

Trata-se de *dizer* o mesmo duas vezes, mas em temporalidades e direções distintas: se para existir no mundo da linguagem, em referência ao primeiro plano, toma-se o caminho-temporal da positividade corpórea-natural da totalidade do gênero científico porquanto “a existência conduz ao todo”; (RICANATTI in LACAN, S. XX) em contrapartida, em um movimento em que “o discurso analítico *paratodiza* isso na contramão”, (LACAN, OE, *L'Étourdit*) rumasse para o caminho-temporal de negatificação existencial retroativa ao início que encerra um real

existencial em seu circuito. Se a temporalidade embutida no conceito de gênero aristotélico, em que pese indicar o caráter passado da síntese da essência, segue a cronologia filogenética do universal para o particular, o compasso analítico se move temporalmente de forma invertida, na destituição do escalonamento da essência.

A negação de Lacan, portanto, à metafísica aristotélica no horizonte do projeto que visa a sua superação anunciam que a estratégia passa por um percurso dialético em que a predicação antitética acidental intenta se chocar com o caráter necessário da predicação tética metafísica em direção à cisão do *que se diga fica esquecido*, com vistas à liberação do sujeito verbal do dizer. Cumpre abordar como Lacan incute a linguagem científica proposicional de Aristóteles nas frases, tal qual implicadas nos matemas da sexualização, ao mesmo tempo em que as dialetiza no propósito de ultrapassa-las. Nessa linha, detém-se sobre a imbricação de gêneros ciência lógica, dialética, homem e mulher, formada por Lacan.

### **3.2 O gênero homem-metafísico**

#### **a) Divisão e unidade**

Trata-se de evidenciar, inicialmente, a relação entre a noção de unidade aristotélica que informa o conceito de gênero e o processo referencial aristotélico. Se, por um lado, há uma unidade real do ser, material, que visa a ser acessada pela regulação lógica do discurso atrelado ao processo referencial, por outro, paradoxalmente, o processo referencial tem por pressuposto a cisão entre linguagem e objeto referencial.

O projeto aristotélico de unidade referencial entre discurso e ser retoma, de certa forma, a ambiguidade presente no título *Metafísica*, descrito na introdução, em relação à ontologia e teologia, na dificuldade de distinção do objeto natural do objeto transcendental. Considerando dois planos, um interno discursivo e outro externo natural, é em razão do reconhecimento do mundo externo natural como primeiro plano, não só pela presença dos objetos físicos, como pela presença da cosmologia do divino, que o discurso, no plano interno, se curvaria, pois, à anterioridade natural, já dada, e ao poder Criador da natureza. É em virtude da imissão entre ente e divindade cósmica no plano externo que o projeto lógico-metafísico prescreve a referência-reverência do discurso à objetividade natural. Não parece exagero afirmar que a natureza seria, assim, a própria expressão do divino.

No entanto, cabe um aprofundamento: conforme Aubenque, seria simplista e imprópria a equivalência dessa cisão, entre discurso e referente, com a dissociação entre planos objetivo

e subjetivo, uma vez que a pesquisa aristotélica sobre o ser é, “por oposição à pesquisa física dos elementos, uma pesquisa das significações do ser” (2012, p. 221). Isso quer dizer que a operação referencial sobrelevada pelo filósofo privilegia a região de contato entre linguagem e referente viabilizada pelas significações, em detrimento do mero exame físico da objetividade natural. Por consequência, o método científico aristotélico que visa conhecer o *ser enquanto ser* circuncreve, em última instância, uma teoria da relação entre as palavras e as coisas: “a unidade do discurso sobre o ser é uma unidade somente analógica, ou seja, uma unidade de relação” (*ibid*, p. 368). Acento aqui na formação da unidade relacional aristotélica entre linguagem e ser firmar-se através da significação que confere unidade/totalidade ao gênero.

Ora, debruçar-se sobre o viés relacional da linguagem com o ente já não significa afirmar a existência de uma cisão entre eles? A exigência aristotélica de subordinação da linguagem às coisas pressupõe, assim, uma tentativa de composição com algo que não coincide com o discurso, com algo separado e externo ao discurso. Com efeito, Jaeger afirma que Aristóteles foi o primeiro a “romper o vínculo entre a palavra e a coisa, entre o *logos* e *ón*”, de tradição parmenidiana, e, portanto, a elaborar uma teoria da significação que permitisse a relação entre esses dois planos distintos (in AUBENQUE, 2012, p. 100).

O parâmetro da unidade, em termos aristotélicos, se diferencia, pois, das abordagens parmenidiana, platônica e sofística da mesma ideia. Em Parmênides, como vimos na introdução, a aderência identitária e positiva entre linguagem e ser é absoluta. Em Platão, o caráter uno da essência, como resultado dialético, compreende a possibilidade de falar o falso em seu processo, de sorte que, na compreensão aristotélica, “ao argumento segundo o qual tudo é um, se o ser significa uma coisa una, concedem existência ao não ser” (*ibid*, p. 151). Por oposição a Platão, em Aristóteles, a linguagem falsa, do não ser, é aquela que *não é* porque não é endossada por nenhum ponto de apoio natural.

A sofística, por sua vez, para Aristóteles, retiraria do princípio da unicidade e totalidade parmenidiana a consequência inversa: “o discurso, sendo ele mesmo um ser, não pode exprimir o ser; pois exprimir é de algum modo ser outra coisa além do que se é” (*ibid*, p. 103). A multiplicidade semântica sofística seria fundamentada, ao contrário do que se tende frequentemente a pensar, por uma radicalidade da união entre ser e discurso, maior que a aristotélica. A ponto de não existir algo que não seja linguagem. A diferença é que, enquanto os filósofos usam esse critério para engajar a linguagem no caminho da verdade e do conhecimento hierarquizado sobre o ser, a sofística imputaria indistintamente a qualquer sentido uma suficiência ontológica. É o que autorizaria a falar *pelo mero prazer de falar*, sem qualquer intermediação do sentido referenciado a algo concreto.

Esse alicerce sofisticado ressoa as noções de logologia e performatividade desenvolvidas por Barbara Cassin<sup>13</sup>, uma vez que a coincidência entre ser e linguagem serviria, não à expressão semântica de uma exterioridade objetiva, mas à criação fática pela fala. Por um lado, a coincidência sofisticada entre linguagem e ser investe o discurso, seus equívocos e sua falsidade, de soberania e autonomia criativa para circunscrever a realidade sem se subordinar a ela. Barbara Cassin provavelmente defenderia que: “o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido *a posteriori*, em vista do mundo que ele produziu” (2005, p. 63). Há aqui, aparentemente, uma dimensão fática de produção da linguagem que não adere totalmente a linguagem ao ser. A produção discursiva e seus efeitos no real seriam então o parâmetro sofisticado para o sentido. Por outro, a temporalidade *a posteriori* de aferição do sentido não parece ser suficiente para evitar um fechamento da linguagem em si mesma, caracterizador de uma totalidade, à proporção que não se previne de contribuir para a produção de crenças e ideologias. Ou seja, nem toda produção criativa é emancipadora, há criação e produção de sentido no sintoma alienante também.

Em suma, a tensão aristotélica entre separação e união reivindica a elaboração teórica das funções de intermediação semântica entre um plano e outro. Isso implica, no âmbito da filosofia aristotélica, a construção de um arcabouço teórico tendente à formulação de uma linguagem científica, engajada no propósito de acessar, pelo discurso representativo, *o ser enquanto ser*. Não por acaso, as diretrizes que informam o aparato dessa linguagem privilegiada residem no entrocamento entre os desenvolvimentos lógicos, gramaticais e metafísicos. Trata-se, assim, de examinar nos tópicos seguintes o conceito de asserção, a lógica proposicional, a teoria da significação e a doutrina da predicação em atenção à atitude compositiva entre ser e linguagem.

Por fim, de acordo com esse espectro de unidade relacional, formado pelos próprios comentaristas aristotélicos, pelo qual o Estagirita seria um precursor, na verdade, da divisão entre ser e linguagem, a qual encontra a unidade na significação, a totalidade a que Lacan endereça seu *ne* discordancial se mostra dirigida a tal relação entre dois planos: o interno discursivo e o externo natural-metafísico.

\*

---

<sup>13</sup> Nessa direção, a noção de logologia em Cassin: “o discurso faz ser, o ser é um efeito de dizer” (2005, p. 63).

Em atenção às frases de *L'étourdit*, verifica-se que a unidade relacional aristotélica é reproduzida pela divisão em duas frases que instituem dois planos distintos cuja relação de unidade é operada pela função dêictica e anafórica do sujeito sintático da segunda frase *esse enunciado*.

Vimos na análise gramatical das frases, no capítulo anterior, que o sujeito *esse enunciado*, por força do caráter anafórico-demonstrativo, absorve semanticamente o conteúdo da primeira frase, bem como a introjeta como seu objeto anafórico. Na hipótese do objeto anafórico lacaniano em forma de primeira frase corresponder logicamente ao objeto-referente aristotélico, a introjeção em tela é a própria representação do ente no discurso, de sorte que teríamos uma equivalência estrutural entre o plano da enunciação lacaniano e o da realidade natural aristotélico, ambos exteriores e anteriores ao plano do enunciado da segunda frase. Isso faria do sujeito *esse enunciado* o próprio sujeito-indivíduo aristotélico em busca da validade discursiva para a sua metafísica.

Teríamos a seguinte configuração:

Plano da realidade natural aristotélico e enunciação/forclusão lacaniano: *Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.*

Plano do enunciado relacional com o ser e formador da totalidade de Aristóteles e discordancial lacaniano: *Esse enunciado* (sujeito-objeto representativo da primeira frase) *que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

É a partir do conceito de asserção e do aprofundamento da teoria da linguagem aristotélica que essa equivalência entre planos se comprova.

## **b) A asserção entre demonstração e aparência**

Em *Da interpretação*, o Estagirita distingue, gramaticalmente, o nome do verbo: enquanto o nome “é um som que possui significado estabelecido somente por convenção, sem qualquer referência ao tempo”, (2016, II, 16a 20) o verbo é “o que não apenas transmite um significado particular, como também possui uma referência temporal” (*ibid*, II, 16 b 8-10). Considera-se que, tanto um, como outro, tomados isoladamente, não têm significado em si

mesmo, razão pela qual é preciso uni-los em uma sentença, mas não de qualquer forma: é necessário que essa sentença seja dotada de implicação existencial, ou seja, endosso referencial com a natureza.

Assim nasce o conceito de asserção ou proposição simples: “são as que indicam um fato” (*ibid*, V, 17 a 15-16). Diferentemente das frases usadas na retórica e na poética, a prescrição de implicação existencial demanda o juízo de verdade e falsidade, o que só pode ser garantido pelo contato com o objeto referencial. Logo, todo discurso significa algo, mesmo o bode-cervo significa algo, mas “não encerra em si nem verdade, nem falsidade” (*ibid*, I, 16 a 18-20). O juízo de verdade ou de falsidade fica condicionado, assim, à relação do enunciado com a objetividade verificável no mundo. Se a asserção se adequar ao referente, será verdadeira; se a asserção não corresponder exatamente à objetividade do referente, será falsa. O que importa é que, em ambos os casos, o enunciado assertivo está vinculado à objetividade natural e é essa dimensão unificação probante que condiciona o discurso ao juízo de verdade ou falsidade.

Ressalta-se, diante disso, que o conceito de asserção aristotélico encerra dois eixos: a) um formal-discursivo, associado à formação de uma frase conjuntiva entre nome e verbo; e b) e um material, de implicação existencial, o que significa a referência do enunciado a um objeto real, a partir do qual poderá ser comprovada sua verdade ou falsidade.

Formalmente, a estrutura básica da frase assertiva deve compor dois termos (sujeito e predicado) mediante o operador copulativo (é ou não é), configurando a forma declarativa “S é P” (ANGIONI, 2006, p. 17). Por força da chamada relação de semelhança aristotélica entre as palavras e as coisas, de acordo com a qual “os discursos verdadeiros são semelhantes às coisas mesmas”, (ARISTÓTELES, 2016, IX, 19 a 33) haveria uma articulação identitária entre a forma da frase e a materialidade real do objeto. Destaca-se que tal materialidade da coisa cujo acesso seria possível pela asserção corresponde à significação/representação, de sorte que a materialidade alcançada pelo processo referencial que une o enunciado ao ente seria semelhante, assim, à relação formal que une sujeito sintático (nome) ao predicado pelo verbo copulativo *ser*. O ponto material de contato entre discurso e referente natural, a saber, a significação/representação, é assim univocamente identitário à ligação verbal copulativa, operada pelo *é*, entre sujeito e atributo, na forma da asserção. É preciso, assim, que a ligação entre sujeito e predicado da forma assertiva, da linguagem científica aristotélica, expresse necessariamente a materialidade necessária do próprio ser. Nesse sentido, Porchat: “porque a necessidade do objeto científico (...) é, por certo, uma necessidade de ordem ontológica: nenhuma dúvida pode existir a esse respeito” (2001, p. 38).



Materialmente, o enunciado formal que relaciona sujeito e predicado, referido à realidade, visa ultrapassar o nível da linguagem e atingir, mediante a linguagem, a materialidade da coisa. A asserção é alçada, assim, a um “lugar privilegiado no qual o discurso sai de alguma maneira de si mesmo, ou seja, da simples visada significante, para tentar reapreender as coisas elas mesmas na sua ligação recíproca e, por isso, em sua existência” (AUBENQUE, 2012, p. 110). Nesse sentido, o prestígio da asserção é pautado na capacidade demonstrativa do real que a linguagem referenciada ao concreto propicia. Não por acaso, os enunciados assertivos são chamados de *apophantikoi*, ou *apóphasis*, traduzidos como “um enunciado que pretende declarar ou mostrar um estado de coisas” (ANGIONI, 2006, p. 20). É essa função demonstrativa que é priorizada, portanto, como finalidade da linguagem científica aristotélica, é através dela que o ser seria acessado pelo discurso e comprovado como tal imediatamente na natureza.

\*

Em atenção à construção gramatical da primeira frase de *L'étourdit* (*que se diga fica esquecido*) e considerando o processo de nominalização sintática do sujeito no subjuntivo que o transforma em nome (*isso fica esquecido*), haveria a possibilidade de subsunção da primeira frase do texto de Lacan à estrutura formal da asserção aristotélica, composta por *sujeito nominal + verbo de ligação + atributo*.

A segunda frase, por sua vez, ao proferir que *esse enunciado parece de asserção*, indica mediante a função apofântica do pronome demonstrativo *esse*, bem como semanticamente, que a primeira frase aparenta corresponder à forma declarativa *S é P* da asserção aristotélica. É decisivo perceber que, não só a correspondência da primeira frase ao aspecto formal conjuntivo entre nome e verbo está em jogo, mas que o próprio movimento de *esse enunciado* se referir à primeira frase, mediante a função demonstrativa pronominal, propicia a implicação existencial-material exigida para a configuração da asserção. Há dois eixos em causa: materialmente, é como se o indivíduo Aristóteles estivesse corporalmente posicionado em *esse enunciado* e olhasse para o mundo natural como *esse enunciado* olha representativamente/referencialmente para a primeira frase; do ponto de vista formal, incidem os parâmetros lógicos do Estagirita.

Nesse movimento que une gramática e mundo, em referência a Wittgenstein, Lacan chegou a aduzir: “a estrutura gramatical, eis o que o mundo é. Em suma, não há verdadeiro que não seja uma proposição composta que compreenda a totalidade de fatos que constituem o mundo. (...) A asserção se anuncia como verdade” (S. XVII, p. 61). Tal correlação embasa a

hipótese suscitada no tópico anterior de que a primeira frase figura, tanto como plano enunciativo/foraclusivo para Lacan, como realidade natural aristotélica. Seguindo essa aproximação, *esse enunciado*, na segunda frase, desempenha a função de representação do objeto natural aristotélico externo no plano interno da linguagem, tanto quanto faz função de materialidade relacional entre indivíduo e realidade.

Ademais, o verbo copulativo *fica* na primeira frase corresponde ao elemento unificador entre sujeito e predicado da forma assertiva, tanto quanto um certo paradigma de unidade real do ser que a linguagem visa acessar. Se é verdade que o verbo *ser* conjuntivo formal da asserção aristotélica, devido à relação de semelhança entre as palavras e as coisas, é o paradigma formal da unidade material entre linguagem e referente, tem-se uma relação assertiva, não só entre frases, mas entre mediadores: o verbo de ligação *rester (fica)* na primeira frase corresponde à união formal entre sujeito e predicado cuja dimensão material ôntica, entre enunciado e referente, é representada por *esse enunciado*. É a semelhança<sup>14</sup> entre a representação material alojada em *esse enunciado* e a ligação que o verbo *rester* propicia entre sujeito e atributo que gera uma relação identitária entre as frases e, em precipitação, uma verdade adequada entre elas. Trata-se do arranjo sintático lacaniano para a figuração da unidade real do ser aristotélico do plano externo (figurada pelo *que diga fica esquecido*) enlaçada à unidade relacional/referencial/material da linguagem representativa do plano interno.

Depreende-se, todavia, que o viés semântico da primeira frase/exterioridade se afasta da forma assertiva, quer pelo verbo de ligação *rester* não corresponder a *ser*, quer pela celeuma verbal do sujeito *que se diga* conjugado no subjuntivo. Apenas a estrutura sintática ressoa o *S é P* assertivo. Outrossim, verifica-se que Lacan opera uma inversão entre planos no que toca ao arranjo entre forma e matéria da asserção. A forma assertiva nas frases de Lacan não integra o plano do enunciado, mas sim o plano externo, da realidade natural. A materialidade, por sua vez, é a do plano dos ditos, presente, sobretudo, no caráter representativo de *esse enunciado*. Se Aristóteles, enquanto sujeito da representação, se situa em *esse enunciado*, o movimento lacaniano aqui de unir o aspecto formal e material da asserção, não só confere uma subjetividade à lógica aristotélica, como a destina centralidade no seu aparato sintático.

Trata-se de uma subversão lacaniana, já que o sujeito lógico aristotélico não se confunde com o sujeito falante, o qual não ocupa lugar algum na teoria aristotélica. A apreensão modificativa da filosofia do Estagirita denuncia, por si só, um espectro crítico de Lacan: enquanto o sujeito lógico aristotélico é objetificado em escalonamento com a essência universal, Lacan, ao

---

<sup>14</sup> Além da semelhança lógica-metafísica entre o discurso verdadeiro e as coisas, também presente uma dimensão da semelhança biológica entre espécies de um mesmo gênero.

fazer coincidir nesse posto o lugar do sujeito falante, demarca a carga de subjetividade presente no enlace referencial, pretensamente apenas objetivo, do indivíduo aristotélico com o mundo. Vale aqui aquela diretriz (item 2.3) acerca da exaltação da lógica gramatical, pela clivagem do subjuntivo e expressiva da consideração da posição do sujeito enunciador, em detrimento das lógicas tradicionais.

Nessa linha, as frases se atualizam:

Plano da realidade natural/ôntico-ontológico em forma de asserção: *Que se diga (S) fica (é) esquecido por trás do que se diz no que se ouve (P).*

Plano do enunciado em relação material com plano/ referente externo: *Esse enunciado que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

Diante disso, necessário reter, por um lado, que o elo sintático entre as duas frases corresponde ao elo referencial material aristotélico entre linguagem e ser, o que confere o estatuto da unidade, quiçá totalidade, compositiva entre os dois planos às duas frases. Por outro, a relação de semelhança aristotélica entre as palavras verdadeiras e as coisas incide aqui pela relação de semelhança entre o mediador das duas frases *esse enunciado*, formador da unidade relacional entre planos, e o mediador verbal copulativo da primeira frase *rester*, atrelado, segundo a lógica aristotélica, à unidade real do ser. Embora em Aristóteles essa mesma relação esteja presente, a diferença é que Lacan submete a materialidade representativa de *esse enunciado* à forma assertiva do plano externo, expressiva do princípio de união-exclusão do subjuntivo, enquanto que em Aristóteles é a forma assertiva da linguagem que se submete à dependência identitária com a materialidade do ser.

É relevante que não se olvide, pois, que a unidade relacional aristotélica entre os dois planos, interno e externo, está garantida desde que o sujeito *que se diga* da primeira frase continue ligado ao atributo *esquecido* e opere sintaticamente como nome, substantivo. A implicação existencial entre as duas frases está condicionada, portanto, à relação de semelhança, identitária, aristotélica entre matéria e forma, bem como ao caráter atributivo unificador da forma predicativa da primeira frase. Aqui o sujeito particular do enunciado, em posse da sua verdade representativa, demonstra e comprova os seus termos pela identidade com que a sua representação espelha o mundo natural.

Sob a perspectiva material, considerando o primeiro plano como realidade natural e o segundo como discurso, esse enunciado corresponde ao sujeito do enunciado que, pelo viés

representativo endereçado ao primeiro plano, passa a conter em si a dimensão substancial do dizer. A cada vez que ele se volta para o mundo em enlace referencial, o que aparece como objeto natural é determinado pelo viés substantivo da sua própria enunciação. É, sobretudo, a partir dele que se estabelece a unidade de gênero entre dois planos distintos.

### **b.1) A representação fálica**

Tal caráter representativo de *esse enunciado* é enfatizado pelo caráter anafórico que, ao retomar o “grupo nominal antecedente” (CHARAUDEAU & MAINGUENEAU, 2016) manifesta uma estrutura “*in situ* de incompletude determinada por uma posição”, (CHARAUDEAU & MAINGUENEAU, 2016). Trata-se da falta de autonomia e completude da segunda oração, na sua referência representativa ao plano externo. A totalidade sintática da segunda frase é forjada, portanto, pela união/totalidade representativa que o termo relacional *esse enunciado* possibilita com a primeira frase. Tais características gramaticais do termo *esse enunciado*, articuladas à função de representação e à incompletude mascarada de totalidade, estão presentes no conceito de falo na teoria lacaniana, a saber:

“Mostre que você é homem!” **Mas a representação de coisa, como diz Freud, aqui já não passa de representação de sua falta.** A onipotência **não existe**; é justamente por isso que ela é pensada. (...) O interesse não está aí — **em fazer luto da essência do macho** —, mas em produzir o saber pelo qual se determina **a causa que é um desafio em seu ente.** (LACAN, OE, p. 438)

Lacan estabelece, pois, uma ligação entre ser homem e a representação onipotente da coisa freudiana (*das ding*), já presente no conceito de falo como “órgão passado ao significante” desde o início de seu ensino (OE, p. 456). O plano fálico corresponde, portanto, ao plano do enunciado da segunda frase, instaurado pelo sujeito sintático *esse enunciado*. O termo em tela exerce, assim, a função gramatical de operação simbólica representativa. A associação conceitual entre falo e a constituição da necessidade lógica em uma sintaxe de linguagem é expressa: “a detumescência no macho gerou esse tipo apelo de tipo especial que é a linguagem articulada, graças à qual se introduz em suas dimensões a necessidade de falar. É daí que brota a necessidade lógica como gramática do discurso” (LACAN, S. XIX, p. 52).

Os dois planos das frases de *L'étourdit* implicam, assim, a experiência existencial de entrada na linguagem que necessariamente demarca um dentro e um fora, desde Freud, bem como erige o falo como operador simbólico dessa interioridade e exterioridade. Tal exterioridade-

anterioridade relaciona-se com a ideia de causa real do objeto *a* cuja negatividade parece desde então se opor ao viés identitário do eu:

É a ideia **de um exterior de antes** de uma certa interiorização, que se situa em *a*, **antes que o sujeito**, no lugar do Outro, capte-se na forma especular, em *x*, forma esta que introduz para ele a distinção entre **o eu e o não-eu**. (...) É a esse exterior, lugar do objeto, **anterior a qualquer interiorização**, que **per-tence a ideia de causa**. (LACAN, S. X, grifos nossos)

O constructo lacaniano da divisão em duas frases de *L'étourdit* coloca em cena a duplicidade causal do sujeito em dois planos da linguagem expressos desde o Seminário X: "de um lado, o mundo, o lugar onde o real se comprime e, do outro lado, (...) onde o homem como sujeito tem de se constituir, tem de assumir um lugar como portador da fala" (*ibid*). Isso faz com que a incidência fálica do simbólico, referida à experiência primordial do objeto *a*, assim que realiza a representação, já não tem como representante a própria coisa, mas a sua ausência real, de sorte que a significação do falo é sustentada pela falta da coisa, ainda tratada como determinação empírica existente, relacionada ao objeto *a*. Tal enodamento entre falo e falta da coisa sustentada pelo objeto fantasmático, bem como entre falo e incompletude discursiva vinculada ao plano externo já denotam uma faceta de negatividade-privação associada à temporalidade do gênero fálico.

De acordo com essa divisão de planos, a dimensão substantiva do *que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* corresponde à materialidade fantasmática do objeto, enquanto o plano da fala consiste no plano fálico identitário. A unidade entre ambos é articulada pela fórmula da fantasia em que um sujeito barrado pela linguagem supre a divisão fundamental com a introjeção do objeto. Nesse contexto, o que aparece como plano natural para o sujeito e ao qual ele se liga assertivamente é o real fantasmático do objeto *a* e do dizer substantivo. A exterioridade natural é, assim, confundida com a sua própria enunciação. Eis a temporalidade do semblante homem-metafísico, marcada na primeira predicação da segunda frase em exame pela semântica do termo *parece*.

## **b.2) A crítica à metalinguagem e a referência**

Não por acaso, nesse contexto que envia uma subjetividade aristotélica para dentro da gramática com direito à operação referencial formale material, Lacan reafirma seu aforismo *não há metalinguagem* contra qualquer interpretação que considere a primeira frase como postulado objetivo autônomo em relação à segunda, isolado e cindido da linguagem: "caso alguém

julgue encontrar isso em minha referência ao discurso mais acima, eu o refuto, pelo fato de que a frase que ali parece servir de objeto para a segunda nem por isso aplicar-se menos significativamente a esta” (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 449). A ressalva não é banal, e Lacan o sabe, já que a metalinguagem é simulada pela divisão do plano da linguagem em duas frases bem demarcadas, mas sobretudo pela função referencial que coloca a primeira frase, instância da enunciação, no lugar do objeto aristotélico, ainda que a segunda a retome e a vincule em uma relação de significação. O fato é que a primeira frase, sob o prisma gramatical, existe de forma autônoma, independente da segunda, bem como que tal plano figura como o lugar do objeto natural aristotélico na primeira predicação. Lacan enfrenta justamente essa dificuldade:

Todas as vezes que se trata de lógica é necessário que a metalinguagem seja elaborada como uma ficção. Ou seja, que forjemos no interior do discurso, aquilo a que se chama uma linguagem-objeto, mediante a qual é a linguagem que se torna meta. Estou falando do discurso comum, sem o qual sequer existe meio de estabelecer essa divisão. *Não existe metalinguagem* nega que essa divisão seja sustentável (LACAN, S. XIX, p. 12).

A ficção de existência de metalinguagem, associada ao discurso tão comum, como tradicionalmente filosófico, estabelece, em outras palavras, a existência da cisão clássica entre linguagem e ser objetificado. É preciso apreender que a metalinguagem concerne a um fundamento hierárquico de externalidade da objetividade ao qual o senso comum/racionalidade aristotélica curva seu discurso em obediência referencial. Nessa linha, o que Lacan chama de linguagem-objeto é o complexo pelo qual o plano do enunciado confere implicação existencial de objeto autônomo à sua própria enunciação. *A contrario sensu*, a inexistência de metalinguagem assevera que a dimensão existencial é intrinsecamente enunciativa e a apreensão da objetividade é inseparável dela como objeto concreto autônomo. Ao indicar tal servidão referencial pelo aforismo da metalinguagem, a predicação antitética analítica, passa a ser investida da moção de desconstituição da própria divisão entre planos externo e interno.

De certa forma, essa dinâmica leva à pergunta sobre ontologia em psicanálise: a partir da destituição da divisão entre planos, qual outra forma de apreender a objetividade? Essa pergunta é precipitada, já que estamos no ponto em que o sujeito da enunciação está solidificado como objeto pela materialidade originária e cumpre esclarecer como o processo analítico, precipua-mente, o libera dessa substantivação natural. Contudo, mister inscrever no horizonte que a unidade relacional entre dois planos-frases, marcados como sujeito e objeto, precisa ser destituída ao fim de análise, o que também aponta para um novo arranjo sintático da divisão das frases em tela sem tal divisão.

### c) A lógica proposicional

Vale salientar que, tanto no método científico aristotélico como na dialética, o gatilho é proporcionado pela circunscrição de um objeto. Enquanto na dialética responde-se a uma pergunta de forma contingente, alternativa e possivelmente contraditória, Aristóteles escrutina, em sua teoria das asserções, um método unívoco de resposta sobre a investigação de um objeto determinado. Ao descrever o seu método científico relacionado à lógica proposicional “por contraste de casos” (ROSS in KNEALE, 1980, p. 77), em *Da Interpretação*, Aristóteles formula que, como resposta a uma indagação sobre um fato ou coisa, é possível proferir uma asserção afirmativa e uma asserção negativa oposta: “o par formado por uma proposição afirmativa e uma negativa em oposição, entendo por proposições opostas as que realmente enunciam sempre os mesmos predicados e sujeitos, de maneira não meramente homônima” (ARISTÓTELES, 2016, VI, 17 a 35-38). Além do par de opostos qualitativos, afirmativos e negativos acerca de um fato, prescreve-se outro par, de oposição quantitativa: as proposições “necessitam às vezes ter sujeitos universais; outras vezes, sujeitos particulares” (ARISTÓTELES, VII, 17b 2-3). Nesse contexto, a frase *o homem é branco* retém valor universal se for dita *todo homem é branco*, ou particular, no caso de *algum homem é branco*, ou ainda singular, no caso de conter o nome, como *Sócrates é branco*.

Na regulamentação dos contrastes produzidos pelas combinações entre asserções afirmativas e negativas com asserções universais e particulares, tendente à produção de conhecimento demonstrativo sobre o objeto indagado, divide-se as orações em afirmativas, negativas, universal e particular justamente com a finalidade de, em seguida, verificar as relações conjuntivas de verdade entre os pares repartidos. Blanché resume as combinações lógicas, nas quais não nos deteremos, propostas a partir da teoria da proposição:

Chamam-se opostas duas proposições homônimas, isto é, tendo o mesmo sujeito e o mesmo predicado, mas que diferem seja pela qualidade (afirmativas ou negativas), seja pela quantidade (universais ou particulares), seja pelas duas ao mesmo tempo. As duas universais A e E se opõem como contrárias, que não podem ser as duas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas, daí a regra da inferência: se uma qualquer é verdadeira, pode-se concluir pela falsidade da outra. As duas particulares I e O se opõem como subcontrárias, que não podem ser todas as duas falsas, mas podem ser ambas verdadeiras, donde a regra: se uma qualquer é falsa, pode-se concluir pela verdade da outra. Cada uma das duas particulares se opõe à universal de mesma qualidade como sua subalterna; a verdade da universal subalternante acarreta a da sua subalternada, a falsidade da particular subalternada pressupõe a de sua subalternante.

Donde a permissão de concluir da verdade da subalternante à de sua subalternada, e da falsidade da subalternada à de sua subalternante (BLANCHÉ, p. 74)

Não se atém especificamente às articulações da lógica aristotélica, o que nos desviaria da questão central acerca da unidade de gênero com que ela trabalha. O resumo de Blanché serve, assim, como matriz básica para os desdobramentos lógicos-metafísicos que se seguirão.

Trata-se de marcar que a relação hierárquica, subalternante que a proposição particular mantém com a universal de mesma qualidade é correlata da relação que uma espécie tem com o seu gênero. Vimos na introdução que gênero e espécie tem, em origem, sentidos biológicos, mas adquirem, para Aristóteles, função lógica para além da biologia. Enquanto do ponto de vista biológico, o gênero tem que ver com o aspecto geracional do ente e sua linhagem filogenética ancestral, do ponto de vista lógico, o gênero corresponde a uma “limitação regional que vem, assim, circunscrever os sistemas de proposições científicas” (PORCHAT, 2001, p. 212). Seja no sentido lógico, seja no sentido biológico, seja no metafísico, o gênero corresponde à determinação de um sujeito primeiro através da qual se encadeia causalmente uma série e uma totalidade identitária. A demonstração científica aristotélica visa percorrer esse percurso cujo ápice da representação do universal, limitado pelo gênero, é a propriedade atributiva desse sujeito (*ibid*, p. 212). Nesse ponto, a metafísica respaldaria a lógica aristotélica.

Destrincha-se a relação entre gênero, sujeito-essência e propriedade atributiva no próximo tópico.

\*

Voltando a L'étourdit, a seguinte equivalência entre planos havia sido proposta no item *b*:

Plano da enunciação/forclusão/ realidade natural/ forma da asserção: *Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.*

Plano do enunciado/discordancial de Lacan/relacional com o ser e formador da totalidade de Aristóteles/ materialidade da asserção: *Esse enunciado que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*



Tendo em vista que *Esse enunciado*, nas palavras de Lacan, “ratifica que a segunda frase refere-se à primeira, ao fazer dela seu sujeito sob a forma de uma particular”; e “depois o qualifica com a assertiva por se colocar como verdadeiro”, (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 449) por um lado, material, o processo relacional em que um sujeito particular, situado no plano do enunciado, refere-se a uma dimensão universal e dela extrai uma asserção verdadeira, coincide com a posição do indivíduo aristotélico frente à totalidade do mundo natural em busca de respostas lógicas sobre o ser. Por outro, propriamente formal, a referência à primeira frase como aparência de asserção *pela forma universal com que se produz* atrai a sua reescrita formal como *todo que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve*, conjugada à segunda, concebida como particular a partir da posição do sujeito *esse enunciado*.

Em raciocínio desmembrado, (1) sob a égide da categoria de asserção, a primeira frase é tanto o plano da realidade, como expressão formal de uma frase assertiva. (2) Isso faz com que vigore uma relação referencial e hierárquica entre as frases, assim como vigora entre os dois planos lógicos aristotélicos, seja na submissão da linguagem ao referente natural, seja na função subalternante da proposição universal em relação a particular. (3) Por força do elo assertivo, a relação da segunda frase com a segunda, que questiona sobre a sua natureza, está sob o crivo de verdade e falsidade aristotélico. (4) O lugar sintático do sujeito lógico aristotélico do enunciado passa a coincidir, na segunda frase, ao do sujeito falante fálico, o qual não ocupa lugar algum na teoria aristotélica. (5) Com esteio na teoria da proposição, fundamentada no projeto investigativo de um gênero de Aristóteles, a primeira frase, na condição de forma assertiva, figura no lugar da suposição propositiva afirmativa universal. (6) Enquanto asserção universal, seguindo a lógica aristotélica de contrastes, a primeira frase demanda, como condição de possibilidade do deslinde da inferência, a conjugação com o seu par da mesma qualidade, mas na quantificação particular. (7) À proporção que Lacan informa expressamente que a segunda frase faz da primeira frase *seu sujeito sob a forma de uma particular (esse enunciado)*, a primeira parte da segunda frase integra a estrutura de par afirmativo que a lógica proposicional prescreve como proposição particular, a saber:

*(Todo) que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (proposição universal afirmativa/gênero).

*Esse enunciado (que) parece de asserção, por se produzir em uma forma universal* (proposição particular afirmativa/espécie).

Consideradas as proposições em conformidade com a teoria aristotélica, pois, incide a relação de subordinação entre as asserções, de modo que, sendo a primeira universal verdadeira, a particular também o será, uma vez que a universal afirmativa é subalternante em relação à particular de mesma qualidade. Formalmente, o caráter afirmativo de ambas as frases manifesta a existência do valor de verdade entre ambas em uma adequação entre linguagem e mundo, bem como entre proposição universal e particular.

Trata-se já de uma formalização gramatical precária da parte de cima do lado *todo homem* dos matemas da sexuação: *todo x é satisfeito pela função fálica, há um x que não satisfaz a função fálica*. Tal precarização decorre da incidência do olhar metafísico na sintaxe. Ao contrário do matema, depreende-se, assim, que a gramática em tela forja a temporalidade ilusória metafísica. Nesse sentido, ainda não chegamos no matema propriamente dito cuja escrita corresponde à verdade analítica desligada so semblante. Nas frases, por enquanto, a escrita lógica da posição aristotélica-patológica diante do mundo.

Em comparação ao matema, verifica-se que o plano todo e o plano existencial estão invertidos nas frases: nas fórmulas da sexuação, a equação da totalidade (*todo x é satisfeito pela função fálica*), proposicional universal, diz respeito ao plano dos ditos, de sorte que como vimos no tópico precedente o homem lacaniano corresponde ao sujeito da representação, correspondente a *esse enunciado* nas frases em exame; por sua vez, nos matemas, a existencial particular que *diz não à função fálica* seria descentrada do simbólico, localizada na exterioridade do dizer. Mais precisamente, a existencial marginalizada do simbólico integra a série lacaniana do objeto excluído do simbólico que encerra a foraclusão enunciativa de Damourette e Pichon, bem como com o sujeito da enunciação esquecido do dizer da primeira frase em razão do princípio predicativo de união-exclusão do *que se diga*. Em suma, enquanto o matema alinha a totalidade ao simbólico e a existência esquecida à enunciação, no discurso aristotélico, a exterioridade natural é o universal e o discurso é o particular.

A dimensão de semblante metafísico enganoso, tal como incidente por enquanto nas frases, por sua vez, tem como âncora uma espessura causal duvidosa: o *por se produzir numa forma universal* mantém com *esse enunciado que parece de asserção*. Haveria um distúrbio temporal entre causa e efeito no caso, já que a primeira frase não se produz desde o início com a marca *todo* da proposição universal. Nesse contexto, a relação de causalidade da forma de asserção apontada seria controversa. Por um lado, há a forma/modo gramatical do *que se diga* que produziria a alienação, à medida que infla o plano externo de existência substantiva objetificada. Por outro, há a forma com que o mundo natural se apresenta ao sujeito em sua grandiosidade cósmica. Em ambos os casos, o estatuto universal não é inerente à exterioridade; ele é

fabricado, quer pela forma gramatical alienante que conduz a isso, quer pela atribuição do próprio sujeito da representação que a endossa.

Nota-se, assim, que o primeiro tempo-metafísico, na conjunção do par propositivo aristotélico, imputa ao mundo um valor de verdade universal e só conhece o paradigma de existência natural.

#### **d) A substância aristotélica**

No livro VII da Metafísica, aponta-se que a substância se articula a quatro sentidos: a quididade, o gênero, o universal e o sujeito (ARISTÓTELES, 2012, 3, 1029 a 1). Após um exame crítico dessas acepções, as quatro se concentrariam em duas, a saber: o sujeito e a quididade (AUBENQUE, 2012, p. 425).

##### **d.1) O sujeito**

Quanto à noção de sujeito, trata-se da substância primeira, enquanto essência autônoma, capaz de subsistir por si mesma no plano externo (ANGIONI, 2006, p. 35). Tal subjacente primordial encerra, tanto uma bifurcação hierárquica entre substância primeira autônoma e as demais coisas, incapazes de subsistirem por si mesmas. É tal relação hierárquica que informa o tratado das categorias do *Órganon* aristotélico. É só porque há um primeiro sujeito não atribuído e separado, anterior a qualquer atributo, como umas das definições da essência (*ousia*), (AUBENQUE, 2012, p. 132-133) e como primeiro termo de uma série, (*ibid*, p. 184-185) que as demais categorias podem ser múltiplas sem contradição. A referência intrínseca da multiplicidade categorial a um sujeito essencial primeiro, superior hierarquicamente, garante unidade ao sistema. Como origem reunitiva em si de todos os atributos predicativos, ela jamais pode ser situada como predicado.

Tal sujeito primeiro é também referido como *subjectum* ou *hypokeimenon* que sustenta a série do objeto investigado, bem como subsiste no cerne das palavras a ele e dele predicadas (AUBENQUE, 2012, p. 424). Enquanto *hypokeimenon* seria a mais erudita das significações da essência, *ousia*, o sentido vulgar da palavra remeteria à terra, à propriedade e ao lar<sup>15</sup>. Isso

---

<sup>15</sup> Heidegger parece se fiar nessa terminologia para propor o retorno temporal à morada do ser.

parece articular ao sujeito-essência de Aristóteles um conteúdo eminentemente concreto, material e proprietário.

A despeito de uma totalidade material, Zingano ressalva a respeito da forma:

Obviamente, atentar à presença de elementos materiais na definição de certas substâncias tem, na metafísica, uma função crítica inegável, em especial em relação àquelas teorias, como o platonismo, que tendiam a relegar o elemento material ao domínio da aparência e do não ser. Internamente à metafísica aristotélica, no entanto, importa não tanto pôr em realce a presença, expressa ou tácita, de elementos materiais na **definição das substâncias sensíveis**, mas sobretudo sublinhar que, no interior destas definições, a forma cumpre um papel muito especial **no agenciamento dos elementos materiais**, com vistas à constituição da identidade do objeto (2003a, p. 278, grifos nossos).

Enquanto a materialidade determina a existência da substância e a unidade entre sujeito e atributo, a forma seria o que regeria a identidade da coisa (*ibid*, p. 285). Essa equação entre forma e matéria é verificável na definição *o homem é um animal bípede*: claramente, há uma diferença material entre o corpo humano e o de um cavalo, mas a definição detém-se sobre uma dimensão da forma corporal ligada a uma faculdade, uma vez que a possibilidade de andar ereto é menos determinada por um tipo de organicidade estrutural, e mais, pela forma bípede com que a matéria se sustenta em pé. Isso faz com que a forma seja eleita causa da matéria, já que a aglutinação dos elementos de um determinado modo é o que confere a eles potência ou impotência.

A relação de semelhança que identifica a posição de sujeito lógico-sintático da frase assertiva com a do sujeito-essência, pautado no caráter relacional-assertivo da linguagem com a essência, desencadeia duas modalidades de predicação, entendidos como dois modos de relação atributiva com a essência. Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles afirma que:

Os predicados que significam a essência significam que o sujeito ao qual são atribuídos **não é nada de outro** que o predicado mesmo ou uma de suas espécies. Aqueles, ao contrário, que não significam a essência, mas são afirmados de **um sujeito diferente deles mesmos**, o qual não é nem esse atributo ele mesmo, nem uma espécie desse atributo, são acidentes. Por exemplo, o branco é um acidente do homem, pois o homem não é nem a essência do branco, nem a essência de algum branco, enquanto se pode dizer que ele é animal, porque o homem é essencialmente uma espécie de animal (2016, I, 22, 83a24).

Tomando a humanidade como parâmetro de sujeito, verifica-se que a cor não é um atributo essencial do humano. Nesse sentido, no caso de *O homem é branco*, o fato relatado pela

declaração assertiva incide no sujeito como “algo novo, que não estava contido em sua definição”, (ANGIONI, 2006, p. 24) Porém, ainda que não haja identidade essencial entre o homem e o branco, a dimensão assertiva não deixa de estar assegurada, já que, em atenção à relação referencial, poderia ser apurado se *esse homem* da frase é verdadeiramente branco ou não. Nesse contexto, a predicação em tela efetua a composição de dois elementos heterogêneos entre si, formando uma relação extrínseca entre sujeito e predicado. Em contraponto, na frase *O homem é animal bípede*, ou *O homem é mortal*, a composição predicativa ocorre entre elementos intrínsecos, ou seja, “as respectivas essências dos elementos que constituem tal estado de coisas, embora possam ser distintas, se relacionam de tal modo que uma delas está contida na outra.” (*ibid*, p. 24)

Considerando que tanto a predicação essencial, como a accidental tem a mesma forma assertiva-declarativa de *S é P*, Aristóteles assevera que justamente o critério distintivo da predicação essencial da accidental é a relação de diferença que mantém com o sujeito lógico. Nesse contexto, “se recorrermos ao verbo ser para significar não apenas a relação de identidade entre o ser e a sua essência, mas também a relação sintética entre o ser e seus acidentes, será preciso renunciar à tentação da univocidade e reconhecer que o ser pode ter muitos sentidos, ou pelo menos dois”: (AUBENQUE, 2012, p. 138) o ser por si e o ser por acidente. Enquanto a definição, predicação essencial, expressaria o caráter do *por si* que pertence necessariamente ao seu sujeito, o acidente pode não pertencer (PORCHAT, 2001, p. 146). Aristóteles chama de *per se* uma coisa que constitui elemento essencial da outra, assim como um ponto pertence a uma linha, bem como “os predicados encerrados nos sujeitos que estão eles próprios compreendidos na definição que expressa o caráter desses predicados”. Em suma, “é impossível que não pertençam aos seus sujeitos” (ARISTÓTELES, 2016, *Segundos Analíticos*, III, 73a1 35).

A diferença atine ao tipo de unidade que o sujeito sintático, expressivo da duplicação da *ousia*, forma com o atributo: caso haja homogeneidade entre ambos, a asserção é indivisível; caso a predicação seja extrínseca ao gênero, tolera-se a divisão e a contrariedade de características dentro de um gênero. É o que leva Aubenque afirmar que “a predicação, ao menos quando ela não é tautológica, é uma síntese” (2012, p. 399). De certa forma, conforme o mesmo autor, toda predicação assertiva é tautológica, à medida que a asserção é expressão de uma unidade entre sujeito e atributo já existente na realidade. No entanto, o aspecto de síntese da predicação accidental diz de uma tautologia compositiva entre dois elementos distintos, passível de divisão sem perda da essência.

A dificuldade aqui é que haveria uma bifurcação entre os acidentes propriamente ditos, associados potencialmente à falsidade sofisticada e ao erro platônico, e os acidentes *por si*: enquanto os primeiros são totalmente arbitrários em relação à essência, os segundos são inculcados na própria essência. A distinção importa à medida que o acidente *por si* manifesta um caráter acidental, associado à essência. A noção de quiddidade esclarece tal diferença.

#### **d.2) A quiddidade**

Designada como *to tí en einai*, a quiddidade corresponde ao “o que é” da coisa, o seu cerne. Ou ainda, “o que cada ser é dito por si” (ARISTÓTELES, 2012, VII, 4). A partir dessa ideia de *por si*, a quiddidade afastaria os atributos acidentais do objeto para se concentrar no seu aspecto necessário mais fulcral. A expressão que define a quiddidade pode ser entendida, tanto no sentido de uma definição geral de gênero, o que manteria uma relação de pertencimento necessário com a essência, dentro do âmbito universal circunscrito pelo gênero, como pode ser entendida em um sentido mais particular, no sentido de uma diferença intrínseca e singular do objeto indissociável da sua essência. Nesse caso, estaríamos no âmbito do *acidente por si* (AUBENQUE, 2012, p. 429).

Ao se perguntar *Que é Sócrates?*, por exemplo, se pergunta, por um lado, sobre a humanidade do filósofo, o que corresponde ao seu gênero e a uma característica inerente ao universal humano. Por outro lado, se pergunta possivelmente sobre a sua *socracidade*, sobre aquilo que faz de Sócrates ele próprio dentre outros. Nesse contexto, a quiddidade de sábio seria um acidental por si, já que atribuída pela tradição à essência de Sócrates. Embora Aubenque advirta, sobre o tema, que é relevante não reduzir a quiddidade a um dativo substantivado de uma qualidade, mas sim, conservar o seu valor interrogativo, (*ibid*, p. 429) é incontornável o alto teor atributivo, senão absoluto, da resposta à pergunta sobre a quiddidade. Essa ideia leva a uma dimensão substantiva da essência do objeto, imiscuída em um aspecto atributivo irreduzível, sem o qual ele não subsiste como tal: um homem que não for um animal bípede não é um homem; Sócrates sem ser sábio não seria Sócrates.

Outrossim, vale observar que a expressão em grego que designa a quiddidade é conjugada no passado imperfeito, traduzível como “o ser do que era”. (*ibid*, p. 427) Considerando que “o imperfeito designa uma continuidade de duração se estendendo retroativamente antes de um certo evento que serve de ponto de referência”, (*ibid*, p. 431) cabe notar que a quiddidade é atravessada, quer pela temporalidade retroativa da origem, quer pela dimensão da continuidade.

Sob o prisma da quiddidade associada ao gênero universal, esse detalhe é precioso porque justifica a cadeia ascendente em direção à origem que a hierarquia do enunciado científico reproduz no enlace entre proposição particular e proposição universal. Em outras palavras, entre tantas atribuições, aquela que corresponder à origem radical da fundação do objeto como tal possibilitará a sua definição e a revelação da sua quiddidade. No caso do humano, o caráter bípede é originário e diz de uma essência contínua e necessária atinente ao aspecto geracional do universal humano (*ibid*, p. 431).

Em contrapartida, do ponto de vista da quiddidade particular, o caráter contínuo seria correlato daquilo que é habitual, um estado reiterado e, por isso, essencial do objeto. A espessura originária aqui conduz a questionar o tempo em que a essência se imiscui em um atributo accidental por si e forma a quiddidade particular. Aubenque propõe que “o imperfeito *en* significa aqui a anterioridade do ser sobre a linguagem que sustentamos sobre ele. (...) O tempo próprio da linguagem seria, pois, o imperfeito. (...) A realidade do *será*, portanto, será estabelecida apenas quando pudermos dizer: era” (*ibid*, p. 432). Essa lógica temporal retrospectiva prescrita pela quiddidade enlaça, assim, a essência de forma rígida à origem fundadora, no qual essência passou a ser atribuída por si. Não por acaso, ser e origem são os temas por excelência da metafísica: não há ruptura possível entre eles.

Em suma, se vimos que a unidade é assegurada pela dependência existencial do acidente na matéria referencial de uma essência autônoma, o que garante que o ser seja dito de maneira múltipla, embora “a cada vez em referência a um mesmo fundamento”, (*ibid*, p. 182), a pluralidade de significações concomitantes é condicionada a não contradição com a essência. Isso leva a afirmar que a alteridade produzida pela predicação accidental é limitada ao pertencimento escalonado à essência, como último termo da série retroativa do discurso que harmoniza todos os sujeitos dentro de um mesmo gênero: a relação entre predicado accidental e sujeito, articulado à substância primeira, inclui uma diferença que não pode desafiar a sua noção de unidade, mas apenas se acrescentar a ela.

Tanto a temporalidade, quanto a dimensão atributiva da essência, concebida como quiddidade, podem ser verificadas no arranjo lógico da quadratura das proposições. Por um lado, a proposição universal, entendida como determinação de gênero, articula um aspecto de sujeito essencial, necessário e originário, aos quais as espécies, sob pena de não pertencimento a tal gênero, devem atender. A proposição particular, por sua vez, assinala o pertencimento à proposição universal e a possibilidade de coexistência da quiddidade particular com a universal genérica.

O universal é concebido, portanto, a partir de uma essência que forma a unidade genérica. Em suma, considerando a operação referencial formadora da proposição, submetida ao crivo de verdade e falsidade, elege-se um campo de pesquisa a partir de uma coisa concreta. Ao enquadrar essa coisa em um gênero, a pesquisa mira se desenvolver até chegar ao fundamento representativo último da coisa: a quiddidade atributiva que define seu gênero. Esse fundamento de universal informa a marca de totalidade *todo* com que a proposição universal atrelada à concepção lógica de gênero se produz, de modo que a própria sedimentação da totalidade decorre do cerne essencial constitutivo de um gênero.

Contudo, é evidentemente um problema à metafísica essa circunscrição do universal científico a determinado gênero, já que o projeto de um discurso *uno* sobre o ser seria fragmentado e limitado ao gênero determinado pela investigação que iniciou o processo. Conforme Aubenque, seria a problemática entre ser e gênero que inviabiliza o projeto da ciência do *ser enquanto ser* aristotélico:

O gênero é, vimos, o lugar onde o movimento universalizante do discurso se choca com a realidade das coisas; ele é a unidade máxima de significação. A tese considerada, portanto, não se volta para a natureza do ser, mas coloca e resolve pelo negativo a questão prejudicial a toda pesquisa sobre o ser: aquela da legitimidade de um discurso (ou seja, de um discurso uno) sobre o ser. Mas então diremos essa tese prova, sobretudo, uma **impotência do fato do discurso humano. (...) A consequência disso é que um discurso perfeitamente coerente, isto é, científico sobre o ser, é impossível** (*ibid*, p. 221-222).

Em suma, por um lado, se o enlace entre a proposição particular e universal na lógica, correlato do enlace entre gênero e espécie, implica uma totalidade discursiva, marcada pelo termo *todo*, a qual a particular deve necessariamente pertencer a fim de assegurar a conclusão de verdade simétrica entre ambas, bem como a linhagem originária e ancestral com uma unidade substantiva, permite a articulação da dimensão entre essência, quiddidade, universal e gênero, o que importa uma relação harmoniosa entre metafísica e ciência; por outro, a circunscrição do universal ao gênero cria um problema à medida que, ou bem limita a universalidade do ser a tal determinação, ou bem limita a possibilidade da representação do ser a tal determinação. No primeiro caso, o ser aristotélico é a própria significação genérica, no segundo, se há ser para além dela, é preciso reconhecer que a linguagem humana é impotente em acessá-la. Disso, a conclusão no sentido de que a ciência do *ser enquanto ser* de Aristóteles seria impossível, já que o máximo que a lógica proposicional alcança é a dimensão da quiddidade essencial de um



gênero. Eis a finitude do universal científico aristotélico limitado à materialidade da representação.

Atente-se que, em que pese a ideia de totalidade e unidade do gênero, a dimensão do ser metafísico propriamente dito permanece separado. Da mesma forma, a proposta de Aubenque acerca do passado da quiddidade corresponder à anterioridade do ser em relação à linguagem assume uma cisão temporal entre ambos. Portanto, o gênero é aqui a última instância dizível do universal, último sujeito representado e a ciência proprietária a ele circunscrita: o “conhecimento demonstrativo das propriedades que tem, por si, um gênero” (PORCHAT, 2012, p. 213).

\*

Em atenção às frases de *L'étourdit*, na sobreposição gramatical de Lacan e em consonância com as proposições universal e particular que elas performam, observa-se que o *que se diga*, enquanto primeiro termo da série frasal, passa a corresponder ao *hypokeimenon* aristotélico, à *ousia*, à substância primeira, bem como à quiddidade da essência que circunscreve ancestralmente a totalidade de um gênero. Relevante lembrar aqui do *princípio de união*, expressamente referido por Lacan, no que toca à fusão-fundação que o subjuntivo ocasiona, trabalhado em 2.3, *h* – salientado como correlato de um princípio de exclusão.

Com efeito, a insurgência lacaniana em relação a Aristóteles tem seu auge na determinação da unidade escalonada temporalmente da série gênero, Um, ser:

Quando nos colocamos num certo nível, o de Aristóteles, ou não – em todo caso, o texto está aí, autêntico -, isso não se dá sozinho. Por que ele se interroga sobre o princípio. (...) **Onde está o princípio? Se é o gênero**, ele fica enfurecido, **por que será que é o gênero geral ou o gênero mais específico?** É evidente que o mais geral é o mais essencial, porém o mais específico é justamente o que dá aquilo que existe de único em cada um. (...) Ele diz a si mesmo: será que o princípio é o Um, ou será que o princípio é o Ser? Nesse momento, a coisa fica numa embrulhada terrível. É preciso, a qualquer preço, que o Um seja e que o Ser seja Um. Enfim, aí nós perdemos o fio da meada, porque justamente, **o meio de não fazer besteira é separá-los severamente.** É isso que tentaremos fazer na sequência (S. XIX, p. 30).

Ressalta-se que a transcrição se refere à problemática da quiddidade universal e particular dentro de um gênero exposta. A transcrição sobreleva, assim, a dimensão atributiva da significação que rege a totalidade genérica. Tal totalidade implica, tanto a relação de semelhança lógica entre o discurso verdadeiro e as palavras, bem como a semelhança biológica entre espécies

de mesmo ancestral. Além disso, grifa-se a intenção lacaniana de separação de tal união genérica.

Enfoca-se, nesse momento, a função metafísica exercida pelo subjuntivo em apreço, já que, a partir da função de ligação com o predicado, o subjuntivo em causa conjuga nas frases os dois conceitos da essência aristotélica: o sujeito *hypokeimenon* e a quididade, ambos associados ao conceito de gênero. Por um lado, a substantivação sintática do *que se diga* adequa-se à consistência material do *hypokeimenon*, cujo sentido desliza para o lar, a morada e a propriedade. De maneira que a nominalização do subjuntivo e o esquecimento da faceta verbal do dizer formam o estofa da essência aristotélica, enquanto fundamento solidificado no plano da realidade natural. Da perspectiva do plano do enunciado, a suposição existencial do sujeito essencial, *hypokeimenon*, em um plano externo, cuja posição é ocupada pelo *que se diga* nas frases, é afirmada por Lacan: “um sujeito nunca é senão suposto, um *hypokeimenon*” (*ibid*, p. 163). Por outro lado, a união atributiva do sujeito com o adjetivo *esquecido* expressa, na mesma toada da substantivação, o dativo da quididade e sua ênfase de essência atributiva/proprietária. Tal espessura da quididade, como outro nome da essência aristotélica, fruto da mesma união originária entre sujeito e predicado, formadora da frase enunciativa, é referida por Lacan como “Um de atributo” (*ibid*, p. 183).

Outrossim, verifica-se que a temporalidade pretérita da quididade também está presente, já que a frase remete, com a semântica do esquecimento, para uma origem. Ainda que se tenha esclarecido em 2.3, *h* que tal origem corresponde a um lampejo em que o sujeito do dizer mal chega se constituir porque se enlaça à predicação subordinante tão logo inicia a frase. Ainda assim, ao articular a dimensão atributiva da quididade ao adjetivo *esquecido*, Lacan confere a estrutura aristotélica à crítica do esquecimento: a dimensão dativa da quididade passa a ser correlata da ação de esquecimento da faceta verbal e da modulação do *que se diga*. Nesse contexto, o que Aristóteles imputa à universalidade solidificada da essência constitutiva de um gênero, Lacan considera articulado ao sujeito da enunciação verbal esquecido por uma dinâmica estrutural originária. Isso faz com que o dizer, distorcido pela conjugação no subjuntivo, esteja literalmente para o discurso analítico na posição que o ser está para o discurso aristotélico.

Seguindo a lógica da teoria aristotélica, *esse enunciado*, sujeito objetificado pelo conteúdo da primeira frase na segunda, coincide, quer com a duplicação da essência exterior na interioridade discursiva, quer com a representação do referente no discurso. De modo que o sujeito do enunciado é tanto o sujeito lógico-sintático proposicional particular em ligação com a essência primordial universal, como o sujeito-indivíduo falante diante do mundo referido a um objeto. Disso, verifica-se que a hierarquia entre o plano da substância primeira aristotélica e o

plano das categorias também se aplica aos dois planos/frases em causa. Com efeito, a duplicação da essência aristotélica assume nas frases o lugar de duplicação subjetiva entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado. Por consequência, a segunda frase viabiliza a multiplicidade de significações dos ditos em torno de uma representação essencial que circunscreve a totalidade de gênero como una.

Por força do paralelismo do primeiro plano com o mundo concreto, *esse enunciado*, enquanto sujeito falante e encarnado, aponta o dedo para o universo natural e questiona sobre seu sentido, em franca intenção de acessar o ser pela linguagem. Da mesma forma, o desdobramento lógico que a questão sobre o sentido de ser assume na teoria do filósofo grego, mediante a formalização da linguagem a serviço de uma resposta verdadeira, presentifica-se nas frases à medida que a segunda frase se engaja em responder qual é a natureza da primeira.

Mais complexo é, todavia, o desenvolvimento da forma e da matéria nas frases de Lacan. Por um lado, a materialidade é a do simbólico, sobretudo, do sujeito *esse enunciado*, e a forma é imputada à exterioridade do plano do dizer pela semelhança da construção sintática com a asserção *S é P*. Por outro, há materialidade real na dimensão substantiva do *que se diga* e na propriedade atributiva da quiddidade na predicação. Seguindo a orientação de Zingano explicitada, segundo a qual é a forma que *agencia a matéria* e que sustentaria a unidade de gênero, como no caso do homem bípede, constata-se que há uma dimensão formal na modalização do modo/forma verbal para o subjuntivo. Nesse caso, a forma do *que se diga fica esquecido* determina a sintaxe que substantiva o dizer no primeiro plano. Tal forma sintática que agencia a substantivação do dizer teria uma relação de causalidade com a aparência de asserção do primeiro plano da predicação em tela, já que *esse enunciado que parece de asserção pela forma universal com que se produz*. Motivo pelo qual se a forma verbal do primeiro plano serve à substantivação do dizer, seria ela, em última instância, que implicaria a predicação referencial-assertiva do segundo. Nesse sentido, a forma sintática do primeiro plano, na união-exclusão do subjuntivo com o predicado, agenciaria, quer a materialidade real substantiva do dizer, quer a materialidade simbólica dos ditos.

Por fim, a predicação de *esse enunciado que parece de asserção*, em sede de adjunto adnominal, enuncia um modo necessário, homogêneo e eterno de caracterizar o sujeito da representação em tela, de sorte que seria facilmente classificado na predicação essencial aristotélica. O problema por vir é o caráter da accidental da segunda predicação: se totalmente arbitrária, ou se *por si*. O problema também é que gramaticalmente a primeira frase que segue a construção *S é P* aristotélica, na linha de raciocínio meramente gramatical, teria a construção do predicativo

do sujeito, logo sintética accidental. Isso adianta uma discrepância entre o modo predicativo da primeira frase e o modo predicativo da primeira parte da segunda.

### **3.3 A dialética em direção à mulher negativa: a passagem de um gênero a outro**

Neste tópico, enfoca-se a dimensão lógica-metafísica do gênero, tal como abordado em suas relações de contrariedade e da contradição na lógica proposicional aristotélica, e no horizonte da sua dialetização operada por Lacan nas fórmulas da sexuação.

A metafísica aristotélica, associada à linguagem científica, recai, portanto, no problema da limitação entificada do ser: ao implicar a linguagem ao processo referencial e temporalizado com o sujeito fundador da quiddidade essencial de um gênero, ganha-se em segurança e unilateralidade em relação à verdade, na promoção de um conceito de unidade que exclua o falso e o não ser, por diferença à Platão, mas perde-se irremediavelmente a transcendentalidade do universal dialético.

O que é intrigante é que a lógica proposicional que mira se desenvolver até chegar ao fundamento representativo último da coisa, a saber, a quiddidade atributiva que define seu gênero, é atravessada por uma teoria da negação. É através de um sistema de oposições que se chega à verdade conformativa entre proposição universal e particular, gênero e espécie. Se é verdade que a significação genérica e sua problemática metafísica com o ser fundamenta, em última instância, a totalidade da proposição universal na lógica aristotélica, a estrutura oposicional da negação na lógica também se relaciona à problemática metafísica. Confirma essa associação a relação de semelhança aristotélica entre as palavras e as coisas e o seu imbricamento formal-material: em último grau, a univocidade semântica e a unilateralidade lógica buscada, em exclusão do falso e do não ser, expressam a univocidade e a unilateralidade real da coisa. É nesse sentido que a estrutura oposicional da lógica reproduziria, afinal, uma dinâmica da negação relacionada à essência. Adentra-se, assim, no coração dos protocolos que tornam a determinação genérica correlata de uma dinâmica de exclusão lógica, em salvaguarda à não contradição da essência.

Antecipa-se o caminho que será percorrido pelo tópico em um certo zigzague entre lógica proposicional e teoria da essência: questiona-se sobre a diferença entre contrariedade e contradição na lógica proposicional; defronta-se com problemas na lógica aristotélica, tanto no que diz respeito à valência existencial concernir à proposição particular, em detrimento da universal, quanto à equivocidade do significante *algum* que formaliza a proposição particular; após, examina-se, à luz do essencialismo, a contrariedade e a contradição no conceito de gênero,

bem como a tentativa dialética de demonstração do princípio da não contradição por Aristóteles; por fim, em volta à lógica, reflete-se então sobre a contrariedade e a contradição na teoria proposicional à luz do potencial dialetizante dos problemas apresentados. Em realce, o fio condutor sobre a unilateralidade da essência genérica e seu efeito de exclusão decorrente da não contradição.

#### a) O sistema oposicional na lógica proposicional e seus problemas

No que diz respeito, inicialmente, ao estatuto da negação nas relações de oposição na lógica proposicional, é preciso diferenciar a contrariedade da contradição. A contrariedade articula a relação de oposição entre duas proposições universais lógicas: *todo homem é mortal* e *todo homem não é mortal*, as quais não podem ser as duas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas (KNEALE, 1980, p. 60). Em contrapartida, a contradição incide entre a proposição universal e a particular de qualidade distintas: diante da repartição entre dois gêneros universais de humanos, mortais e não mortais, *Sócrates não é mortal* contradiz *Todo homem é mortal*, o que impossibilita a satisfação do critério de verdade. Ora, se em ambos os casos haveria uma incompatibilidade de verdade entre as proposições, o que legitima a diferença entre contradição e contrariedade, afinal? De saída, dos parâmetros lógicos, extrai-se que a contrariedade é a negação permitida, enquanto a contradição é a negação proibida: resta saber como se fundamentam dessa forma.

Em relação à lógica proposicional, Aristóteles, em *Da interpretação*, aduz que

Conclui-se que toda a afirmação terá sua própria afirmação oposta. **Chamaremos de contradição** o par formado por uma proposição afirmativa e uma negativa em oposição, entendendo por proposições opostas as que **realmente** enunciam sempre os mesmos predicados e sujeitos, de maneira não meramente homônimas.

(...)

**Supondo que estabeleçamos duas proposições**, uma afirmativa e uma negativa, ambas universais na sua forma e tendo por sujeito um universal, teremos **duas proposições contrárias**. (ARISTÓTELES, 2016, VI, 25 e VII, 17b1).

Logicamente, depreende-se, em primeiro lugar, que a possibilidade de dizer e significar o falso é declarada. Em segundo lugar, o significante *realmente* na transcrição é chave para se compreender que a contradição se distingue da contrariedade pelo aporte material de realidade que carrega. Enquanto a contradição vincula a realidade fática de duas proposições opostas, a

contrariedade de dois universais opostos diz da possibilidade discursiva de enunciar dois gêneros opostos ainda sem o aporte material: por exemplo, se se pergunta sobre a mortalidade humana, é preciso que, alternativamente, o gênero universal da imortalidade seja suposto como possibilidade discursiva, ainda que, faticamente, seja impossível enunciar com verdade, para Aristóteles, que os todos os humanos são e não são mortais. Nesse contexto, a bilateralidade de dois gêneros enseja contrariedade no nível da hipótese lógica. Considerando que “frases declarativas particulares, afirmativas ou negativas, são afirmações de existência”, (KNEALE, 1980, p. 58) é a partir do momento que incide a relação da universal com a particular, que estamos no terreno da existência concreta, na qual uma espécie não pode desmentir o pertencimento ao gênero universal. É pelo contato da proposição universal com a particular que a contradição passa a ser um crivo de verdade.

A dificuldade desse esquema é que a proposição universal ficaria restrita ao âmbito da suposição, enquanto que a existência pertenceria propriamente à particular. Isso gera problemas à medida que ataca a pretensão de um raciocínio dedutivo científico que decorre do universal para o particular, e não ao contrário. Conforme Kneale, o tópico fez com que Aristóteles tenha sido criticado pelos comentadores ao longo dos séculos. Inclusive, veremos, por Lacan, neste ponto. Por um lado, na tentativa de sustentar o sistema, articula-se uma relação de implicação existencial da universal com a particular: a partir da existência comprobatória particular, supõe-se a existência do gênero universal (*ibid*, p. 60). Por outro lado, no sentido da intensificação do problema, os comentadores debatem acerca do termo *algum*, indicador formal e existencial da proposição particular.

Quando o lógico diz *algum*, “ele o entende expressamente como o contraditório de *nenhum*. Ele lhe dá decisoriamente o sentido existencial e relativamente indeterminado de “um ao menos”, sem nenhuma nuance restritiva”, razão pela qual o que é verdade para todos precisa ser verdade para algum (BLANCHÉ, 2012, p. 86). O problema é que na maioria das línguas latinas o *algum* “tem comumente um sentido restritivo, não menos do que existencial” (*ibid*, p. 86): quando se diz *Alguns soldados escaparam da morte* ou *Deve haver ainda algum lugar disponível na sala*, há uma limitação no sentido de *algum* que é contrastante com o de totalidade. Destarte, pelo sentido restritivo, negativo, de *algum*, a implicação existencial formulada como solução do problema entre particular e universal não se sustentaria, já que o *algum*, ao invés de proporcionar uma relação existencial conformativa com a totalidade genérica, teria o sentido de desafia-la.

Na mesma linha, em *A proposição particular e as provas da inconcludência em Aristóteles*, Jacques Brunschwig, o qual será citado por Lacan, aduz que o termo *algum* poderia implicar justamente a particular de qualidade oposta à universal verdadeira, o que configuraria a contradição no seio da verdade adequativa entre particular e universal do Estagirita (1969). O autor destaca que o termo *algum* na lógica clássica contém uma equivocidade semântica que oscila entre a implicação existencial da particular com a universal e, de forma diametralmente oposta, a implicação da contradição entre elas. É o que arruinaria a pretensão de conferir validade lógica à conformação entre proposição particular e universal.

Nota-se que o germe do problema é a dimensão da essência/existência, na lógica, estar situada na proposição particular, tendo a universal apenas como suposta. Isso cria uma dependência inversa da estipulada entre particular e universal: enquanto teoricamente, à luz da teoria da essência/gênero, a universal é subordinante em relação à particular, na prática, é apenas a particular que detém valência existencial. Afinal, o que se revela é novamente a falta de coerência entre a linguagem científica aristotélica e o seu essencialismo no horizonte da busca científica do *ser enquanto ser*.

#### **b) A contrariedade e a contradição na essência genérica**

Vejamos, assim, como a contradição é tratada à luz da teoria da essência genérica. Considerando que “os contrários são aqueles atributos que mais diferem no interior de um mesmo gênero”, (ARISTÓTELES, 2012, V, 10, 1018 a 26-27) bem como que “a privação não se exerce senão no interior de um gênero determinado”, (AUBENQUE, 2012, p. 295) verifica-se que a noção de contrariedade/privação rege as diferenças internas ao gênero, as quais são absorvidas pela unidade e totalidade de uma mesma essência em comum. Ocorre que o gênero é, tanto uma unidade, com ancoragem na essência geracional, que suporta a diferença e a multiplicidade das espécies, como uma diferença constitutiva em relação aos outros gêneros. Nesse sentido, a diferença com outros gêneros é fundante da própria definição do gênero: “a diferença última será a essência e a definição da coisa” (ARISTÓTELES, 2012, VII 12 1038a 19-20). Nesse sentido, a diferença com outros gêneros ultrapassa a seara da contrariedade/privação. Aubenque aponta, nessa direção, a dupla face, positiva e negativa, da noção de gênero:

Ela implica, de início, que as diferenças (individuais no caso da raça, específicas, no caso do discurso) são mantidas no interior de certa unidade pela dependência de um mesmo ancestral ou a aderência a um mesmo sujeito. Nesse

sentido, o gênero é o “sujeito das diferenças”. **Mas, de outro lado, o pertencimento a um gênero implica a exclusão dos outros gêneros:** ‘não é possível passar de um gênero a outro’, seja sobre o plano da geração ou sobre aquele do discurso (AUBENQUE, 2012, p. 210, grifos nossos).

Haja vista que a proibição de contradição, vertida em princípio primeiro da metafísica, expressa que é impossível que atributos opostos possam ser predicados do mesmo sujeito simultaneamente, o que fundamenta a proibição de contradição é a impossibilidade da essência de um gênero conviver com a essência oposta a ela em uma mesma unidade genérica. Nesse contexto, a impossibilidade de passar de um gênero a outro, mencionada na transcrição, representa a impossibilidade da contradição no interior do mesmo gênero. Se a diferença contraditória em relação a outros gêneros é constitutiva da determinação da essência, unitária e identitária, de um gênero, a partir do momento que é formada, não pode ser ultrapassada pela contradição. Donde, a contradição emerge como um correlato da afirmação identitária e da exclusão em relação a outros gêneros, tanto quanto com um equivalente da impossibilidade interna de concliação com uma essência oposta. Essa ideia é fundamentalmente marcada por um paradigma cuja afirmação existencial de uma quiddidade essencial é equivalente da negação existencial da quiddidade diferente dela. Donde, a instituição de uma essência só se legitima existencialmente pela negação também existencial de outra, diferente dela.

Diante disso, revela-se o motivo pelo qual o princípio da não contradição é alçado a primeiro princípio e sustentáculo das noções de verdade, de unidade genérica e de ser aristotélicas. O princípio da não contradição seria uma condição de garantia da unidade, da totalidade e da identidade prescrita pela unilateralidade semântica, pelo *isso* da quiddidade, que circunscreve o universal genérico. A unilateralidade real da essência baseia inequivocamente os valores de verdade e falsidade da lógica, à medida que a repartição da linguagem em um lado verdadeiro e outro falso teria como fundamento essa determinação. Confere-se, assim, à proibição de contradição da essência a função de operador lógico na aferição do que pode ser e do que não pode ser na lógica.

Da mesma forma como a unidade de um gênero, fundada em sua quiddidade ancestral, exclui os outros gêneros da unidade, o princípio da não contradição excluiria a bilateralidade do universal falso. Disso, verifica-se que a divisão da linguagem em dois planos opostos, no raciocínio proposicional, faz da *não contradição* um operador lógico: é só porque é considerado impossível materialmente que dois universais genéricos opostos, com mesmo sujeito e predicado, existam materialmente ao mesmo tempo que é possível eleger a unilateralidade da via



discursiva como verdade, em exclusão à falsidade. O universal genérico falso, pois, que não corresponde à particular investigada, é excluído da unilateralidade da essência.

A dificuldade é que, para fins de coesão do sistema, seria preciso provar que a determinação real da essência é, de fato, unilateral em relação à repartição da linguagem e, como tal, repudia a contradição. O meio que Aristóteles escolhe para isso, no livro G da Metafísica, é justamente o da dialética refutativa: ou seja, intenta-se demonstrar a petição de princípio do seu essencialismo, bem como do raciocínio científico através do método dialético que se criticou justamente pela possibilidade de contradição. Essa atitude, que pode parecer escapista, não deixa de ser razoável, à luz dos parâmetros aristotélicos, já que, se a contradição está em litígio é preciso partir de um método no qual ela seja considerada como possibilidade; é preciso estabelecer como método uma linguagem fora da asserção, na qual a proibição de contradição não seja pressuposta.

Reproduzo a trilha aristotélica percorrida no livro IV da Metafísica, na visada da demonstração em tela, tal qual reconstruída por Bolton e resumida por Zingano:

- 1) é requerido ao oponente dizer sim ou não ao seguinte: “a sentença ‘é possível para a mesma coisa ao mesmo tempo ser e não ser um homem’ significa algo distinto”;
- 2) se sim, como cada parte da expressão também deve significar algo distinto, então *homem* usado em (1) significa algo distinto, que estipulamos como = *animal bípede*;
- 3) assim, se algo é *homem*, então *ser homem* será isto: *animal bípede*;
- 4) pode se reformular (3) em: é necessário que, se algo é homem, então é *animal bípede*;
- 5) ser necessário (em 4) significa que é impossível para a coisa não o ser;
- 6) portanto, não é possível que, se algo é *homem*, que a mesma coisa não seja ao mesmo tempo um animal bípede;
- 7) portanto, não é possível que a mesma coisa seja, ao mesmo tempo, *um homem* e *um não homem*. (ZINGANO, 2003b)

Depreende-se que o ponto central da demonstração é a definição de homem como *animal bípede*. A partir dela, que, vimos, corresponde a um tipo de predicação essencial, Aristóteles desdobra que é impossível, ao interlocutor, assumir afirmativamente tal significação essencial sobre homem em conjunto com uma significação oposta, que a negue. Donde, a impossibilidade de contradição da significação essencial corresponde à impossibilidade da contradição material de *ser e não ser homem ao mesmo tempo*.

Por um lado, eleger a definição de homem como epicentro da demonstração coaduna-se à dimensão dialética que não requer a operação referencial. Contudo, a significação em causa constitui a significação da quididade do sujeito homem, de modo que de alguma forma já há

uma referência em curso em relação ao encadeamento hierárquico da essência. Por outro lado, a determinação da significação essencial e a sua exigência de unilateralidade apenas se impõem pelo viés necessário conferido à própria definição *homem é animal bípede*. Através da definição em exame, portanto, Aristóteles circunscreve a totalidade una de um gênero: homem. Ato contínuo, o interlocutor que achar que é possível pertencer e não pertencer ao gênero ao mesmo tempo deverá conseguir significar homem como ao mesmo tempo um animal bípede e um não animal bípede. E isso, conclui-se, não é possível. Acento posto nesta tríade entre homem, animal bípede e impossibilidade de simultaneamente ser e não ser. Ela atravessa *L'étourdit* até o seu enigma central.

### **c) A contradição dialético-científica**

Retorna-se à lógica proposicional em atenção a esses parâmetros. Trata-se de esquadriñar os efeitos dos problemas apontados para a compreensão da gravidade da valência existencial/essencial ser situada na proposição particular e do apontamento de Jacques Brunschwig em relação à equivocidade do *algum*.

Inicialmente, a lógica estampa a possibilidade da repartição da linguagem em duas metades de dois universais opostos, os quais correspondem a dois gêneros opostos. Vimos que tal oposição, no nível da suposição lógica, é caracterizada como contrariedade permitida. A partir da implicação dos universais com as respectivas particulares e, portanto, com a carga existencial, o par propositivo submete-se ao crivo da verdade, de sorte que apenas uma das metades genéricas corresponderá à realidade. Onde, a possibilidade discursiva, em sede de contrariedade, ao abarcar o gênero falso e o gênero verdadeiro, é bilateral, mas a relação existencial do enunciado com o ente, que implica a verdade e a essência, é unilateral.

Ora, a repartição da linguagem em duas metades, ainda no nível da contrariedade hipotética entre dois gêneros, não deixa de engendrar uma estrutura oposicional dual do discurso que lembra o embate dialético entre dois. Por diferença, a oposição é instada à regulação lógica que, a partir da incidência existencial da particular, engendra a unilateralidade da verdade. Nessa linha, Aristóteles, em referência a tais metades, reafirma a diferença entre bilateralidade dialética e unilateralidade da linguagem demonstrativa científica: “se for dialética, assumirá uma parte ou outra, indiferentemente; se demonstrativa, supõe definitivamente a parte que é verdadeira” (ARISTÓTELES, 2016, *Segundos Analíticos*, II, 72 a 10).

A transcrição revela, para além dos conceitos, que a divisão da linguagem em duas partes seria comum, quer à dialética, quer à linguagem científica. A diferença entre ambas, portanto,

é que a segunda garantiria a unilateralidade da verdade, pela relação conformativa com a particular, enquanto a primeira poderia assumir o lado falso. Aristóteles responderia, assim, ao paricídio platônico, por um lado, reconhecendo a possibilidade de dizer tanto o verdadeiro, como o falso, à luz da noção de contrariedade presente na previsão lógica de dois universais opostos; por outro, calcado no princípio da não contradição, institui a impossibilidade de dizer o verdadeiro e o falso ao mesmo tempo, tanto quanto a impossibilidade de dizer o falso com adequação referencial à particular existencial. Frise-se que Aristóteles reconhece que a linguagem detém a positividade de dizer o falso, mas ao dizê-lo, na linguagem proposicional, é destituída de conformação com a valência existencial da particular. Donde, o falso permanece como não ser.

Em balanço, o sistema oposicional da lógica das proposições diferencia a contrariedade da contradição pela incidência existencial da particular. É ela quem tem o poder de implicar existencialmente/essencialmente a proposição universal, de sorte que dois universais opostos são permitidos como contrariedade no nível da suposição lógica, ainda sem existência. Aqui há uma estrutura dual, tal qual na dialética, já que a determinação referencial ainda não incidiu, que é o que distingue o método científico aristotélico do platônico. A partir do contato relacional de cada universal com a particular, e sua respectiva determinação existencial, apenas um lado dos gêneros/proposições universais será verdadeiro. No exemplo dado, que se investiga sobre a mortalidade humana, dois gêneros universais de humanos são supostos: mortais e não mortais. A partir do momento que as universais se relacionam com a particular, *Sócrates (algum homem) é mortal* contradiz o gênero que supôs *Todo homem é não mortal* e valida a verdade do gênero *Todo homem é mortal*. Os dois lados/gêneros da lógica proposicional passam, assim, a configurar uma unilateralidade verdadeira, validada logicamente, e outra, falsa, a ser excluída.

Como complicador da coerência do sistema dedutivo aristotélico, vimos que o Estagirita é criticado por essa carga existencial conferida ao particular no interior de um sistema que se pretende dedutivo, bem como pela equivocidade semântica do termo *algum* que rege a particular. Cabe atentar para o problema gerado. No exemplo dado, *algum homem é mortal*, no sentido restritivo de *algum*, tal como suscitado por Brunschwig, a proposição contrastaria com a totalidade do gênero referendado, *todo homem é mortal*, já que poderia ser entendida no sentido de que *há apenas um homem mortal*. Nesse caso, ela não só deixa de referendar a verdade do gênero *todo homem é mortal* como o ataca, à medida que constitui exceção a sua totalidade.

Devido à falha no sistema relativa à equivocidade do termo *algum*, uma contradição poderia ser operada no interior do gênero verdadeiro, de sorte que a conformação total entre a universal e a particular, consideradas válidas logicamente, seria destituída, assim como a exclusão do gênero imputado falso. Mais que isso, é agora o gênero imputado falso, excluído,

que, diante do sentido restritivo de *algum*, vincula-se parcialmente à verdade: *há apenas um homem mortal* remete mais a uma totalidade de *homens não mortais*, do que a uma totalidade formada por *apenas um homem mortal*. É essa inversão de posições que será determinante para a compreensão dos lados das fórmulas da sexuação em Lacan e da posição de homem e mulher.

Como resultado desse processo, uma volta inclusiva à bilateralidade entre os dois gêneros universais opostos, mas que ultrapassa a contrariedade inicial: trata-se da realização do impossível da contradição, já que envolve a implicação existencial da particular. A equivocidade do termo *algum* configuraria, portanto, logicamente, a passagem proibida por Aristóteles de um gênero a outro. Mister observar que essa recondução à bilateralidade, em renúncia à univocidade referencial/existencial entre particular e universal, à luz do essencialismo aristotélico, seria correlata de uma dialetização da lógica proposicional que, por força da efetividade da contradição, realiza a negação da sua própria essência considerada inicialmente verdadeira.

Ora, verifica-se que a dinâmica referencial que elege um gênero de investigação científico e, portanto, se prende à essência atributiva da quiddidade vinculada ao objeto natural, ao vinculá-lo a uma existência corpórea particular, é decisiva na diferenciação do gênero *raciocínio científico* do gênero *dialética*. Por consequência, o movimento que se abre à vacuidade da bilateralidade, em repúdio à unilateralidade verdadeira fincada na solidez material da existência, articularia uma passagem do próprio gênero da linguagem científica aristotélica ao gênero dialético, de tradição socrático-platônica-sofista. Nesse caso, a dialética figuraria, em um primeiro momento, como gênero-metade falsa excluída da lógica proposicional falta de correspondência com o apoio material referencial para após se revelar inclusivamente como verdade.

\*

#### **d) O equívoco significativo ontológico**

Não por acaso, Lacan indica e comenta o artigo *A proposição particular e as provas da inconcludência em Aristóteles* de Jacques Brunschwig no mesmo horizonte crítico abordado acima:

Aí está algo inteiramente original na primeira emergência da lógica, com a qual se choca a hesitação de Aristóteles a propósito do status da proposição particular. Essas dificuldades foram sublinhadas noutros lugares, eu não as descobri. Para os que quiserem reportar-se a elas, recomendo o número 10 dos

*Cahiers pour l'Analyse*, no qual o primeiro artigo, de um certo **Jacques Brunswig**, *A proposição particular e as provas da inconcludência em Aristóteles*, é excelente a esse respeito.

Nele vocês verão perfeitamente assinalada a **dificuldade de Aristóteles com a particular**. Ele certamente percebe que a existência não poderia estabelecer-se, de modo algum, a não ser fora do universal, dessa forma **ele situa a existência no nível do particular**, particular esta que não é suficiente para sustentá-la, embora dê a ilusão de fazê-lo, graças ao emprego de *algum* (LACAN, S. XIX, p. 103).

Se vimos que o gênero é definido como uma unidade determinada no interior da qual todas as proposições de uma ciência apresentam um sentido unívoco cuja valência é tanto lógica, privilegiada pela proposição universal, como biológica, atrelada ao pertencimento geracional à uma essência atributiva de um substrato primeiro, a moção analítica de separação da unidade/totalidade de gênero se mostra correlata da contradição de tal univocidade semântica. Não impressiona, assim, que o projeto lacaniano de superação interna à metafísica herde os significantes aristotélicos para, ao contradizê-los, propiciar a saída da estrutura pelos seus próprios fundamentos.

A equivocidade semântica do termo *algum* é, assim, mais do que uma mera contrariedade. Ela é a possibilidade de atravessar à metafísica por dentro dela mesma: onde ela se mostra justamente equivocada, falha. É o que confere o status privilegiado na teoria lacaniana da equivocidade significante. No entanto, é também o que gera tanta confusão no campo, já que entendida muitas vezes como uma licença total para a arbitrariedade em desprezo a qualquer liame discursivo com a facticidade. É decisivo compreender a função cumprida pelo *algum*, portanto. Longe de ser um elogio ao relativismo, ele é endereçado a promover a contradição e a bilateralidade de sentido que torna falsa a verdade instituída pelo primeiro tempo metafísico da estrutura.

Clinicamente, sobretudo, isso quer dizer encontrar a falha de um sistema discursivo no cerne originário em que um sujeito enunciativo atribui como necessária a sua essência, tanto quanto limita suas possibilidades representativas a partir disso. Isso envolve, tanto diagnosticar a unilateralidade da verdade do analisante, como mover-se dialeticamente em direção a ela no sentido-direção oposto: negativo. A unilateralidade do discurso do analisante vincula o analista a negá-lo a partir da equivocidade do sentido que sustenta a metafísica particular de suposição existencial de um ancestral e da relação de semelhança em relação a ele, equivalente da relação identitária ao plano externo.

É por essa via que, em *L'Étourdit*, Lacan sinaliza que a operação analítica também está endereçada ao real da exterioridade assertivamente, ainda em ficção metalinguística:

Pois essa segunda (temporalidade analítica), que se diga fica esquecido por trás do que ela diz. E isso de maneira **tão mais impressionante quanto, assertiva**, ela – sem remissão, a ponto de ser tautológica nas provas que propõe – **ao denunciar na primeira o semblante, situa seu próprio dizer como inexistente**, já que, ao contestá-la como dito de verdade, **é a existência que ela faz responder por seu dizer**, não por fazer com que esse dizer exista, já que só ela o denomina, mas por negar sua verdade sem dizê-lo (LACAN, *OE*, *L'étourdit*, p. 457).

Nesse contexto, há uma unilateralidade analítica na equivocidade do significante na lógica clínica tendente a denunciar o aspecto ilusório da representação metafísica: a partir do momento que se diagnostica a unilateralidade do analisante, o analista é convocado a atuar dialeticamente na unilateralidade inversa, no horizonte que busca negar a metafísica patológica e instituir a bilateralidade dialetizada. Nessa linha, a interpretação visa incidir, não aleatoriamente em polifonia desenfreada, mas na secção de predicado que perfaz a essência no nível enunciativo, no significante primordial que retém a chave existencial, ou à atadura entre significante e significado na qual a implicação existencial do sujeito da representação (*esse enunciado*) ao universal se fia em caráter de necessidade.

Nisso, há na predicação analítica acidental da antítese um endereçamento duplo: no que toca aos elos intermediários unificadores da gramática, a saber, a ligação predicativa excludente do *que se diga fica esquecido* e a operação referencial com que o sujeito esse enunciado imputa a tal unidade real o estatuto de indivisibilidade necessária, afere-se a unilateralidade substantiva identitária do analisante com o intuito de oposição dialética determinada a ela; no que toca ao sujeito verbal do dizer excluído, massacrado no lugar sintático da essência atributiva no primeiro plano, é preciso, ouvi-lo em sua singularidade ativa: afirmá-lo.

Por essa via, a dimensão tautológica da segunda predicação, expressa no *como tal*, volta à origem em realce produtivo da lembrança-fático-existencial do sujeito da enunciação, bem como de negação do seu vínculo predicativo de união-exclusão. No momento em que o sujeito se defrontar com um limite significante em que a convergência de significações opostas for incompatível, o sujeito experimenta simultaneamente o ser e o não ser, ser homem e ser mulher, ser bípede, trípode ou quadrúpede: é a explosão da identidade representativa em benefício da demonstração de uma negatividade fática que expressa, nos matemas de Lacan, a transição da existência natural-metafísica masculina para a inexistência, designada mulher.

Tal inexistência não é igual a nada, frise-se: é a emergência do sujeito verbal da enunciação aprisionado no subjuntivo: fático. Considerando que tal dizer verbal está no mesmo lugar gramatical da essência aristotélica, de sorte que a acidentalidade que vier a ser evidenciada da

predicação do primeiro plano, na sua ruptura, ainda assim não deixa de ser extraída da espessura da essência, a predicação analítica configura como um acidente por si, na classificação aristotélica – e não na arbitrariedade total da contingência sofisticada. Isso esclarece que a predicação acidental do segundo tempo da segunda frase não tramita desvinculada da instância da necessidade subjetiva vigente no primeiro plano. Pelo contrário, se conquista o caráter acidental mediante a relação de necessidade estabelecida no primeiro tempo. Isso parece afastar a psicanálise de um método totalmente sofisticado, já que o caráter acidental aqui estaria imiscuído na essência aristotélica. Há uma implicação dialética entre a essência aristotélica e as condições de possibilidade da sua acidentalidade.

Constata-se, pois, uma flexibilidade ontológica entre a existência substantiva inicial e a sua própria aniquilação. A equivocidade semântica lacaniana é um expediente, portanto, de valência ontológica, à medida que tem o condão de reconfigurar a existência pela via da contradição. Se é a univocidade semântica do gênero que concentra em si o elo lógico-biológico de existir de forma natural na temporalidade metafísica, em referência identitária à exterioridade do mundo e aos ancestrais, a sua ruína é o corte existencial entre a lógica do discurso e a biologia do corpo. Ao provocar a discrepância entre plano interno e externo, a equivocidade implica o desligamento da linguagem com o seu elo natural e, se isso promove a liberação nascente de um sujeito da enunciação, também promove a ruptura com um grau de animalidade natural e biológico. Eis a transgressão da contradição aristotélica realizada, pela qual é preciso perder o corpo no impossível.

É a essa dobradiça entre existência e inexistência que a equivocidade semântica do *algum* se destina:

Aristóteles imagina que basta dizer que apenas *alguns*, *não todos*, são assim ou assado, para que isso os distinga e para que, **ao distingui-los**, asseguremos sua existência. É por isso que **a existência, desde a sua emergência primeira**, enuncia-se por **sua inexistência correlativa**. Não há existência senão contra um fundo de inexistência e, **inversamente**, *ex-sistere* é extrair a própria sustentação somente de **um exterior que não existe** (LACAN, S. XIX, p. 131).

A passagem é relevante à medida que escancara uma inversão existencial propiciada pela equivocidade significativa do termo *algum* que remete ao processo de modalização nas frases de *L'étourdit*: enquanto no início frasal, o sujeito da enunciação em esquecimento deixa de existir para dar lugar à existência substantiva, na modalização analítica o processo se inverte e é a existência substantiva que passa à inexistência. Configura-se, assim, a inversão topológica

em causa: se antes o particular supunha referencialmente o universal, na temporalidade analítica, o universal se institui faticamente como gênero singular.

#### **e) A passagem gramatical do dizer ao ser**

Passa-se, assim, à tentativa de formalização dessa inversão existencial nas frases à luz dos matemas e através da função de contradição existencial que a equivocidade significativa que a gera. No ponto de partida da temporalidade homem-metafísica, formalizamos no item 3.1 c o olhar aristotélico referencial-proposicional para o mundo da seguinte forma:

*(Todo) que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (proposição universal afirmativa/gênero/realidade natural).

*Esse enunciado (que) parece de asserção, por se produzir em uma forma universal* (proposição particular afirmativa/espécie/).

Vimos que a escrita do matema destoa da lógica da gramática à proporção que não ficciona o engano referencial incutido no olhar da temporalidade aristotélica para o plano externo. Em atenção à parte de cima do matema, ainda do lado todo, é preciso notar que a contradição já é literalmente expressa: o gênero *todo*, designado *homem* por Lacan, é expresso na proposição universal afirmativa *todo homem está submetido à ordem fálica* em conjunção à proposição particular negativa *há pelo menos um homem (algum) que não está submetido à ordem fálica*. (Caberia aqui uma reflexão porque, ainda que estruturalmente haja a contradição, ela ainda não é efetiva e continua encoberta pelo binômio união-exclusão do *que se diga*. Seria o caso de indagar se ela não é apenas potencialmente uma contradição.)

Considerando o termo *algum* no seu sentido restritivo e de acordo com o matema, verifica-se que Lacan imputa a exceção da totalidade ao sujeito da enunciação *que se diga*, foracluído das possibilidades representativas de esse enunciado, conforme inspiração na gramática de Damourette e Pichon vista. A formalização incide da seguinte forma nas frases do gênero homem:

*Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (Há um/algum que não se submete a função fálica/proposição particular).

*Esse enunciado parece de asserção universal* (Todo homem está submetido à função fálica/proposição universal).



Comparando as duas sistematizações, a que é vista pelos olhos naturais aristotélicos com aque é escrita por Lacan em formalização à mesma primeira temporalidade metafísica, verifica-se a inversão dos lugares da proposição universal e da particular, bem como o contraste qualitativo (enquanto os olhos aristotélicos harmonizam identitariamente duas afirmações, o matema escreve uma negação e uma afirmação em antecipação da contradição). Pela via lógica, o algum está presente nas frases, portanto, como sujeito da enunciação a que se visa remodelar. No entanto, pela via literal, nota-se que as frases não o enunciam como chave de modulação existencial pela contradição decorrente da equivocidade significativa, de sorte que é preciso se perguntar, como analista, qual é a saída discursiva, presente no plano dos ditos, que as frases ensejam por elas mesmas como possibilidade de efetivação da inversão de planos entre particular e universal, bem como de contradição qualitativa.

Vale atentar para o termo *parece*, o qual constitui de saída um modalizador gramatical expressivo daquilo que não se tem certeza: é uma atenuante que reveste uma convicção de caráter hipotético – em consonância com a ideia de suposição do subjuntivo da primeira frase. Por um lado, essa dimensão hipotética do *parece* indica a proveniência perceptiva de um dado destituído de demonstração inequívoca. Nessa linha, o *parecer* coaduna-se à suposição aristotélica universal, seja no teor de tese existencial, seja como definição atributiva de um gênero, que constitui a proposição universal. Trata-se, afinal, da indicação de que o movimento da asserção aristotélica é fundamentado “na intuição do indivíduo, postulado como real” (LACAN, S. XIX, p. 134). Isso marca que na predicação da asserção necessária do primeiro tempo vigora o semblante metafísico.

Por outro lado, o *parece*, sobretudo ao ser confrontado com o *é de fato* da segunda predicação analítica, denuncia o aspecto de aparência enganosa em oposição à verdade fática. Considerando que a oposição entre aparência e ser é tipicamente aristotélica e tem como principal finalidade a separação da filosofia, como ciência do ser, da sofística, enquanto campo da opinião e da produção de crenças ilusórias, Lacan recobre a suposição aristotélica, formativa da adequação entre proposição particular e universal, de fabricação de saber enganoso sobre o ser, tal qual a sofística era concebida pelo Estagirita.

Com efeito, é tal termo que contém a equivocidade da verdade e da falsidade, em correlação com a existência e a inexistência. Se, de acordo com Aristóteles, a verdade das proposições universais determina a verdade da particular de mesma qualidade, a partir da falsidade apontada na primeira parte da segunda frase, cria-se uma relação de contradição entre a universal e a particular extraídas. Donde, as frases, na configuração alienante-metafísica que acaba de

sofrer a equivocidade semântica/contradição pelo termo *parece*, como resultado da predicação analítica, podem ser relidas da seguinte forma:

*Todo que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (asserção universal afirmativa).

*Esse enunciado parece = não é de asserção universal = é de fato modal existencial como tal* (asserção particular negativa, propulsora da asserção universal afirmativa do outro gênero mulher).

A ambiguidade do termo *parecer* propicia, portanto, ora conformação da suposição com a totalidade do primeiro plano, ora oposição a ela pela sua potencialidade negativa. Essa oscilação entre pertencimento e não pertencimento da particular ao universal desempenhado por um termo é equivalente à função do *algum*.

O reconhecimento aqui de que o plano externo não é de asserção configura a ruptura da unidade relacional entre planos em remissão aos aforismos *não há relação sexual e não há metalinguagem* lacaniano. A contradição opera, assim, a quebra referencial entre particular e universal, de forma que a unidade de *esse enunciado* com o plano externo é dilacerada pela constatação da acidentalidade da ligação predicativa entre sujeito *que se diga e fica esquecido*, sua consequente divisibilidade e emergência do sujeito da enunciação em sua negatividade.

Nota-se que a equivocidade do *parece* no plano do enunciado remete diretamente à formalização do *algum* da exceção, o qual corresponde ao sujeito verbal do dizer singular. Por um lado, temporal, essa dinâmica evidencia a retroação da temporalidade analítica no *reencontro* com a impossibilidade inicial do dizer e sua transmutação em possibilidade fática. Por outro, topológico, seria esse confronto do plano do enunciado com a sua própria singularidade no plano externo, no mesmo lugar sintático do *hypokeimenon* universal, que teria o condão de articular, além da contradição lógica, uma inversão dos parâmetros de singular, particular e universal. No entanto, tal inversão não pode resultar apenas em um reconhecimento simples de que a exterioridade era determinada pelo enlace do princípio da união-exclusão do subjuntivo particularizado e que o universal é o discurso, sob pena da gramática não elevar o sujeito do dizer à condição de sujeito sintático verbal.

Cabe notar que, pela lógica proposicional aplicada às frases, a contradição entre a particular e a universal já é capaz de evidenciar a inexistência substancial do primeiro plano. Nessa linha, o sujeito sintático continuaria sendo representativo, ainda que não haja mais o representante (ligação predicativa do *que se diga fica esquecido*) para a representação:

Plano exterior enunciativo inexistencial:

Plano interno discursivo: *Esse enunciado que parece de asserção por se produzir em um forma universal, é de fato modal, existencial, como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

Na hipótese de haver apenas o reconhecimento de que a exterioridade coincide com a enunciação, a cisão entre exterioridade e interioridade continuaria a mesma e não se explicaria como o sujeito do dizer, antes atrás da existência substantiva, é lançado para a frente testemunhal do *como tal* nas frases. Nesse caso, seria também mantida a existência da metalinguagem lacaniana. É preciso, assim, que a dimensão lógica do discurso atinja o cerne existencial que desdobre uma reviravolta sintática efetiva.

Considerando que Lacan, ao se referir ao homem e sua aparência existencial, afirma que “o semblante de acaso para uma das metades revela, com efeito, ser de ordem estritamente inversa à implicação que a promete aos ofícios de um discurso. Vou me restringir a prová-lo pelo próprio órgão padecer com isso” (OE, *L’étourdit*, p. 460), verifica-se que a inversão investigada está associada ao padecimento do falo, a sua aniquilação. Isso ocorreria nas frases pela supressão corpórea de *esse enunciado* e a predicação dele indivisível *que parece de asserção*, mediante a qual o sujeito da representação se refere tautologicamente ao plano exterior com relação de necessidade identitária, tanto quanto de forma ilusória.

Atente-se que, pela teoria da asserção, há uma ligação intrínseca de semelhança entre a unidade formal da frase assertiva do primeiro plano e a unidade referencial que o enunciado com ela estabelece: como vimos no item 3.1, a relação material que une o enunciado ao objeto externo seria correlata da relação formal que une sujeito sintático ao predicado pelo verbo copulativo *ser* na primeira frase. Trata-se do arranjo sintático lacaniano para a figuração da unidade real do ser aristotélico do plano externo enlaçada à unidade relacional/referencial/material da linguagem representativa do plano interno. Onde, desfeita a unidade formal do primeiro plano, o unificador material *esse enunciado* também seria dissolvido.

Recorda-se que, em uma falta de paralelismo, a estrutura atributiva necessária de *esse enunciado que parece de asserção*, expressa em adjunto adnominal, contrasta com a estrutura atributiva, tanto do *que se diga fica esquecido* da primeira frase, como do segundo tempo da segunda *esse enunciado é de fato modal, existencial*. Nos dois últimos casos, o verbo é seguido de um predicativo do sujeito, divisível, pois, do seu sujeito e expressivo de uma característica accidental. Isso evidencia que a forma *S é P*, enquanto unidade real da essência atributiva, é

suscetível de produzir uma síntese entre dois elementos que não se pertencem reciprocamente de forma necessária. Lacan marca, através da forma sintática, que a forma *S é P* expressa, menos uma unidade real, mas uma dualidade sintética fabricada pela cópula do verbo de ligação *ser* entre sujeito e predicado. Ao contrário da forma gramatical aristotélica, apenas o caráter de adjunto adnominal teria o condão de aglutinar sintaticamente sujeito e atributo de modo indivisível.

Logo, na temporalidade simultânea da incidência da contradição do equívoco significante *parece*, que a unidade do plano externo a que ele se assemelhava não é necessária, diante da correspondência do caráter acidental da predicação analítica antitética no segundo tempo com o caráter acidental da primeira frase, comprova-se, também assertivamente, a aparência enganosa da predicação tética necessária. O caráter acidental aqui é signo da divisibilidade do sujeito *que se diga* da sua quiddidade genérica *fica esquecido* que o libera da subordinação sintática. A divisão da síntese atributiva da primeira frase, correlata do desfalecimento da unidade real, corrói a relação de semelhança de *esse enunciado que parece de asserção* e a sua própria possibilidade existencial: já não há existência substantiva que o fundamente. Sem a ligação subordinativa com o atributo do esquecimento no plano externo e com o posto de sujeito sintático vazio no plano do enunciado, o dizer se modaliza, enfim, e se coloca como sujeito verbo *ser* no indicativo: em testemunho ocular da sua existência fática. Eis a modificação gramatical que expressa a superação interna à metafísica lacaniana:

*É de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

A inversão é, portanto, aqui a inversão existencial, quer do modo substantivo para o verbal, quer entre planos, do sujeito da enunciação em imissão ao sujeito do enunciado, reconfiguradora da gramática. É porque o sujeito do enunciado é corroído na sua corporeidade fálica representativa genérica que nele se abre a cava de negatividade ontológica da mulher lacaniana: a forma gramatical assim remodelada torna possível, de fato, ser mulher como sujeito. O destino profetizado pela temporalidade oracular do subjuntivo, em sua *psedomodalização* inicial, de vir a ser verbo se cumpre.

### ***f) A mulher não existe e o gênero falso aristotélico***

Devido ao enlace entre contradição e equívoco significativo no horizonte da dialética analítica temporal-existencial que ruma na contramão do paradigma metafísico de existência, pelo qual a superação à metafísica é efetivada pelos seus próprios fundamentos, verifica-se que a economia conceitual lacaniana passa a ser atravessada por essa duplicidade semântica temporalmente paradoxal em sua rede de significantes. Sobretudo, os significantes verdade e existência passam a ter dois sentidos que compreendem a oposição dialética levada a efeito, de modo que a teoria lacaniana guarda duas séries opostas com os mesmos significantes verdade e falsidade, existência e inexistência. Essa é talvez a maior dificuldade cognitiva do ensino lacaniano e, sobretudo, de *L'Étourdit*: o discurso oscila com os mesmos significantes em direções semânticas-temporais-existenciais opostas. É a temporalidade de tese ou antítese que determina a aferição do sentido enunciado.

Sob a ótica metafísica, a existência é identitária natural e a verdade é representativa, em exclusão ao falso, ao não ser e à vacuidade dialética. Nesse caso, o termo negativo excluído informa a passagem de gênero a ser concluída: do gênero verdadeiro ao falso, do ser ao não ser, da existência à inexistência, do método científico à vacuidade dialética, da proibição da contradição à realização da contradição, etc. Sob a ótica psicanalítica, todavia, tal como formalizada nos matemas e localizada na temporalidade da antítese, há já outro paradigma de verdade, falsidade, existência e inexistência em jogo: nesse caso, em uma perspectiva temporal-existencial invertida, a verdade representativa metafísica e o seu regime existencial naturalizado é que configuram o falso, como semblante enganoso, a ser equivocado pelo processo analítico; por sua vez, é a existência identitária natural que significa inexistência, à medida que o sujeito da enunciação singular desejante está esquecido.

Se, por um lado, a passagem dialética-analítica ao lado oposto/excluído da lógica aristotélica caracteriza o segundo tempo analítico como falso; por outro, tal passagem constitui a crítica psicanalítica mais radical à ideologia ilusória aristotélica. Se, por um lado, *a mulher não existe* e é sistematicamente esquecida no modo natural, corporificado e identitário do arranjo gramatical metafísico; por outro, ela é a existência singular, auto-instituída e desejante de fim de análise. É preciso, assim, estar prevenido sobre o binômio verdade representativa e existência natural aparente, do gênero homem-metafísico, em oposição à verdade real e à existência negativa verbal, da mulher lacaniana sob a perspectiva temporal-existencial psicanalítica.

Aborda-se, assim, neste tópico, a vertente semântica conceitual lacaniana que opõe-se aos termos aristotélicos estritamente, de sorte que refere-se à mulher como inexistência, exclusão e falsidade para no tópico seguinte expor a dinâmica conceitual que a integra no interior da verdade analítica dialética.

Inicialmente, nota-se que, em embasamento da dialetização lógica sustentada, a mulher como contradição e negação à verdade metafísica é explicitada por Lacan: “creio que aqui é preciso ressaltar que a barra colocada sobre os dois termos em (*não há uma que não satisfaça função fálica*), cada um como negado, é um *não é verdade* que, utilizado com frequência na matemática, já que ele é o ponto-chave a que conduz a chamada demonstração da contradição” (LACAN, S. XIX, p. 212). Com negação da verdade representativa, a mulher é não verdade representativa; por sua vez, a dimensão demonstrativa aqui da cientificidade dialética e negativa a ser testemunha pela modalização do subjuntivo também se verifica. Nesse sentido, “o que é postulado como verdade só poderia negado pela palavra falso” (*ibid*, p. 99).

Tendo como parâmetro a passagem dialetizada do gênero verdadeiro ao falso na lógica clássica, pois, em que a mulher é a metade falsa a ser incluída, Lacan é expresso sobre a instauração da bilateralidade do gênero falso pelo processo analítico:

O fato de eu enunciar a existência de um sujeito, postulando-a por um ‘dizer não’ à função proposicional fálica, implica que ela se inscreve como por um quantificador do qual essa função está cortada, por não ter nesse ponto nenhum valor de verdade que se possa notar, o que quer dizer, tampouco de erro, pois **o falso deve ser entendido apenas como *falsus*, como decaído. Na lógica clássica**, pensemos nisso, o falso só é percebido porque, sendo o **avesso da verdade**, ele também a designa (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 459, grifos nossos).

Trata-se da “síncope da existência” (S. XIX, p. 105), a qual justamente porque fundada na unilateralidade do universal verdadeiro é dissolvida pelo seu avesso, pela incidência existencial do seu lado falso. A falsidade aqui, com efeito, não é a mera incorretude ou substituição de uma verdade por outra: é a decadência, queda, ruína da verdade inicial. Nesse ponto, não há verdade representativa que se sustente pela emergência do *dizer não* à função proposicional fálica. Ressalta-se que a mulher corresponde, no primeiro tempo metafísico, ao *dizer que não esquecido*, o qual, ao emergir, em um segundo tempo, faz corte à operação representativa fálica. Por sua vez, também merece destaque o apontamento no sentido de que há uma reciprocidade determinativa entre a designação da verdade e o que ela exclui, como falso em seu avesso. O que é excluído participa, assim, da determinação do verdadeiro.

Enquanto corte da função fálica, negação da verdade e síncope da existência que provoca, a mulher é a negação ao próprio limite de gênero, à medida que “não pode certificar-se de coisa alguma que seja um universo” (LACAN, S. XX). Ela não é uma mera passagem ao oposto identitário e binário ao homem, ela ultrapassa o arranjo identidade-exclusão:

seja como for, a mulher não fica mais garantida em sua essência universal pela simples razão de que isto – não existe x que corresponda à função fálica negada – **é o contrário do limite**. Bem longe de dar a algum todo alguma consistência, o sem exceção a dá ainda menos, naturalmente, àquilo que se define como não-todo. (LACAN, S. XIX, p. 104)

Ressalta-se que a formação do gênero mulher não institui a totalidade, à medida que é justamente disruptiva da ligação atributiva da essência (*que se diga dica esquecido*) que gera a unidade identitária de um gênero. O fato desse gênero mulher não constituir uma totalidade identitária faz dele a própria afirmação da negação do modo existencial da unidade genérica: nesse sentido, a mulher é a-catórica.

Por fim, ainda por essa via, em que a mulher figura logicamente na oposição estrita ao paradigma de existência e de verdade metafísico, a afirmação mais polêmica: “só há mulher excluída na natureza das coisas, que é a natureza das palavras” (LACAN, S. XX, p. 150). A transcrição contém a tese lacaniana intransponível de que enquanto a linguagem for naturalizada e coisificada, a mulher terá um lugar de exclusão social. Na mesma linha, para um paradigma de existência totalmente fálico, adequado e representativo: *a mulher não existe*.

### **g) A mulher como verdade dialética**

A despeito do sentido-direção que olha para os significantes lacanianos e apenas vê a ligação com os significados metafísicos tradicionais de existência e verdade, em negligência à temporalidade dialética oposicional na qual eles estão inseridos, esta pesquisa visa evidenciar o lado avesso dessa semântica pela estrutura sintática temporalizada das frases de *L'étourdit*.

Se o próprio Aristóteles oscilava em relação à vacuidade dialética e sua potencialidade crítica transcendental, causa estranheza que a totalidade metafísica em relação à negatividade da mulher em Lacan tenha tanta dificuldade em ser vista em sua também potencialidade, mas sobretudo, na sua temporalidade disruptiva com asemântica tradicional. A antítese predicativa da temporalidade analítica de *L'étourdit* em exame conduz, assim, à emergência da mulher lacaniana como verdade real, reencontro com o impossível originário.

Por essa via, Lacan fala em uma “verdade dupla mas nunca completa” (S. XIX, p. 169). Em um primeiro tempo, de suposição metafísica, a proposição particular em conformação com a universal institui um valor de verdade em que enunciado e realidade natural se comprovam mutuamente. Em um segundo tempo analítico, dialetizado, o que foi instituído como verdade não passa de uma “verdade mentirosa” (LACAN, S. XVII), mas que funciona como com uma dupla inscrição em relação à primeira, e não só a sua neutralização. Reflete-se no seminário *Seminário XVII* sobre o frêmito que a verdade provoca e o reconhecimento da sua dificuldade para a psicanálise: “mas a verdade não permite, mesmo em nosso contexto, um acesso fácil. (...) A verdade levanta vôo no momento em que vocês não queriam mais capturá-la” (*ibid*, p. 59). Em suma, a psicanálise não fornece outro sentido mais verdadeiro que o primeiro, motivo pelo qual não faz tese de verdade, mas é a destituição do sentido essencial originário do lugar de verdade necessária que tem um efeito de verdade real devido à flexibilidade que a sua negação guarda com a essência. É aquele nexos de determinação entre o avesso da superfície e a sua verdade representativa, entre o sujeito verbal do dizer e o substantivo, que permite que a emergência da negação *levante vôo*, nas palavras de Lacan.

Em contraponto à totalidade da verdade assertiva do primeiro tempo metafísico, haveria um “verdadeiro que é um fato, um fato que constitui que eu o diga, eventualmente quando é verdadeiro” (*ibid*, p. 63). Nesse sentido, em atenção à lógica proposicional, se reconhece, não só que o falso implica o verdadeiro inicialmente, ou seja, que o sujeito da enunciação implica a ligação atributiva que gera o fundamento da verdade representativa, mas sobretudo, no segundo tempo analítico que “não se pode descartar de maneira alguma que o falso implique o verdadeiro” (*ibid*, p. 64). Onde, a transição da mulher como sujeito da enunciação verbal falso-excluído na vigência do homem-metafísico em seu efeito de verdade desdobrado da instauração bilateral do falso articula a constatação de a mulher é a verdade mais radical desde o início: “chegaremos à curiosa constatação de que o verdadeiro tem então uma genealogia, ele remonta sempre a um primeiro verdadeiro, do qual não poderia mais declinar” (*ibid*, p. 64).

Essa ideia também implica a temporalidade da simultaneidade com que a mulher nega o semblante metafísico-homem em um momento de contradição de significações:

O falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante, como solidário a um semblante. (...) **Para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade.** No tocante ao gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência entre o gozo e o semblante. (...) Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda formação do homem é feita para responder, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante (LACAN, S. XVIII, p. 33).



Em resumo, a mulher não existe como natural, tampouco como verdade representativa; porém, como verdade real produzida pela dialetização da lógica proposicional científica que Lacan propõe como deslizamento e transformação analítica. Enquanto a verdade assumida inicialmente é considerada como temporalidade do semblante-homem alienado, a mulher, falsidade e não ser inicial é implicada à verdade real. Isso imbui a mulher lacaniana à crítica à captura ilusória do paradigma existencial lógico-biológico do gênero homem. A respeito da relação veemente entre homem, semblante e parâmetro natural:

O discurso psicanalítico (...) numa decência aceita em partir daqueles a quem **a herança biológica é generosa em quanto ao semblante**. O acaso, que não parece se reduzir tão cedo nessa distribuição, formula-se pela **sex ratio da espécie**, estável ao que parece, sem que se possa saber porquê: **eles equivalem, pois, a uma metade, masculina acaso meu**. Os lugares dessa *thomengem* demarcam-se por **dar sentido ao semblante** – através dele o da **verdade de que não há relação** (OE, *L'étourdit*, p. 460, grifos nossos).

É na função de crítica às sombras ilusórias masculinas que a mulher, investida da temporalidade de antítese analítica, remonta ao percurso germinal da prisioneira que sai da caverna e volta na tentativa de fazer com que os outros prisioneiros virem de costas e vejam o que há por trás da imediatidade de como a natureza se apresenta em um primeiro momento. No entanto, ao invés de subsumir estritamente a teoria lacaniana à dialética de tradição socrático-platônica-sofística especificamente e aos seus conceitos, interessa aqui tomar a dialética como um gênero metodológico que evidentemente tem em Platão um de seus expoentes teóricos, mas não se reduz a ele.

Trata-se de enfatizar a atitude dialética que tem como norte essa desconstrução de um saber suposto e a destituição de uma verdade ingênua, o que irá se reunir à temporalidade presente em Kant, Hegel<sup>16</sup> e Heidegger. O dialético, portanto, se encarregaria de remar contra a

---

<sup>16</sup> A título de embasamento dessa equivalência, Paulo Arantes em *O ressentimento da dialética* (p. 34 a 36) comenta e cita as indicações propriamente hegelianas que conferem à origem da dialética à sofística, a saber: “foram os sofistas que aplicaram de um modo doravante generalizado aos objetos do mundo o conceito simples enquanto pensamento (que desde a escola eleática, com Zenão, começa se voltar contra a sua pura réplica, o movimento) e com ele penetram todas as relações humanas” (HEGEL in ARANTES, 1996, p. 38).

corrente e de afastar seus ouvintes do uso comum da linguagem: “dissipar as pobres convicções que os induziam” (LEBRUN, 1988, p. 12). Nessa direção, Lacan assevera que

**O discurso ingênuo como tal inscreve-se de imediato como verdade.** Ora, desde sempre pareceu fácil demonstrar a esse discurso que ele não sabe o que diz. Não estou falando do sujeito, falo do discurso. Esse é o começo da crítica do sofista. A qualquer um que enuncie o que é sempre postulado como verdade, o sofista demonstra que ele não sabe o que diz. **Essa é origem de toda dialética** (LACAN, S. XIX, p. 39).

Destaca-se, em atenção às transcrições, que a matriz dialética, seja ela de orientação sofística, platônica ou hegeliana, é pautada em dois eixos: a estrutura oposicional da linguagem através da qual uma premissa ingênua verdadeira é destituída desse *status* ou elaborada para alcançar a verdade; e a ausência do referente-coisa que determine a unilateralidade discursiva.

Em balanço, se a nítida solidariedade lacaniana com a estrutura sintática da linguagem científica poderia levar a crer que houve a escolha da lógica proposicional, em detrimento da dialética, a antítese analítica temporalizada une, na verdade, ambos os gêneros. Isso implica, não só uma questão de método, mas, sobretudo, de perspectiva, acerca da estrutura da linguagem, dos limites do universal, da ilusão das aparências e do estatuto da negação: ao invés do binômio identidade-exclusão de um gênero, uma imbricação contraditória entre gêneros opostos com a finalidade de destruição da sua própria categoria genérica. Nesse contexto, percorre-se o caminho proibido de Aristóteles na passagem contraditória de um gênero a outro, de um lado a outro da lógica proposicional, por dentro da ciência referencial e em oposição a ela – associado ao caminho dialético de tradição platônica-sofística, os principais oponentes filosóficos do Estagirita.

A título de ontologia em os psicanálise, a antítese acidental da predicação analítica do segundo tempo, que marca também de formas diferentes a tradição dialética socrática-platônica-sofística, ao provocar a divisão do sujeito e do atributo no primeiro plano, não se reduz, assim, ao acidente sofístico que sobrepõe a totalidade da linguagem ao ser e que, com isso, também pode participar performativamente da produção de crenças, em conluio estrutural com a ideologia metafísica. A psicanálise inclui, portanto, a herança sofística e sua contribuição dialética em uma direção de ultrapassagem da finitude representativa e dessuposição de saber. Mas reconhece a dimensão de uma verdade existencial negativa com remissão genealógica à reflexibilidade da substância aristotélica aniquilada.

### 3.4 A morte modal e a fundação de si

Se fica razoavelmente claro no tópico anterior que a mulher lacaniana integra um projeto de saída da racionalidade aristotélica implicado ao falocentrismo para Lacan pela lógica, não se evidencia propriamente a dimensão biológica-natural relacionada ao homem na teoria aristotélica nesse processo. Embora já tenhamos as matrizes gramaticais e o seu percurso lógico, trata-se de esquadrihar como o arcabouço teórico aristotélico engendra uma diferença entre homem e mulher.

Tal qual na abordagem lógica, a saída de Lacan visa a falha do sistema, a qual, nesse caso, ataca a dimensão existencial e a filiação ao ancestral de gênero de forma mais brutal: ao articular, como medida também da realização da contradição que divide o gênero, um deslizamento da negatividade-privação para a radicalidade da morte, marca-se uma ruptura com um modo de existir amparado na potência fálica. Atenta-se, assim, neste tópico, ao aspecto biológico-metafísico de gênero em relação ao lógico-metafísico do tópico anterior.

#### a) A lógica modal e a potencialidade da negação

Em *Da Interpretação*, após articular os pares de asserções da lógica proposicional com as relações de verdade e falsidade, Aristóteles passa a avaliar o caráter necessário das combinações em apreço sob o prisma da temporalidade. Por um lado, a natureza assertiva trabalhada e suas consequências lógicas aplicam-se necessariamente ao passado e ao presente (2016, IX, 18b 1-10). A necessidade decorre aqui da determinação real com que o objeto ou o fato se mostra ou já se mostrou. Por outro, mais problemático, o futuro impõe a formulação conceitual da contingência, já que não se tem o referencial de realidade acabado, a determinação da unilateralidade material é incerta:

Quando, entretanto, lidamos com proposições cujos sujeitos são particulares enquanto seus predicados se referem ao futuro, e não ao presente ou ao passado, percebemos que a situação se altera completamente. (...) As coisas podem muito bem ocorrer ou não ocorrer, caso uma ou outra asserção não for necessariamente verdadeira, pois uma vez que este termo é empregado referindo-se tanto aos acontecimentos presentes quanto futuros, o contingente é aquilo que poderia ocorrer deste modo ou daquele (*ibid*).

O problema do futuro para a lógica aristotélica concerne, portanto, à carência de referência imediata do discurso premonitório, motivo pelo qual esse não pode ser demonstrado, nem

aferido como verdadeiro no momento da fala. Quando a realidade ainda não existe como subordinante necessário do discurso e a investigação sobre o fato se endereça para o futuro, a linguagem se espraia na especulação de uma gama de possíveis. A peculiaridade, assim, é que o futuro deixa a bilateralidade discursiva aberta às possibilidades à medida que o processo referencial não se viabiliza. Isso requer que o filósofo trabalhe a contingência para além do domínio da falsidade do ser: há uma dimensão da contingência que se articula a uma verdade futura que ainda não pode ser aferida.

Nesse contexto, Aristóteles reitera a validade do método alternativo, calcado na contradição: embora sejam proferidas asserções opostas e não se possa dizer qual delas é verdadeira, já que o fato ainda não existe como paradigma, ou elas serão ou não serão, ou serão de determinado modo, ou de outro. Da mesma forma, a hierarquia entre referente e linguagem se mantém, de forma que a anterioridade da linguagem, nesse caso, não é suficiente para produzir o fato: pelo contrário, atesta-se a insignificância da conjectura presente sobre o futuro, porquanto não há relação de necessidade que vincule a realização de um acontecimento futuro com a sua previsão discursiva. Ao contrário da sofística, pois, a linguagem não produz o ser.

Cumprir confrontar a unilateralidade assertiva do necessário com a dupla possibilidade entre vir a ser e vir a não ser do futuro. Se for sempre verdadeiro afirmar que Sócrates é branco, o filósofo deduz que a brancura de Sócrates será necessária desde que seja impossível a Sócrates não ser branco; donde, a impossibilidade de não ser de determinado modo equivale à necessidade de ser de determinado modo. O impossível e o necessário são correlatos invertidos de uma normatividade fática, segundo a qual a necessidade de ser branco carrega em si a impossibilidade de não ser branco, ou a impossibilidade da linguagem produzir o fato revela a ausência de necessidade entre fato e linguagem: “é necessário e é impossível não têm significação idêntica e, não obstante, estão conectadas inversamente” (*ibid*, XIII, 22b1 10-11). Seria apenas a impossibilidade de algo não ser de determinado modo que implicaria a necessidade eterna de algo ser de determinado modo – o que até possibilitaria a previsibilidade do discurso, mas não a produção discursiva do fato.

Em contraponto, o contingente é o que refoge a essas determinações: “chamo de eventual e de contingente (possível) a coisa que quando – não sendo necessária – ao ser assumida, não acarreta nenhuma impossibilidade” (ARISTÓTELES, *Analíticos Anteriores*, 32a 19-21). Com efeito, não é apenas o fato de algo ter atravessado o tempo de forma estável que o faz necessário, já que a permanência do branco poderia ser apenas uma possibilidade contingente. Assim, um dos modos da possibilidade contingente é a indicação do que geralmente acontece, mas pres-

cinde de necessidade: “por exemplo, o fato de um homem tornar-se grisalho, crescer ou deteriorar-se, ou em geral aquilo que é naturalmente aplicável a um sujeito (pois tal atributo não apresenta necessidade contínua, uma vez que um homem nem sempre existe; contudo, enquanto um homem existir, o atributo se lhe aplicará ou necessariamente ou como regra geral” (ARISTÓTELES, 2016, *Analíticos Anteriores*, 32b 7-10). Nessa hipótese, a necessidade atributiva submete-se à contingência existencial do sujeito.

Como complicador, a possibilidade também coincide com a necessidade: “afinal, o que é necessário também é possível de ser” (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 22b1 13). Neste ponto, verifica-se que a possibilidade/potência guarda uma bilateralidade relativa: “Quero dizer que possível de ser envolve uma potencialidade bilateral. (...) A coisa que pode ser (é possível de ser) pode, contudo, não ser. Mas supondo-se que é necessário que seja, não pode ao mesmo tempo ser e não ser” (ARISTÓTELES, 2016, XIII, 22b1 13). Se “o possível é ambíguo” (ARISTÓTELES, *ibid*, 23a 7) e vincula-se, tanto ao necessário, como à possibilidade não-impossível, entendida contingente, o que fundamental, afinal, que tal bilateralidade seja harmonizada de forma permanente no par invertido necessário-impossível?

A dificuldade cinge-se à estabilidade do parâmetro da necessidade ao longo do tempo. Se um atributo presente em um sujeito se transformar, isso demonstra que um atributo, considerado antes necessário, se mostrou com o tempo não-necessário, o que esfarrêça retroativamente a verdade do enunciado pretérito, bem como a validade do sistema lógico proposto: em suma, como a relação referencial do presente garante efetivamente a relação de necessidade e verdade com o enunciado se a coisa pode ser transformada ao longo do tempo? Uma necessidade que nem sempre se perpetua como tal é de fato necessidade? Ou a necessidade seria adstrita à temporalidade presente do fato?

Tal dinâmica implica a conjugação de dois eixos temporais: um, articulado ao reconhecimento da contingência no horizonte que garante às possibilidades de transformação do mundo; e outra, remissiva à conservação da necessidade e sua perpetuação como medida da afirmação da sua necessidade. Aristóteles concilia tais temporalidades mediante a teoria do ato e da potência.

## b) O divino e a permanência do agora

Atente-se que o filósofo articula o necessário ao atual, em justificativa à referência à temporalidade imediata, como também o conceito de ato, enquanto resultado de um movimento acabado. Ainda em *Da interpretação*:

fica evidente que o necessário é também o atual e que o atual é anterior ao potencial na medida em que o eterno é anterior. Há, em primeira instância, aqueles atos completamente destituídos de potência, tais como as substâncias primeiras. **Em seguida, há a classe das coisas que são atuais e também potenciais** (ARISTÓTELES, XIII, 23a 20).

Por um lado, em uma forma mais simples de abordar o tema, enquanto o atual implica a temporalidade imediata a materialidade do fato concretizado, ou do estado concluído em que ele se encontra no mundo, expressiva da necessidade, a potência conteria tal qual a possibilidade modal, vista no tópico anterior, a bilateralidade relativa entre ser e não ser que viabiliza as transformações acidentais no tempo. Pela conjugação do ato e da potência, o Estagirita responde à pergunta que atormentava os gregos, a saber: *Como o mesmo pode tornar-se outro?* Enquanto há uma metade, possível-necessária, que permanece em qualquer mudança, a outra metade contingente é aberta à dupla ocorrência: pode vir a ser ou não vir a ser. O ser e não ser aqui constituem, assim, mera contrariedade lícita no interior do gênero, já que dizem respeito às mudanças acidentais.

Por outro lado, um outro nível mais complexo concernente ao tema, envolve a matriz da eternidade da necessidade abordada pela transcrição. A coligação entre necessidade e eternidade decorre de uma dimensão teológica da origem, conforme a qual o divino, por estar em repouso absoluto, tem assegurada sua imutabilidade/imobilidade e, por conseguinte, uma totalidade não degradada pelo tempo. Nesse sentido, a referência citada às substâncias primeiras como destituídas de potência remete novamente à dificuldade de distinção entre metafísica e teologia na obra aristotélica: a substância primeira coincide aqui com a dimensão imóvel do divino, de modo que “somente o imóvel é Ato puro, ou seja, ato sem potência e, que todo o resto, isto é, todo o movimento, se caracteriza pela (...) composição do ato e da potência” (AUBENQUE, 2012, p. 408). O Deus de Aristóteles, enquanto origem universal, ostenta, em si mesmo, pois, a suficiência ontológica da autoinstituição, autorrealização e permanência necessária atemporal. É nesse sentido que aquela definição de substância primeira vista em 3.1 d ressoa aqui como exceção autônoma das categorias: como categoria das categorias. A autonomia da substância primeira seria, assim, associada ao divino.

Tal ato puro originário corresponde, pois, ao criador que engendra o ser em elo atributivo com a quiddidade. No entanto, considerando que a humanidade está sujeita ao movimento, ao tempo e à mudança – o que a classifica na segunda hipótese da transcrição supra, *nas coisas que são atuais e também potenciais*, em virtude da sua “cisão essencial” entre ato e potência, (*ibid*) seria de se perguntar como a atualidade (ato e atual) de uma realização humana comunica-se temporalmente com a espessura de necessidade ontoteológica do ato originário. Sobretudo, porque é nesse ponto que a pergunta do tópico anterior, acerca da degradação do necessário, parece encontrar uma solução teórica em Aristóteles.

Conforme Zingano, o movimento das substâncias sublunares/humanas teria uma relação de dependência com esse primeiro ato puro e imóvel da substância não sensível:

a substância não sensível, **puro ato, é o princípio último do movimento das substâncias sensíveis a título de motor imóvel**; explicar por que, no mundo sensível, certas coisas estão em movimento e outras em repouso requer apelar, em última instância, a uma substância de natureza não sensível que funciona como motor imóvel para as sensíveis (2003a).

O raciocínio é claro: como fundamento da mutabilidade sensível, um ser superior imóvel; como fundamento da presença atual da objetividade, um ato puro anterior; como fundamento da contingência humana, a necessidade originária; como fundamento da multiplicidade das categorias, uma substância primeira; como fundamento das diferenças particulares, um atributo essencial que confere unidade universal a um gênero. Eis a hierarquia de um ser superior que concilia as diferenças em vínculo identitário e sempre se excepciona da temporalidade da vida. Devido à ligação contínua a esse ser é que a metade necessária da bilateralidade relativa da potência ganha uma continuidade temporal geracional com estatuto de eternidade.

É esse fio de continuidade geracional cujo ponto alto da cadeia é Deus que viabiliza que toda presença necessária esteja referida ao primeiro ato divino de instauração do universo: se o passado não é mais e o futuro não é ainda, a noção de presente é a única a comportar a presença. Eis a dimensão de “permanência do agora” (AUBENQUE, 2012, p. 404) fundada no intercâmbio entre eternidade e atualidade que informa a atualidade dos atos sublunares em reflexibilidade ao ato puro fundador divino. A partir de um enlace imutável com a origem metafísica, algo se presentifica na realidade à medida que atualiza uma parcela da presença divina em prolongamento identitário-temporal. Não por acaso, um dos nomes do sujeito lógico e matéria da essência, *hypokeimenon*, também congrega a temporalidade do agora com a presença material perpétua, como “o que não cessa de estar presente através dos acidentes que lhe advém” (*ibid*, p. 404).

Diante disso, no horizonte das problematizações do gênero, da contrariedade e da contradição, o que se verifica é que a dinâmica do ato e da potência contribui para a dificuldade de distinguir em Aristóteles a substância primeira onto-teológica do sujeito genérico, determinado pela quiddidade atributiva: em ambos, há um escalonamento fundante que circuncreve constitutivamente, quer uma continuidade geracional identitária com a origem mais radical do divino, quer com os limites das possibilidades transformativas do particular em relação ao universal. Através da teoria do ato e da potência, portanto, constitui-se esse degrau hierárquico eterno que tudo liga e fundamenta através do tempo, o que atrela gênero e o divino em uma mesma posição de fundação.

Sob o espectro do universal divino, o ser e o não ser relativo solidarizados com uma unidade superior, implicam a potência enquanto essa dupla face de possibilidades permitida que harmoniza as contrariedades e as diferenças de todos os gêneros em relação ao divino. Em menor escala, todavia, sob o prisma do universal determinado pelo gênero, a potência constitui a dupla face de possibilidades acidentais no interior da unidade genérica, já vista no item 3.2 b. Nesse caso, o não ser da potência é um não ser relativo, articulado à mera contrariedade, que não fere a essência do gênero. Se do ponto de vista divino, todos os gêneros mantêm entre si uma relação de contrariedade, já que filiados ao mesmo ato puro inicial. Do ponto de vista da totalidade genérica, à luz da determinação atributiva da quiddidade, um gênero é contraditório em relação ao outro, diante da diferença essencial entre eles.

Em suma, deus e gênero se sobrepõe em um horizonte originário de conservação da linhagem hereditária:

É impossível que o ser esteja presente em todas as coisas devido ao fato de estas se encontrarem muito longe do princípio, o deus consumou o universo da única maneira que lhe restava, **fazendo a geração ininterrupta**. Pois assim o ser pode possuir maior grau de consistência, graças ao fato de o perpétuo produzir-se da geração estar o mais perto possível da substância. A causa disso é, como dissemos muitas vezes, a translação circular, pois é a única contínua. (ARISTÓTELES, 2001, p. 137)

É a continuidade geracional da essência do gênero que parece estender a presença divina no tempo, prolongar sua atualidade, sua metade necessária e essencial através da potência. Sob esse espectro, a mulher é chamada à cena em Aristóteles. Considerando que está em jogo a continuidade da vida, a reprodução com a fêmea, semelhante do mesmo gênero, é um fator chave para a garantia da linhagem em causa. Esse é o mote de *Da geração à corrupção*.



### c) A geração e a passividade da mulher

Em *A geração e a corrupção* (2001), Aristóteles indaga se a geração seria decorrente da divisão total de um corpo em dois, a qual é remetida à posição platônica da díade, ou se seria decorrente de uma unidade. Argumenta-se, contra Platão, que o ponto, a linha ou a superfície são indivisíveis: “se, ao se dividir, o corpo sobrar algo semelhante a um grão de pó e se, desse modo, da magnitude se desprender um corpo, então a mesma argumentação valerá: em que sentido esse resíduo é divisível?” (*ibid*, p. 36) E arremata: “pois se a magnitude fosse divisível pela metade, também seria divisível no ponto contíguo. (Mas não o é)” (*ibid*, p. 39). A dificuldade provocada pela divisão total de um corpo, no sentido literal de um esquartejamento físico, é que sempre restaria algo que não pode ser dividido, razão pela qual “só há dissociação em partes pequenas ou menores” (*ibid*, p. 40).

Esse é o motivo pelo qual Aristóteles se afasta a teoria da divisão como fundamento geracional para se alinhar à defesa de uma continuidade geracional derivada de uma unidade originária. Estamos diante do mesmo aspecto anteriormente colocado em relação à unidade do gênero e o enlace temporal e hierárquico com a essência originária. Ocorre que Aristóteles diferencia expressamente, nesse contexto, a mudança accidental, atrelada à contrariedade, da mudança essencial, expressiva da contradição:

Há aqueles que crêem que toda mudança desse tipo é uma alteração, mas, entretanto, há diferença. No sujeito da mudança estão presentes o correspondente à definição essencial e o correspondente à matéria; já quando a mudança é inerente a isso, há geração e corrupção, ao passo que quando é inerente às afecções e é accidental, há alteração (*Da geração e corrupção*, p. 40).

Enquanto a mudança accidental é designada como alteração, no âmbito da contrariedade, a mudança essencial, expressiva da contradição, é prevista como possível através do nascimento e da morte do ente. De saída, isso gera um problema grave: se a morte e a vida são contradições articuladas à essência, como sustentar o encadeamento necessário da linhagem geracional?

No caso da divisibilidade afetar a unidade da essência, fala-se em geração e corrupção, mas nunca totalmente disruptiva com a matéria anterior, já que há continuidade geracional garantida pela teoria do ato e da potência. Nesse contexto, “num sentido, há geração a partir do não ente absoluto, ao passo que, noutra, sempre ocorre a partir daquilo que é. Na verdade, o que é em potência” (*ibid*, p. 42). Ao que parece, a única forma como o filósofo pode conceber a negatividade é conjugá-la ao argumento do não-ser relativo, componente da bilateralidade da potência e engendrado pela identidade primeira de um ato puro, de modo que essa “seria a causa

da geração contínua, tanto da absoluta, quanto da parcial”. (Ibid. 43) Há um substrato material em perpétua continuidade: “a matéria é, antes de tudo e em sentido próprio, o substrato capaz de receber a geração e a corrupção, mas de certo modo é também o substrato dos outros tipos de mudança” (*ibid*, p. 50).

Isso forma uma área de instabilidade teórica, pela qual a vida e a morte, apesar de referidas como transformações contraditórias da essência, não deixam de ser harmonizadas pela linhagem hereditária com a origem. Isso faz com que, em última instância, a vida e a morte da mudança essencial sejam tratadas como meras contrariedades pelo espectro da filiação divina/genérica. O parâmetro do ato puro divino amortiza, assim, o que seria a contradição da essência entre vida e morte pela continuidade hereditária.

Para se sustentar, portanto, essa conciliação geracional, é apenas a contrariedade entre espécies, como macho e fêmea, de um mesmo gênero que criam as suas condições de possibilidade: apenas a contrariedade de espécies dentro de um gênero permite associação e dissociação, no sentido de que nenhum filhote nasce de dois homens ou de um pássaro e uma vaca. A diferença entre homem e mulher é classificada como contrariedade reprodutiva vital, assim, para a continuidade geracional que confere a um ente a congregação de todas as diferenças.

Nessa linha, “se dois entes diversos exercem certa ação recíproca, isso ocorre não porque são diversos, mas sim porque têm uma propriedade idêntica” (*ibid*, p. 65) A diferença entre espécies integrantes de um mesmo gênero e a reciprocidade reprodutiva entre elas é articulada ao encaixe corporal biológico da fêmea e do macho: “um corpo é naturalmente apto para padecer por obra de outro corpo (...), os contrários pertencem todos ao mesmo gênero e atuam e padecem por obra recíproca”.

Ao homem é resguardada uma função ativa, como agente da fecundação, a partir da potência do órgão masculino, enquanto a mulher é apenas paciente da ação do homem (*ibid*, p. 67).

Esses postulados começam a delinear um enodamento. Por um lado, a falta de distinção entre o divino e o gênero da espécie aproximam a humanidade com a origem fundadora do ato puro a tal ponto que, mesmo a morte, não configura propriamente a contradição da essência no horizonte de que há uma unidade necessária em curso hereditário que não se esgota na corrupção particular. Por outro, embora já se evidencie a posição inferior da mulher na passividade que lhe é atribuída na fecundação, a cópula sexual aqui com o contrário da espécie corresponde à condição de possibilidade de sustentação da teoria de que há uma unidade originária que tudo congrega.

Por oposição à teoria geracional platônica da divisibilidade do ente que teria como resto um ponto indivisível, Aristóteles já esboça a duas séries hierárquicas em vistas à garantir à unidade real de um ser que se faz perpetuamente presente: uma, entre espécie e deus/gênero; outra, no nível da espécie, entre mulher e homem. Esse esboço se esclarece nos próximos tópicos.

#### **d) A mulher privada de forma-matéria natural**

À luz da bilateralidade da potência, metade necessária e metade accidental, desdobra-se que a transformação dos seres envolve a manutenção de uma parte permanente e outra negativa: por um lado, algo subsiste para que o mesmo ser se torne o que não era; por outro, algo desaparece. Logo, o que pode desaparecer e reaparecer de outra forma na alteração é o atributo autorizado à plasticidade contingencial. Essa dinâmica é melhor explicitada pela articulação dos elementos forma, matéria e privação que expressam a mudança à luz da teoria do ato e da potência.

Conforme Aubenque, a metade a ser conservada pela necessidade estaria ligada à matéria, enquanto que a metade negativa, suscetível à mudança accidental, à forma. Nessa linha, considerando que “há um sujeito (*hypokeimenon*) do devir que está em potência nas formas que lhe advêm”, (AUBENQUE, 2012, p. 417) para que outra forma se instaure, é preciso que a matéria usufrua de uma privação específica de tal forma, a qual só é constatada retroativamente. Nesse ponto, a diferença entre formas, visíveis no antes e no depois da transformação, é o que condiciona a possibilidade de vir a ser outro, a saber: a capacidade de Clínicas de aprender e deixar de ser ignorante seria, pois, correlata da privação formal de saber inicial a ser suprida (privação/potência negativa). A privação não passa, assim, de uma “impotência determinada” (ARISTÓTELES, 2012, I, 1058 b27) dentro de um gênero, à medida que expressa o viés da negatividade que pode ser suprido por uma potência positiva na transformação.

É certo que Aristóteles tem preferência pela necessidade, continuidade, positividade e determinação concreta, em detrimento da contingência e da negatividade. Nesse sentido, a noção de privação no interior da contrariedade da potência, não diz respeito apenas a uma possibilidade transformativa: ela é, por vezes, valorada como ruim. Esse aspecto pode ser verificado justamente no enlace entre privação e potência que determina a inferioridade da posição das mulheres na racionalidade aristotélica em face dos homens.

Em *A geração dos animais*, (1985, I, 716 a) Aristóteles enfrenta a diferença entre homem e mulher, de sorte que a distinção anatômica entre ambos seria motivo para imputar ao homem

uma potência e à mulher a ausência dela. Em eco da mesma posição vislumbrada em *Da geração e da corrupção* (2001), mas de forma mais acentuada: não só o filósofo alinha a mulher à impotência, como à uma sequência decrescente de graus de imperfeição que culmina na teratologia dos monstros. A mulher é, assim, um insucesso da natureza; é o homem incompleto, mutilado. Aqui a forma é apontada diretamente como a razão para o fracasso natural da mulher: teria havido uma resistência da matéria em completar a sua plena forma, fálica.

Abenque comenta a passagem:

Certamente, os insucessos da natureza se manifestam **primeiramente nos monstros** e poder-se-ia conceber um mundo sem monstros. Mas conceberíamos mais dificilmente **um mundo sem fêmeas**, que, no entanto, seria mais perfeito, se é verdade que as fêmeas são apenas machos impotentes, **seres vivos incapazes de realizar plenamente sua forma**, porque a matéria não foi nelas suficientemente ‘dominada pelo princípio demiúrgico’ (AUBENQUE, 2012, p. 361).

A hierarquia aristotélica é, assim, expressa: os deuses, os homens e os fracassos da natureza, os quais abarcam as mulheres e os monstros. Isso reafirma o quanto a dimensão natural e a positividade corpórea constituem fatores valorativos do ser nessa filosofia: quanto mais a natureza se mostra grandiosa, mais a substância primeira parece superior ontologicamente; quanto mais o homem parece deter uma forma-matéria mais acabada e consistente que as mulheres, mais ele se investe de superioridade: nesse sentido, a hierarquia em causa é resultado de um paradigma existencial que confere identidade ontológica à determinada forma-matéria, e não a outra.

A indicação por Aristóteles que é a forma da mulher aqui que fracassa ressoa com a diretriz de Abenque que aponta também a forma como privação/impotência determinada nas metades da potência. Acentua-se esse liame entre potência negativa que viabiliza a transformação accidental, no interior da contrariedade da potência, e a negatividade-privação como deficiência natural imputada à mulher. A privação-forma concebida, tanto como parcela negativa permissiva da mudança, quanto como deficiência parece guardar também um equívoco significativo precioso.

Como complicador, contudo, conforme Zingano, a forma no sistema aristotélico não seria tão resolutamente assim adstrita à metade contingencial da contrariedade, tampouco a matéria à essência, como aduz Abenque. Em contraponto, a forma seria a própria causa do arranjo material essencial:

Valendo-se do exemplo da sílaba, o que em grego tem um efeito muito mais forte do que em português, pois *stoiceion* designa tanto a letra, como em sentido mais geral, o elemento material, Aristóteles insiste que a sílaba BA não se reduz aos elementos B e A, tampouco a esses elementos em uma ordem, B e A, e não A e B, mas é o resultado obtido com os elementos B e A organizados e condicionados pela forma que então tomam a forma BA, formando sílaba. A forma não é, por sua vez, um novo elemento além de B e A, mas é a causa de B e A formarem a sílaba **BA na ordem em que se encontram. Lá onde parece prevalecer, aí mesmo a matéria está condicionada e comandada pela forma** (2003a).

Diante disso, cabe o desenvolvimento de uma hipótese. Partimos da constatação que há uma relação inversamente proporcional entre dois fatores na transformação: a negatividade retroativa atributiva-formal é simultânea à possibilidade positiva atributiva-formal oposta: tal como no deslocamento entre a forma de Clínicas ignorante para a forma de Clínicas sábio. Por um lado, pelo paradigma conceitual da privação, a negatividade é atada à ordem do não ser, mas um não ser relativo, inserido na potência bilateral e, como tal, solidário à unilateralidade necessária da essência material originária do gênero. A exigência da não contradição é aqui respeitada, já que se trata da negação autorizada pela essência. Essa negatividade é tradicionalmente associada à plasticidade da forma em contraponto à solidez material dos atributos necessários. Nesse sentido, o próprio Aristóteles: “a matéria é, antes de tudo e em sentido próprio, o substrato capaz de receber a geração e a corrupção, mas de certo modo é também o substrato dos outros tipos de mudança” (*ibid*, p. 50). O conceito de substrato, como fundamento primeiro e essência, não permitiria que houvesse uma mudança contingencial que a modulasse.

Por outro, na hipótese de uma alteração na forma reger a matéria, como afirma Zingano, de duas a uma: ou forma e matéria não podem ser associadas regularmente à dimensão contingencial e necessária da essência aristotélica ou a alteração formal pode chegar a atingir a própria causa do arranjo material e, como tal, interferir na essência necessária. Nesse caso, a privação-forma da mulher, associada ao seu potencial negativo transformativo ainda que na contrariedade poderia ter o condão de perfazer uma gradiência da privação-contrariedade à contradição. Uma alteração na forma gramatical implicaria, assim, simultaneamente uma reconfiguração material. Nesse sentido, seria preciso elevar a forma-privação da metade contingencial da contrariedade ao ponto em que ela ataque a outra metade, fundamentada no par invertido do impossível-necessário.

### e) A contradição entre o corruptível e o incorruptível

Vimos que a série hierárquica aristotélica submete a espécie à continuidade geracional da fundação do ato puro de Deus, aproximado do fundador do gênero, tanto quanto no nível da espécie submete a mulher ao homem. A dificuldade é que a filiação da humanidade a Deus, como pilar da sustentação da economia conceitual de uma unidade originária onto-teológica, acaba por considerar que a humanidade pertence identitariamente ao gênero divino. Com isso, despreza-se que a cisão essencial entre a eternidade/incorruptibilidade dos deuses e a efemeridade/mutabilidade humana. Em última instância, é ao fazer da vida e da morte uma mera contrariedade em relação a Deus que Aristóteles mostra a fragilidade da sua totalidade genérica/divina sem contradição.

Eis o problema crucial que Aubenque (2012) apresenta como calcanhar de Aquiles do sistema aristotélico. Os atributos corruptíveis e incorruptíveis são expressamente concebidos como essenciais, a saber: “o corruptível é, portanto, necessariamente a essência de cada um dos seres corruptíveis, ou bem reside em sua essência” (ARISTÓTELES, 2012, I, 9, 1059 a 6). Comenta-se, sobre esse trecho, que tal contrariedade atributiva “está certamente, bem próxima de parecer com o que Aristóteles chama, alhures, de contradição e que se contenta em chamar aqui de antítese” (*ibid*, p. 294).

Considerando que Aristóteles afirma expressamente que “resulta necessariamente que as coisas (corruptíveis e incorruptíveis) são diferentes segundo o gênero” (in AUBENQUE, p. 294), a própria criação pelo Ato puro do ser imóvel/eterno da humanidade, degradada pelo movimento, noticiaria que houve uma passagem contraditória de um gênero a outro. Ou seja, se o corruptível é derivado do incorruptível, assim como o homem é filho de Deus, é porque de alguma forma o divino deixou de ser totalmente divino e degradou a sua necessidade perpétua em contingência mutável. É o que leva a deduzir que “a diferença do corruptível e do incorruptível divide o ser em sua totalidade” (*ibid*).

Tal apontamento gera consequências drásticas para o sistema aristotélico. A dimensão da unidade relacional entre dois planos é afetada, no seu grau mais radical, por essa cisão inconciliável entre ser ontoteológico, no seu puro ato de criação, e o gênero mortal corruptível. Ao invés do vínculo identitário com a presença divina, o gênero humano seria proveniente de uma contradição, pela qual a eternidade substantiva se desdobrou em acidentalidade temporal. A continuidade geracional com uma unidade ontoteológica, portanto, seria fabricada por uma unidade relacional da linguagem a tal exterioridade divina.

Outrossim, isso faria da corruptibilidade humana, tanto a diferença constitutiva de seu gênero em relação ao divino, como um correlato da perda de suficiência ontológica dos deuses. Nesse sentido, a união relacional da linguagem ao ser, do plano interno ao externo, que motiva o projeto científico do *ser enquanto ser*, encobriria, quer a insuficiência ontológica humana, quer a contradição à essência que a morte provoca. Em ambos os casos, a morte entendida como mera contrariedade no horizonte da filiação humana ao gênero divino, ou privação ontológica humana a ser corrigida pela referência da linguagem à natureza, parece evidenciar a tentativa de suprir uma negatividade humana com o enlace referencial e geracional ao divino. Donde, a unidade aristotélica entre ser e discurso poderia ser entendida como uma espécie de fabricação ilusória que corrigiria a separação humana dos deuses.

O reconhecimento da morte humana como diferença incompatível com o gênero divino enseja, pois, de forma contundente a possibilidade de elevação da contrariedade à contradição, e da respectiva divisão de gênero. Se a morte permanece encoberta na racionalidade aristotélica pela unidade relacional e geracional com a origem ontoteológica, ilusoriamente harmonizada com o estatuto de privação a ser suprida pelo caminho correto lógico-científico da representação, o momento em que a morte se mostra como contradição irreconciliável com o universal genérico divino, a cadeia hierárquica se rompe e no lugar da privação/contrariedade ontológica revela-se “potência de seu próprio nada” (*ibid*, p. 421). Se o que esquivava o discurso contingência era a subordinação escalonada a um princípio último que garantiria a unidade universal, o aspecto antitético da corrupção temporal marca, assim, a falta de unidade serial com o gênero. Ademais, a falta de continuidade entre corruptível e incorruptível, mortalidade humana e eternidade divina, corrói a temporalidade da permanência do agora.

Em resumo, é a abordagem ideológica da negatividade da morte na filosofia aristotélica como privação, falta a ser suprida pela unidade relacional com o gênero eterno divino que sustenta a operação referencial subordinada a tal ente. É ela também que embasa a falta de autonomia da linguagem e a sua dependência existencial à criação divina. Ao tentar alçar a inteligibilidade humana a um grau de perfeição e unidade com o divino, intenta-se remediar o fracasso da corruptibilidade humana, o qual, ironicamente, é a própria condição de seu exercício.

\*

## f) A modalização das frases

Nas frases de *L'Étourdit*, cumpre atentar que a teoria da modalidade aristotélica incide na divisão temporal dos dois modos predicativos pelos quais a segunda frase se refere à primeira, ou mais precisamente, ao sujeito da representação *esse enunciado*. Se a degradação da predicação necessária do primeiro tempo metafísico pela predicação contingencial do segundo tempo analítico, como medida da modalização a ser testemunhada pelo sujeito sintático do subjuntivo, já está no horizonte, cabe notar como o primeiro tempo implica a formação do gênero homem a partir do paradigma lógico da necessidade, combinado à dimensão da negatividade-privação da potência.

Em avaliação aos parâmetros lógicos, Lacan é expresso sobre essa relação do par impossível-necessário: “reconheçamos aqui a via por onde advém o necessário: como boa lógica, ou seja, aquela que ordena seus modos de proceder a partir dali de onde provém – isto é, deste impossível, módico provavelmente, embora por isso mesmo incômodo” (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 449). É porque é impossível não ser substantivado pela predicação que o necessário da substantivação se impõe no liame predicativo.

Por consequência do enquadre do impossível-necessário na primeira frase, a modalização no subjuntivo do *que se diga* parece abarcar uma tensão entre contradição e contrariedade. Embora o matema já escreva logicamente a contradição, assumir que se trata de uma contradição já presente no primeiro tempo metafísico implica pressupor uma temporalidade exclusivamente do retorno ao processo analítico, bem como garantir que há a existência do sujeito do dizer no primeiro tempo. Considera-se aqui a perspectiva da ficcionalidade do semblante homem-metafísico replicada nas frases. Vimos que o esquecimento que a predicação impõe aduz a sua inexistência no mesmo momento em que teve o ato de instituir a frase. Se a temporalidade do processo analítico envolve tanto a produção processual da linguagem, como uma reatuação existencial, ainda que haja a pseudomodalização inicial oracular de um destino a ser realizado, a contradição será produzida pelo processo analítico em conjunto com a retroação temporal.

Nesse sentido, entendo que se trata inicialmente da potencialidade verbal do dizer que pode vir a ser ou pode não vir a ser. É a “hipótese de sujeito” que a objetificação da enunciação contém (LACAN, S. XX, p. 271). A noção de negatividade integraria a primeira frase como não ser relativo da potência: privação estrutural suprida pelo processo de substantivação. Nesse sentido, a primeira frase forma a bilateralidade relativa da potência/possibilidade aristotélica: um lado, necessário-impossível substantivo e outro, contingente sobre a hipótese do dizer vir a ser ou não.



A bilateralidade contraditória, todavia, já está armada no plano dos ditos mediante as duas predicções em sentidos-direções temporais-existenciais opostas. A ideia seria que a incidência da antítese analítica seja capaz de realizar a contradição dialeticamente, pela qual se “eleva a sua potência extrema” o discurso tendente ao *reencontro com o impossível* do real (LACAN, OE, *L’étourdit*, p. 449). Por essa via, seria preciso elevar a negatividade privação/contingente, da metade da potência, até que ela se torne incompatível com a implicação do impossível do dizer verbal com a necessidade da predicção. De acordo com a simultaneidade que permeia o princípio da não contradição aristotélico, é preciso que haja uma equalização temporal entre contingência = necessidade para que o dizer verbal de impossível passe a possível.

No mais, vimos que a mulher foi associada por Lacan ao *dizer que não* foracluído da primeira frase no primeiro tempo metafísico, de sorte que passa a haver uma congruência com a mulher-privação aristotélica, na temporalidade alienante metafísica. Com a diferença que Lacan faz coincidir a negatividade privação da mulher foracluída do dizer verbal com o lugar sintático do sujeito primeiro, ontoteológico aristotélico, primeiro termo da série: *que se diga*.

*Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (bilateralidade relativa da potência aristotélica entre o impossível-necessário da existência substancial e a contrariedade-privação do dizer verbal que pode vir a ser ou não).

*Esse enunciado que parece de asserção universal* (unilateralidade tética possível-necessária), *é de fato universal como tal* (bilateralidade antitética impossível-contingente direcionada à elevação da privação à contradição).

Considerando que a unidade entre o possível-necessário é firmada pelo falo (*esse enunciado* gramaticalmente), o devir analítico de modalização da negatividade-privação à contradição é diretamente proporcional a promover o furo feminino no lugar da representação que rege o paradigma da existência proprietário e coisificado, como medida da passagem de um gênero a outro.

### **g) A negatividade-privação e o falo**

Há uma frase no Seminário XVII que parece resumir o processo dialético em apreço: “passamos do *sem* ao *não-sem*, e daí ao *dis-pensado*, ao *sem passado*” (LACAN, p. 61). Acentua-se a transição do *sem*, entendido como falta-privação, para a negação que o processo analítico oferece a tal modo de negatividade, que propicia outro modo de pensar e para a ruptura

com a determinação originária. Outrossim, a respeito do nexa entre falo-falta, no Seminário VIII, Lacan define o falo como “o significante do ponto onde o significante falta” (p. 230). De forma geral, a ideia é que a identidade e a unidade/totalidade de gênero se instituem sob um crivo que apenas concebe a negatividade como privação. Nesse sentido, a representação e a natureza concreta funcionam como tamponadores e circunscrevem o regime existencial-temporal.

Os postulados aristotélicos referidos, quer à gama conceitual propriamente dita, quer às relações biológicas de reprodução, reciprocidade e contrariedade entre espécies entre mulher e homem, passam, assim, a guardar uma correspondência na gramática lacaniana. Para Lacan, a unidade da noção de gênero aristotélico implica, tanto o feixe lógico-metafísico da unidade relacional entre discurso e referente e sua relação de semelhança, como o feixe biológico-metafísico na expressão da também unidade entre homem e Deus e entre mulher e homem. A unidade de gênero aristotélico, na sua aglutinação de plano interno e plano externo de forma identitária, é o alvo da crítica lacaniana que reúne aspectos biológicos, lógicos e metafísicos em um mesmo diagnóstico gramatical acerca da racionalidade aristotélica.

Confrontando a temporalidade aristotélica com a temporalidade das frases, o ato gramatical, correspondente ao passado sintático que levou a *psedomodulação* do sujeito-verbo do dizer no presente do indicativo, na disposição de começar a frase, à modulação do *que se diga* no subjuntivo, remonta ao Ato puro aristotélico que concentra em si o poder de criação. Acento posto na ressalva já feita que Lacan envia a dimensão mais universal da essência aristotélica para a enunciação, de modo que o divino aristotélico coincide ao sujeito da enunciação lacaniano que se ativa na formação da frase. A cada novo ato de representação da realidade, há um nexa temporal de filiação ao ato mítico criador da qual decorre a instituição do gênero homem metafísico em sua potência natural. Nesse liame, vigora a *permanência do agora* aristotélico, a qual justifica a orientação do Capítulo 2 no sentido de que o verbo *rester* da primeira frase seja substituído por *permanecer*, e não *ficar*.

Nesse contexto, verifica-se a imediatidade da existência natural que forja a temporalidade da co-presença entre discurso e objeto. Nesse sentido:

Não há universal que não deva ser contido **por uma existência que o negue**. Assim como o estereótipo de que **todo homem é mortal não se enuncia desde parte alguma**. A lógica que o data é tão somente a de uma filosofia que finge essa nulibiquidade (nullibiquité), para servir de álibi ao que denomino discurso do mestre (LACAN, OE, *L'étourdit*, grifos nossos).

A crítica de Lacan à filosofia que simula a concomitância entre a materialidade da coisa e sua respectiva representação vem pelo neologismo *nulibiquidade*: nulidade da ubiquidade, da presença concomitante da coisa e da sua representação nos dois níveis da linguagem. Ora, não há ubiquidade possível, já que a consonância entre discurso e objeto é determinada pela origem da entrada na linguagem e a determinação da primeira experiência continua morta-viva como coisa substantiva que aparece para o sujeito como mundo. Ora, se o primeiro tempo metafísico simula a possibilidade de co-presença entre a representação e seu fundamento de coisa empírica, em benefício da manutenção da garantia do ser, referido à primeira frase, como supremo e puro universal; o segundo tempo analítico em devir indicaria que a existência imputada aos entes no mundo decorre da experiência inaugural de um sujeito da enunciação que nega a sua própria coisificação.

A noção de enunciação prescreve, pois, o lugar primordial da experiência morta, mas que a sintaxe metafísica trata como determinação empírica, assegurada pela física do ente natural imediato. No desempenho da função de morto-vivo na linguagem, a ideia de fantasma não poderia ser mais precisa. Isso evidencia um vínculo misterioso e originário entre a enunciação e o mundo, ou entre a enunciação e a forma do universal, já que o que é visto como realidade é, na verdade, regido pela experiência fantasmática originária.

A respeito do caráter universal do primeiro plano em estiramento com a negatividade existencial, Lacan aduz que:

Esse lugar não é para todos, mas lhe ex-siste, e é por aí que se *homenloga* que todos são mortais. Eles só podem sê-lo, todos, porque à morte são delegados por esse lugar, todos, fatalmente, já que é nele que se zela às mil maravilhas pelo bem de todos. Em particular quando o que zela faz semblante de significante-mestre ou saber. Donde o ritornelo da lógica filosófica. Não há universal, portanto, que não se reduza ao possível. (...) Por mais universal que se a postule, ela nunca é senão possível. O fato de a lei se abrandar por se afirmar formulada a partir de lugar nenhum, isto é, por ser sem razão, confirma, mais uma vez, de onde parte seu dizer (OE, *L'étourdit*, p. 450).

Em cena a proposição universal aristotélica *todos os homens são mortais* equivocada semanticamente. Ao invés da homologação corpórea aristotélica do estatuto do universal, a mortalidade humana referida seria proveniente da própria negatividade do plano da sucata do concreto. Em detrimento do posto substantivo de característica atribuída ao homem que a morte ocupa na lógica proposicional, Lacan acentua o aspecto real da negatividade do primeiro plano. Ocorre que o que faz frente negativa à existência substantiva no primeiro plano é a existência

verbal do dizer esquecida que aguarda como privação/contingência relativa em devir a possibilidade de se instaurar como sujeito em uma nova gramática. Disso, reafirma-se que a oposição entre existência e inexistência em Lacan precisa ser cautelosa. A inexistência, nesse contexto, não significa o nada absoluto, mas a negatividade fático-verbal contraposta à existência substantiva naturalizada pela temporalidade imeditada com que se olha para o mundo/primeira frase.

Sob a égide do regime fálico, pautado no paradigma existencial substantivo, prevalece, assim, a ficção da negação-privação como condição da manutenção da unidade do gênero homem. A ideia de privação aqui é expressiva de uma negatividade concebida como deficiência a ser suprida pela protuberância material da representação. O fundamento do gênero homem, amparado no conceito falo, articula a existência à condição necessária de um paradigma substantivo com intenção de recobrir a negatividade-deficiência com que o mundo se mostra vazio e sem sentido com representação.

O que Lacan deixa claro com esse diagnóstico gramatical é que o paradigma existencial metafísico com que o sujeito da representação olha para o mundo informa as posições de homem e mulher na sintaxe. A mulher excluída e inferiorizada na filosofia do Estagirita, mal tem existência social, é excluída/esquecida. Ao unir os dois aspectos da negatividade-privação aristotélico no mesmo posto sintático, todavia, Lacan já coloca a mulher no mesmo lugar do Deus substantivo da metafísica. A ilusão da negatividade-privação que abarca o ato puro divino e a mulher na mesma substantividade do gênero metafísico é fundamentada na relação de semelhança entre o discurso e o plano externo cujo paradigma normativo é o homem- representação.

É crucial notar, nesse sentido, que a unidade relacional entre primeira e segunda frase, à medida que o sujeito da primeira é a mulher foracluída, tanto quanto o Deus/ser substantivo, e o sujeito da segunda *esse enunciado* é o falo, forma a relação sexual que Lacan quer negar. As posições naturais aristotélicas de homem e mulher, tal como vertidas para o diagnóstico sintático da estrutura de linguagem, implicam a cópula metafísica entre o *esse enunciado* como representação fálica que tampona a negatividade-privação da mulher-deus do primeiro plano. Nesse contexto, funciona aqui a duplicidade da negação-privação na gramática aristotélica: quer como deficiência da forma-matéria feminina, quer como dimensão contingencial da potência que permite a transformação.

Nesse sentido, a convergência entre a relação de semelhança aristotélica do discurso verdadeiro em relação às coisas, relacionada à vertente lógica-metafísica do gênero, com a semelhança/reciprocidade entre homem e mulher com fins reprodutivos; com também a semelhança do homem com Deus no horizonte que mascara a insuficiência ontológica humana pela unificação geracional com o divino.

Ora, nisso, por si só, há a tese em que a negatividade presente no gênero homem é experimentada como incompletude ontológica a ser satisfeita pelo alcance representativo da essência. Considerando que, para além do semblante metafísico, o campo externo é a negatividade, a dominação pela consistência representativa da negatividade natural equivale à dominação e inferiorização da cava corporal da negatividade nas mulheres. Eis a tese lacaniana, portanto, de que o machismo e a metafísica têm a mesma raiz existencial de apelo ao concreto naturalizado. O gozo aqui, calcado na representação, parece encontrar satisfação nessa dinâmica hierarquizada entre submissão-dominação.

Eis a equivocidade lógica-biológica-metafísica do gênero aristotélico reunida na gramática lacaniana. Vejamos como ocorre esse atravessamento de gênero segundo os parâmetros biológicos metafísicos.

#### **h) A mulher é o dissemelhante**

Se em um primeiro momento existencial, a linguagem se curva para o mundo em unidade identitária e tenta dominá-lo pela representação da realidade, a antítese analítica curva a representação para trás de si mesma e intenta provar, também de modo assertivo, que a materialidade substantiva e naturalizada da realidade fantasmática não é nada além que uma negatividade existencial verbal ativa, de um sujeito da enunciação esquecido. Para tanto, em contraponto ao encaixe recíproco/reprodutivo sexual aristotélico, correlato da unidade referencial da lógica metafísica do sujeito ao mundo natural, tal como presente no primeiro tempo gramatical das frases, investe-se a mulher de outro modo de negatividade frente ao gênero homem-metafísico: “a mulher não é o semelhante, ela é o diferente” (LACAN, S. XIX, p. 158).

Trata-se, assim, de através da antítese analítica operar a dissolução do “semblante/semelhante” (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 468), como medida de evidenciar o contraste/a contradição entre plano externo e interno; como medida de aniquilação do sujeito identitário fálico no lugar de tamponador da negatividade-privação; como medida de destituição do semblante identitário e condução à uma verdade fálico-negativa; como medida da modulação da negatividade-privação. Nesse sentido, é na diferença antitética ao homem que a mulher lacaniana emerge como sujeito-verbo. Relação sexual entre mulher e homem, assim como unidade relacional entre palavra e referente/ser convergem para a mesma crítica de Lacan endereçada à unidade identitária e ao paradigma existencial naturalizado. É a disposição patológica-metafísica de fazer um todo com duas metades/partes distintas que é atacada, quer pelas frases de *L'étourdit*, quer pelas fórmulas da sexualização.

Isso implica, sobretudo, a falta de binarismo da mulher em relação ao homem no segundo tempo: ela passa a constituir um gênero autônomo a partir da contradição com o gênero homem. Nesse contexto, não há mais espécie: homens e mulheres guardam essências distintas incomunicáveis.

**i) A mulher é a a discordância: há um ponto, há uma**

Nesse contexto, Lacan prevê uma transição esclarecedora entre a união-exclusão atributiva do subjuntivo, atrelada ao modo metafísico fálico de unidade, para outro tipo de *Um* a ser extraído na temporalidade antitética analítica. É o que explica o *Há Um* lacaniano como crítica à unidade de gênero totalitária aristotélica:

Até essa teoria, o que caracteriza a ideia em causa, no que concerne ao tipo sexual, na medida em que ele iniciaria algo de uma relação, é, precisamente que **o universal se baseia num atributo comum**. Além disso, há o esboço da distinção lógica entre o atributo e o sujeito e, a partir daí, o sujeito se funda, e em relação a ele pode-se chamar de atributo alguma coisa que se distingue. (...) O **Um como diferença pura**, é aquilo que distingue a ideia do elemento. O Um como atributo, portanto, é diferente dela. A diferença entre o Um de diferença e o Um de atributo é essa: Vocês dizem o homem é bom. Mas afirmar que o homem é bom não impede que tenhamos de dar conta de que ele nem sempre corresponde a essa denominação. (...) De vez em quando ele é mau e isso não altera o seu atributo. É exatamente essa a diferença do Um da diferença. (...) Trata-se da relação desse Um que tem de ser contado a mais com aquilo que – no que enuncio não como suplementando, mas como se manifestando **num ponto no lugar da relação sexual**, pelo que existe um que não falo de x, (...) que **funda o homem como tal** (LACAN, S. XIX, p. 183, grifos nossos).

Marca-se que incide também neste aspecto aquela orientação de permanência dos significantes aristotélicos e equivocidade semântica por Lacan: o Uno aristotélico implica o *Um da diferença* lacaniano.

A transcrição indica que a predicação atributiva fundante, equivalente da que consta da primeira frase de *L'étourdit*, coloca o sujeito sempre de forma unilateral diante do predicado, como em *o homem é bom*. Ao se fundar a partir dessa unilateralidade, passa a excluir sua vertente má. É essa vertente que informaria o *Um da diferença* a ser contada, como dimensão bilateral da linguagem escamoteada no ato de modulação originária que, ao ser acessada, permite a fundação do universal mulher. É nesse sentido que a pura diferença, com acento na

pureza em correlação ao ato puro aristotélico do divino criador, detém em si, o poder da singularidade da fundação de si.

Devido à dialética gramatical psicanalítica, a negatividade passa de incompletude-privação, assim, para contradição com o atributo que sustenta a totalidade do gênero homem. As considerações tecidas a respeito da equivocidade semântica do *algum* da proposição particular, que propicia a contradição lógica-metafísica do primeiro plano, corresponde a esse *Um da diferença*. O famigerado *Há Um* lacaniano é um ponto de encontro/ruptura entre a bilateralidade metafísica-analítica instituída pela dialética, entre os dois tempos predicativos das frases reconfiguradores da sintaxe.

Nesse contexto, assinala-se que a divisibilidade, quer das duas frases, pelo *não há relação sexual* e pelo *não há metalinguagem*, quer dos sujeitos sintáticos de suas respectivas predicções em ambas as frases, como medida da geração do novo gênero a-categorico mulher, retomariam a hipótese da díade platônica, combatida por Aristóteles em *Da geração e da corrupção* citada em 3.3 c, já que em Lacan, tanto quanto em Platão, é do dois que nasce o *Um da diferença* instituidor da mulher. Em detrimento da unidade geracional aristotélica, a divisão na linguagem capaz de fazer nascer o sujeito do inconsciente e matar o sujeito da representação.

A respeito da equivocidade semântica do Um e da aderência lacaniana à díade platônica através do Um da diferença: “já nos aproximamos de algo que, não partindo do Um como todo, mostra-nos que o Um, em seu surgimento, não é unívoco. Em outras palavras, estamos renovando a dialética platônica. É assim mesmo que pretendo conduzi-los a um lugar, a buscarem, por meio desse caráter bífido do Um.” (*ibid*, p. 130) Em aliança com a díade platônica, pois, o *há Um* lacaniano encerra a existência de uma unidade, tão repartida, quanto puntiforme (*ibid*, p. 135). Como deslizamento do *Um real*, a noção de pontualidade emerge como superação lacaniana do limite que sustenta a unidade/totalidade genérica aristotélica, mas também de zona mista entre primeiro tempo e segundo; existência natural e ontologia negativa; gênero homem e mulher.

Considerando que Aristóteles afasta a tese da divisibilidade, porquanto verifica que o ponto, a linha ou a superfície são indivisíveis, Lacan parece aderir também à ponderação aristotélica de que, na tese da divisibilidade geracional, sempre resta a contiguidade de um ponto entre ambos. Essa dinâmica conecta-se diretamente com as articulações a respeito da estrutura da negação que informa as frases, inspirada na gramática de Damourette e Pichon. Vimos em 2.1 que Lacan, ao designá-las como migalhas, teria nelas implicado, seja a discordância do discurso analítico operada no nível do enunciado em relação à totalidade aristotélica, seja as

partículas *pas/point/mie* associadas à forclusão no nível da enunciação. Exaustivamente abordada a iniciativa lacaniana de atravessamento da totalidade do gênero aristotélico, a extração do *um da diferença* de um ponto do *um do atributo* que fundamenta a sintaxe do homem-metafísico, localizado na enunciação (*que se diga fica esquecido*), caracteriza a mulher, em flexibilidade à antítese analítica, como a própria discordância:

O fato de não haver exceção também não garante o universal da mulher, já tão mal estabelecido, **em razão de ser discordante**. Bem longe de dar a algum todo alguma consistência, o sem exceção a dá ainda menos, naturalmente, àquilo que se define como não-todo (LACAN, S. XIX, p. 104).

Em último grau, o encontro discordante da predicação analítica do segundo tempo da segunda frase (*é de fato modal existencial como tal*) com o ponto da forclusão atributivo da primeira (*que se diga fica esquecido*) é o que ocasiona a separação predicativa da união-exclusão do subjuntivo, tanto quanto uma nova unificação entre planos. Quando o fim da segunda frase, antítese, coincide de forma discordante com o ponto de fundação da primeira frase é que a gramática se reconfigura e a mulher se mostra como sujeito.

Esse processo é marcado por dois tipos de temporalidade. Por um lado, tal pontualidade é associada à temporalidade originária, mítica da primeira representação que atrela o discurso analítico à retroação temporal. Por outro, a mesma pontualidade, remetida ao Um, articula-se à temporalidade do instante: “o de repente, o instante, o súbito (...), o cúmulo que se dá coma existência, (...) o mais fugidio enunciável”; “sua extrema pequenez” (LACAN, S. XIX, p. 131). A marca temporal de um instante, por sua vez, remonta ao flash introdutório das frases, o que uniria o começo de entrada na linguagem ao o fim de análise no mesmo ponto ambíguo de ser e não ser. Trata-se da existência de uma pontualidade ontológica visada pelo processo analítico que equaliza na simultaneidade da realização da contradição metafísica e psicanálise lacaniana. A ontologia psicanalítica é, portanto, aí temporalmente localizada: um ponto de encontro/discordante entre a existência aristotélica e a inexistência fático verbal psicanalítica.

#### **j) A mulher ativa e a fundação de si**

Por tal operação gramatical lacaniana que torna a mulher-dizer sujeito ontológico, subverte-se também os ditames aristotélicos de geração/reprodução, pelos quais à mulher é imputada a posição passiva diante da agência-potência do falo:



Essa é a moeda corrente: **o homem é ativo, o queridinho**. Mas, na relação sexual, parece-me que é a mulher que entra com mais vigor. Basta ver isso em situações que de modo algum chamaremos de primitivas. (...) Mas numa vida como a que se vê por toda parte, exceto onde houve a nossa grande subversão cristã, o homem leva a vida na flauta, enquanto a mulher mói, tritura, costura, faz compras e, ainda por cima, nessas sólidas civilizações que não se perderam, **ainda encontra disposição para rebolar o traseiro** – estou falando de uma dança, é claro – para radiante satisfação do cara que está lá. Então, **em matéria de ativo e passivo, se vocês me dão licença** (LACAN, S. XIX, p. 179, grifos nossos).

O tema da atividade da mulher é de extrema importância e retoma a hipótese da primeira frase se aproximar da construção sintática da voz passiva levantada no primeiro capítulo: recorda-se que, na especulação sobre o tempo mítico da frase, a subordinação sintática do sujeito do dizer ao predicado é concomitante à incidência do ato de esquecimento do verbo *dizer*, o qual teria sido agenciado pela confusão relacional *do que se diz no que se ouve*, ou seja, pela confusão relacional entre o sujeito do dizer enunciador com a materialidade da voz de Outro sujeito que é ouvido. Se a confusão relacional entre *que se diz no que se ouve* é propriamente a desencadeada pela confusão com Outro sujeito, o sujeito verbal do dizer, relacionado à negatividade da mulher, se faz paciente da ação de esquecimento em prol da junção da sua enunciação com a materialidade da voz que é ouvida. É a submissão/passividade da negatividade à presença do Outro que implica a união-exclusão da predicação do subjuntivo.

Tal dinâmica de subordinação constante do nível da enunciação é sucedida por uma dinâmica de dominação a partir da representação fálica de *esse enunciado que parece de asserção*: enquanto o sujeito da enunciação se apassiva diante do Outro externo, no plano do enunciado o sujeito representativo, esquecido da sua enunciação existencial, toma o primeiro plano como substância ontoteológica em unidade a ela. Aqui a submissão ao Outro-deus é correlata da dominação em acessa-lo pela representação. Em ambos os casos, o sujeito da enunciação e do enunciado se instituem no sentido-direção da presença substantiva, é ela que rege a subordinação-dominação.

Na estrutura sintática das frases que replicam a racionalidade aristotélica, a mulher coincide com o posto ontoteológico, o qual é o detentor da máxima primazia hierárquica nesta filosofia: “a mulher, é no lugar do gozo desse Outro que é designado esse ser mítico – mítico manifestamente em Aristóteles – do Ser Supremo, da esfera imóvel de onde precedem todos os movimentos, quaisquer que sejam: mudanças, gerações, movimentos, translações, aumentos, etc” (*ibid*, p. 172). A tensão entre dizer verbal e dizer substantivo, que vigora no *que se diga*, passa a corresponder aqui à negatividade da mulher presente por trás da substantividade divina.

A rigor, pois, a cópula metafísica, no nível imaginário, se institui com Deus. Seria apenas com a temporalidade analítica, com a negatividade existencial da substância divina, que se revela a mulher no primeiro plano da enunciação. Topologicamente, pois, na união sexual de dois corpos, tal qual formalizada no toro neurótico, verifica-se que o furo feminino não se evidencia: é só com o *não há relação sexual*, com a ruptura das frases, com a separação dos corpos que o furo divino pode ser visto e caracterizado como mulher.

Se a primeira predicação do *que se diga fica esquecido* é fundante da existência/ ser estrutura gramatical, remissiva ao ato puro aristotélico em sua *pseudomodalização* substantiva, a separação entre sujeito e predicado, ou a ultrapassagem disruptiva do ponto que os une, corresponde à morte do sujeito substantivo do dizer, tanto quanto a morte do sujeito do enunciado que já não tem fundamento de necessidade onde se fiar referencialmente para existir. Nesse momento, é a “apreensão experimentada da inexistência” (LACAN, S. XX) que configura a contradição mais radical entre vida e morte: afinal, o impossível se realiza e a sintaxe se modaliza.

A implicação entre modificação sintática da posição sócio-histórica da mulher e mudança de paradigma existencial se inscreve, assim, com força: a morte do dizer substantivo gera a insurgência da mulher lacaniana que em um novo ato puro singular negativado e verbal, em renúncia à “própria sustentação de um exterior que não existe” (LACAN, S. XIX, p. 131). O nascimento da agência verbal da mulher é, pois, fruto da morte de um regime de existência falocêntrico-metafísico.

Em detrimento do processo referencial do homem-metafísico submisso a Deus e excludente das mulheres, a emergência da mulher lacaniana investe-se da negatividade do poder divino de criação do seu lugar sintático para se auto instituir sem fundamento, sem garantia, sem passado. Eis o empoderamento radical da mulher lacaniana que funda a si mesma em inversão existencial do gênero homem. Mais que isso, como paradigma ontológico não naturalizado, é signo da revolução possível a toda forma de exclusão histórico-social vigente, abrangente de todas as minorias.

### **3.4 Restos metafísicos**

Diante do exposto, destaca-se três problematizações que o capítulo produziu e que servem como sinalizações para a continuidade do percurso de superação à metafísica-falocêntrica de *L'étourdit*.

I - A respeito de uma ontologia para a psicanálise, por um lado, o que se verificou pela sintática dialética do escrito é que há uma dimensão sintética atributiva do ser metafísico (*que se diga fica esquecido...*) colocada no primeiro plano-tempo do processo analítico, em associação com a tese representativa *esse enunciado que parece de asserção*. Tal associação entre síntese-tese como ponto de partida desestabiliza a ordem temporal com que se tende a pensar a dialética. O problema a partir disso é que, ainda já se tenha reconhecido uma reconfiguração gramatical que coloca o verbo *é* como sujeito ontológico negativo do dizer, os tempos da dialética permanecem confusos. Há uma nova síntese gramatical operada pela antítese analítica? Até que ponto a parte final do plano do enunciado *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* caracteriza um terceiro tempo ou uma reincidência da origem? Como justificar teoricamente essa *pseudoexistência* do sujeito originário do dizer? Em suma, como se organiza a temporalidade sintática dialética de Lacan? São essas questões que nos levam a procurar as bases críticas internas à filosófica também endereçadas à metafísica aristotélica que influenciaram Lacan a propor tal mudança gramatical.

II - Vimos que em Aristóteles, a privação da mulher é atrelada à impotência da forma na matéria. Foi hipotetizado que talvez o deslocamento da privação à contradição tivesse o condão de alterar a agência da forma e, por tal razão, reconfigurar a materialidade discursiva do corpo simbólico. Esse aspecto específico não encontrou uma solução conclusiva em Lacan neste capítulo, razão pela qual há uma pergunta também em suspenso: em que medida a negação à metafísica se relaciona com o arranjo forma-matéria?

III - Por fim, talvez o aspecto mais controverso da exposição concirna à convergência da crítica à metafísica e à crítica ao falocentrismo em Lacan, pautada em um mesmo modo de existência identitário-representativo-natural a ser subvertido pela psicanálise. O problema é que o que foi tratado como abordagem fundacionista de Lacan na tentativa de mudança dos protocolos sócio-históricos, justamente naturalizados, de inferiorização da mulher pode soar como uma naturalização do machismo, ao ser reconhecido como origem estrutural do discurso. Por mais que se tenha sido trabalhado o caráter diagnóstico da gramática em causa, bem como a sua proposta de superação à naturalização vigente, a pergunta remanescente diz respeito à justificativa da incidência da determinação histórica metafísica em um primeiro tempo da estrutura.

Não se trata de tentar esgotar esses aspectos, devido à amplitude da discussão que eles convidam, mas de considerá-los com atenção na continuidade do caminho.

#### 4. A filosofia crítica à metafísica

*E homens pasmos e pálidos*

*Morrerei roído vivo.*

Boris Vian

À luz da crítica à metafísica aristotélica que ocorre no interior à filosofia, trabalho com três eixos principais enodados entre si a, a saber: a negação, a temporalidade e o aspecto sensível da apreensão da materialidade. Tem-se por escopo demonstrar, menos a diferença de Lacan com os filósofos, nesse momento, e mais uma certa genética discursiva que permitiu ao psicanalista imprimir ao horizonte de cura analítica o tônus da transformação da sintaxe metafísica, demonstrada no capítulo anterior. Ao equalizar as bases críticas de que Lacan é herdeiro, este capítulo visa abordar, declaradamente, a filosofia sob uma lente enviesada lacaniana. Esse movimento se insere em uma diretriz que respeita uma certa ordem temporal entre diagnóstico da proposição tética e antítese crítica, a partir da qual seria preciso ver primeiro o que Lacan herda para depois eventualmente discutir o rigor conceitual com o qual ele herda.

Há nesse desenvolvimento uma metodologia que implica o deslizamento teórico entre Kant, Hegel e Heidegger à processualidade filosófica também oscilante entre herança e oposição/limite, como visto na introdução no tocante aos fundadores da metafísica. Nesses termos, a ideia de que a história da filosofia se desenrola temporalmente de forma dialética articula a emergência de uma teoria filosófica ao limite da teoria anterior. Cabe aferir o quanto Lacan usufrui dessa dialética histórico-filosófica, e até se inclui nela, para esquematizar a ruptura analítica com a gramática metafísica.

Como também enfatizado na introdução, trata-se do recorte dos temas filosóficos determinado pela interpretação lacaniana contida em *L'étourdit*; apenas por uma opção metodológica de manutenção da temporalidade entre tese e antítese aborda-se primeiramente a teoria filosófica e depois expressamente os termos de *L'étourdit*.

##### 4.1 Kant

###### a) Temporalidade dialética

Conforme visto na introdução, Kant inaugura o deslocamento do paradigma filosófico do objeto natural representativo para a razão.

Inicia-se, assim, o reconhecimento de que “a razão humana é arquetônica” (KANT, 2011, p. 320), em sua sistematização de princípios e faculdades, pelo qual elabora-se “uma problemática de cuja solução depende a manutenção ou queda da metafísica, por conseguinte, toda a sua existência” (LEBRUN, 2002, p. 4). Isso já arma estrutura temporal de que o modo ingênuo de conhecer o objeto natural da metafísica clássica é enviado a um primeiro tempo em que vigora a aparência enganosa, cuja convicção o segundo tempo da crítica kantiana visa desconstituir. Nessa direção, o conceito de antinomia como “o face a face de uma tese e de uma antítese que mantém entre si uma relação tal que cada uma demonstra a falsidade da outra” (*ibid*, p. 33). Contudo, esse engano inicial não é mero acaso arbitrário. À luz do mecanismo racional, aponta-se o caráter necessário com que a totalidade metafísica incide, em um primeiro tempo: “a dialética inevitável da razão pura em uma metafísica considerada como instituição natural não merece ser simplesmente explicada como uma aparência que é preciso dissolver, mas também como uma disposição natural quanto ao seu fim” (KANT, 2014, IV, p. 364).

Os ecos com a gramática dialetizada de *L'etourdit* já estão anunciados. A temporalidade enganosa do tempo metafísico, tética, a ser revisada pela antinomia, também sedimenta um caráter sintético inicial em razão da totalidade necessária com que se impõe: acredita-se no juízo falso “apenas por se ter situado imediatamente em uma temporalidade tranquilizadora, onde a justa regulação terminará necessariamente por ser coibida, onde minha opinião receberá sempre uma sanção verdadeira” (*ibid*, p. 61). O poder de abarcar a objetividade pela representação do objeto natural reside no caráter imediato e sintético com que o objeto parece ser apresentado à razão.

Nesse contexto, recair no erro ou engano metafísico não significa uma atitude de des-caso ou recusa sofisticada a qualquer ideia de ciência e verdade; tampouco coaduna-se ao caminho da loucura ou da mentira transviada. Trata-se, em contrapartida, de da ilusão/ loucura inevitável, da “impossibilidade de retificar minha visão mesmo sabendo que ela trai meu saber” (*ibid*, p. 63). Ora, não está em curso mais a deliberação sobre seguir o caminho da verdade ou da mentira de Parmênides, o da lógica científica ou o da dialética platônia/sofística para Aristóteles, mas sim o de perceber que, mesmo quando se ruma pretensamente em direção à verdade filosófica, se incorre na falsidade da representação em razão “de uma influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento” (KANT, 2011, p. 498).

Isso coloca Kant, em sua negação ao dogmatismo metafísico precedente, em uma posição filosófica de exterioridade no que toca ao movimento propositivo da tese: não cabe refutar uma tese filosófica com outra tese sobre o mesmo objeto, de trocar um conteúdo semântico por outro. Em contrapartida, é preciso confrontar a tese com a fonte do seu engano: “se o nome

tético é dado a um conjunto de doutrinas dogmáticas, antitético pode ser entendido significando não as dogmáticas afirmações do oposto, (...) a antitética não se preocupa com as afirmações unilaterais, mas trata somente do conflito das doutrinas da razão e das causas desse conflito” (KANT, 2011, p. 288).

Tal horizonte temporal da negação à metafísica que embaraça o reconhecimento de uma positividade propositiva na antítese: “mas as proposições da antítese são de tal natureza que tornam absolutamente impossível a realização de uma edificação de conhecimentos” (*ibid*, p. 320). Isso porque indica-se que o paradigma central da positividade pertence ao primeiro tempo, no qual o segundo tempo da antítese visa incidir como “retorno a um original que a metafísica, para se edificar, precisou ser impedida de entrever” (LEBRUN, 2002, p. 14). Outrossim, esse mesmo horizonte temporal que implica à metafísica à arquitetura tética da razão ilusória e confere esteio à negação antitética convoca um estiramento com a refutação sofística.

Por um lado, diferentemente de Parmênides, Aristóteles e até Platão, nesse caso, é preciso, de alguma forma, fazer uso do conflito sofístico, reconhecer seu campo de batalha e equalizar as forças da disputa, sem excluí-lo. Sob uma perspectiva não excludente, esclarece-se:

Essas afirmações sofísticas abrem então uma arena dialética onde o lado que tem permissão de tomar a ofensiva é invariavelmente vitorioso, enquanto o outro lado, limitado a agir defensivamente, é sempre derrotado. (...) É fácil entender que esse **campo de batalha** foi muitas vezes contestado e que muitas vitórias foram conseguidas pelos dois lados, mas que para a última vitória que deve decidir o caso, sempre se cuidou para que o defensor da boa causa permanecesse **como único senhor do terreno**. (...) Quem sabe, depois de muito se cansarem, mais do que feridos, reconhecerão por si mesmos a futilidade de suas disputas e **acabaráo ficando amigos** (*ibid*, p. 290).

Por outro lado já frisado, afasta-se da sofística em virtude da necessidade com que o engano metafísico se impõe na razão humana. Nesse sentido, enquanto a sofística trabalha com o totalmente contingente no discurso, a filosofia kantiana visa o compasso “progressão da razão” através da ilusão (KANT, 2001, p. 289) cuja finalidade não pretende alcançar o desaparecimento da ilusão natural, mas torna-la “inofensiva sem jamais poder destruí-la” (*ibid*, p. 289). Tal progressão é, todavia, indissociável de uma espécie de regressão que busca o cerne do engano dogmático para dissolvê-lo. Donde, indaga-se: como a oposição kantiana atinge, pela progressão-regressão um nível em que a ilusão metafísica é considerada inofensiva para a razão? Como isso delinea um horizonte de pacificação dos conflitos em que dogmáticos e sofistas se tornam amigos?

Para responder a essas perguntas, é necessário entrever duas temporalidades, quais sejam: em primeiro lugar, a do diagnóstico da formação tética originária; e em segundo lugar, o da negação antitética da crítica kantiana. Ou seja, é preciso elaborar o causa da ilusão e, por conseguinte, a sua saída do sono dogmático.

## **b) O diagnóstico kantiano**

### **b.1) A sintaxe e o limite**

Em relação à esquematização da racionalidade metafísica, Kant aponta que é a desconsideração de que uma percepção anterior gerou o juízo em relação ao objeto natural percebido que leva à caracterização da metafísica como crença alçada à verdade conformativa ao referente. O contato aristotélico entre linguagem e objeto natural já seria determinado, assim, por uma instância perceptiva precedente e exterior ao pensamento representativo. Tal instância *a priori* está implicada à unidade sintética da percepção: “a unidade sintética da variedade das intuições, enquanto dada *a priori*, é, pois, o fundamento da identidade da própria apercepção que antecede *a priori* o meu pensamento determinado” (*ibid*, p. 81). Nessa instância transcendental em relação ao plano representativo da linguagem, fundamentada nas categorias de espaço e tempo, a “apercepção pura” ou autoconsciência unifica todas as representações que se desdobram no plano do pensamento. (*ibid*, p. 80).

A ligação linear entre consciência e objeto da percepção que funda a estrutura espacial do exterior coincide com a forma de proposição sintética, assim como o plano interior corresponde à proposição analítica (*ibid*, p. 83). A diferença entre juízo analítico e juízo sintético retomaria os postulados da predicação essencial homogênea e a acidental heterogênea aristotélica, respectivamente (LEBRUN, 2002, p. 76). Recordar-se que a ideia de síntese predicativa em Aristóteles advém de dois elementos, sujeito e predicado, que não são exatamente os mesmos e, portanto, podem ser separados. Em contrapartida, os chamados *analíticos* articulam os desdobramentos da proposição necessária, na qual o sujeito mantém uma relação homogênea e tautológica com o predicado.

A respeito da constituição do plano sintético transcendental/*a priori*, nota-se que o sujeito transcendental/consciência pensante, em um ato temporal do *eu penso* (*ibid*, p. 83), liga-se ao primeiro objeto da percepção e, assim, gera a condição de possibilidade do entendimento (KANT, 2011, p. 82). Tal ligação é literalizada pela figura da linha: “para conhecer uma coisa

qualquer no espaço, por exemplo, uma linha, é necessário que eu a trace, e logo, faça sinteticamente uma ligação fixa da variedade, de tal maneira que a unidade desse ato seja simultaneamente a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e por meio disso um objeto (um espaço fixo) é primeiramente conhecido” (*ibid*, p. 82).

Dois planos passam a se delinear. Um primeiro transcendental, de unidade sintética e com a forma conceitual de uma linha, liga espacialmente a consciência a um objeto fixo; e um segundo, interno, formativo de uma relação representativa com o primeiro e que o torna objeto para o sujeito interno (*ibid*, p. 83). O raciocínio é de que apenas a própria existência *a priori* empírica e objetificada pode justificar a possibilidade de conhecimento do sujeito da representação do plano interno dos objetos exteriores no espaço (*ibid*, p. 158). De maneira que é só porque o sujeito temporalizado em ato se constituiu pela ligação em linha com um objeto perceptivo que o sujeito da representação-interno pode reconhecer existência aos objetos naturais do plano exterior. Donde, a coincidência entre a exterioridade transcendental e o plano da realidade natural. Conforme Lebrun, “o espaço faz surgir uma totalidade que o tempo transforma em miragem”; ele envolve “absolutamente todo o sensível externo, e assim constitui o princípio do conjunto (*universitatis*)” (2002, p. 127). A ilusão metafísica nasce, portanto, da confusão entre a materialidade desse objeto primeiro da percepção com a objetividade do mundo natural.

Esse aparato conceitual forma o seguinte arranjo gramatical:

Plano *a priori* da apercepção transcendental/exterioridade: *S* (autoconsciência/ ato temporalizado do *eu penso*) é *P* (formação da linha, da ligação com o objeto, da espacialização e síntese do plano).

Plano interno: *S* (sujeito da representação) é *P* (juízo-predicação analítica/necessária).

Ressalta-se que a ilusão metafísica é diagnosticada como decorrente do vínculo linear entre consciência e objeto da apercepção originária no plano transcendental. Acento posto em um ato temporal do sujeito que se espacializa pela ligação em linha com o objeto. Tal ato temporalizado do pensar, de inspiração cartesiana, é situado no lugar tradicionalmente conferido à posição da substância primeira aristotélica, como vimos no capítulo anterior. Kant, não só reconhece esse nexos, como desliza pelas significações de substância, enquanto sujeito, ideia e intuição:

Há muito se observou que **em todas as substâncias o verdadeiro sujeito**, a saber, aquilo que resta após serem removidos todos os acidentes (enquanto



predicados), e, com isso, o **próprio substancial**, nos é desconhecido; e várias queixas têm sido feitas quanto a **esses limites da nossa compreensão**. Mas é preciso observar que não se deve atribuir culpa ao entendimento humano por não conhecer o substancial das coisas, isto é, por não poder por si só determiná-lo, mas sim por aspirar a conhecer, de forma determinada, como um objeto dado, **aquilo que é apenas uma ideia**. (...) Parece, contudo, que teríamos esse **elemento substancial na consciência de nosso eu (no sujeito pensante)** e, de fato, em uma **intuição imediata**; pois todos os predicados do sentido interno referem-se ao **eu enquanto sujeito**, e este não pode mais ser pensado **como predicado de algum outro sujeito** (KANT, 2014, p. 114).

Há uma equivalência declarada entre o sujeito pensante cartesiano, a consciência, a intuição imediata, a ideia e a substância. A mistura kantiana de substância-sujeito indeterminada adquire ainda a designação de objeto hiperbólico, ou *noumena*, ou puros seres do entendimento, ou alma (*ibid*, p. 113). Para além do deslizamento semântico, em oposição a Aristóteles, adverte-se que o plano externo contém as condições perceptivas de uma instância transcendental *a priori* não contada. Outrossim, também contrariamente ao Estagirita, para quem é possível que a representação alcance a substância ontoteológica no limiar da unidade do gênero, defende-se aqui um limite à compreensão, pelo qual não seria possível conhecer tal sujeito/substância/ideia/intuição, também referido como coisa em si.

Tal impossibilidade decorre desse sujeito jamais vir a poder ser predicado do conhecimento, já que é ele quem sustenta/condiciona todas as predicções, ou melhor, toda a possibilidade de predicar: “deles se retiram todas as condições da intuição unicamente sob as quais a experiência é possível” (*ibid*, p. 113). Tal lugar sintático, fornecedor das condições de possibilidade racionais, para Kant, é em si concebido, portanto, como incondicionado à experiência. Se o olhar metafísico natural pretende encontrar tal sujeito/ coisa em si como objeto na experiência, “essa, porém, é uma expectativa frustrada. Pois o *eu* não é de modo algum um conceito, mas apenas uma designação do objeto do sentido interno, na medida que não podemos conhecê-lo adicionalmente por meio de nenhum predicado” (*ibid*, p. 115).

É necessário reter dois pontos aqui. Em primeiro lugar, Kant situa um limite ao conhecimento bastante claro: trata-se do sujeito transcendental/substância/coisa em si, de forma que, sintaticamente, o limite localiza-se entre sujeito e objeto da percepção da instância *a priori* transcendental. Isso antecipa que a antinomia kantiana à gramática metafísica irá até esse ponto-limite e preservará a estrutura de sujeito substancial no plano externo. Em segundo lugar, grife-se a recusa de Kant ao aspecto conceitual (tangível ao saber) do primeiro termo sujeito transcendental pensante/coisa em si, à medida que isso incentivará o passo transgressor de Hegel justamente no sentido de formular a dimensão conceitual desse primeiro termo em ultrapassagem ao limite kantiano aludido.

Em suma, há a promulgação de um limite bem marcado por Kant, localizado no acesso pelo entendimento do primeiro termo da série gramatical, que atua na função de sujeito transcendental extrínseco, mas é também referido como coisa em si, alma, ideia, forma intuitiva, objeto hiperbólico, substância, etc. O estabelecimento desse limite cria a impossibilidade da sua apreensão pela determinação dialética. Como crítica contundente à metafísica, o diagnóstico que o enlace referencial aristotélico entre representação e objeto natural é condicionado à intuição em conexão com o objeto da percepção, de modo que, a cada representação, o entendimento conferido à realidade se comprova. Isso contamina, de forma incontornável, o paradigma aristotélico da correteza assertiva, cuja verdade seria garantida supostamente pela referência do discurso ao ente natural.

Ressalta-se que a contingência da materialidade do objeto da percepção originário não se confunde com o aspecto necessário da estrutura da razão, atrelado ao vínculo na forma propositiva entre um sujeito-substância com o objeto da percepção, e o inescapável começo delirante do entendimento.

## **b.2) *Sonhos de um visionário: outro limite***

O condicionamento mútuo entre razão e loucura é justamente o mote para o escrito *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766 (2005). Inspirado pelo tratado místico-religioso do vidente Swedenborg, a *Arcana Caelestina*, Kant tensiona a racionalidade metafísica com o delírio. Nesse sentido, Monique Davi-Ménard aduz que uma continuidade entre tal texto e as matrizes teóricas da *Crítica da razão pura*, o que nos permite uma certa intertextualidade entre o aparato conceitual exposto no tópico precedente e a análise do escrito de 1766. A respeito de tal continuidade:

O debate de Kant com Swedenborg, isto é, com o exemplo de um pensamento louco, é um dos temas essenciais que organizam a *Crítica da razão pura*. O prefácio à primeira edição dessa obra retoma, com efeito, textualmente, as críticas que em 1766 se dirigiam indistintamente ao delírio e às construções idealistas, voltando-as, **no entanto apenas contra a metafísica**. É na recusa simultânea do dogmatismo e da extravagância que a própria ideia de redefinir a filosofia como ciência dos limites da razão humana, ou seja, como filosofia crítica, adquire sentido (1996, p. 9-10, grifo nosso).

O tema da loucura em Kant, sob esse prisma, não se separa do projeto crítico-filosófico do autor em relação à metafísica. No escrito, o filósofo aborda o sono dogmático, pautado na

aspiração à razão pura, concernente à crença metafísica na possibilidade irrestrita do conhecimento em distensão com a história mística de Swedenborg. Do ponto de vista formal, o texto é, tal qual *L'étourdit*, pouco ortodoxo. Davi-Ménard o caracteriza como “rebelde” e “estranho”, no sentido mais psicanalítico do termo, com valência de *unheimlich* (*ibid*, p. 81). O tradicional caminho retilíneo da filosofia em direção à verdade é nele substituído pelas voltas especulativas kantianas a respeito quer do parentesco da metafísica com a loucura alienada, quer do conceito de espírito e o caráter visionário imputado ao suposto delírio de Swedenborg.

Seguindo a orientação de Davi-Ménard de que “é precisamente a hesitação de Kant quanto a Swedenborg que se mostra mais fecunda” (*ibid*, p. 82), constato que o texto encontra seu ápice teórico em uma ambiguidade a respeito da loucura: ora o viés delirante inventivo da metafísica imprime ao entendimento filosófico clássico o estatuto de patologia, ora manifesta-se um fascínio pela possibilidade espiritual desses seres oraculares como Swedenborg transcenderem os moldes de uma ligação corpórea-perceptiva com o real e serem dotados, por isso, do dom da profecia.

Quanto à aproximação entre metafísica e loucura, ela é sustentada, sobretudo, pelo viés já mencionado de sobreposição da materialidade natural à apercepção originária. Devido à quimera/doença da racionalidade metafísica, “o homem confuso põe fora de si simples objetos da sua imaginação e os considera como coisas efetivamente presentes diante dele” (*ibid*, p. 181). Seria só porque considera-se o plano externo como objetivado e livre do domínio da subjetividade que é possível pensar em uma realidade compartilhada por Aristóteles.

Se poderia se cogitar a ruptura total com a ideia de universal, derivada dessa relação puramente iludida com os objetos do mundo, a ambiguidade kantiana conduz a um ponto mais sagaz; Kant cita Aristóteles: “quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio” (*ibid*, p. 176). O que Kant quer evidenciar é que o delírio embutido no sono metafísico é justamente um impeditivo da noção de universal, apesar de todos os esforços lógicos em nome dele. De forma invertida, pois, em face da envergadura de um mundo particular que a percepção constrói para cada indivíduo, conclui-se: “se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que eles sonham” (*ibid*, p. 176).

Com efeito, “os construtores do castelo de ar dos tantos mundos do pensamento” (*ibid*, p. 176) habitam uma realidade excludente de outras percepções. A medida do despertar seria abrir os olhos ao que não exclui o entendimento com outros (*ibid*, p. 176). Isso tem um tónus político relevante, já que a ilusão e a lucidez passam a regular a possibilidade ou não de validar a ideia de comum. Seria preciso, portanto, recorrer àqueles que percebem algo no externo para além do que inventa a sua imaginação: tais como Swedenborg. Nesse compasso, “os visionários

distinguem-se, portanto, dos sonhadores acordados não só segundo o grau, mas inteiramente e segundo a espécie” (*ibid*, p. 178). Kant se pergunta qual seria a explicação para esses seres, “meio-cidadãos de outro mundo” (*ibid*, p. 184), usualmente despachados como “candidatos do hospício” (*ibid*, p. 184). A resposta parece ser a de que eles seriam constituídos essencialmente pela “propriedade de uma presença penetrável no espaço” (*ibid*, p. 183).

A partir disso, a concepção de *fronteira* e *limite* passa a ser empregada de forma controversa. Por um lado, Monique Davi-Ménard aponta que “a ausência de limite caracteriza inicialmente o universo fantástico do ocultismo” (DAVI-MÉNARD, 1996, p. 98), já que “o império das sombras é o paraíso dos fantasistas” (KANT, 2005, p. 194). Isso leva a autora a sustentar que seria pela falta de limite que o “país das fadas” da metafísica (*ibid*, p. 194) se perde nas trevas da alucinação. Em uma leitura bastante congruente com as noções de limite que a *Crítica da razão pura* apresenta.

Donde, o passo kantiano em refundar a filosofia a partir da impossibilidade de acesso a *coisa em si* pela representação, sem mediação pela percepção particular, configuraria a limitação do que é possível conhecer. Com efeito, “o conluio por um momento percebido entre o idealismo e o delírio bastam para tornar necessária a ideia de uma reforma radical da metafísica, que doravante se chamará: ciência dos limites da razão humana, ou seja, filosofia crítica” (DAVI-MÉNARD, 1996, p. 88). A autora implica, portanto, à loucura metafísica uma falta de limite, a qual será formativa da concepção kantiana de uma filosofia nova, menos ambiciosa que a anterior quanto a sua capacidade de conhecer. Articula-se, assim, “o estabelecimento de uma fronteira entre o interior e o exterior da representação ao tema crítico da limitação, pela própria razão” (*ibid*, p. 100).

Em contraponto, considero que há, à espreita, o movimento inverso, pelo qual duas noções de limite distintas estão em trâmite: por um lado, o limite articulado à fundação da filosofia crítica kantiana, concernente à restrição da ambição do conhecimento, tal como suscita Davi-Ménard; por outro, no texto de 1766, identifica-se a referência ao limite imputado à metafísica no horizonte do fechamento da sua totalidade racional excludente da loucura. Analisa-se a seguinte transcrição: “a metafísica é uma ciência dos limites da razão humana e, como um país pequeno sempre tem muitos limites, interessando-lhe em geral mais conhecer e defender bem suas posses do que partir às cegas para conquistas” (KANT, 2005, p. 210). Nesse caso, é o limite da razão metafísica que é criticado. O fechamento das fronteiras metafísicas sobre si estaria relacionado à causa da sua alienação, e não exatamente à fundação da crítica kantiana e a instituição do seu limite ao conhecimento.

Em defesa dessa posição, atente-se que o título do capítulo em exame é *Anticabala: um fragmento da filosofia comum para superar a comunidade com o mundo dos espíritos* (*ibid*, p. 176). Trata-se de um movimento duplo invertido em relação ao limite, pelo qual, não só se reconhece a loucura na razão metafísica, como também questiona-se sobre a razão presente nas visões desvairadas de Schwedenborg:

e por que então deveria ser mais louvável deixar-se iludir pela confiança cega nos argumentos aparentes da razão do que imprudentemente dar fé a histórias enganosas? A tolice e o entendimento têm fronteiras marcadas tão irreconhecivelmente, que é difícil progredir muito tempo num dos territórios sem de vez em quando vaguear um pouco pelo outro” (*ibid*, p. 194).

Talvez essa vertente contraste com o aparato conceitual da *Crítica da razão pura*, motivo pelo qual Davi-Ménard opte por ressaltar a noção de limite consonante a ela. Contudo, no texto de 1766 há um aspecto de crítica à limitação metafísica inegável que aponta para uma abertura das fronteiras entre a racionalidade da corretude e a delirante. Enquanto a recusa metafísica à escuridão da loucura, fecha suas fronteiras e delimita seu país-razão em uma determinação perceptiva unívoca, o enfraquecimento das fronteiras entre a loucura e a razão poderia se abrir “à comunidade de espíritos (...) que vai à inclinação comum” (KANT, p. 187). Seria pelo alargamento dos limites da metafísica pela loucura que a filosofia kantiana poderia limitar seu escopo racional a uma atitude menos ambiciosa em relação à objetividade do ser. Em suma, o limite instituído, na *Crítica da razão pura*, entre sujeito transcendental/substância/coisa em si e objeto da percepção, o qual a filosofia kantiana visa instituir como barreira à ilusão pretensiosa dogmática, parece não coincidir totalmente, nesse texto. Concorre aqui como noção de limite, a estreiteza do fechamento particular da razão metafísica sobre si a ser aberta pela comunicação com a loucura.

Tal dissonância com a leitura de Davi-Ménard parece ter implicações teóricas relevantes. Cabe notar que o escrito *Sonhos...* começa com a reflexão da origem vital pela qual um corpo-matéria adquire um espírito. O tema retoma, ao que parece, o *Da geração e da corrupção* de Aristóteles a partir de outro eixo: em detrimento do parâmetro organicista, a dualidade entre espírito e corpo que anima o princípio da vida é investigada. O ponto ressaltado pelo filósofo é o de que a razão humana é condicionada pela existência de um espírito que vivifica sua matéria (*ibid*, p. 146). Disso, para além das metáforas de abertura das fronteiras do país metafísico, aparece uma noção teórica de limite importante. A respeito dos espíritos:

Todas essas **naturezas imateriais**, quer exerçam ou não sua influência no mundo dos corpos, todos os seres racionais, cujo estado contingente é animal, seja aqui sobre a terra ou em outros planetas, quer vivifiquem o material rude da matéria agora ou no futuro ou o tenham vivificado no passado, encontrar-se-iam de acordo com esses conceitos em uma **comunidade adequada à sua natureza** e não baseada nas **condições limitantes das relações dos corpos, desaparecendo a distância dos lugares e dos tempos**, que constitui no mundo **visível** o grande abismo que suprime toda comunidade. A alma humana deveria, por isso, ser considerada já na vida presente ligada a dois mundos simultaneamente (*ibid*, p. 162).

Em elogio à imaterialidade dos espíritos, o filósofo se aproxima do misticismo, tanto quanto desonera o padrão existencial metafísico calcado na concretude da materialidade natural. Com efeito, a noção de limite aparece no trecho em destaque como expressão desse paradigma existencial corpóreo prestigiado pela metafísica clássica, e não como correlato proposto na *Crítica*. Em contraponto, os espíritos seriam, assim, para Kant, despossuídos de espaço material e associados à infinitude temporal. A humanidade, por sua vez, na sua divisão entre dois mundos, teria seu espírito exteriorizado articulado à posição sintática de sujeito-substância transcendental, como já atrelado à designação de alma no tópico anterior:

É certamente **um mesmo sujeito** que pertence como um membro simultaneamente ao mundo visível e invisível, mas não exatamente a mesma pessoa, porque as representações de uma não são ideias que acompanhem as representações do outro mundo, devido a sua constituição distinta e, por isso, **não lembro enquanto homem aquilo que penso como espírito** e, vice-versa, meu estado como um homem **não entra na representação de mim mesmo como um espírito** (*ibid*, p. 170).

Em face do fio lógico estabelecido inicialmente entre o texto de 1766 e a *Crítica da razão pura*, ainda que não absoluto diante das considerações sobre o limite, e considerando que na *Crítica* as categorias de tempo e espaço pertencem à configuração originária da instância *a priori*, bem como que Kant afirma no escrito de 1766 que “aquela ilusão dos sentidos atinge o fundamento primeiro de todos os juízos”, (*ibid*, p. 201) gramaticalmente, aglutina-se as informações em suas respectivas posições para formar o seguinte arranjo:

Plano externo/transcendental/a priori: *S* (consciência-ato do pensamento temporalizado = espírito invisível) é *P* (objeto da percepção, fundamento da materialidade originária que determina a ilusão dos sentidos).

Plano interno da representação = homem esquecido do que pensa como espírito.

De acordo com esse esquema, todos os homens se encontram em ligação íntima com os espíritos, só não se lembram, de modo que a diferença entre Swedenborg e os outros “consiste em que apenas seu âmago está aberto, dom que fala sempre com respeito” (*ibid*, p. 202). A distinção que faz de Swedenborg “o legítimo oráculo dos espíritos” (*ibid*, p. 203) parece estar concatenada com que o início do texto tece sobre a penetrabilidade espiritual em contraponto à impenetrabilidade da ligação entre espírito e matéria: “minha alma será, portanto, uma *substância* simples. Mas ainda permanece incerto se ela é daquelas substâncias que, reunidas no espaço, resultam em um todo extenso e impenetrável, ou se ela é imaterial e, por conseguinte, um espírito” (*ibid*, p. 149). O tema do espírito e a sua potencialidade de lucidez em face do fechamento da racionalidade metafísica adquire uma matriz crítica clara: é a solidez, a materialidade corpórea que causaria uma impenetrabilidade espiritual, um fechamento da matéria em si mesma e o esquecimento da temporalidade espiritual.

Por sua vez, o caráter visionário de Swedenborg demonstra, como exemplar de uma outra espécie de homem (*ibid*, p. 178), a sua imaterialidade, correlata da abertura e penetrabilidade espiritual em relação ao plano externo. Enquanto os sonhadores acordados na clareza da representação metafísica formam, com o juízo sintético da linha entre sujeito transcendental e objeto no primeiro tempo-plano, o perímetro do país da razão tradicional, o poder oracular advém do caráter ilimitado, aberto e penetrável do primeiro plano. Em atenção à gramática kantiana, isso não significaria um outro tipo de origem, na qual não houve síntese perceptiva? Ou ainda mais grave, a noção de limite do texto de 1766 não vem a confrontar justamente a noção de limite da *Crítica*, à medida que ambos se localizam no mesmo lugar sintático (entre sujeito e objeto do plano *a priori*) mas com direções diametralmente opostas (um, restritivo e outro ampliativo)?

A despeito da particularidade oracular Swedenborg, considerando que *a espécie regular de homem* também teria acesso ao espiritual, porquanto é dividida entre o material e o imaterial, ainda que o tenha esquecido da metade espiritual, Kant parece propor um deslocamento temporal em que seria possível ao humano regular evoluir da temporalidade da cegueira *juvenil* limitada pela totalidade da solidez corporal para outra espiritual ilimitada. Nesse sentido, “porque daquilo que, no início como criança, sabe-se muito, disto se tem certeza, mais tarde e na velhice, nada saber, e o homem da solidez se torna, por fim, quando muito, o sofista de sua ilusão juvenil” (*ibid*, p. 146). Em continuidade lógica,

se então se avaliam as vantagens e desvantagens que podem advir àquele que é organizado, não só para o mundo visível, mas ainda em certa medida para o

**invisível** (na medida em que tenha existido alguma vez um tal sujeito), um presente dessa espécie parece ser igual àquele **com que Tirésias foi honrado** por Juno, a qual **o cegou previamente**, para poder lhe dar o **dom da profecia**, pois, a julgar de acordo com as proposições acima, o conhecimento intuitivo do outro mundo só pode ser obtido aqui **na medida em que se perde um pouco daquele entendimento de que se tem necessidade para o mundo presente** (*ibid*, p. 175).

Eis o traçado temporal que se esperaria da teoria da negação kantiana: a ultrapassagem do material fincado no objeto perceptivo originário que rompa com a estreiteza corpórea metafísica e se abra ao espírito. Que o homem esquecido do espírito pelo excesso de materialidade corpórea se torne Tirésias e adquira, após a cegueira inicial capturada pela natureza, o dom da vidência. No rumo da supressão material do objeto da percepção, esse seria, portanto, o caminho evolutivo da razão para Kant, ao menos no escrito de 1766: da ilusão da pureza racional metafísica para a mutação em uma espécie humana profética e visionária. O escrito acaba com essa espécie de solução para constituição da alma no presente como forma de ter esperança no futuro: “parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo” (*ibid*, p. 217).

A dualidade da noção de limite importa, afinal, no horizonte que aponta para a teoria da negação kantiana. A depender da noção de limite em causa, a negação a ser produzida na temporalidade tética metafísica rompe ou respeita a ligação entre sujeito e objeto no plano transcendental.

Quando Davi-Ménard termina *A loucura na razão pura* com a conclusão de que “não está errado dizer que a teoria do objeto, em Kant, é parcialmente obtida a partir de uma situação intradiscursiva que participa de uma loucura, mas isso não dá conta da relativa autonomia da lógica do negativo em relação à reflexão sobre a loucura da razão”, (p. 267) ela enfatiza a loucura alienante no processo de constituição da racionalidade metafísica, mas matiza a sua implicação no processo de negação da antítese dirigida à lucidez. Nesse sentido, a loucura permanece estigmatizada como ruim, em sua vertente patológica. Em contrapartida, ao se cogitar que Kant teria por escopo, no texto de 1766, com a negação da antinomia futura, alargar as fronteiras entre razão e loucura, como medida do despertar ilusório para a partilha de alguma comunidade, a loucura é elevada, de fato, a uma forma de lucidez e inclusão.

Trata-se, pois, de evidenciar como a teoria da negação kantiana responde a essa dualidade: Kant alcança, com a atenuação da solidez material, causada pelo objeto da percepção, o efeito mutante do metafísico em visionário, como sugerido em 1766?



Transpõe-se, assim, a dicotomia sobre o limite para o alcance da superação à metafísica da filosofia kantiana.

### c) A oposição real

Adentra-se, assim, na temporalidade da antinomia propriamente dita. Parte-se do arranjo gramatical que faz do plano externo a unidade da apercepção, expressiva da síntese transcendental: “a síntese da representação consolida-se na imaginação, mas sua unidade sintética (exigida pelo juízo), baseia-se na unidade da apercepção” (KANT, 2011, p. 112). Ao inaugurar o capítulo sobre a antinomia na *Crítica*, aponta-se uma espécie de percurso pelo qual o conflito da razão pode vir a apresentar sua ilusão e se reconciliar com os fenômenos. É preciso que a dialética em curso ocorra na experiência pela regressão da unidade sintética até o seu primeiro termo incondicionado: “a série de condições só pode ser encontrada na própria síntese regressiva, ela não reside em si mesma no fenômeno como em uma coisa própria dada antes de toda regressão” (*ibid*, p. 337). Ou seja, a regressão da antinomia precisa chegar à ligação linear entre sujeito transcendental e objeto da percepção, onde se situa o famigerado limite: a dúvida é se, ao encontrar o limite de união especializada que gera linha, a antinomia o conserva ou o ultrapassa.

Tal movimento crítico visa, como forma de negação ao juízo sintético, pois, a constituição de outro objeto heterogêneo à apercepção originária, capaz de neutralizar o seu fundamento material: “a objeção crítica, deixando de lado a proposição em seu valor ou não valor e pretendendo-se unicamente à prova, não precisa conhecer melhor o objeto ou arrogar-se um melhor conhecimento dele, ela mostra unicamente que a afirmação é sem fundamento, (...) sem com isso querer decidir algo sobre o objeto”; “um mesmo argumento que servia para inferir na tese a existência de um ser primordial, serve para inferir na sua não existência na antítese com o mesmo rigor” (*ibid*, p. 314).

Trata-se, assim, de constituir um objeto heterogêneo para a consciência em sentido oposto àquele sintético na apercepção (*ibid*, p. 112), o que equivale a escancarar a unidade accidental que formou a totalidade dogmática (*ibid*, p. 300) do primeiro tempo metafísico com valor de necessidade. No entanto, Kant é explícito sobre como esse processo não configura uma transformação na estrutura gramatical, tampouco uma contradição: “depois que separamos um predicado de uma coisa, do conceito desta, une-se em seguida a esse predicado seu contrário. O que não resulta nunca numa contradição com o sujeito, mas apenas com o predicado que lhe foi anexado sinteticamente. Uma contradição só se apresenta quando se põe o primeiro e o

segundo predicados simultâneos” (*ibid*, p. 111). Nessa mesma direção, ver Monique Davi-Ménard (1996) e Safatle (2006).

Ora, à luz da gramática kantiana, tem-se que a substância-sujeito incondicionada é separada, pela antinomia, do seu objeto-predicado formativo da síntese originária da apercepção. Ao separar o que a metafísica considerava objetivamente uno, há uma perda inequívoca de solidez do objeto da percepção. Contudo, a superação kantiana à metafísica conserva o limite, em consonância à argumentação de Monique Davi-Ménard, à medida que “preserva o sujeito” (1996), tanto quanto a sintática das frases: pela figura da oposição real, distinta da contradição, a ligação estrutural do sujeito-substância com o predicado é mantida, ainda que esvaziada da materialidade originária.

Cumprir notar que, nesse contexto, o modo de negar da oposição real envolve a produção positiva de um novo objeto perceptivo em oposição ao primeiro, de modo que “para suprimir algo de positivo que existe é requerido um fundamento real tão verdadeiro quanto é necessário para produzi-lo se ele inexistente. (...) a só pode ser suprimido na medida em que um fundamento real igual, mas oposto, for ligado a seu fundamento” (KANT, 2005 p. 80). Cabe ainda observar que Kant diferencia no texto que trata da grandeza negativa, como produção desse novo fundamento real, as noções de privação e ausência. Enquanto a privação seria a negatividade que só é atestada através de um paradigma de positividade, a ausência não exige fundamento positivo algum. A privação é o resultado da oposição real kantiana à medida que o sujeito perde, com a grandeza negativo do novo objeto, uma consistência de determinação objetiva (*ibid*, p. 66). O novo objeto real oposto implica a perda-privação do fundamento material positivo inicial.

Destaca-se, ademais, como a temporalidade interfere na distinção entre oposição real e contradição. Paulo Arantes, nesse sentido, afirma que Kant “empresta ao tempo a função de apagar a contradição, de eludir o problema da forma contraditória que reveste a mudança” (ARANTES, 2000, p. 109) Considerando que a ligação entre sujeito transcendental e objeto da apercepção originária é associada por Kant à geometria da linha tradicionalmente aristotélica, pela qual não há ponto que não pertença à linha, a evidência kantiana da contingência da ligação pela produção do novo objeto na oposição real rompe apenas com a ligação a um conteúdo-objeto, mas não com a continuidade do espaço linear do plano transcendental. Isso implica que o sujeito sintático temporalizado/ transcendental permanece associado à espacialidade da linha, e não se espiritualiza. Esses aspectos já antecipam o legado kantiano do qual Hegel se faz herdeiro.

Em balanço, sob o crivo da superação da metafísica, avalia-se o resultado da antinomia. Tanto o sujeito transcendental/coisa em si é mantido como termo incondicionado inatingível,

como a manutenção do seu lugar sintático perpetua a espessura substantiva do sujeito, ainda que a materialidade do objeto haja sido esvaziada. Logo, se há superação do limite material do objeto perceptivo originário, causa da ilusão, há a manutenção da fronteira estrutural da metafísica que substitui uma relação-ligação com objeto por outra. Que haja uma diminuição da solidez do muro da razão que a separa da loucura, isso, de fato, não parece suficiente para que o homem esquecido metafísico se torne Tirésias e adquira o dom da vidência, tal qual Swedenborg. Nesse sentido, o sujeito transcendental kantiano, ainda que conceitualmente contraste com a substância aristotélica, em seu viés gramatical, ao não ser atacado pela oposição real, permanece como substantivo.

Outrossim, a oposição real kantiana não rompe com o paradigma da negatividade como privação aristotélica, ainda que a use em benefício do ataque à materialidade atributiva, e não em favor dela como ocorre em Aristóteles. O enfoque da perda ou esvaziamento do fundamento libera, assim, o dogmático parcialmente do seu sono, já que a apreensão da negatividade como privação contrapõe o padrão existencial sólido com a sua falta. Talvez porque o propósito kantiano de superação à metafísica tenha mais a ver com a produção de uma mudança na percepção do que propriamente alvejar a dimensão existencial, a manutenção da estrutura predicativa impede a morte e a reconfiguração ontológica: há ainda um sujeito transcendental intocado como garantia do solo existencial.

\*

#### **d) A herança kantiana**

Em *L'étourdit*, é preciso reconhecer que é também por herança a Kant que arma-se uma dialética capaz de oferecer negação à patologia metafísica. Devido à formalização do plano externo kantiano como proposição *S é P*, as posições gramaticais da primeira frase do dizer comportam os conceitos kantianos aduzidos. Nesse sentido, atualiza-se a máquina gramatical em consonância à gama conceitual kantiana:

Plano externo/a priori/ transcendental: *Que se diga* (consciência-ato do pensamento temporalizado, espírito, objeto hiperbólico, coisa em si, ideia, intuição sensível) *fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (objeto da apercepção, fundamento da materialidade originária que determina o visível em síntese).

Plano interno da representação /plano propriamente gramatical em Kant – primeiro tempo: *Esse enunciado que parece de asserção, pela forma universal com que se produz* (homem esquecido do que pensa como espírito e delimitado pelas possibilidades do objeto perceptivo – juízo analítico),

Segundo tempo: *é de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* (temporalidade da antinomia).

A matriz da aparência universal do plano externo e a sua coincidência com a forma de proposição, seguida pela predicação necessária do juízo analítico e articulada à antinomia do tempo analítico estruturam o enlace entre os postulados kantianos e os do escrito de Lacan. Acento no caráter de síntese da instância *a priori*, bem como do viés assertivo com que, tanto o primeiro tempo metafísico, como a negação analítica, do plano interno, se relacionam com a realidade sobreposta ao objeto da apercepção do plano externo. Lacan parece se referir a tal objeto ao afirmar que: “antes de atribuir à análise o mérito dessa apercepção, fiquemos quites com nossas frases, observando que ‘em que se ouve’ da primeira assenta-se igualmente sobre a existência do ‘fica esquecido’ que a segunda destaca e ‘sobre o que se diz’, que ela mesma denuncia como encobrindo esse resto” (OE, *L’étourdit*, p. 450).

Conforme a transcrição, há uma equalização do caráter existencial do *que se diz* com o *fica esquecido* e com o *que se ouve*. Sob o prisma da estrutura sintática das frases, verifica-se que o objeto da apercepção kantiano é atrelado a outra enunciação *que se ouve*, de modo que o fundamento material da percepção é instituído pela ligação com o Outro. A rigor, esse objeto não se subsume ao conceito lacaniano de objeto *a*, já que, conforme se verá no capítulo seguinte sobre a negação em Freud, Lacan relaciona essa ligação atributiva do primeiro plano ao fundamento simbólico da *Bejahung*, e não ao real. O objeto *a*, em contrapartida, aparenta se articular mais à noção de objeto hiperbólico, localizada no lugar de sujeito da enunciação ainda substantivada, como fonte intuitiva da ligação atributiva desdobrada. No entanto, pela equalização existencial do *que se diz* com o *fica esquecido* e com o *que se ouve* indicada por Lacan, enfatiza-se a homogeneidade da unidade sintética da primeira frase, calcada nesse limite perceptivo que torna o real fantasmático. Seria, portanto, nesse vínculo entre sujeito e objeto que a espacialidade da linha se constitui a partir de um ponto-limite de conexão entre *que se diga* e *fica esquecido*.

Porém, enquanto em Kant o primeiro termo da série é dito incondicionado, em Lacan, a dinâmica do permanecer/persistir da substância/ intuição é evidentemente condicionada pela

subordinação sintática propiciada pelo uso do subjuntivo ao objeto da percepção. Condição, em última instância, ao *que se ouve*, agente da voz passiva. Lacan, com o uso do subjuntivo subordinado marca, por diferença a Kant, o condicionamento do *que se diga* à experiência constitutiva que fixa o objeto da percepção no plano externo *a priori*.

#### e) A crítica a Kant em *L'Étourdit*

Em crítica a Kant, Lacan postula:

Permite-nos abordá-la a enormidade entre “aquilo que pensa” em nossa época (com os pés que acabamos de citar) e **a topologia inepta a que Kant deu corpo**, a partir de sua própria situação – **a do burguês que só consegue imaginar a transcendência, tanto estética quanto dialética**. (...) Qual é esse sentido, se, justamente esses elementos que se condensam aí qualificam-se univocamente, por uma imbecilidade similar ou são capazes de se vangloriar **pelo lado do “aquilo que pensa”**, parecendo a máscara de Kant, ao contrário, manter-se impassível diante do insulto, **exceto por sua reflexão sobre Swedenborg**: em outras palavras, há um sentido na imbecilidade? (...) Agora que estamos munidos dessa **luzinha, trêmula a antinomia** que se produz do sentido à significação: no que um pálido sentido vem surgir sob a luz rasante das chamadas críticas da razão pura e do juízo (OE, *L'Étourdit*, p. 481).

Lacan insurge-se contra a conservação do sujeito transcendental extrínseco pela antinomia kantiana. É o caráter incondicionado imputado ao sujeito por Kant que assegura a terra firme, o fundamento de existência a toda e qualquer representação do pensamento, tal qual a substância pensante cartesiana. Ademais, combate-se, ao que parece, a restrição ao viés perceptivo do resultado da antinomia: “isso nos ilumina as trevas que nos reduzem ao tateamento” (*ibid*, p. 481). E sobretudo, a manutenção do paradigma corpóreo-espacial metafísico de conotação burguesa, já que não revoluciona a sintática: “acaso, topologia, não és o passo, o não espaço (n'espace) a que nos leva o discurso matemático e que exige uma revisão da estética de Kant?” (*ibid*, p. 473)

Em detrimento de uma corporeidade topológica dos planos gramaticais, em jogo na mudança da sintática topológica em causa, a sua temporalização. Tal temporalização implica, conforme as próprias bases kantianas do texto de 1766, a ultrapassagem do limite-ligação entre sujeito e objeto do primeiro plano, já que é o sujeito quem detém o ato temporalizado e é a ligação com o objeto da percepção que forma a espacialização da linha. Motivo pelo qual, em meio tal espectro crítico, a exceção feita em relação à reflexão kantiana sobre Swedenborg, não é arbitrária.

Para além da dimensão oracular cravada de saída no *que se diga*, associada à profecia-gramatical do sujeito do dizer verbal vir a ser, em clara referência ao título de um dos capítulos do texto de Kant de 1766, *Anticabala: um fragmento da filosofia comum, para superar a comunidade com o mundo dos espíritos*, no qual justamente a noção de superação do limite e das fronteiras entre loucura e razão estão presentes, Lacan indaga: “quem sabe a semente de palavras extasiadas que pode ter brotado em sua alma a partir de um país em que a Cabala progredia?” (OE, *L'étourdit*, p. 496)

Ora, o escopo que conecta a transcendência da finitude kantiana com a ultrapassagem do muro entre a razão e loucura imbuí o atravessamento do gênero homem-metafísico pela mulher da temática da loucura. Nesse contexto, a ruína do limite-união entre sujeito e predicado do plano do dizer (*que se diga fica esquecido*) passa a apontar para outra superação categórica: a abertura das fronteiras da neurose-metafísica à loucura. E parece ser declarada na afirmação proferida próxima ao desejo de progressão do país da Cabala kantiana: “meu discurso não é estéril, ele gera a antinomia, e mais até, demonstra poder sustentar inclusive pela psicose” (*ibid*, p. 496). Já se anuncia que o discurso analítico ruma para a criação da comunidade de mutantes disposta à transformação da espécie, ou melhor, do gênero, de sonâmbulos aristotélicos, calçados com os pés de chumbo no caminho parmenidiano da razão e na unilateralidade da ciência corpórea natural, em espíritos visionários que se movem contra a exclusão social.

Não é preciso um dom oracular aguçado para prever que isso irá indignar uma vertente feminista pela associação entre mulher e loucura, ainda que ambos estejam alinhados em um horizonte de progressão revolucionária da razão. Também não se ignora que a ultrapassagem do limite metafísico pela queda das fronteiras entre linearidade racional e disparate visionário consiste um resultado demasiado grave para pouca demonstração da sua real incidência na teoria lacaniana. Sobre esse último aspecto, cabe antecipar que tal finalidade analítica só é de fato evidenciada no final do capítulo seguinte, que trata do embate entre Freud e Lacan: será pela transgressão do limite do gênero neurótico e abertura das fronteiras à forclusão psicótica que essa ideia se conclui.

A respeito do elo entre divisibilidade de gêneros que liga mulher à loucura, por sua vez, é necessário reparar que é porque existe Hegel no meio do caminho, a quem se deve, inclusive, a viabilização da fenomenologia do espírito transgressora do limite em debate que é possível distinguir uma psicose que permanece, tal qual a neurose, no âmbito da crença alienada, sem o trabalho dialético, dessa abertura à psicose feminina libertadora produzida pelo processo analítico. Novamente, é a temporalidade, antes ou depois do processo dialético, que define a direção e a valoração do sentido para o significante.

A produção da alma e do espírito, entendida como temporalização do plano externo e desmonte da unidade sintética pela psicanálise na esteira da cabala revolucionária prevista por Kant em 1766 só pode ser formulada teoricamente a partir dos termos da dialética hegeliana e pela sua respectiva tensão com a filosofia heideggeriana.

## 4.2 Hegel

É a manutenção da espacialidade legada por Kant que permite Shelling propor uma temporalização do espaço: “o tempo é a potência do espaço, o espaço se torna tempo, como o corpo se torna alma” (ARANTES, 2000, p. 41). Como radicalização dessa ideia, Hegel concebe “o tempo como resultado do conceito de espaço” (*ibid*, p. 27). Com efeito, o filósofo “compreendia a filosofia kantiana como uma operação filosófica dependente do que podemos chamar de uma gramática da finitude” (SAFATLE, 2007, aula cinco): é a conservação por Kant do limite predicativo que mantém o sujeito no lugar de substância no plano transcendental em sua impossibilidade conceitual que parece motivar, por oposição, o projeto hegeliano.

### a) O problema da temporalidade

Com a finalidade de viabilizar essa processualidade transformativa do espaço em tempo, da finitude em infinitude, será preciso esquematizar uma nova gramática dialética. Arantes resume o percurso hegeliano nessa direção:

A unidade especulativa do espaço e do tempo apresenta-se, primeiramente, sob a forma da circulação de **dois momentos** no interior de uma mesma totalidade. Não só o espaço se torna tempo, mas também **o espaço se reencontra ao termo da dialética do tempo.** (...) Na *naturphilosophie* do período de Iena, esse circuito aparentemente simétrico vinculando duplamente o espaço ao tempo se desenrolará no seio do Éter, definido por Hegel, como a matéria absoluta, **o fundamento e a essência de todas as coisas.** O espaço e o tempo são os momentos imediatos do Éter; o primeiro exprime a **determinação do igual a si mesmo**, o segundo a determinação do absolutamente desigual a si mesmo, isto é, da infinidade. (...) O tempo não se reconverte simplesmente em espaço para que o ciclo dialético recomece; se ele retorna à espacialidade primitiva de que havia partido, é porque a síntese do espaço e do tempo reveste a uma nova forma a cada etapa do processo da Natureza (2000, p. 31).

Destaca-se a indicação de dois momentos fundamentais na dialética. Por um lado, assim como em Kant, “o espaço desempenha o papel de critério da objetividade (...) e de primeira

determinação específica do sensível” (*ibid*, p. 35), de modo que a espacialidade (metafísica) é aqui eleita ponto de partida do problema filosófico. Trata-se, nesse primeiro tempo, da vigência do sujeito como substância e da determinação identitária do *igual a si mesmo*. Por outro, a dialética hegeliana visa, circularmente, encerrar no espaço a produção temporal, como medida de unidade com o absolutamente desigual a si mesmo. Em detrimento de uma simples reconversão circular ao espacial que reafirmaria a igualdade consigo, ao final da dialética, uma nova forma de síntese entre tempo-espaço abrangente da infinitude. Hegel caracteriza esses dois tempos da seguinte forma:

**o espírito é a substância** e a essência universal igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível **ponto de partida do agir de todos**, seu fim e sua meta, como também o em si pensado de toda a consciência de si. (...) Como substância, o espírito é igualdade consigo mesmo, justa e imutável; mas como ser para si, é a essência que se dissolveu. (...) Tal dissolução e **singularização da essência** é precisamente **o momento do agir** (HEGEL, 2014, p. 299).

A transcrição também compreende a divisão em dois tempos atrelados a dois momentos de agir: um primeiro agir, entendido como *ponto de partida do agir de todos*, pelo qual o espírito-sujeito é substantivo, homogêneo, imutável e identitário; e um segundo *momento de agir*, produzido pela experiência dialética, a essência substantiva do espírito se dissolve em singularidade. Aqui já seria possível questionar se o momento do segundo agir relaciona-se ou não ao ponto de partida do primeiro agir em ressonância à problemática apresentada na introdução acerca da prevalência da progressividade dialética, em detrimento do retorno temporal, na processualidade hegeliana.

Para além disso, como desenvolvimento problemático, embora haja dois momentos bem demarcados em tela, consonante também aos dois tempos referidos por Arantes na transcrição anterior, o desenvolvimento temporal do projeto hegeliano é mais complexo. Uma primeira dificuldade surge com a referência a Hegel a três fases sucessivas da dialética: logo, três tempos, e não dois. A primeira etapa substantiva do espírito, associada a um primeiro agir, seria sucedida pela experiência conceitual que conquista para o sujeito-substância a forma “A coisa é eu” (*ibid*, p. 519). Contudo, nessa fase, Hegel marca que ainda não há síntese subjetiva: seria só “o terceiro momento” que viabilizaria a unificação com a diferença, formalizada no “Eu = Eu” (*ibid*, p. 520).

Depreende-se que os dois momentos enfatizados inicialmente, por Hegel e Arantes, seriam os mais cruciais, articulados à duplicidade de agir e aos dois modos de síntese do espaço-



tempo: um, finito-metafísico e outro, infinito ( $Eu = Eu$ ). No entanto, marca-se que eles são intermediados por uma temporalidade, segunda de três tempos, formalizada em Coisa = Eu.

Acrescenta-se a tal dificuldade, a respeito da circunscrição da dialética em dois/três tempos sucessivos, uma outra espessura da temporalidade, não sucessiva, que envolve a noção de *momento*, tal como implicada no *momento de agir* transcrito. Trata-se do momento também referido como *Agora* em Hegel e associado à pontualidade.

Conforme Derrida, tal concepção de *momento/ agora* em Hegel “pertence a uma ontologia da natureza, tem o mesmo meio e os mesmos traços do conceito aristotélico, tal como ele é construído na Física IV no decurso de uma reflexão sobre a localidade e o movimento; o nivelamento liga-se aí ao privilégio exorbitante da forma do agora e do ponto” (DERRIDA, 1972, p. 79). Na Física IV (ARISTÓTELES in DERRIDA), o Estagirita expressa a aporia acerca do tempo em questionamento a respeito da sua participação no ente ou nos não-entes: “o tempo é o não é ou que é dificilmente e de uma forma enfraquecida” (*ibid*, p. 84).

Acento na forma paradoxal com que Aristóteles se refere ao tempo, como *o que é e o não é*. Derrida esclarece que, por um lado, na direção de que *o tempo é*, ele teria “por essência o *nun*, que as mais das vezes se traduz por *instante* mas que na língua grega, funciona mais como a nossa palavra *agora*” (*ibid*, p. 84). Por essa via ontológica afirmativa do tempo, o agora é um ponto, um elemento do tempo. Por outro, devido à simultaneidade do agora em ser *aquilo que já não é* com *aquilo que não é ainda*, “nenhum agora é no presente” (*ibid*, p. 85). Disso, resulta que “o tempo é definido segundo a sua relação necessária com uma parte elementar, o *agora*, que é afetado como se ele próprio já não fosse temporal, por um tempo que o nega” (*ibid*, p. 85). Por fim, ressalta-se o caráter sintético dessa pontualidade que *é e não é ao mesmo tempo em conjunto*: “toda a gravidade do texto de Aristóteles se apóia sobre uma pequena palavra (...) *ama*” que quer dizer em grego “conjuntamente”, “os dois em conjunto”, “ao mesmo tempo”, o que denota o caráter sintético dessa temporalidade (*ibid*, p. 110).

Cumprir lembrar que em Aristóteles a presença do agora seria articulada à atualidade do ato, enquanto que a negação da presença encadeia-se à potência, ambos concatenados positivamente ao Ato puro originário, de valência divina. Em face disso, o que se depreende, à luz da explicação de Derrida, é que haveria uma previsão em Aristóteles de um ponto de encontro entre a presença/atualidade do ato e a sua respectiva negatividade potencial. Considerando que no capítulo concernente a Aristóteles extraímos que a modulação da negatividade privação, inserida na relatividade da potência em um primeiro momento, para a negatividade contradição, em um segundo momento, é operada por Lacan pelo acesso a um ponto irreduzível em que a existência metafísica se deixa contradizer pela processualidade analítica, as considerações de

Derrida acerca do *momento/agora* em Hegel parece informar o movimento lacaniano. Sobre-  
tudo, diante do caráter sintético paradoxal do ponto explicitado por Derrida.

Disso, emergem duas questões: como os três tempos sucessivos da dialética hegeliana se relacionam com essa pontualidade do agora? Como a teoria da negação em Hegel participa das três fases dialéticas e com o momento sintético em causa?

Acrescenta-se a esse contexto as dificuldades apresentadas na introdução, tanto a respeito da hesitação acerca de uma temporalidade constitutiva em Hegel, como da dinâmica que privilegia a progressividade temporal da dialética, em detrimento da temporalidade retroativa à origem, no horizonte da perspectiva hegeliana da história.

### **b) A gramática do primeiro tempo da dialética**

Começa-se pelos postulados teóricos atinentes ao primeiro tempo, articulados à formação da gramática diagnóstica e atentos à posição do sujeito-substância universal metafísico: “no seu comportamento negativo, o próprio pensar raciocinante é o Si ao qual o conteúdo retorna; porém, no seu conhecer positivo, o Si é um sujeito representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso e sobre a qual o movimento vai e vem” (*ibid*, p. 59). Com efeito, o sujeito Si ocupa aqui o lugar sintático da substância primeira aristotélica, mas já de forma ambígua devido à voltagem negativa que ele carrega. O primeiro sujeito, no plano exterior, é negativado como movimento que, a cada vez, repete a ligação com o conteúdo do predicado e se substancializa. De forma positiva, o sujeito é representação identitária do predicado e seu fundamento.

E ainda: “o sujeito é, de início, posto como o Si fixo e objetivo, donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados. Aqui entra, no lugar daquele sujeito, o próprio Eu-que-sabe – vínculo dos predicados com o sujeito que é seu suporte” (*ibid*, p. 60). Suportado pelo sujeito Si em sua fixidez necessária com o predicado do primeiro plano, o Eu-que-sabe, enquanto segundo sujeito, permite o desdobramento de uma variedade de predicções cujas possibilidades são limitadas pela necessidade que a primeira predicção do Si circunscreve.

Enfoca-se o elo negativo e positivo da predicção do primeiro sujeito Si. Por um lado, o Si é a *substância* passiva em relação ao Outro, na qual reúnem-se as propriedades atributivas (*ibid*, p. 96); por outro, ele tem, enquanto percepção, “nele a mediação ou o negativo” (*ibid*, p. 94). A reunião propositiva entre sujeito e objeto-predicado, propiciada pela mediação perceptiva do negativo com a determinação do objeto, configuraria, pois, uma unidade entre opostos

já nesse primeiro tempo formativo da determinação material. Ocorre que “segundo essa oposição, não podem estar juntas na unidade simples de seu meio, que lhes é tão essencial quanto a negação. A diferenciação dessa unidade – enquanto não é uma unidade indiferente, mas excludente, negadora do Outro – recai assim fora desse meio simples” (*ibid*, p. 95). Considerando que o negativo é ativo na percepção e se opõe à passividade atributiva com o Outro na ligação com o predicado, a unidade predicativa do Si com o objeto-predicado recém-formada não concilia a presença do eixo negativo ativo do Si. É o que implica a exclusão da negação perceptiva-ativa em favor da mediação conformativa da unidade predicada.

Com efeito, o sujeito Si substantivo, correlato da substância universal aristotélica, sob o prisma do diagnóstico hegeliano, é também o princípio de exclusão da sua própria intuição determinada pela relação predicativa que institui com o objeto. O Uno metafísico, na sua totalidade genérica, equivale aqui à mera aparência harmônica de uma “unidade excludente” (*ibid*, p. 95). Nesse horizonte da apresentação imediata do plano natural ao entendimento, o sujeito Si da exterioridade é tratado com a indicação de um “isto”, de um “este” (*ibid*, p. 85).

Em virtude da mediação da negatividade com a determinação do objeto ser resolvida pela exclusão da própria negatividade, tal negação desse primeiro tempo, oposta à passividade atributiva do Outro, mas sumariamente derrotada por ela e excluída, é uma negação meramente abstrata que não chega a se efetivar como tal. Motivo pelo qual a materialidade da sua existência só se evidencia pela produção do devir dialético.

Essa dinâmica compõe dois planos sintáticos da seguinte forma no primeiro tempo metafísico:

*S* (Si fixo e objetivo, pensar raciocinante, espírito substantivo, essência em movimento de percepção em ligação ao predicado, negação excludente) *é P* (conteúdo repetitivo e determinado do predicado-objeto da percepção).

*S* (sujeito/ consciência representativa, Eu-que-sabe, duplicação positiva do Si, referido ao Si como Este) *é P* (variedade de objetos e predicados, conteúdo acidental fundamentado na necessidade do primeiro plano).

### **c) O agora, o ponto e a linha**

Se essa é a descrição do primeiro tempo sucessivo da dialética, incide também aqui a noção temporal de “momento da negação” (*ibid*, p. 95), o que atrai as considerações do tópico anterior de Derrida sobre o ponto de síntese informativo da concepção de *momento/agora* em

Hegel. É preciso perceber que o caráter sintético aqui, embora envolva a espessura sintética kantiana, que implica a percepção à certeza imediata metafísica, já a ultrapassa, à medida que configura uma unidade mediada pela determinação identitária com a negatividade exclusão. Isso reverbera no parâmetro temporal da síntese hegeliana estar referido, em consonância a Derrida, à contradição temporal aristotélica de um ponto, e não meramente à predicação sintética do Estagirita, como seria o caso de Kant. A certeza da operação referencial que representa o objeto natural como imediatidade que se apresenta à visão é, assim, fruto da mediação entre sujeito da percepção e objeto em um momento negativo precedente que instaurou a permanência do agora aristotélico. Seu critério de verdade exclui o que não é igual a si mesmo devido à determinação de um primeiro *agora*, equivalente também do primeiro agir.

Aprofunda-se esse primeiro *momento da negação* do Si, excludente e originário do primeiro agir, com a dinâmica do espaço e o tempo, em sua correlação com o ponto e a linha. Enquanto em Kant o ponto radical da formação do primeiro plano constitui parte substantiva da linha, tal qual na tradição aristotélica, a orientação hegeliana de progressão que visa ultrapassar a finitude pela dialética demanda uma estrutura teórica sobre o primeiro tempo no sentido de reservar uma possibilidade de desarticulação entre ponto e linha, sujeito e objeto, na asserção extrínseca, que viabilize a incidência posterior da contradição. Se isso já se verifica pela oposição excludente entre sujeito e predicado, explicitada no item anterior, formaliza-se também em uma relação de tensão entre o ponto e a linha. Enquanto em Kant a noção de limite fundava uma espécie de recalque/esquecimento do lugar de sujeito pensante cartesiano cuja temporalidade é substantivada e, conformativa, ao caráter espacial solidificado linear do objeto-predicado da percepção, em Hegel, a temporalidade embutida no sujeito-substância já é concebida como negação abstrata cuja oposição ao objeto-predicado seria homogeneizada pela continuidade da linha apenas através da mediação excludente.

Na esteira de Paulo Arantes, em um primeiro tempo metafísico, a exterioridade toda espacial assertiva abarca o tempo como *Algo* puro e abstrato, indistinto do espaço, de sorte que “o abstrato e o ideal designam, pois, o primeiro momento do ser-fora-de-si” (2000, p. 36). A negatividade pontual, pura e abstrata, do primeiro *momento de agir*, seria, paradoxalmente, a matriz do prolongamento totalitário do conteúdo determinado do plano externo: “sendo a negação, como se sabe, o fundamento de toda determinidade, é pelo ponto – primeira diferença e negação limitante – que o negativo se introduz na continuidade abstrata do espaço; ora, essa negatividade pontual, desenvolvida por si mesma, é o tempo” (*ibid*, p. 39).

Se em Kant o ponto é o termo-limite da linha, enquanto seu elemento uníssono, em Hegel, o ponto tanto determina e integra abstratamente o espaço em um primeiro tempo, como

é uma negação temporal a ele; trata-se da negação do tempo ao espaço e do ponto à linha, em última instância: o ponto é “posto como negação, o limite é uma determinidade indissociável do Algo; (...) mas afirmar que o ponto é o começo absoluto da linha consiste em dizer que ele constitui o elemento dela, que ele como limite, é um princípio daquilo que ele limita” (*ibid*, p. 43). Assim, “o ponto é a negação do espaço, uma vez que este se mostra inicialmente como o ser-fora-de-si indiferenciado ou imediato” (*ibid*, p. 45).

Vale salientar que o prestígio que a progressão temporal tem nessa teoria, em detrimento da retroatividade e volta à origem, parece decorrer dessa concepção de tempo abstrato do começo dialético como idealidade negativa em sua homogeneidade com o conteúdo do espaço determinado. Não obstante o reconhecimento da negação abstrata como imanência de um aspecto ontológico do negativo futuro, o tempo como ponto ideal, indistinto da linha e da sua determinação espacial, depende fundamentalmente do trabalho dialético para vir a ser.

Nesse sentido, as considerações de Paulo Arantes não repudiam, como se confere nas transcrições acima, esse início formativo do começo da dialética entre tempo e espaço, ponto e linha, tampouco o delineamento de uma primeira subjetividade abstrata, calcada no conteúdo espacial, a ser revertida pela dialética, a saber: “o fato de ter uma estrutura temporal não dispensa o eu, ao prosseguir o caminho de sua constituição, de ultrapassar a primeira configuração de sua subjetividade abstrata. Ao menos para distingui-la da relação espacial, relação que é fora de si mesma” (*ibid*, p. 162).

#### **d) O segundo tempo sucessivo: Eu = Coisa**

Não parece ser por acaso que a noção de tempo, em seu viés de instante sintético, em dobradiça com o ato, seja sistematizado com a negação-contradição e inserido no caminho científico da consciência “rumo à sua verdadeira existência” que visa “atingir a um ponto onde se despojará de sua aparência” (HEGEL, 2014, p. 79). Com efeito, nessa diretriz, o propósito de alcance de um ponto é inserido no movimento de contradição reconfigurador da verdade. A experiência da “inverdade do nosso primeiro conceito” (*ibid*, p. 78) irá equivaler, temporalmente, à verdade negativa do espírito: “aqui a aparência se torna igual a essência de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto” (*ibid*, p. 79). Trata-se da equivalência temporal entre revelação do conteúdo da verdade representativa-espacial do primeiro conceito e a produção da sua falsidade,

mas ainda dependente de um passo a mais para a síntese do saber absoluto, articulada ao terceiro tempo.

Hegel associa explicitamente esse caminho à realização da negação-contradição pelo embate entre dois movimentos assertivos opostos: “pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade (...) parece estar em contradição com uma certa representação e suas consequências, tão pretensiosas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. Assim não parece supérfluo um esclarecimento sobre essa contradição – o que, aliás, neste ponto, só pode ser uma asserção que se dirige contra outra asserção” (*ibid*, p. 26). A contradição assertiva em tela parece, portanto, visar esse ponto-limite radical cuja simultaneidade entre opostos determinados eclode a totalidade da subjetividade substantiva em prol de uma outra espiritualizada.

A contradição entre asserções e a modificação do enlace entre as partes da proposição confere efetividade existencial à pureza formal do sujeito. A respeito da proposição metafísica, parece haver um deslocamento em relação a Kant: enquanto nele a proposição entre sujeito-substância/espírito e objeto-predicado da percepção não responsabilizava o sujeito pela materialidade do objeto, ao considera-lo pensamento incondicionado, em Hegel, é o sujeito que institui reflexivamente o seu objeto da percepção. Nesse contexto, a neutralização do conteúdo do objeto da percepção do predicado é diretamente proporcional ao reconhecimento da positividade da negatividade inicial do “movimento da percepção” (*ibid*, p. 93) da substância-sujeito.

Como progressão dialética, pois, no segundo momento do pensamento conceitual, “o sujeito comporta-se de outra maneira” (*ibid*, p. 59):

Enquanto o conceito é **o próprio si do objeto**, que se apresenta como seu **vir-a-ser**, não é um sujeito inerte que sustenta imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move e que **retoma em si suas determinações**. Nesse movimento, subverte-se até aquele sujeito inerte: penetra nas diferenças e no conteúdo e, em vez de ficar frente a frente com a determinidade, **antes a constitui**: isto é, constitui o conteúdo **diferenciado** como **também seu movimento**. O sujeito que implementa o seu conteúdo, deixa de passar além dele, **e não pode ter outros predicados e acidentes** (*ibid*, 59, grifos nossos).

Na segunda fase, o conteúdo material que forma a base da percepção é deslocado do objeto-predicado para o sujeito-Si. O Si, enquanto negatividade perceptiva e movimento de ligação simultaneamente, que constitui reflexivamente as determinações do conteúdo predicado no primeiro tempo, passa a portador da materialidade objetiva e da verdade, o que inverte o sinal de verdade do objeto da percepção do predicado, o qual passa à falsidade. A consciência tem agora “um duplo objeto: um, associado à certeza sensível e da percepção, o qual é marcado

para ela com o sinal negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto” (*ibid*, p. 137). O raciocínio é claro: trata-se de elevar a negatividade perceptiva excluída do sujeito, no primeiro tempo, à positividade material de um objeto no segundo. Considerando que a negatividade abstrata já se opunha à ligação com o conteúdo do objeto-predicado desde o começo, a sua materialidade, no recém-formado sujeito-objeto, é contraditória à materialidade do objeto-predicado. Pela materialidade constituída, esse sujeito-objeto já é impredicável.

A definição de experiência corresponde a essa transição, portanto, que contradiz a verdade do primeiro objeto e a produção de saber que contradiz acidentalmente o próprio fundamento da representação:

Apresentou-se como se o saber do primeiro objeto (...) devesse tornar-se, ele mesmo, o segundo objeto. Mas, ao contrário, parece que nós fazemos **a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito em um outro objeto** que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco. (...)

Quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber sobre o objeto – e o **Em-si se torna um ser-para-a-consciência do Em-si – esse é novo objeto**, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é **algo outro** do que era para a figura precedente. (*ibid*, p. 78, grifos nossos)

A produção desse sujeito-objeto, em relação de alteridade (*algo de outro*) com o objeto da percepção no predicado, parece determinar, pela via do objeto, a negação abstrata inicial: “a desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é o seu objeto – é a diferença entre eles, o negativo em geral. Pode-se considerar como falha dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move” (*ibid*, p. 44). Produzir o conteúdo de alteridade aqui é positivar a espessura negativa excluída em relação ao objeto predicativo inicial, é viabilizar a determinidade da idealidade negativa inicial. Essa determinação essencial não é, todavia, representativa: “o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro” (*ibid*, p. 50) Atente-se, pois, que a determinação essencial já aparece aqui como momento da verdade, como expressão de uma simultaneidade de objetos contraditórios passível de deslocar a primeira verdade representativa para uma segunda, associada à evanescência da percepção.

Contudo, Hegel ressalva que, nessa temporalidade, o saber ainda não chegou ao conceito: “a coisa deve ser conhecida não somente segundo a imediatez do ser e segundo a determinidade, mas também como essência ou interior: como o Si” (*ibid*, p. 520). Isso porque o sujeito-coisa, em sua determinidade positiva, em que pese já esteja presente no plano externo,

ainda não foi reconhecido como sujeito pelo sujeito da representação/consciência. Nesse sentido:

Esse Universal incondicionado, que de agora em diante é o **objeto verdadeiro** da consciência, ainda está como objeto dessa consciência – a qual **ainda não aprendeu o conceito como conceito**. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, **o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro**, e com isso tornou-se em-si conceito. Porém, a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e, por causa disso **não se reconhece naquele objeto refletido** (HEGEL, 2014, p. 106, grifos nossos).

A rigor, essa diferença entre *para si* e *em si*, só faz sentido à luz de um perspectivismo entre dentro e fora, âmbito interno e externo, da reflexão das duas consciências, pelo qual as proposições locativas entre *em* e *para* se justifique, razão pela qual o sujeito-objeto extrínseco já em si conceito, já que positivou/determinou a sua negação abstrata, mas ainda não é conceito para a consciência interna ao passo que essa ainda não o reconhece como seu próprio sujeito. Eis o motivo da expressão “A coisa é Eu” (*ibid*, p. 519). Ressalta-se também que o objeto aqui ainda ocupa o lugar sintático de universal incondicionado de substância primeira aristotélica/kantiana, de sorte que ainda não ocorreu a superação.

Em formalização sintática do deslocamento do primeiro tempo para o segundo:

Plano externo no primeiro tempo: S (sujeito substantivo excludente/negatividade abstrata) é P (determinação do objeto da percepção/fundamento da verdade representativa).

Plano interno: S é P (asserção com vínculo de necessidade com a verdade do primeiro plano)

Plano externo no segundo tempo: S (negatividade abstrata positivada/determinada como objeto de verdade evanescente) é P (materialidade falsa do objeto da percepção)

Plano interno: S é P (asserção contingencial).

#### e) **O terceiro tempo sucessivo: Eu =Eu**

Como realização do terceiro tempo, é preciso que haja o reconhecimento recíproco das consciências/sujeitos, um novo agir e uma nova síntese espaço-tempo. É nesse momento que Hegel promulga a passagem sintática, proibida por Aristóteles e Kant, do sujeito/substância primeira para o predicado, como medida de unificação entre planos:



enquanto o primeiro sujeito entra nas determinações mesmas e é sua alma, o segundo sujeito – isto é, o Eu que-sabe – **encontra** ainda **no predicado aquele primeiro sujeito**, quando julgava já ter liquidado com ele, e queria retornar a si mesmo para além dele. **Em vez de ser o agente no movimento do predicado** – como o racional sobre qual predicado deve ser atribuído ao sujeito – deve, antes, haver-se **com o Si do conteúdo**; não deve ser para si, mas **em união com ele** (*ibid*, p. 59-60).

O primeiro sujeito, já com a sua negação abstrata materializada em coisa evanescente determinada, é *encontrado* no lugar de predicado da consciência. Ao que parece, o vislumbre do sujeito-objeto como predicado da consciência teria o condão de instituir uma ligação com a singularidade inicial escamoteada através de um processo de flexibilidade invertido: a grosso modo, se no primeiro tempo, em sentido horário na sintática, a atividade perceptiva negativa implica, ainda que com oposição, a ligação com o objeto atributivo da percepção e tal enodamento vincula descendentemente as predicções do sujeito da consciência, no terceiro tempo, o encontro do primeiro sujeito na predicação da consciência a implica em outra direção, em sentido anti-horário, a reconhecer o conteúdo extrínseco do Si e a se unir a ele em ascendência ao plano universal. Enquanto o sujeito Si desce ao plano da representação, a consciência representativa sobe ao plano universal.

Tal passagem do Si a predicado do segundo plano é decisiva para a progressão dialética:

Na proposição “Deus é o ser”, o predicado *é o ser* tem uma significação na qual o sujeito se dissolve. Aqui ser não deve ser predicado, mas a essência; por isso parece que, mediante a posição da proposição, Deus deixa de ser o que é – a saber, sujeito fixo. O pensar, **em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado**, sente-se, com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe faz a falta. Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como o ser, como **a essência que esgota a natureza do sujeito**, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no predicado. (...) **Perde assim o pensar seu firme seu firme solo objetivo que tinha no sujeito**, quando no predicado é **recambiado ao sujeito**, e no predicado não é a si que retorna, e sim ao sujeito do conteúdo (*ibid*, p. 61).

Em primeiro lugar, relevante aqui especificamente o elo entre a negação-exclusão hegeliana com a negação-privação aristotélica: conforme o diagnóstico em tela, seria a própria perda de sujeito que a associação predicativa implica que faria com que, a cada vez, o pensamento retorne ao ponto fixo do sujeito instituído e o relance, em ciclo estéril, como substância na relação com o predicado. A exclusão da negatividade perceptiva do sujeito em prol do objeto da percepção do predicado é, assim, motivo de falta a ser suprida pela relação substantiva que

o predicado subsidia. Em segundo lugar, ao já não precisar subsidiar a sua falta com o atributo, já que investido da materialidade de objeto do segundo tempo, o sujeito-objeto pode fazer outro percurso sintático e aparecer ao sujeito da consciência como predicado no segundo plano, o que parece apontar para a ascensão do sujeito da representação para o plano externo em união com o sujeito extrínseco, tanto quanto para o novo agir do sujeito si. Acento posto na noção de direção aqui com que o sujeito se move gramaticalmente em direção à reiteração da atribuição ou em direção à autonomia sintática.

Veremos esses passos finais de forma desmembrada nos próximos itens diante da multiplicidade de temas que eles desdobram.

#### **f) A morte da sintaxe escrava e a eticidade da mulher**

A aparição do primeiro sujeito extrínseco como predicado do segundo interno escancara uma perda de fundamento que já havia ocorrido, mas era dissimulada no primeiro tempo metafísico pela ligação predicativa com o objeto da percepção. Nesse cenário, o sujeito Si, na sua negação abstrata, já é morto desde o começo e a unificação propositiva só ocorre por uma mudança da posição sintática que, ao invés de buscar suprir a morte com a substância do predicado, abdica desse lugar consistente de sujeito no reconhecimento da sua negatividade abissal: “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como consciência de si independente” (*ibid*, p. 145). Como não poderia deixar de ser na superação interna à teoria aristotélica, que parece ser o caso hegeliano, a privação existencial de um primeiro momento é elevada pelo processo dialético à “luta de vida e morte” (*ibid*, p. 145), enquanto contradição radical não enfrentada por Aristóteles.

A contradição do segundo tempo que reconfigura a verdade do sujeito e a falsidade do objeto da percepção só se conclui, de fato, pela radicalidade dessa contradição entre vida e morte cuja renúncia do sujeito a sua materialidade, para emergir como espírito efetivo, é equivalente desse ato de colocar a vida em risco. Essa ideia também é transposta para a sintaxe, já que o reconhecimento recíproco e a unificação sintática dele decorrente não proporcionaria “a relação costumeira entre sujeito e predicado”, já que a “a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o choque na relação sujeito e predicado” (*ibid*, p. 60). A morte do paradigma substantivo metafí-

sico é, pois, o equivalente à destruição da sua gramática atributiva. Nesse ponto, pois, a formação de uma bilateralidade sintática entre os dois planos que rompe com a própria lógica de sujeito e predicado ao implica-los nesse contrachoque contraditório mediado.

Destaca-se que, para tanto, é preciso um ato de renúncia à negação-privação que sustenta o elo predicativo do primeiro plano. A emancipação só é conquistada, assim, por quem chega ao ponto de oferecer a própria vida como medida de liberdade: “aí está também o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências de si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte” (*ibid*, p. 145).

Tal luta entre vida e morte é associada às posições da dialética do senhor e do escravo: “a verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência de si. Mas como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente (...) se converterá em verdadeira independência” (*ibid*, p. 147). Para o primeiro tempo, pois, a oposição-exclusão da negação abstrata é a própria forma da liberdade embutida na escravidão que se curva à propriedade do objeto da percepção no predicado. Não menos importante, o gozo é referido como a servidão à coisa, enquanto que o desejo “se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo sem mescla” (*ibid*, p. 149). Enquanto o gozo guarda o apelo à substância proprietária atributiva, o desejo está implicado à negação pura do objeto, o que nesse caso equivale a morrer pela liberdade ao optar por outra direção existencial.

O estatuto da liberdade da consciência escrava não compreende apenas uma diretriz de não submissão da mediocridade que se assenhora de si mesma; ela contém na sua relação com a morte, em contrapartida, uma transcendência ética do humano, de modo que a unificação dos planos sintáticos e a formação da bilateralidade pela contradição permite um ato efetivo do divino, tanto quanto a unificação sintática implica uma unidade da lei divina com a lei humana. Acentua-se que a formação da bilateralidade da lei divina com a humana, ainda que tenha uma intercambiação estrutural recíproca, tem como segundo ato uma espécie de unilateralidade no sentido-direção do divino, e não no sentido anterior da propriedade substantiva material.

Destaca-se que a bilateralidade sintática formada detém, a partir de então, a faculdade de se efetivar como ato, quer na direção da determinação proprietária humana, quer na divina-negativa, embora haja devido à unificação um balanço interno entre ambas: “a essência é a unidade de ambas, mas o ato só realizou uma, em contraposição à outra. Entretanto, por estar unidade com ela na essência, o cumprimento de uma evoca a outra” (*ibid*, p. 318). A posição

de Deus aqui, em consonância à superação interna à metafísica em trâmite, é correlata a da mulher, razão pela qual a eticidade em causa é adquirida pela mediação das posições-extremas implicadas ao homem-humano e à mulher-divina:

O reino ético é, em sua subsistência, um mundo imaculado, que não é manchado por nenhuma cisão. Seu movimento é igualmente um tranquilo vir a ser de uma potência sua para a outra – de modo que cada uma receba e produza a outra. (...) O ponto onde imediatamente se tocam como efetivas – seu meio-termo e elemento – é a sua imediata interpenetração. Um extremo – o espírito universal consciente de si – é concluído com seu outro extremo, sua força e seu elemento, ou seja, com o espírito carente de consciência, mediante a individualidade do homem. Ao contrário, é na mulher que a lei divina tem sua individualização, ou seja, é nela que o espírito, carente de consciência, do singular tem seu ser aí (*ibid*, p. 313).

É certo que o trecho revela um certo exagero idealista com essa tranquilidade toda implicada ao vir a ser mediado. Mas ainda assim, a atadura entre emancipação e eticidade sobressalta a mulher como Si, na posição da privação no primeiro tempo, ou da negação excludente abstrata, com o eco político da consciência escrava marginalizada, em relação de dominação com o homem, o qual, por sua vez, caberia à instância de senhor. Considerando dois movimentos temporais distintos, equivalentes da direção do agir, “o movimento descendente da efetividade para a inefetividade”, concernente à lei humana, corresponde ao homem, enquanto que “o movimento ascendente da lei do mundo subterrâneo para a efetividade da luz do dia e para o ser aí consciente” é a mulher (*ibid*, p. 313). Logo, a unificação no terceiro tempo da dialética das duas metades extremas “constitui o meio-termo ativo do todo” (*ibid*, p. 313): “mediante a mulher, como meio-termo, o espírito emerge da inefetividade para a efetividade” (*ibid*, p. 313).

Acentua-se novamente a marca da direção do ato: enquanto o descendente-homem é inefetivo, o ascendente-mulher divina é efetivo. Ora, isso ressoa com a direção do ato também implicada no percurso sintático e parece endossar a hipótese do item anterior de que enquanto o primeiro movimento ligaria o sujeito Si ao sujeito da representação de forma descendente inefetiva, o movimento do reconhecimento da consciência de si seria ascendente em endereçamento do plano interno ao externo negativo-divino/mulher. Esse aspecto será importante na análise do enigma lacaniano de *L'étourdit*.

A mulher é, assim, em mediação com o homem no terceiro tempo da nova síntese subjetiva, a expressão da elevação dialética da negatividade abstrata do primeiro tempo cuja privação de materialidade existencial coincide com a exclusão de Si, para outro modo sintático de existir: ativo, efetivo, singular-universal e infinito na sua divindade espiritual. Eis a transição do gênero simples masculino que escamoteia a negatividade no primeiro tempo para outro

aporte de gênero sintético, a mulher. Enquanto no primeiro tempo haveria uma filiação inefetiva da espécie humana ao gênero divino (*ibid*, p. 313), “esta segunda é a unidade universal que contém todos esses momentos suprassumidos. É o gênero que (...) neste resultado, a vida remete a outro que ela, a saber: à vida para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero” (*ibid*, p. 140).

### **g) Inversão e negação determinada**

Esse é o motivo pelo qual a proposição tautológica  $Eu = Eu$  que formaliza a conclusão da dialética não é identitária como o  $A = A$  aristotélico, tampouco excludentemente reflexiva como o primeiro tempo, mas sim supera o enunciado metafísico pela transformação da sua enunciação, pela mutação do estatuto da negatividade no seu interior. A ideia de identidade aqui tem que ver com a duplicação da consciência de si do  $Eu = Eu$ , enquanto que o contrachoque a previne da identidade aristotélica e a manifesta os dois lados extremos em oposição.

Conforme Vladimir Safatle, “para Hegel, ao enunciar ‘uma rosa é uma rosa’, dizemos que o conjunto é idêntico a um de seus elementos, dizemos que o singular é o universal” (2006, p. 122). Essa seria a fórmula inversa do “universal é o singular” do primeiro tempo, (*ibid*, p. 122) mediante a qual a realidade externa é pautada pela determinação do objeto perceptivo particular. A dimensão invertida da tautologia expressa, em último grau, uma reviravolta da posição em que a consciência olha para o mundo em face do reposicionamento do universal e do singular: “assim o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesmo, ou como infinitude” (HEGEL, 2014, p. 126).

Esse aspecto produz uma interferência direta no sensível: “o verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples” (*ibid*, p. 50) O absurdo da contradição, o reviramento do mundo, a inversão do sentido-direção do agir formam um espectro que de eclosão gramatical que debilita as faculdades representativas. A retórica da embriaguez em chão movediço aqui é mais que uma metáfora: ela concerne a uma metamorfe dos parâmetros existenciais.

Cumprir acompanhar, nesse contexto, a ressalva de Vladimir Safatle no sentido de que inversão e superação hegelianas não se confundem: a inversão seria, por vezes, apenas um pri-

meiro nível da superação (2006, p. 246). Nesse sentido, a mera oposição semântica, na passagem de um termo a outro, não causa transtorno sintático, já que o parâmetro permanece representativo e o fundamento existencial preservado. Em proveito da diretriz que intenta divisar a fronteira entre inversão e superação, reflete-se sobre esses dois níveis no horizonte da negação determinada hegeliana.

O ato que desencadeia a nova sintática pelo reconhecimento da consciência de si e pela negação determinada do seu fundamento material subjetivo parece ser um parâmetro sintético da inversão que perfaz a superação: se há inversões semânticas que passam ao outro lado e nele não se estabilizam em síntese é porque neles não houve uma inversão posicional do sujeito-substância em novo agir, capaz de reconfigurar a sintática da proposição em uma nova unidade estrutural. Nesse sentido, a inversão do sinal da verdade e da falsidade pela incidência da duplicidade de objeto na antítese seria um correspondente do momento em que a inversão já é contradição mas ainda não operou a síntese entre planos. O reposicionamento em face do mundo decorrente de um novo arranjo gramatical compõe, por sua vez, o espectro da negação-superação.

No entanto, nota-se que Safatle aproxima, em *Dar corpo ao impossível*, ao ponto de tornar indistintos, o segundo e terceiro tempo da dialética em um mesmo momento/nível de negação: “ao menos na Fenomenologia, o término do trajeto especulativo só se dá com o julgamento: ‘o ser do eu é uma coisa’. (...) se trata de uma modalidade de reconhecimento que só se efetiva quando o sujeito encontra, em si mesmo e de maneira determinante, um núcleo do objeto” (SAFATLE, 2019, p. 95). Essa afirmação implica uma aglutinação temporal entre o Eu = Coisa e o Eu = Eu, ou uma indiferenciação entre sujeito final e a determinidade da coisa do segundo tempo. Se essa aglutinação resolve problemas sobre a conciliação dos três tempos da dialética com os dois momentos de agir, e também sobre a materialidade da dimensão ontológica do sujeito final negativo, ela leva a questionar sobre a indiferenciação entre o Si como coisa do segundo tempo e o Si como sujeito ao final unificado à consciência. Se o momento do Eu = Coisa é indistinto do momento do Eu = Eu, o que leva Hegel a separá-los em dois momentos distintos?

Com efeito, a negação determinada surge no horizonte de confronto da consciência “com algo que negava a aplicação do conceito à experiência”, o que leva ao conseqüente reconhecimento dessa inadequação como vinda de um objeto opaco, equivalente ao sujeito, como reconhecimento de si no segundo tempo (*ibid*, p. 94). Contudo, questiona-se se não haveria mais um nível da negação implicada na transmutação do Si na sua determinidade de objeto, no

segundo tempo, para sujeito no terceiro. No segundo tempo, a consciência desloca a determinação do objeto-predicado para o sujeito-objeto de modo materialmente invertido, ou seja, o que é verdade para o sujeito-objeto é falso para o objeto percepção. Nesse ponto, incide a negação determinada sobre o objeto da percepção, mas que ainda não é inversão sintética/sintática. Nessa direção: “tal negação não é toda negação, mas a negação da coisa determinada que se dissolve, portanto, uma negação determinada” (HEGEL in LEBRUN, 2006, p. 299). Aqui a negação abstrata ganha conteúdo material de verdade, ainda que opaco/evanescente, mas ainda não há o agir, tampouco a mudança de direção sintática dos sujeitos entre planos. Aqui também o sujeito-objeto ainda é incondicionado.

A questão é o quanto a *Aufhebung* do terceiro tempo contém uma negação a tal determinidade de coisa do Si ao reconhecê-lo como sujeito. Recordar-se também que Hegel afirma haver uma relação de vida e morte entre consciências, *de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte*, o que intensifica a ideia de que o reconhecimento subjetivo ao final expresse um deslocamento relevante do sujeito-coisa ao sujeito remissivo à refundação de si. A questão importa para a diferenciação entre segundo e terceiro tempo.

#### **h) A forma e o tempo como resultado**

Ainda que não fique clara a existência de uma terceira negação entre segundo e terceiro tempos, haveria, afinal, o deslocamento do sujeito-objeto para a expressão da essência como forma, tanto quanto o desprendimento da temporalidade da determinação espacial de coisa: “o tempo se mostra, então, como nada mais que essa negatividade explicitada” (ARANTES, 2000, p. 46). A respeito da forma, Hegel afirma que “a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma (...) não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura autointuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como forma e em toda riqueza a forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada como algo efetivo” (HEGEL, 2014, p. 33).

Se a essência não se exprime como mera essência inicialmente/imediatamente e depende da forma e do tempo dialético para tanto, isso estabelece uma diferença para a negatividade: enquanto a idealidade da negação originária seria informe e assolada de espaço genérico, a negatividade final é formalmente singular e temporalizada. À luz dos postulados aristotélicos sobre a mulher, e do projeto hegeliano de superação à metafísica por dentro que ora se evidencia, essa seria a diferença entre a mulher privada e excluída do primeiro tempo, vista como

negatividade desprovida de forma humana pelo paradigma fálico, tal como presente em Aristóteles, para a mulher formalizada ao final da dialética hegeliana na expressão da sua singularidade negativa. Isso lembra o apontamento de Zingano, comentado no item 3.3 *d*, de acordo com o qual haveria, em Aristóteles, um poder reconfigurador imputado à forma pela ordem com que os termos são alocados na sílaba. Enquanto a materialidade institui a determinação, a forma causa o arranjo material e, como tal, rege a agência da coisa. Aplicando essa ideia a Hegel, enquanto a negação abstrata informe condiciona pela exclusão e pela percepção um arranjo material, a emergência da forma singular em negação endereçada a sua própria negatividade perceptiva anterior, ao inverter o arranjo, destitui a determinação anterior.

No que toca à mulher como categoria da emancipação ética e na esteira de um pensamento político da dialética, verifica-se conforme esse percurso que haveria uma fase de conferência de materialidade/propriedade opaca à negação abstrata, concebida também como privação em estiramento com Aristóteles, para que só depois a sintaxe possa se modificar e a negatividade liberta como espírito possa prescindir, no movimento da sua efetividade, da espessura do objeto para existir.

Em suma, a forma e o tempo estão implicados no resultado dialético que reconfigura a sintaxe metafísica e a emergência do sujeito não identitário.

### **i) Perspectivas temporais: a história e o agora**

Considerando que a exposição se deteve, sobretudo, no esquadramento dos três tempos sucessivos da dialética, retoma-se a problemática temporal apresentada no item *a* com instrumentos teóricos para enfrenta-la.

Não seria despropositado afirmar que a dialética hegeliana tem por fio condutor efetivar a negação a um princípio de exclusão verificada na sintática histórica. Se esse é o mote verificado na dialética pelos tópicos acima, endereçado ao reposicionamento do posto gramatical do escravo e da mulher, ele se revela também em obras como *Lições sobre a Filosofia da História*, enquanto estudo do princípio de exclusão das sociedades não-históricas, cuja marginalização sequer chegou a se caracterizar como histórica. A própria noção de história envolve aqui o embate dialético entre determinação histórica metafísica e não-história, excluída da história. De modo que o progresso temporal da dialética é implicado à reformulação do arranjo histórico.

Por um lado, isso confere mais explicitamente à considerada falta de forma da mulher e do escravo, bem como à negação-privação da racionalidade metafísica em geral, um estatuto



diagnóstico do não-histórico: “tudo o que permanece na forma indeterminada do em-si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem da História” (ARANTES, 2000, p. 189). Por outro, *a contrario sensu*, o fim da dialética implicado à emergência do espírito, da forma e do tempo, por um ato ascendente efetivo de reconhecimento subjetivo, configura a própria operacionalização histórica: “a Reflexão do Espírito – única instância capaz de suscitar a aurora da História ao efetuar-se no seio do organismo ético-político” (*ibid*, p. 191).

Isso imbui a forma da mulher como sujeito efetivo e a transmutação gramatical que ele enseja o tônus de “mutação da realidade política” (*ibid*, p. 192). A gramática aqui se mostra mais que um modelo de esquematizações, ela se vincula a uma dimensão de escrita histórica na qual a linguagem armazena as inscrições excludentes e identitárias, razão pela qual “a gramática desenvolvida e sistemática é obra do pensamento que põe a nu suas categorias” (*ibid*, p. 193). Como aponta Agamben, é a categoria urdida do *gramma* no seu sentido mais paradoxal, como índice memorial de linguagem e “traço de um sem forma” (2006, p. 61) que veicula a determinação histórica a ser terminada em Hegel.

A temporalidade de progresso, pois, justifica-se em Hegel à medida que a origem é muda, incubada de apenas possibilidade de espírito, não tendo muito a oferecer senão o seu desenvolvimento histórico culminante na sua própria negação. A idealidade do passado é, assim, o que deve ser superada. Justifica-se também a controversa espessura finalista da história como integrante de um movimento que visa o desfalecimento da memória sintática que como condição de existência precisa excluir.

No entanto, há uma dificuldade em atrelar o objetivo de superação do passado com a marcha apenas para frente do progresso. Nesse sentido, a temporalidade do *momento/agora*, parece ser uma ferramenta teórica importante para Hegel: ela causa uma equivocidade com os três tempos sucessivos da dialética, tanto quanto parece viabilizar uma continuidade e uma circularidade regressiva entre eles. Ora, “que é o agora?” (HEGEL, 2014, p. 85). Responde-se: “O agora é a noite. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos então que se tornou vazia” (*ibid*). Percebe-se que o *agora* se articula às três fases da dialética à medida que os sinais de dia, noite e meio-dia expressam relações distintas com a verdade. Enquanto a noite parece se coadunar o momento em que a verdade inicial escrita é contradita pela experiência, no segundo tempo, o agora do *meio-dia* implica a mediação entre planos final.

Hegel o trata ainda como uma temporalidade de três fases que também parecem se relacionar com os tempos da dialética. Em primeiro lugar, que seria supostamente dia, “indico o agora que é afirmado como o verdadeiro”, mas como afirmação verdadeira de um passado: “o indico como o-que-já-foi, ou como um suprassumido” (*ibid*, p. 89). Em confronto com negatividade-noite que o agora anterior excluiu, “agora afirmo como segunda verdade que ele foi” (*ibid*, p. 89). Por fim, conclui-se negativamente, supostamente no *meio-dia*, que “o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser suprassumido – a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é” (*ibid*, p. 89).

Sob a hipótese de que a *segunda verdade* do segundo tempo do agora corresponde à verdade da duplicidade da Coisa=Eu do segundo tempo da dialética, destaca-se como de acordo com esse esquema a supressão do ser que foi, do último tempo, é associada à negação do agora do segundo tempo. Por essa via, o *meio-dia* ou a fase final dialética da unificação sintática parece compreender ainda outro nível de negação em que se nega a verdade do segundo tempo.

Em resumo dessa provável coincidência entre a síntese subjetiva e a temporal, cogita-se que o primeiro tempo do agora, na aurora do dia, concerne à verdade que já foi do primeiro ato. Ela é associada ao que é claro para a visão natural e representativa. No segundo tempo, por sua vez, a referência a uma segunda verdade em tensão com a negatividade aparenta subsumir-se ao segundo tempo da dialética em que há a positividade da verdade da negação abstrata excludente pela produção do segundo objeto no lugar de sujeito. Aqui já há uma mostra de inversão entre noite positiva e dia negativo porque a verdade já se deslocou do objeto da percepção para o posto de sujeito; no terceiro tempo, de reconfiguração da verdade da dialética, o *meio dia do agora* retorna como negação ao objeto de verdade constituído no segundo tempo da dialética para circularmente afirmar-se, a partir dessa negação, como positividade do ser novamente: *o agora é*. Por fim, trata-se da aparição para a consciência, através da regressão-progressão da razão, do *meio dia do agora* como superação do próprio agora, e de forma circular invertida, uma positividade instituidora de novo agora a partir da negatividade de si. O dia e a noite encerram, assim, a alternância entre positivo e negativo que atingiriam em vertigem as possibilidades da visão, do sensível.

O cerne do problema é o quanto a pontualidade do primeiro agora da negação abstrata mantém uma relação de necessidade progressiva com a contradição da verdade e falsidade do segundo tempo (Coisa = Eu) e com o reconhecimento subjetivo do terceiro (Eu = Eu). Em outras palavras, a ambiguidade reside na existência de uma relação de necessidade entre a determinação do objeto da percepção atributiva, sustentada pela negação abstrata, com a sua negação determinada; entre primeiro conteúdo-exclusão e forma ontológica final; entre primeiro

e segundo ato. Considerando que relação de necessidade não significa relação de identidade, poderia haver um desdobramento necessário que vinculasse a um mesmo ponto-limite de determinidade a dois movimentos, duas ações existenciais invertidas. Que essa progressão dependa da produção do trabalho do conceito, de modo incontroverso, para vir a ser, não descarta o impasse.

Sobre o tema, Hegel refere-se à mesmidade contínua entre os três tempos: “devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós (um só e) o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza” (*ibid*, p. 88). Por essa via, a bilateralidade subjetiva seria subsidiada pela síntese de um ponto temporalmente contraditório, de forma que a dialética teria como escopo eivar com contradição a mesmidade temporal espacializada.

Também pela consideração de que “o tempo aparece, pois, como o destino e a necessidade do espírito” (*ibid*), ao que parece, tem-se uma relação de necessidade originária entre negação abstrata inicial e a negação determinada. Como complicador, a idealidade inicial da primeira negação, pela qual não fica evidente a existência ontológica originária do espírito em meio à matéria. O espírito seria abstrato, tal qual a primeira negação? Outrossim, permanece em distensão a dinâmica sucessiva em que o ponto é inserido na tripartição das fases do dia especuladas em paralelismo com as fases dialéticas, de modo que a temporalidade sintética acompanha a progressão das fases dialéticas também sucessivamente; bem como a moção progressista pela qual a circularidade deve corresponder, não ao encontro pontual, mas a sua superação disruptiva.

Nesse sentido, a solidariedade entre início e fim prescreve que o ponto inicial contraste radicalmente com o final. Por essa via, Paulo Arantes assevera que “a síntese temporal fica aquém da síntese subjetiva” (ARANTES, 2000, p. 163), à medida que o ultimo momento transpõe, na duplicação e unificação subjetiva, o próprio estatuto da temporalidade do presente para o infinito. Esse também é o fator pelo qual a dimensão constitutiva da dialética hegeliana é repudiada pelo filósofo: “em razão da exterioridade em que evolui o tempo, não se poderia falar de uma unidade verdadeiramente subjetiva entre um primeiro ponto temporal a aquele em proveito do qual o Agora se abole” (*ibid*, p. 163) A declaração de Arantes, constante da introdução, enfim se justifica: “a co-pertinência, tanto ontológica quanto formal, do Si e do tempo não dá lugar a nenhuma relação de fundação, não resulta de nenhuma operação constitutiva, subjetiva ou temporal” (*ibid*, p. 163).

Embora o autor não recuse uma solidariedade entre a (in)forma ontológica abstrata no primeiro tempo e a negação determinada final, em virtude da processualidade dialética resultar

na ruptura ou ultrapassagem do primeiro ponto temporal, a progressão subjetiva da dialética não configuraria uma constituição subjetiva. Depreende-se que Paulo Arantes pensa aqui na hipótese de as três fases da dialética servirem compactamente a um tempo de fundação originária da subjetividade, de modo que não faz, de fato, nenhum sentido, sob essa ótica, que o ponto inicial se inverta ao final e rompa a si mesmo, já que não chegaria a se constituir. Isso fica claro na referência ao reconhecimento recíproco hegeliano, da terceira fase da dialética, articulado ao estágio do espelho lacaniano: “seria difícil encontrá-la na letra da operação hegeliana do Reconhecimento, mesmo interpretada como identificação pelo Outro, quer dizer, constituição da consciência-de-si pelo reconhecimento recíproco dos que se vêm se vendo” (1995).

Miragem imaginária dos espelhos à parte – a qual já foi abordada por Safatle (ver 2006, p. 315-319) –, enfoca-se o problema temporal. Lacan parece formular, com os espelhos, o processo de identidade-exclusão formativo da determinação do objeto da percepção, tal qual o é o primeiro tempo da dialética hegeliana: trata-se do momento de apassivação do Si frente ao Outro. Ao alinhar o ponto de partida constitutivo patológico ao diagnóstico hegeliano da metafísica clássica, Lacan alinha também a temporalidade subsequente da antítese e da síntese hegeliana ao processo analítico, no horizonte de dialetização da sintaxe aristotélica. O contraste entre o ponto inicial e o final atende, portanto, precisamente à finalidade psicanalítica de superação dialetizada à sintaxe aristotélica apassivada do início.

Ainda assim, não deixa de ser problemática para a psicanálise a primazia que a progressão evolutiva tem nessa teoria, enquanto desbravadora de uma “experiência épica da temporalidade” (*ibid*, p. 375) e uma espécie de plenitude enfim alcançada. É o que abre caminho para a estrutura originária heideggeriana do tempo vir a se instalar.

Vale sinalizar que três aspectos da teoria hegeliana exposta serão fundamentais para o deslinde do enigma de *L'étourdit* por vir: o sentido-direção sintático do segundo agir na temporalidade de síntese, implicado no reconhecimento subjetivo; a dissolução que a negação determinada opera no objeto, como medida da emergência do sujeito como pura forma, tempo e espírito articulado à mulher ao final; e a caracterização do meio-dia do agora em associação com a mediação da bilateralidade.

\*

## j) A herança hegeliana

Em *L'Étourdit*, verifica-se que muito do crivo que norteia a superação interna de Lacan a Aristóteles, tratado no terceiro capítulo, advém de Hegel. Destaca-se alguns tópicos: o programa geral de superação à metafísica pela dialetização de seus próprios fundamentos; a dimensão conceitual de homem e mulher no horizonte dialético de subversão dos protocolos hierárquicos e excludentes; a dimensão de um ato em direção efetiva; a pontualidade ontológica-temporal; a reformulação destrutiva da sintaxe atributiva aristotélica e ultrapassagem da finitude. À esquiva de repetição, aborda-se, neste momento, apenas a subsunção da temporalidade hegeliana nas frases do escrito e a problemática do absoluto hegeliano, expressivo de três tempos dialéticos, para Lacan. Aplica-se, assim, os conceitos chaves de Hegel à gramática lacaniana:

### Primeira sintática

Plano externo: *Que se diga* (ponto, Si, negação abstrata excluída, consciência escrava em relação ao Outro, movimento fixo da intuição, novo objeto no segundo tempo dialético, primeiro agir e primeiro agora) *fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve* (determinação espacial da linha, conteúdo do objeto da percepção positivo no primeiro tempo e negativado no segundo tempo da dialética, passividade diante do Outro).

Plano interno: *Esse enunciado* (consciência, eu-que-sabe, senhor) *que parece de asserção universal* (alienação com a universalidade do objeto natural no primeiro tempo), *é de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*.

O enlace paradoxal de união-exclusão do *que se diga* com o *fica esquecido* é teorizado por Hegel a partir mediação negativa perceptiva inicial com o objeto apassivador que resulta na exclusão de Si.

A dificuldade da subsunção desse arranjo gramatical de Lacan ao de Hegel é que nem a sintaxe, nem a semântica lacaniana privilegiam a progressão do sujeito-substância em sujeito-objeto relativo ao segundo tempo da dialética hegeliana  $Eu = Coisa$ . Poderia se elucubrar que o caráter substantivo do *que se diga* compreende essa etapa, tanto quanto parece compreender o objeto *a*. Apenas pela contagem das seções lógicas do plano dos ditos, poderia se aventar também que  $Eu = Coisa$  é conquistada no fim da temporalidade de antítese analítica, figurada

pelo *é de fato modal como tal*. De acordo com essa tentativa, a primeira predicção concerne ao primeiro tempo metafísico, enquanto que a segunda articula à confrontação do sujeito como coisa e a terceira incorre no reconhecimento subjetivo. Ocorre que, ao fim dessa segunda etapa, o que a gramática coloca como confrontação do segundo predicado/tempo analítico já é o sujeito do subjuntivo, e não o subjuntivo-coisa: já se trata da emergência do sujeito negativo como mulher. Ao que parece, já se está diante do reconhecimento subjetivo quando o primeiro sujeito (*que se diga*) aparece ao segundo (*esse enunciado*) como contrachoque de predicado não atributivo na parte final da segunda frase.

### Segunda sintática na temporalidade de síntese

Plano externo e interno unificados em inversão: *É* (consciência que reconheceu a singularidade do Si?) *de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* (o sujeito do subjuntivo em emergência da pura forma temporal, sensível e ontológica passa para a frente da consciência, mas sem teor predicativo duvidoso em relação ao seu sujeito).

É inquestionável que ocorre uma unificação sintética entre planos, separados pela suspensão dos dois pontos, correlata da emergência do sujeito da enunciação com outra possibilidade de olhar para a negatividade. Pelo *encontro* do sujeito representativo (*esse enunciado*) com o sujeito do dizer no fim da segunda frase, possibilitada pela tautologia disruptiva do *como tal*, seguida de *o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*, é possível atestar a incidência de uma dinâmica de reconhecimento subjetivo da terceira fase da dialética hegeliana, formativa da nova síntese sintática, mas não exatamente saber se ela ocorre nos mesmos termos hegelianos.

Por fim, Lacan afirma que: “em toda matéria é preciso muito espírito, e de sua lavra, pois sem isso, de onde ele lhe virira?” (OE, *L'étourdit*, p. 496). A indagação soa como um reconhecimento, quer da ultrapassagem por Hegel do limite kantiano em direção ao infinito e à comunidade oracular prevista em *Sonhos de um visionário*, quer da temporalidade da produção dialética do espírito pela *lavra da matéria*.

Será apenas na análise do enigma central de *L'étourdit* que a apreensão da dialética hegeliana por Lacan se elucidará.

### k) Hegel e o nazismo: a crítica ao absoluto

Para além das frases, cumpre atentar que Lacan se refere à dialética do senhor e do escravo no meio do texto em conexão com o racismo do nazismo. Considerados esses dois elementos isoladamente, enquanto a dialética conduz inequivocamente a Hegel, o nazismo, no contexto filosófico, acarreta a associação direta com Heidegger. Nesse cenário, estranha-se um detalhe, o destaque dado ao título terceiro do Reich de Hitler:

Presumiremos que, de *tothomem*, se resta algum traço biológico, é não haver nada deraça para que ele se torne homem e nada de nada para se paratodizar.

Explico-me: a raça de que falo não é a que sustenta uma antropologia que se diz física (...). Pois não é por aí, como se viu por uma tentativa grotesca de fundar nisso um Reich dito terceiro, não é por aí que se constitui raça alguma (nem tampouco por esse racismo na prática).

Ela se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aqueles com que se perpetua a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos, bem como a dos pedantes, à qual faltam, como garantia, os pederastas e os cientichatos, acrescentaria eu, para que eles não fiquem cientichateados (LACAN, *L'étourdit*, OE, p. 463).

Trilha-se o desdobramento lógico da série de Lacan: a partir da totalidade masculina, passa-se à reflexão sobre a dimensão racista presente, quer em um regime de existência que privilegia o espaço natural e a sua aparência, quer à estrutura discursiva que a impõe necessariamente o lugar de escravo e senhores. Nesse sentido, a submissão da ciência a suas experiências corpóreas configura os *cientichatos* que insistem, em ato, em conceber como ciência a adequação discursiva com a realidade referencial, mesmo que com vocabulário lacaniano ou hegeliano. A subordinação sintática pela atribuição subjetiva ao Outro, bem como a referência do sujeito da representação ao seu Si como objeto natural, é aqui expressão de como o paradigma hierárquico se impõe necessariamente na origem da linguagem.

Tal hierarquia, fundante de critérios alucinados de exclusão social, em esforço de validação racional para que semblantes distintos sejam tomados como piores ou melhores que outros, articula-se à totalidade do gênero aristotélico que faz da razão normativa do homem o suprasumo do pensamento, em exclusão de qualquer outro que o contradiga. A totalidade do nazismo se respaldaria nessa lógica genérica estrutural, pela qual a contradição e a internalização da alteridade são impossíveis. Considerando que a noção de Reich, como império, traduz o

governo de um único em relação aos demais, em causa a hierarquia escalonada aristotélica que tem seu cume na substância primeira e no ato puro divino. Nesse diapasão, o fato do Reich ser *dito terceiro* parece ter como mote a tentativa de uma nova síntese do fracasso dois primeiros.

É o que cria uma associação com a temporalidade dialética hegeliana de três tempos e a sua proposta de síntese, ainda que calcada na direção política de justamente incluir a alteridade. Essa extração ressoa aquela fala de Lacan, constante na introdução, em que nega o horizonte de síntese para a psicanálise. O pensamento aqui parece ser o de que, mesmo uma totalidade contraditória, seria uma totalidade que compactua com um fechamento absoluto no horizonte da confiança, quase fé, de que tudo dará certo ao fim do conflito e de solução. Isso flerta com a noção de progressão da razão endereçada a um momento em devir de absoluta tranquilidade, redenção e conciliação. O que não deixa de estar presente, em outra via diametralmente oposta, na perversão evolutiva de uma raça ariana. Embora o pensamento de Hegel se dirija politicamente para o oposto do nazismo, e Lacan o sabe, tanto que o absorve intensamente, é contra esse tom de salvação final absoluta, demasiadamente otimista que parece haver uma insurgência: “não será um progresso, já que não há quem manifeste seu pesar, pesar por uma perda” (*ibid*, 496). As últimas palavras de *L'étourdit* endossam esse entendimento: “é sabido que o termo absoluto tem obcecado o saber e o poder – derrisoriamente, convém dizê-lo: nele, ao que parece, persistia uma esperança, representada pelos santos em outros contextos. Há que desencantar. O analista joga a toalha” (*ibid*, p. 497).

À luz dos fundamentos teóricos suscitados até aqui, constata-se que tal intenção de Lacan de não atingir o absoluto hegeliano, pelos três tempos, não só parece reclamar a temporalidade heideggeriana para o processo, como implica um programa de fim de análise com um resto metafísico de privação e exclusão de si intocado: um lastro de gozo orientado para a suficiência ontológica e suscetível ao engodo da aparência, não mediado pela superação metafísica. Ocorre que, se a expressão da recusa de Lacan ao absoluto hegeliano é inequívoca, a presença da bilateralidade gramatical formada pela unificação do plano interno e externo em contradição, que acontece tipicamente no terceiro tempo hegeliano, formador do saber absoluto, também é. Ora, não é admissível, considerando o espectro ético que tem o ato, que Lacan repudie o absoluto discursivamente, enquanto que o absorva praticamente na sua teoria. Onde, o impasse: a aliança com a temporalidade heideggeriana ofereceria uma explicação plausível para esse desvio em relação ao absoluto hegeliano?

Na hipótese da menção crítica ao terceiro Reich ser extensiva à síntese hegeliana de três tempos, em sua completude totalitária, ainda que em sentidos políticos opostos, o elo de Lacan com a filosofia de Heidegger seria alçado a mediador do problema. O que espria ironia: a



Heidegger, filósofo declaradamente ligado ao nazismo, caberia o expurgo da totalidade presente na filosofia hegeliana, supostamente conectada, nesse aspecto estrito, ao terceiro Reich. Seria risível, se não fosse tão preocupante. O movimento de Lacan aqui denuncia um pouco da problemática atual em que a possibilidade significativa, no seu duplo sentido, suprime a direção unilateral do ato enunciativo. É preciso lembrar que a bilateralidade proporcionada, no interior da filosofia hegeliana, é indissociável de um duplo agir, em dois tempos distintos, cada qual com movimentos opostos: um, relacionado ao homem, descendente e inefetivo; e outro, relacionado à mulher, ascendente ao divino e efetivo. Com a mediação, foi frisado que ocorre um balanço sintético interno, mas o ato se realiza, a cada vez, ou para um lado, ou para o outro, ou para cima, ou para baixo. Seria arbitrário categorizar que Lacan renuncia a essa unilateralidade; porém, talvez ele não se prenda tanto como deveria a ela.

Nesse sentido, levando a efeito a conjectura posta, há uma predominância em jogo. Diante de duas totalidades cujos atos enunciativos se endereçam para extremos políticos opostos, Lacan prefere vincular ambas e intentar uma proposta não-toda para a psicanálise do que se fiar na materialidade do ato como um fator de diferenciação entre elas. Não se trata exatamente de ter que escolher entre uma e outra, poderia ter havido justamente uma mediação entre um extremo totalitário e outro através da unilateralidade do ato. Prevalece o repúdio ao idealismo redentor em face de qualquer ressalva concernente à solução do problema pela esfera do ato da enunciação. Isso parece significar, em última instância, que é melhor uma psicanálise eivada de privação e exclusão, tanto quanto absolutamente confusa com as multiplicidades poéticas do sentido, o que afeta a direção da enunciação política do campo, do que uma síntese cujo ato capital da enunciação recai em uma idealização redentora do humano.

Não se nega que há um dilema. O que se destaca, no entanto, é que ele não é tratado como tal, já que Lacan se inclina facilmente à confusão bilateral, em detrimento da dimensão unilateral do ato. Talvez soe despropositado perguntar se Lacan não faz, por vezes, da própria bilateralidade discursiva a sua totalidade imaculada. Como já não se espera muito de uma dissertação que carrega no nome o disparate, leva-se um pouco dessa ideia adiante: cumpre notar que a bilateralidade absoluta, excludente de qualquer unilateralidade, custa para o campo a sua ética e o seu engajamento político. Ora, que o semblante das palavras não engane: uma bilateralidade sem mediação com a unilateralidade é um modelo simples de contrariedade entre opostos.

É o que faz de Lacan o principal responsável pelas interpretações conservadoras do seu ensino cuja maior polêmica gira em torno do conceito de mulher, vulgarmente entendido, quer como semblante identitário oposto ao homem, quer como continuidade machista do patriarcado

freudiano. Nisso, não se perde apenas a modulação do estatuto da negatividade implicado na temporalidade das fórmulas da sexuação, perde-se a possibilidade de buscar algo além do discurso particular. Com a eliminação total da esperança redentora, talvez se abdique também de uma faísca de idealismo que acende o desejo de construção de uma comunidade ética.

Eis o problema que Heidegger é ora encarregado de mediar.

### **4.3 Heidegger**

Trata-se de evidenciar, sobretudo, como Heidegger inova o projeto de superação à metafísica legado por Hegel. O desenrolar de uma progressividade é, assim, pautado pelo limite-problema que se herda e pela impulsão teórica que a crítica ao antecessor é passível de desdobrar. Destaca-se dois eixos críticos a Hegel: um, em relação ao conceito de tempo; e outro, à subjetividade e a sua cisão-dominação com o objeto. Por um lado, a partir da consideração da noção de tempo hegeliana como vulgar, Heidegger ressalta uma estrutura originária de temporalidade que vem a se confundir com o próprio fundamento ontológico esquecido pela história da filosofia. Por outro, a recusa à oposição entre sujeito e objeto, faz Heidegger propor conceitos como a abertura ontológica, acontecimento apropriador e a facticidade do dizer.

Para compreender como esses eixos são basilares na filosofia heideggeriana, parte-se de exposição abrangente da teoria, o que já entranha as críticas do tempo e da subjetividade/objetividade a Hegel, para após esquadrihar o embate entre os dois autores de forma mais detida, sobretudo, no texto *O conceito de experiência em Hegel* (2014) – o que acaba por aprofundar o entendimento da própria teoria heideggeriana.

#### **a) A destruição da história da ontologia**

A reflexão começa em *Ser e Tempo* pelo questionamento sobre o sentido de Ser, considerado esquecido pelo privilégio conferido ao ente ao longo da história da filosofia. Tal questionamento compõe um movimento mais amplo de crítica à tradição metafísica, vertida na “tarefa de destruição da história da ontologia” (HEIDEGGER, 2015, p. 57). Nesse caso, a crítica ao passado teórico “não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre

dizer em seus limites” (*ibid*). O que Heidegger propõe é um *não* que se movimenta historicamente em direção ao passado, visando recolher o que ele guarda e preserva – em uma dinâmica de desvelamento da verdade instituída originariamente como fundamento último de existência do ser.

Cabem aqui duas observações. Em primeiro lugar, atente-se que o vocábulo *destruição* empregado não é arbitrário. Ele comunica-se com a ideia de morte, presente no *Da geração e da corrupção* aristotélico, bem como com o programa de contradição hegeliano que, em última instância, faz nascimento e morte se atualizarem pela dialética. Em segundo lugar, acentua-se a convergência temporal entre o projeto ontológico embutido na pergunta sobre o sentido do ser, esquecido pela história da filosofia, e a retroação da tarefa destrutiva da também história da ontologia: trata-se da disposição em retomar a história da filosofia em uma regressão temporal conducente a sua superação interna, mas com vistas a encontrar em tal retroação o fundamento último do ser na origem encoberta pela história. Em último grau, a busca pelo sentido do ser coincide com a cinética da destruição: ambas endereçadas à origem da história da filosofia.

O *Dasein* heideggeriano é atravessado por essa historicidade. A iniciativa de retorno temporal ao começo grego da filosofia coincide com o eixo existencial do *Dasein*, uma vez que o confronto com a precarização do fundamento ôntico opera-se mediante um desvelamento temporalizado, no qual, tanto descobre-se que o princípio existencial é negativo, como diagnostica-se uma temporalidade inicial tendente à coisificação do ser. Nessa linha, no final de *Ser e tempo* conclui-se:

De há muito se sabe que a antiga ontologia trabalha com ‘conceitos de coisa’ e que há o perigo de se ‘coisificar a consciência’. Mas o que significa a coisificação. De onde ela surge? Por que **numa primeira aproximação**, se concebe o ser justamente a partir de algo simplesmente dado e não do manual, que está ainda mais perto? **Por que essa coisificação sempre chega a predominar?** Como se estrutura positivamente o ser da “consciência” de forma que a coisificação lhe seja inadequada? (...) Haverá um caminho que **conduza do tempo originário** para o sentido de ser? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do ser? (*ibid*, p. 535, *grifos nossos*)

Se em uma primeira aproximação com o ser predomina a coisificação, Heidegger atinge no horizonte o ponto temporal anterior à coisificação predominar; é esse caminho historicizado que implica o tempo como fundamento originário ontológico.

## b) A totalidade originária e a derivação infinita

Se a historicidade, tanto lega a verdade sobre o ser, como a encobre pelo modo coisificado de abordá-lo, o ponto de partida do caminho heideggeriano é a “totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*” (*ibid*, 246), imputada à metafísica clássica. Como cura à totalidade metafísica, como ponto de chegada do caminho retroativo que busca o fundamento além da coisa, prevê-se uma modalização existencial, (HEIDEGGER, *ibid*, p. 411) concebida como derivação temporal da originariedade coisificada:

O problema não pode ser, portanto: como é que o tempo infinito e derivado, no qual nasce e perece o ser simplesmente dado, torna-se temporalidade finita e própria, e como ela, sendo im-própria, **temporaliza um tempo in-finito a partir do tempo finito**. Somente porque o tempo originário é finito é que o tempo derivado pode temporalizar-se in-finito. Na ordem da apreensão compreensiva, a finitude do tempo só se torna plenamente visível quando se explicita o “tempo sem fim” para contrapô-lo à finitude (*ibid*, p. 415).

O que vinha sendo trabalhado até aqui como antinomia dialética em Kant e em Hegel adquire a voltagem de derivação temporal em Heidegger. O tempo não é mais, como em Hegel, o resultado e a verdade espiritual da dialética que superou o espaço metafísico; o tempo é o próprio propulsor originário da coisificação espacial cuja derivação implica a abertura ao infinito. Acento no *in-finito* da transcrição que escrito dessa forma enfatiza à negação à finitude da determinação da coisa. Trata-se, em última instância, do tempo ôntico espacializado, determinado pela existência natural, a ser sucedido pela diferença ontológica, pautado na negatividade e na existência autêntica: “nesse caso, a cura seria concebida como um ente que ocorre e transcorre no tempo” (*ibid*, p. 412).

## c) A crítica ao tempo hegeliano em *Ser e Tempo*

Como pressuposto desse programa, há uma anterioridade ontológica da derivação já na origem totalitária relacionada à noção de porvir: “o porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria” (*ibid*, p. 414); o porvir inclui o “poder-ser” (*ibid*, p. 415); “a temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter-sido é que ela desperta a atualidade” (*ibid*, p. 414).

Se Hegel caracterizava o devir pela passagem bilateral transformativa e instauradora da contradição a partir de uma pontualidade do agora cuja relação de necessidade ontológica com o agora da primeira negação causa dúvidas, Heidegger irá formular seu programa ontológico, sobretudo, com base nessa dimensão temporal que liga o porvir originário com a derivação temporal que propicia o infinito. Há duas formas de ver esse projeto em comparação a Hegel. Se, por um lado, mais amplo, ele parece aprofundar um enodamento que já era hegeliano, entre devir e atualização, com a diferença do privilégio ao retorno à origem; por outro, mais estrito, Heidegger contraria expressamente a noção hegeliana de tempo.

Sob o espectro crítico mais estrito, Heidegger considera que o conceito de tempo em Hegel permanece fiel à tradição metafísica à medida que, a grosso modo, continua a pautar o tempo pelo espaço na contagem pontual e sucessiva de *agoras*. Heidegger não ignora que há uma vertente temporal em Hegel que admite a união entre a experiência produtiva dialética e a primeira negação abstrata, ou à primeira pontualidade do agora. Contudo, isso não seria suficiente para deixar de conceber o agora pontual e sintético da negação da negação como mero nivelamento do tempo no espaço e, em contrapartida, conferir ao tempo o caráter existencial de primazia ontológica:

Na caracterização do tempo como devir, Hegel também compreende o devir em sentido “abstrato” que ultrapassa a representação de fluxo do tempo. A expressão mais adequada da concepção hegeliana do tempo reside **na determinação do tempo** como negação da negação (isto é, da pontualidade). Aqui, a sequência dos agora é formalizada ao extremo e nivelada de forma insuperável. É somente partindo desse conceito **dialético-formal** do tempo que Hegel pode expor o **nexo entre tempo e espírito** (*ibid*, p. 530, grifos nossos).

A forma abstrata do tempo no diagnóstico hegeliano da origem em tensão com a produção dialética do espírito temporalizado geraria, sob o prisma heideggeriano, a dificuldade de reconhecimento do caráter existencial do espírito e do próprio tempo no ponto de partida da dialética: “não se poderá discutir aqui se a interpretação hegeliana de tempo e espírito e de seu nexo é legítima e se ela se baseia em fundamentos ontologicamente originários. Mas que a construção dialético-formal do nexo entre tempo e espírito pode ser simplesmente ousada revela um parentesco originário entre ambos” (*ibid*, p. 531). Repare-se como mesmo optando pela vertente crítica estrita a Hegel já adentramos em uma borda ambígua, pela qual Heidegger passa a afirmar que há um caráter existencial-temporal na primeira negação, de modo que quando o espírito hegeliano cai *no* tempo no fim da dialética, “esse cair, no entanto, tem a sua possibilidade existencial num modo de temporalização pertencente à temporalidade” originária (*ibid*, p.

533). Já estamos, pois, na fusão do limite temporal hegeliano acerca da temporalidade sintética e a interpretação/proposta heideggeriana da sua valência ontológica.

Essa ideia é central no programa de Heidegger, já que é a partir dela que há um fundamento ontológico comum para os dois modos de ser, ôntico e ontológico, originário e derivado. Tal qual em Hegel e em subversão a Aristóteles o deslocamento de um tempo a outro é resultado da contradição entre vida e morte que o *Dasein* sofre: a morte do modo existencial coisificado libera o *Dasein* heideggeriano para a “a possibilidade da impossibilidade da existência em geral” (AGAMBEN, 2006); é “apenas no modo puramente deste ser-para-a-morte, em que tem a impossibilidade mais radical, o *Dasein* pode atingir sua dimensão mais autêntica” (*ibid*). Logo, presente também a contradição entre vida e morte na realização do impossível como possibilidade.

#### d) A virada heideggeriana: *Ereignis*

Atente-se como a indagação de *Ser e Tempo* sobre o sentido de ser insere-se em um movimento que compactua com os protocolos representativos do saber: tal empreendimento heideggeriano, ora assume a ambição antimetafísica conducente à transcendência da esfera representativa coisificada, ora contém em si o escopo, inexoravelmente metafísico, de representar o ser univocamente como um ente.

Em face disso, o próprio Heidegger, em um segundo momento de sua obra, teria atentado para o problema da superação da tradição filosófica, considerado de certo modo fracassado em *Ser e Tempo*:

A história da filosofia prova como toda interpretação ontológica em vista do horizonte essencialmente necessário para ela e de seu asseguramento se compara antes a um tatear do que a um questionar metodicamente unívoco. Já o ato fundamental de constituição da ontologia, ou seja, da filosofia, **a objetificação do ser**, ou seja, do projeto do ser no horizonte de sua compreensibilidade, e justamente esse ato fundamental, **está entregue à insegurança e está constantemente no perigo de uma inversão**, porque essa objetificação do ser necessariamente **deve se mover em uma direção de projeto que siga na contracorrente do comportamento cotidiano para com o ente** (HEIDEGGER, 2016, grifos nossos).

Nesse segundo momento filosófico, o tateio de Heidegger ao ser, ao invés da busca pelo sentido, imprime, em última instância, a impossibilidade de apreensão representativa disso que tangencia as palavras por trás: aqui também presente figuras de tonalidade hegelianas, como a

inversão e o direcionamento do ato/movimento em sentido oposto ao inicial, na contracorrente metafísica.

É no horizonte dessa reflexão acerca de uma incongruência de *Ser e Tempo*, que não deixa de ser uma revisão crítica, que a filosofia heideggeriana passa por uma mudança. A partir dos anos 1930, tanto a ideia de viragem (*Kehre*), como o conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*) passam a reger os seus escritos. Segundo os comentadores, no entanto, ao invés de atribuir o surgimento conceitual da viragem a um certo fracasso de *Ser e Tempo*, deveríamos incluir tal emergência e deslocamento filosófico na impossibilidade, revelada em *Ser e Tempo*, de apreensão semântica do ser (PÖGGELER, 2001; NUNES, 1992; GRODIN, 1999; SILVA SANTOS, 2016). Assim, a ideia de *Kehre* nos anos 30, que repensa o projeto de uma ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, não significaria uma nova orientação filosófica, mas um retorno ao ponto de partida da obra de 1927 em pensar o fundamento impensado da metafísica a partir de um radicalismo ontológico (PÖGGELER, 2001).

Nesse horizonte, a ideia de negação é acentuada e passa a integrar o caminho ontológico de forma central:

**Quão poucos compreendem e o quão raramente esses que compreendem concebem a “negação”.** Só se vê nela de imediato a rejeição, o alijamento, a degradação e até mesmo a decomposição. Essas figuras da negação não se difundem apenas com frequência, mas também são elas que vão ao encontro da representação corrente do “não” da **maneira mais imediata possível.** (...) Mas, no âmbito da representação e da valoração representativa, a concordância e a recusa são a única forma do sim e do não? Será que, em geral, aquele âmbito, é o único e o essencial ou será que, como toda correção, ele também provém da verdade mais originária? E o sim e o não – e esse de maneira mais originária do que aquele – **não são uma posse essencial do próprio ser?** (HEIDEGGER, 2016, grifos nossos)

Em atenção à impossibilidade de representar o ser, demarca-se a figura da negação heterodoxa ao âmbito representativo como elemento preponderante na sua fundação. Há uma concomitância direta aqui entre a renúncia ao projeto semântico, a problematização da negatividade e a formulação da apreensão do ser através de um acontecimento:

O que está em questão não é mais tratar de algo e apresentar **algo objetivo**, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma **transformação essencial** do homem ‘animal racional’ (animal rationale) em ser-aí. (...) a partir do acontecimento apropriador acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao seer e à palavra do seer. (HEIDEGGER, 2016, grifos nossos)

Trata-se do conceito *Ereignis* que significa acontecimento, concebido como “abertura do ser que se desvela e pode ser testemunhado pelo olhar” (AGAMBEN, 2006). A economia conceitual do termo é fundamental para que se esquive da problemática anterior da inteligibilidade, tanto quanto da dinâmica marcada pelo sujeito e objeto. Em contraponto à dicotomia entre sujeito e objeto, a modalização temporal ocorre aqui mediante uma transformação no próprio estatuto da objetividade. Ao invés do objeto, a facticidade do acontecimento. Acento também nesse deslizamento transformativo de animal para ser-aí: há um caráter evolutivo no desprendimento do modo coisificado metafísico de existir, considerado animalesco, para o ontológico.

Acrescenta-se a isso uma temporalidade sintética de modalização existencial que solicita “a transição para o outro início”, (*ibid*) fundada em um ato decisório,

graças ao qual um ente histórico humano traz a si mesmo pela primeira vez para si mesmo. A fundação desse âmbito **exige uma renúncia** que é o contrário da tarefa de si. Ela só pode ser levada a termo **a partir da coragem do abismo**. (...) O que se abre na fundação do ser-aí é o acontecimento apropriador. Com isto, não se tem em vista um “em face de”, algo intuível e uma “ideia”, mas o acenar de lá para cá e o manter-se na mobilidade para cá no aberto aí, que é justamente **o ponto de virada** clareador e encobridor nesta viragem (*ibid*).

A própria origem do *Dasein* é, pois, atribuída ao acontecimento apropriador e a sua viragem: é no ponto de virada que se modula uma abertura, tão reveladora no segundo tempo, como encobridora no primeiro. Por um lado, a transcrição estampa uma continuidade a Hegel: a negatividade e a temática do abismo são temas que ressoam a teoria de Hegel. Por outro, o trecho concentra a oposição à temporalidade hegeliana, o que não deixa de ser mais um acréscimo ontológico-originário à pontualidade do agora de Hegel do que propriamente uma ruptura; bem como a oposição à abstração formal hegeliana, e à intuição e a ideia kantianas, através da espessura fática do acontecimento apropriador e da virada.

A decisão em tela tampouco é voluntarista; mas exprime o movimento de um salto verbal para além e em negação da sua substância ereta, passível de desencadear um novo começo existencial:

Na transição, prepara-se a **decisão mais originária** e, por isso, mais histórica, aquele ou-ou, em relação ao qual não restam nenhum esconderijo e nenhuma região para o desvio;

Agora, porém, uma vez que o início só acontece no salto, essa preparação também precisa ser já um saltar e, enquanto preparação, provir e se destacar por meio de um salto de **confrontação com o primeiro início e sua história**.



O totalmente outro do outro início em contraposição ao primeiro **pode ser** elucidado por meio de um **dizer**, que aparentemente se joga com uma **inversão**, enquanto na verdade tudo se modifica (*ibid*).

Destaca-se a função *de um dizer*, previsto por Heidegger, como elucidativo de um novo começo, uma vez que é na linguagem que o *Ereignis* se torna visível e necessita ser ouvido: “será que teremos futuramente o ouvido para o som da ressonância, que precisa ser levada a soar na preparação do outro início?” (*ibid*) Com efeito, a géstica do salto, em prol de outro início, pressupõe a mobilidade decidida a se desentranhar de si, pela passagem à exterioridade ontológica e à inversão dos sinais do sim e do não existencial:

**O não é o grande salto livre**, no qual **o aí** é arrancado em meio a um salto no ser-aí. O salto livre que afirma até mesmo aquilo de que ele salta, mas que também não tem nada nulo por si mesmo como salto. O salto livre mesmo assume pela primeira vez o ressaltar do salto, e, assim, **o não ultrapassa aqui o sim** (*ibid*).

Em balanço, a derivação infinita da totalidade originária finita de *Ser e Tempo*, bem como a dimensão ontológica lá requisitada para a pontualidade hegeliana são associadas na segunda fase a diretrizes também hegelianas, como negação, inversão, ato, mas com o diferencial da materialidade do acontecimento, para além da dicotomia do sujeito e objeto, e da ênfase no movimento e na sua direção. Como prolongamento do que parece ser o enxerto heideggeriano da temporalidade originária na teoria hegeliana, com a devida ressalva ao par sujeito-objeto, a confrontação do ato com um novo início não é muito diferente da ideia de segundo agir hegeliano em sua circularidade ao começo, ora intensificado com a voltagem da origem. Destaca-se ainda a noção de dizer como expediente de elucidação desse outro início.

#### e) A abertura à verdade

Em *Sobre a essência da verdade* (2005), Heidegger oferece outra espessura crítica à subjetividade. Reflete-se sobre a relação entre abertura, enunciação e enunciado: a noção de enunciação passa a ser referida no âmbito da abertura do mundo e expressiva dessa coincidência entre facticidade e apreensão subjetiva. A partir da constatação de que linguagem e coisa não perdem cada uma delas seus modos de ser para se enlaçarem e constituírem um juízo de verdade conformativo, conclui-se, que a abertura na enunciação humana é a condição para que uma coisa seja apreendida no modo de ser do seu ente, ou seja, que a linguagem apreenda algo da

objetividade/facticidade que não se reduz à linguagem, ou que em si não é linguagem. A abertura é, pois, a condição de possibilidade para que a linguagem busque a adequação com o objeto na temporalidade metafísica.

Isso quer dizer que, quanto mais a coincidência ontológica entre enunciação e mundo é aberta, mais o humano usufrui de liberdade à medida que já não é preso em si, tampouco servil à objetividade exterior a ele: é o alargamento da coincidência atroz entre negatividade subjetiva e objetiva que esfarrêça a borda entre ambas. Essa ideia ressoa, portanto, a crítica de Heidegger à categoria de sujeito, já que prescindindo dela: não há precisamente alguém que articula a apreensão, há uma fresta temporalizada pela qual o mundo é apresentado em continuidade com o tempo histórico.

A propalada *verdade da essência*, perseguida por milênios pela lógica propositiva em sua curvatura referencial do sujeito ao objeto, mostra-se aqui, ao ser apropriada na ausência da fronteira hiante entre sujeito e objeto, como *a essência da verdade (ibid)*. Não se trata de uma mera inversão, mas de um reposicionamento da enunciação que porque aberta torna indistinta a essência da verdade: já não há distância referencial entre elas e elas coincidem na apreensão fática sem intermediação propriamente de um sujeito: o corte derivativo temporal de um novo início é modificativo também aqui da experiência do visível/sensível.

#### f) Distensões gramaticais: o fora, o verbo e o nome

Em atenção ao termo *Dasein*, conforme Agamben, haveria uma indicação pronominal de lugar no *ser-aí* concernente à fundação de uma instância exterior à linguagem. Nesse sentido, o *Dasein* agregaria a espacialidade externa kantiana como “a categoria através da qual a linguagem faz referência ao próprio ter-lugar” (AGAMBEN, 2006). Nessa direção:

Isto permite compreender com mais rigor o sentido daquela diferença ontológica que, com razão, Heidegger reivindica como sempre olvidado fundamento da metafísica. O abrir-se da dimensão ontológica (o ser, o mundo) corresponde ao puro **ter-lugar da linguagem** como evento originário, enquanto a dimensão ôntica (os entes, as coisas) corresponde **àquilo que nesta abertura, é dito e significado**. A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é primeiramente, transcendência do evento de linguagem em relação à fala (*ibid*)

A posição de Agamben coincide precisamente com a demarcação de dois planos, exterioridade e interioridade, enunciação e enunciado, plano ontológico e ôntico, que organizam a gramática filosófica em análise. Nesse sentido, o *Dasein* informa a exterioridade enunciativa,

em “um ser fora” do enunciado (HEIDEGGER, 2015) ao mesmo tempo em que não se separa dele: “já-ser-junto” do ente (*ibid*). Na temporalidade da totalidade originária, assim, o Dasein parece expressar a compactação entre os dois planos cujo fechamento ôntico ainda não foi aberto à diferença ontológica.

Outrossim, cumpre atentar para as considerações sobre o nome e o verbo articuladas em *Introdução à metafísica (1985)*: “se a forma originária da palavra é o nome (substantivo) ou o verbo, coincide com a questão sobre o caráter originário de todo dizer e falar. Essa por sua vez implica também a questão sobre a origem da linguagem” (*ibid*, p. 84). Estabelecido que o “ser, como substantivo, proveio do verbo” (*ibid*), teria havido um processo de substantivação da palavra a ponto dela se tornar um “substantivo verbal” (*ibid*). Seria a forma indeterminada, ilimitada do verbo (*ibid*), como infinitivo verbal que implicaria o processo de substantivação da palavra em uma tentativa de determina-la.

Heidegger percorre tal processo de substantivação, de sorte que, na língua grega, considerada em seu viés formativo da gramática ocidental, vislumbra-se a distinção inicial do ser como nome (*onoma*) e do ser como verbo (*rhema*). Enquanto *onoma* significa a pessoa ou coisa designada, *rhema* significa o pronunciar da sentença e da oração. A partir de então, as palavras são dotadas de dois gêneros: a manifestação das coisas (*onoma*) e a manifestação de um fazer (*rhema*). Por ocasião da conjugação desses dois aspectos, à luz de uma espessura normativa regulatória da gramática inaugural, o ser passa a caracterizar “esse estar erguido sobre si mesmo, o vir e permanecer num tal estado (...), o que dessa maneira chega a consistência e assim se torna consistente de si mesmo” (*ibid*, p. 87). Nesse ponto, diferencia-se o ente do não-ente. Isso porque vir à consistência, sustentar a proposição verbal de forma segura, significa “conquistar limites para si, de-limitar-se” (*ibid*, p. 88). Ser ente é, assim, se investir de um limite nominal, designativo de si, cuja finitude limitante é a plenitude do sentido (*ibid*, p. 88). Nota-se que descrição remonta diretamente à totalidade de gênero aristotélico em sua organização proposicional atrelada à univocidade semântica.

Tal desenvolvimento do substantivo verbal contrasta com a forma infinitiva do verbo que possibilitou a associação substantiva desde o início, porquanto o infinitivo “prescinde de todas as referências particulares” e da delimitação de gênero (*ibid*, p. 92), o qual não é sequer lembrado. O aspecto verbal passa a ser suprimido/esquecido, de modo que “desaparece o momento originariamente grego que se refere ao aspecto e ao pôr-em-evidência daquilo que está em si mesmo em pé e se inclina” (*ibid*, p. 92): a causa e o ato verbal que erigiu a substância proposicionalmente é esquecida. Guarda-se, como ser, apenas o modo de representação limitante, a circunscrição de gênero e o seu estado ereto.

Isso conduz à formulação heideggeriana de que o verbo substantivo corresponde a tal “modalidade do ser, entendido esse como o que está em posição vertical, ereto em si mesmo, (...) concebido como consistência do que está na luz, isto é do aparecer” (*ibid*, p. 135). Por um lado, a dinâmica entre o verbo e o nome, formadora do sintagma verbo substantivo, passa a designar, assim, o modo de ser da temporalidade metafísica, da totalidade originária heideggeriana. Como derivação modal, a infinitização do ser substantivo mediante um “declinar” (*ibid*, p. 135). A noção de infinitivo verbal e a sua indeterminação ressoam a derivação ao infinito do segundo tempo de cura heideggeriano. Por outro, nota-se que a eretividade do verbo substantivado é, assim, implicada a uma aparência iluminada, a ser declinada no segundo tempo. O ser substantivo heideggeriano é o ser encoberto cuja verdade precisa ser desvelada através da aparência.

Sob essa ótica, na vigência da modalidade de ser ereto substantivo, em que pese o esforço teórico de Aristóteles e Parmênides em separá-las, aparência e verdade já contém igualmente o ser: “que a deusa da verdade de Parmênides, o coloque diante de dois caminhos, um do encobrimento e outro do encobrimento, isso significa simplesmente que a presença já está sempre na verdade e na não verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 293). A verdade não se opõe à aparência, pois, a primeira é extraída da segunda: a aparência é a forma substantiva do verbo esquecido, no qual a verdade do ato de enunciar, de fazer frase, remanesce.

Há nesse deslocamento heideggeriano entre verbo e nome duas modalidades existenciais de designar um significante primordial: o ser. Enquanto o objeto natural for paradigmático do sentido unívoco de ser, determinado pelos limites representativos de um gênero, há um modo de existência metafísico instituído e inquestionado: substantivo. Por sua vez, quando a substantivação revela a sua origem verbal, em sua diferença ontológica, o significante ser se desloca para a temporalidade deriva e há outro modo de ser. A hiância entre ser originário e ser derivado estampa, assim, a equivocidade semântica do ser como possibilidade de modalização. A duplicidade semântica aqui é ontológica e sintática, portanto, à medida que compreende o verbo/o ato de propor a frase.

#### **g) A estranheza com que Antígona olha os homens**

Detém-se a passagem modal em exame sob o enfoque da aparência à verdade, tal qual abordada em *A introdução à metafísica* (1985). Seguindo a mesma lógica da derivação tempo-

ral, a duplicidade semântica da origem da palavra que conduz a uma ruptura ontológica ultrapassa o significante *ser* e atinge também a palavra *aparência*, de modo que o que *aparece* como *physis* natural em um primeiro momento se reverte na sua autenticidade ontológica no segundo.

Heidegger tenta demonstrar, através das palavras gregas, como validação do seu projeto de retorno ontológico-histórico, que o ser já se encontrava no início da história da filosofia em tensão com o ente e foi encoberto por uma unidade originária já conflituosa: “a reunião nunca é uma simples acumulação e amontoamento. Ela mantém numa correspondência, o que tende a despregar-se e contrapor-se”; a “unidade é o pertencer daquilo que tende a opor-se em único conjunto” (*ibid*, 162).

Tal unidade contraditória originária, para além das expressões, também estaria presente nas narrativas gregas. Nesse sentido, a análise heideggeriana do Édipo:

A unidade e o conflito entre ser e aparência exercem originariamente no pensamento dos primeiros pensadores gregos uma força poderosa. Todavia é nas tragédias gregas que tudo isso vai receber a exposição mais alta e pura. Pensemos no Édipo Rei de Sófocles. Édipo, de início salvador e senhor da Cidade, no esplendor da fama e da graça dos deuses, vai sendo deslocado dessa aparência, que não constitui de forma alguma um parecer meramente subjetivo de Édipo a seu respeito, mas a atmosfera, em que aparece a sua existência, até que se dê a re-revelação (*unverborgenheit*) de seu ser, como assassino do pai e desrespeitador da mãe. O caminho que vai daquele começo de glória até esse fim de horror, é um único embate entre a aparência e a revelação. (...) Revelação que só pôde suportar, perfurando-se os olhos. Afastando-se do toda luz. Fazendo cair sobre si o véu da noite. Ofuscado e encoberto pela cegueira poe-se a abrir ao povo como aquele que ele é (*ibid*, p. 133).

Há um jogo de luz e sombras aqui que não é meramente metafórico. Há duas séries em trâmite: a fama, a glória e a clareza, como expressão da primeira modalidade de ser substantivo totalitário, e ereto *versus* a noite, o horror, a cegueira e a abertura ontológica, como expressão da derivação infinita do ser. A contraposição do dia e da noite parece acompanhar aqui o alinhamento hegeliano, no qual o dia também seria expressivo de um primeiro momento do agora alienante, a noite de um segundo, de contradição entre verdade e falsidade do Eu = Coisa, e a síntese do meio-dia no Eu= Eu. Por essa aproximação, a modalização heideggeriana manifesta na análise do Édipo, se encerraria no segundo tempo da dialética hegeliana, no momento da contradição entre aparência inicial de verdade e verdade revelada. Veremos melhor adiante se essa associação se sustenta.

Note-se que, no momento retratado, *a paixão de desvendar o ser* encontra em um ponto decisivo de virada a revelação da sua verdade (*ibid*, p. 133), o qual é impregnado com um tom

político-histórico: a cegueira e o declínio da eretividade substantiva, articulam a abertura ontológica de *se mostrar ao povo como o que se realmente é*. Trata-se da abertura à *pólis* que convida a transformar a história do ser, a alterar o significado de ente, a deslocar aparência em verdade. Não por acaso, a *pólis* é situada na mesma exterioridade do *Da* de *Dasein*, que havia sido apontada como tal por Agamben: “o ponto de convergência e cruzamento de todos os caminhos, a *pólis*. Traduz-se *pólis* por Estado e Cidade-Estado. Essa tradução não atinge o sentido pleno da palavra. *Pólis* quer dizer a localidade, a dimensão (*Da*) em que, como tal, a existência (*Dasein*) expande seu acontecer histórico” (*ibid*, p. 175). Frise-se que a historicidade heideggeriana articula, assim, um horizonte de normatividade inicial, que poderia ser visto como fatalista, mas que é secundado pelo engajamento político ativo do exercício ontológico instaurador de outra modalidade de ser.

Na mesma linha de raciocínio, em *Parmênides* (2008), Heidegger comenta a passagem da Odisséia em que Ulisses em um banquete festivo, ao rememorar os eventos da Guerra de Tróia, derrama lágrimas e as esconde sob o manto de um casaco. Vale lembrar que Ulisses teve papel fundamental na vitória grega, já que foi dele a ideia do cavalo de Tróia que com aparência de trégua, engana os troianos e define o conflito. Heidegger se dirige a demonstrar com o episódio que o velamento e o desvelamento integram o ente grego. Por um lado, haveria no episódio em tela uma normatividade social implicada ao velamento, já que o “velar-se determina o caráter da presença do homem entre os homens” (*ibid*, p. 45). Por outro, há a verdade oculta detrás do manto, também associada a um embaraço vergonhoso que não pode ser visto (*ibid*), que ressoa o declínio do herói, vencedor da guerra, assim como a perda de poder e glória do Édipo. Não por acaso, a faceta verdadeira, oculta por trás do tecido, é chamada falsa, na relação de negação-oposição que mantém com a verdade aparente. A presença conflitante entre verdade e não-verdade informa, pois, o estudo de Heidegger sobre Parmênides à medida que marca o liame entre os dois caminhos opostos pelo fundador da metafísica de modo não excludente: um estaria implicado no outro, tal qual o direito e o avesso de um tecido.

Em continuidade à *Introdução à metafísica* (1985), após a análise do declínio de Édipo, influenciado ou não pela faceta feminista presente na eticidade da mulher hegeliana, Heidegger contrapõe tal vigor glorioso de ser homem, expressivo da eretividade substantiva edípica a um excerto do poema de Antígona, o qual reproduzo apenas alguns fragmentos:

Muitas são as coisas estranhas, nada, porém,  
há de mais estranho do que o homem.  
Parte sobre as espumas da praia-mar  
no meio da tempestade do inverno do sulino

e cruza as montanhas de vagas, que **abrem abismos de raivas**.

(...)

Garboso muito embora, **porque domina**, mais do que o esperado, a habilidade inventiva, cai muitas vezes até na perversidade.

(...)

Aquele, que põe isso em obras, **não se torne familiar** de minha lareira nem tão pouco o meu saber compartilhe comigo **o seu desvairar-se**.

(*ibid*, p. 170-171, grifos nossos)

Heidegger trabalha aqui, sobretudo, sob o crivo do discurso de Antígona, em que pese nenhuma palavra seja enunciada sobre a sua posição de mulher em oposição ao questionamento sobre *o homem* em curso. O acontecer histórico, exemplificado com o declínio edípiano, assume aqui um horizonte transicional, filiado à perspectiva de Antígona: em causa, o deslocamento entre uma totalidade familiar, pautada na unidade identitária aparente, para a estranheza com que Antígona olha para os homens; o apreço à violência e à guerra, para as quais se parte das praias, em contraste com o desvario de dominação e raiva que Antígona aponta nos homens.

O trecho é alinhado à modalização existencial e à análise da contradição presente nas tragédias, de sorte que a posição de Antígona aqui é a posição já modalizada pela abertura ontológica, enquanto a de Édipo a da virada. O acontecer existencial heideggeriano ocorreria, assim, com esteio em Antígona, na renúncia à aparência conhecida e ao pensamento idêntico ao ser: tratata-se de “se perder a intimidade de seu lar” (*ibid*, p. 188). A estrutura histórica-originária de retorno à casa do ser enuncia, assim, o horizonte de descontinuidade temporal entre voltar a um ponto originário para ultrapassá-lo, regressar à morada *hypokeimenon* da determinação da materialidade constitutiva para nela perder a intimidade e se abrir à estranheza.

A sobreposição entre história do pensamento filosófico e linguagem aqui é absoluta: não se trata apenas de inscrições memorativas: a “edificação do domínio da razão” é constituída pelo “princípio da filosofia ocidental”, e por tal razão, o retorno a ele deve efetivar o seu fim, a sua destruição (*ibid*, p. 199). Trata-se mais especificamente do que predominou da filosofia grega e foi inculcado/essencializado nas condições de possibilidade do pensamento ocidental:

Ideia e categoria serão no futuro os dois títulos a que se submeterá o pensar, o fazer e o julgar, toda a existência do ocidente. (...) A filosofia grega chega, assim, a predominar no Ocidente não a partir de seu princípio originário, mas a partir do fim de seu princípio, que em Hegel atingiu a sua grandiosa e definitiva plenitude. A História autêntica não termina, não vai a fundo, cessando e extinguindo-se simplesmente como o animal. (*ibid*, p. 208)

Segundo esse prisma, o primeiro tempo metafísico se impõe como necessidade discursiva à medida que corresponde a uma espécie de filogenética-histórica do pensamento ocidental

com o *DNA* grego, ou o que predominou dele. Isso insere a humanidade em um modo animalesco de se relacionar com a linguagem, já que se herda uma estrutura fixa encobridora da face ontológica humana. Hegel é visto aqui como quem levou o princípio da contradição aristotélico ao seu limite na visada do saber representativo (*ibid*, p. 207), o que é uma forma ambígua de defini-lo porque a contradição já seria o oposto do saber representativo.

A ideia de essencialização parece nomear, pois, o procedimento que conferiu essência humana aos lugares discursivos filosóficos, de sorte que o processo inverso corresponderia a aniquilar o fundamento dessa essência metafísica com vistas à produção de uma historicidade autêntica humana, menos natural, animalisca. A própria concepção de humano estaria aqui condicionada à possibilidade de instaurar a sua historicidade para além da conformidade com a natureza.

Destaca-se, todavia, que a volta à origem das tragédias para evidenciar nelas uma contradição significativa já presente na filosofia e, portanto, comprovar que havia outro modo de ser, ou uma diferença ontológica em relação à aparência, diz tanto da historicidade da metafísica para Heidegger imputada à estrutura da razão, e sua possibilidade de modalização histórica através do presente, como especificamente faz de Édipo, em ressonância a Ulisses, e Antígona personagens opostos: enquanto Édipo e Ulisses são os exemplares da eretividade substantiva da história encoberta a ser declinada, a perspectiva da estranheza de Antígona é a que direciona o horizonte de modalização histórica a ser efetivado. Enquanto Édipo e Ulisses são os homens da totalidade aparente de verdade esquecida, Antígona está na posição temporal de crítica à aparência metafísica, enquanto verbo infinitivo do ser.

#### **h) A negação evoluída de Heidegger a Hegel**

Exposto os postulados gerais da filosofia heideggeriana, passo à análise mais detida do embate com Hegel. Vladimir Safatle resume o espectro heideggeriano em relação a Hegel:

a defesa hegeliana da natureza de abstração própria ao ser seria resultado da crença de que apenas a reflexão subjetiva poderia fornecer um fundamento ao pensar. Hegel pode afirmar que ser e nada são, pois, o mesmo, porque, para ele, aquilo que resta quando a subjetividade retira seu representar é apenas o puramente indeterminado. (...) É o sujeito com suas estruturas de reflexão que determina o que há a ser pensado e ele o determina necessariamente sob a forma de “entes”. “O que não é um ente”, dirá Heidegger a respeito de Hegel, “é nada”, o que nos deixa com a questão de compreender o que pode significar determinar algo sob a forma de um ente (2019, p. 156).



Em sede de resposta, Safatle contrapõe: “o Eu não oferece apenas a forma que unifica o diverso da experiência sensível através da gramática dos objetos representados. Ele é a reflexão a partir da negatividade posta pelo conteúdo, a partir da reconstrução normativa que o conteúdo impõe ao pensar” (*ibid*, p. 161). Por um lado, esse modo de responder ressoa a leitura de Safatle de Hegel que aproxima o segundo e terceiro tempo da dialética hegeliana, o sujeito-conteúdo, pertinente ao Eu = Coisa, do sujeito-forma temporal, atrelado ao Eu = Eu. Por outro lado, a observação de Safatle ultrapassa a senda do Eu = Coisa porquanto, mesmo considerando o terceiro tempo com algum intervalo em relação ao segundo, o argumento da reflexibilidade suscitado seria fundamental para demarcar o caráter ontológico do sujeito formal-temporal final.

Por sua vez, na mesma direção, Zizek elenca os tópicos da crítica heideggeriana exposta no texto sobre *O conceito de experiência em Hegel* da seguinte forma:

A ideia hegeliana de negatividade carece de uma dimensão fenomenal (não descreve a experiência em que a negatividade apareceria como tal), Hegel nunca exemplificou sistematicamente ou revelou a diferença entre rejeição, negação, nada, não é, etc. A dialética hegeliana apenas propõe a ocultação do seu próprio fundamento fenomenológico-ontológico; o nome dessa ocultação é, obviamente, a subjetividade (ZIZEK, 2013, p. 502).

Em resposta, Zizek indaga: “e se a negatividade nomear justamente a lacuna na ordem da fenomenalidade, algo que não aparece e nunca pode aparecer? Não por ser um gesto transcendental que, por definição escapa ao nível fenomenal, mas por ser a negatividade paradoxal, difícil de ser pensada, que não pode ser subsumida em nenhum agente (experiencial ou não)” (*ibid*, p. 503). É curioso que Zizek escolha a palavra lacuna para defender Hegel da crítica heideggeriana quando a noção de abertura, em Heidegger, é justamente o que parece fazer frente à categoria de sujeito.

Diante dessas posições, intenta-se demonstrar uma vertente mais ambígua da crítica heideggeriana a Hegel. Em *O conceito da experiência em Hegel* (2014), Heidegger, reitera a dimensão representativa do enlace entre sujeito-objeto hegeliano. Hegel seria, assim, “apenas a culminação de um longo projeto de determinação pela representação e de afirmação da destinação técnica das coisas impulsionado pelo sujeito cartesiano” (SAFATLE, 2019, p. 159). Trata-se do horizonte que compactua com a “palavra fundamental da metafísica moderna, a consciência”, a qual só “será então pensada se no ‘ser’, pensarmos conjuntamente o traço do pôr-à-prova que é determinado pelo estar-consciente do saber” (HEIDEGGER, 2014, p. 202).

O espectro da prova aqui constitui um aspecto central para Heidegger alinhar Hegel na perspectiva da ciência capturada pelo objeto natural (*ibid*, p. 202). A determinação do sujeito-objeto e o seu conceito, assim, comporiam a claridade representativa metafísica que sabe e prova imediatamente sobre si.

No entanto, em uma virada textual, começa a se formar uma zona mista entre as teorias dos dois filósofos que não esperou por Kojève para se instituir. Sem abandonar totalmente o espectro crítico, Heidegger parece avisar, inclusive uma mudança de direção:

Com a devida precaução e as necessárias cautelas, é possível estabelecer uma diferença relativa às distinções postas por Hegel, **que anteriormente fora designada noutro sentido**. À consciência natural podia chamar-se **consciência ôntica** na medida que visa diretamente o objeto enquanto ente e, nesse sentido, igualmente, o seu saber dele enquanto algo que é ente e sempre será. (...) Mas o grego “ente”, alberga em si uma **essência própria da entidade**, a qual não permanece de modo algum a mesma no decurso da sua história. (*Ibid*, p. 204)

A transcrição renomeia a consciência hegeliana como ôntica, sobretudo, na sua visada de confronto com o sujeito-objeto do segundo tempo dialético. Para que fique claro, estamos na temporalidade hegeliana do Eu = Coisa em que sujeito da representação/consciência confronta o Si como objeto verdadeiro em contradição ao objeto falso da percepção. Heidegger então chama o sujeito da representação hegeliano de consciência ôntica no seu contato com a entidade do objeto Si. Ocorre que, como visto nos itens anteriores, Heidegger trabalha com a equivocidade semântica-modal do significante ente/ser. Razão pela qual, quando a parte final da transcrição se refere ao grego *ente* e à sua abrangência da essência, somos remetidos para as considerações já feitas acerca do ente substantivo e do ente verbal, do ente aparência e do ente autêntico. Pensar o ente aqui é, pois, considerar em que medida, em cada caso, o seu significado conserva a fixidez histórica de objeto natural/coisa ou se modaliza para a compreensão da *essência da entidade* (*ibid*, p. 205). Se o ente é coisificado do primeiro tempo da totalidade metafísica, estamos ainda sob a égide da determinação epocal metafísica; mas se estamos diante de outro sentido de ente, ontológico e desassociado do objeto, já incide a historicidade humana em contraponto à objetificação animalesca.

Heidegger analisa então o que seria a passagem do Eu = Coisa para o Eu = Eu:

quando o ente aparece como objeto, na medida em que a entidade se clareou enquanto objectualidade e, quando **por conseguinte**, se aborda **o ser como não-objectual**, então tudo isso assenta já sobre aquela ontologia, pela qual (o ente) foi determinado enquanto (...) *subjectum*, mas cujo **ser** o foi a partir da

subjectividade da consciência. É porque (*ôv*)<sup>17</sup> significa tanto “ente” como “sendo” que (*ôv*) enquanto ente **pode ser reunido em direção ao seu ‘sendo’**. O (*ôv*) até já está reunido em sua entidade, em conformidade com a sua duplicidade enquanto ente. **Ele é ontológico**. Mas com a essência do *ôv* e a partir dele, altera-se sempre este reunir (...) e com ele a ontologia (*ibid*, p. 204, grifos nossos).

Ora, é decisivo perceber que há mais na transcrição do que a mera conclusão de que Hegel pertence ao primeiro tempo histórico metafísico e, como tal, não altera o significado de ente. Com efeito, há uma géstica em trâmite que subsume Hegel a dois tempos distintos em conformidade com a sua própria teoria: em primeiro lugar, unindo primeiro e segundo da tempo da dialética, o Eu = Coisa, indistinto da relação entre eu e objeto da percepção naturalizado, os aloca na fase histórica tradicional que toma o ente como objeto representativo; em segundo lugar, no *por conseguinte* da dialética, reconhece-se que há o movimento de Hegel no Eu = Eu de alterar o sentido do ente para sujeito. Embora Heidegger critique essa alteração, sob o fundamento de que ela permanece servil à consciência cartesiana e ao *subjectum*/substância primeira aristotélica, há uma organização temporal que concilia a reunião modificativa entre planos, propiciada pelo terceiro tempo hegeliano, com a sua teoria da diferença ontológica. Para que Hegel possa reunir um plano a outro de forma modificativa, Heidegger diz que está em jogo mais que um sujeito ou a forma, mas a diferença ontológica fundamental em relação ao ente.

Heidegger escancara, pois, que não se trata de negar Hegel e, com isso, se sobrepor a ele, mas de recorrer a ele:

Podia querer explicar-se o dialético a partir da unidade de tese, antítese e síntese ou a partir da negação da negação. Porém, tudo o que de algum modo é **tético** tem a sua essência na consciência, **na qual se funda também a consciência**, na medida em que é entendida a partir da negação. (...) Talvez se possa pôr de lado o problema, se a dialética será apenas um método do conhecimento ou se será inerente ao real objetivo mesmo, enquanto algo real. O problema será um problema aparente, enquanto não estiver determinado **em que é que consiste a realidade do real**, em que medida é que esta realidade assenta no ser da consciência e que circunstâncias tem a ver com esse ser. As discussões acerca da dialética assemelham-se a um procedimento em que se explica **o jorrar da fonte**, a partir das águas paradas residuais. Talvez ainda nos encontremos longe do caminho para a fonte. Mas temos de tentar indicar a sua direção, **recorrendo para isso à ajuda de Hegel** (*ibid*, p. 212).

---

<sup>17</sup> Tentativa de grafia próxima a palavra grega que Heidegger cita, traduzida por ele mesmo como ente.

Explicita-se, assim, que Heidegger lê a dialética hegeliana com a temporalidade originária, pela qual a tese é a fundação histórica-ontológica, a fonte do ser. Investe-se na primazia da determinação da *realidade do real* como ser para apontar o caminho pelo qual, em atenção à transcrição anterior, haveria a unificação entre planos através da diferença ontológica heideggeriana. Recorrer a Hegel, nesse caso, significa desenvolver uma negação não excludente a ele, conduta, aliás, pouco esperada por parte de um nazista. Trata-se de uma mediação entre a teoria hegeliana e heideggeriana.

Cabe notar que, na esteira de se unir a Hegel, resta como problema implicar o fim da dialética a uma dimensão ontológica real, não meramente formal. Embora isso não deixe de ter a ver com a temporalidade para Heidegger, já que a ontologia em causa está ligada à relação de necessidade com que a dialética se desdobraria no tempo – ou seja, como o início já guarda o final do processo, apesar da ruptura transformativa entre ambos – o filósofo se concentra a partir de agora em identificar o fundamento real-ontológico hegeliano. Isso é atrelado a dois aspectos: ao brotar do objeto verdadeiro na consciência (*ibid*, p. 214) e à inversão (*ibid*, p. 219).

Em detrimento da espessura natural-representativa e ôntica imputada antes criticamente à temporalidade do Eu = Coisa, agora o objeto que surge no segundo tempo da dialética é apontado como “o momento essencial decisivo da experiência (...), enquanto surgir da verdade” (*ibid*, p. 214); “o objeto já não pode agora ser pensado de modo algum como o que está defronte do representar, mas sim como aquele que, contraposto ao antigo objeto, no sentido do ainda não verdadeiro, surge como a verdade da consciência” (*ibid*, p. 214). O surgimento do objeto aqui é visto essencialmente como um movimento da experiência concernente a “um “estender a mão para”, “indo à procura” do conceito, um alcançar (*ibid*, p. 214). Chega-se a demarcar que, em alemão, a palavra “*fahren* (ir, orienta-se numa determinada direção) integra a palavra *erfahren* (experienciar)”, tendo nesta o sentido originário do mover-se” (*ibid*, p. 214). Salienta-se que essa orientação de *ir a uma determinada direção* comuta-se com o escopo dialético de viabilizar a bilateralidade pela negação determinada da unilateralidade já instituída, presente no novo agir em direção oposta ao primeiro. Basicamente, ao considerar que o sentido do ser-ente poderia ser equivocado, ele trabalha com a sintática hegeliana, mas a partir do sentido ontológico de ser para a verdade, em detrimento do suposto ente representativo hegeliano para a temporalidade Eu = Coisa.

Ato contínuo no movimento de aglutinação dos dois tempos, a *aparecência* da verdade do objeto é articulada a uma inversão da consciência natural/ôntica: “se o aparecer do que aparece emerge, é que a consciência já prescindiu, de certo modo, do representar comum e regres-

sou a ela mesma, do que aparece ao aparecer e, assim, inversamente” (*ibid*, p. 218). Ora, Heidegger quer prescindir do momento em que a consciência reconhece no lugar do objeto verdadeiro um sujeito, para ele concebido sempre como *subjectum* substantivo aristotélico e cartesiano. De modo que ele faz coincidir o movimento ontológico do *surgir*, do *aparecer*, do *estender à mão* à verdade do objeto, enquanto temporalidade de regresso a si mesmo, com a negação determinada à unilateralidade do primeiro objeto da percepção. Por essa via, a unificação entre planos e a bilateralidade da contradição é operada no segundo tempo hegeliano Eu = Coisa e a reciprocidade subjetiva não chega a ocorrer.

Tal condensação temporal se verifica, sobretudo, à medida que Heidegger acopla o que seria a emergência da forma e a pura temporalidade espiritual, que ocorre ao final da dialética hegeliana, a esse *aparecer* ontológico do objeto do segundo tempo: “o modo em que o que o aparece se mostra, designadamente, enquanto o aparecer, é o aspecto do que aparece, (...) que dá forma a tudo o que aparece, o coloca sob o olhar e o configura a forma” (*ibid*, p. 219). A forma não se separa aqui da determinação da verdade desvelada. É preciso compreender que o que autoriza Heidegger a esse movimento de junção entre antítese e síntese é a ideia de que o aparecer da verdade com o segundo objeto hegeliano traz em si um real originário que propicia tanto a inversão-contradição de sinal entre verdade e falsidade dos dois objetos, como a inversão entre planos, em renúncia à dimensão do reconhecimento recíproco de subjetivo. Nessa linha, o “aparecer é agora” (*ibid*, p. 227) e “neste ponto, o puro aparecer do absoluto coincide com a sua essência” (*ibid*, p. 227).

Ao aplicar a sua espessura temporal originária na dialética, Heidegger é autorizado a descartar o terceiro tempo hegeliano, assim, sem descartar a reunião sintética entre planos, já que o ponto do agora seria acessado como contradição ontológica entre verdade e falsidade entre objetos, tanto quanto como temporalidade pontual de síntese reunitive. É a continuidade entre verdade, ontologia e origem aqui que fundamenta a possibilidade, para Heidegger, de a incidência da inversão-contradição ontológica já propiciar a reconfiguração da sintaxe, sem passar pelo reconhecimento subjetivo do terceiro tempo. A dialética heideggeriana já imputa, pois, ao sujeito-objeto do segundo tempo o caráter de verdade desvelada da derivação temporal infinita. O sujeito-objeto hegeliano é aqui, sob o prisma da equivocidade histórica do significante *ente* proposta por Heidegger, a diferença ontológica heideggeriana em contradição com o ente (objeto da percepção) do primeiro tempo metafísico.

Cumprir notar que esse arranjo lembra a leitura de Vladimir Safatle da dialética hegeliana, já que ele e Heidegger parecem se fiar no caráter ontológico e verdadeiro do segundo objeto como modo de escapar da dimensão predominantemente formal da negatividade do fim

da dialética. Como meio de escapar da idealidade, entendo que já seria suficiente aquele argumento do próprio Safatle acerca da flexibilidade da forma ao conteúdo do objeto. De qualquer forma, é irresistível deixar de observar que a leitura de Safatle acerca do fim da dialética de Hegel, nesse ponto, se aproxima da heideggeriana: e o filósofo, não tão monogâmico a Hegel, afinal.

Considerando que é a temporalidade que é a condição para essa condensação temporal heideggeriana da dialética, o primeiro ponto e o último encontram-se “de um modo essencialmente necessário e co-originário em conexão” (*ibid*, p. 226). A circularidade temporal é justificada, assim, por uma volta disruptiva ao começo pontual do agora em que a contradição entre verdade e falsidade já é suficiente para a virada e nova sintática que desloca substantivo em verbo. Nesse sentido, a inversão-antitética em curso coincide com o conceito de viragem heideggeriano (*keh*):

Na inversão da consciência, vamos ao encontro daquilo, por detrás do qual não surge nenhuma consciência natural. Atendemos àquilo que se passa nas suas costas. Nisto se inclui também a inversão. É por ela que o aparecer do que aparece alcança a apresentação. A inversão revira (*kehrt*) e é só ela que coloca a experiência no apresentar. (...) Assim, o que é decisivo na experiência, pela qual a consciência aparece a si mesma no seu aparecer, reside na inversão. Este é, porém, o nosso ingrediente (*ibid*, p. 219).

O estiramento invertido entre o atrás e o a frente aqui revela a dinâmica pela qual o visível é atravessado em seu oposto, como expressão do movimento que desdobra o rearranjo entre plano interno e externo. A dimensão de prova natural que esse objeto tinha no movimento anterior da crítica heideggeriana a Hegel aqui propicia, com o aparecer e sua valência de acontecimento apropriador, à visão alcançar “o puro brilhar” da negatividade ontológica (*ibid*, p. 227). A concepção de prova referencial e consistente, de moldes aristotélicos, é, assim, deslocada ao brilho ontológico manifesto da compreensão propiciada pela abertura autêntica.

A faceta do encontro com algo originário de forma invertida suplantaria a necessidade de outra negação para figurar o real ontológico. É como se a temporalidade originária heideggeriana introduzisse uma dose de reconhecimento temporal, ao invés de formal subjetivo, na pontualidade da contradição entre verdade e falsidade do segundo tempo da dialética; como se a negação determinada ontológica hegeliana estivesse presente pela contradição temporal entre origem e atualidade. Cogita-se que Heidegger parece substituir o  $Eu = Eu$  hegeliano por um  $Eu = \text{contradição/reconhecimento temporal/ontológico do ponto originário}$ .

A dinâmica ora exposta valida a hipótese feita no item anterior, quando da análise do mito edipiano, a respeito da referência à noite por Heidegger remeter ao segundo tempo da dialética hegeliana concernente ao desvelamento da verdade. Em paralelismo temporal, se vimos no tópico anterior que Édipo/Ulisses e Antígona compõe, cada qual, uma direção-setido, ou um lado/tempo, da equivocidade ontológica-histórica heideggeriana do ser que suscita a modalização da existência metafísica para outra autêntica/infinita, a clareza da aparência ereta e substantiva edipiana é alinhada à primeira fase metafísica da dialética hegeliana, apassivada pelo Outro; tanto quanto a fase da inversão/virada heideggeriana, correlata da antítese/síntese hegeliana condesadas, é concatenada, quer à noite/cegueira do declínio/revelação da verdade edipiana e a sua abertura histórica à pólis, quer à estranheza verbal com que Antígona olha para a inclinação desvairada de dominação bélica dos homens. Também se aplica a tal organização temporal a direção do ato, seja na afirmação da substantividade do ente e sua representação, seja na contracorrente metafísica, associado a um *estender a mão* a, ao *fahren* (ir, orienta-se numa determinada direção) que integra a palavra *erfahren* (experienciar). Por fim, o estatuto da prova também segue a mesma dinâmica: enquanto o primeiro dia claro tem como prova o objeto da representação, o segundo tem como demonstração o brilho da negatividade ontológica.

\*

### i) A herança heideggeriana

Voltando a *L'étourdit*, a despeito da realização de uma análise adstrita à subsunção conceitual entre Heidegger e Lacan, baliza-se alguns pilares demonstrativos de porque Lacan é e não é heideggeriano em tensão a Hegel no horizonte da superação à metafísica em trâmite. Lacan faz menção expressa a Heidegger sem citar seu nome:

E retorno ao sentido para lembrar o esforço que é necessário à filosofia – o **último a salvar sua honra de estar na última moda**, da qual a análise constitui sua ausência – para apreender o que é seu recurso, o dele, de todos os dias: **que nada esconde tanto quanto aquilo que revela**, que a verdade *aletheia* é igual a desvelamento. Assim, **não nego a fraternidade desse dizer**, já que só o repito a partir de uma prática que, situando-se por um outro discurso, torna-o **incontestável**. (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 451, grifos nossos)

À luz da passagem acima, o dizer filosófico de Heidegger – referido comumente como último filósofo devido ao programa de destruição da história da ontologia – é inscrito no discurso analítico, o que o torna *incontestável*. Digno de ênfase o estatuto probante dessa incontestabilidade que reconduz o dizer de Heidegger à experiência clínica, tanto quanto o fato dessa fraternidade ocorrer via enunciação, e não enunciado.

A propósito, atenta-se que o *ser-aí* heideggeriano conta com uma referência expressa articulada ao dizer existencial em comentário: “é o real. Admitamos: onde ele está-aí” (*ibid*, p. 454). O mesmo vínculo entre o real e o *Dasein* já havia sido pronunciado a título de aproximação com o objeto *a*, a saber: “esse resíduo corporal em que penso haver encarnado suficientemente o *Dasein* para chamá-lo pelo nome que ele deve a mim: ou seja, o objeto *a*.” (LACAN, OE, p. 357) A especificidade da recondução do *Dasein* ao lugar da enunciação, tal como abordada no texto de 1972, não só delimita os dois planos da linguagem em tela, dizer e dito, a partir da diferença fundamental apontada por Heidegger, entre ser e ente, plano ontológico e ôntico, como imiscui o índice existencial ao dizer do sujeito, a ser ouvido no tratamento analítico como medida de cura.

Cabe notar que o deslocamento do *Dasein*-objeto *a* para o *Dasein*-dizer, apesar de referir-se ao real nos dois casos, configura um passo relevante, na medida em que, na primeira hipótese, o objeto *a* porta a determinação empírica originária em uma instância conceitual cindida do sujeito do inconsciente; em contraponto, o nome do real como *Dasein*-dizer dissolve a objetividade da experiência inaugural *no* soluto da singularidade enunciativa, em ressonância ao segundo Heidegger. Além disso, se o objeto abrange de forma incontornável a substantividade existencial do *Dasein* que ainda não morreu, a forma correlata dessa substantividade nas frases é o substantivo verbo *que se diga*. No caso do objeto *a*, a modalização de um tempo metafísico a outro estaria relacionada à queda do objeto e a sua respectiva cisão com o sujeito. O deslocamento entre objeto *a* e dizer parece fundamental no passo lacaniano em refletir sobre uma gramática filosófica que permite que os dois modos-tempos do real possam ser pensados como uma variação/derivação ontológica equívoca desde a origem. O dizer, em sua função sintática, compreende a dignidade de equivocidade significativa ontológica-histórica, já que carrega em si os dois modos de existir desde o início.

Nesse contexto, aplica-se algumas noções heideggerianas às frases de Lacan:



## Primeira sintática/ totalidade originária metafísica

Plano ontológico: *Que se diga (Dasein, pólis, ponto, ser para a morte, verbo substantivo, morada do ser, objeto verdadeiro hegeliano) fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve (encoberto/esquecido pela entificação/ história epocal metafísica do ser/objeto falso heideggeriano).*

Plano ôntico: *Esse enunciado que parece de asserção universal (primeiro tempo formativo da que coisifica o plano externo como physis, instância entificada e representativa, modo ereto de existir pautado na aparência e na prova referencial).*

Constata-se que incide a historicidade heideggeriana à determinação estrutural predicativa que torna necessária, como condição de existência, formar substantivo e esquecer o verbo. Lacan só pode imputar à metafísica um primeiro modo de existência e se engajar a superá-la através de seus próprios fundamentos, devido a tal historicidade que também já estava presente no armazenamento das inscrições hegelianas, mas sem a carga originária.

Destaca-se que, a partir disso, é possível refletir a respeito da noção de necessidade que aloca a norma fálica em um primeiro tempo da linguagem na vertente fundacionista. Se é verdade que os conceitos filosóficos predominantes no fim da época grega foram introjetados na formação da estrutura da linguagem ocidental e Lacan trabalha com essa ideia, à medida que isso envolve, sobretudo, o predomínio da filosofia aristotélica para ele, conferiu-se lugar estrutural à negatividade-privação aristotélica, o que já seria suficiente para desencadear o apreço ao ente e o paradigma existencial identitário-corpóreo que inferioriza e exclui a mulher. O caráter necessário desse começo, segundo a vertente heideggeriana de Lacan, seria decorrente, assim, da espessura histórica metafísica embrenhada na estrutura da linguagem ocidental.

Hegel não está longe disso quando assinala que a mulher é a progressão ética-dialética do homem, o que pressupõe tomar o homem como inequívoco ponto de partida em sua matriz de exclusão de si da negação abstrata à luz da teoria aristotélica; ou, sobretudo, quanto interioriza posições políticas como o senhor e o escravo. O reconhecimento de uma estrutura determinante para a razão que mantém sistematicamente uma parcela não histórica da civilização marginalizada articula nessa tensão uma metade histórica e outra não-histórica, que sequer passou à existência. Nesse contexto de determinação sintática-histórica, entender a mulher lacaniana como fruto do conservadorismo patriarcal de Lacan equivale à compreensão, quiçá presente em hegelianos de direita, que a dialética do senhor e do escravo é resultado da tendência escravocrata de Hegel.

No que toca à temporalidade originária do *que se diga*, diante da celeuma com Hegel – a qual, adianta-se não será resolvida neste tópico e se arrasta até o enigma – cabe salientar alguns elementos. Na mesma toada que Heidegger, o infinitivo verbal do ato que ergueu a frase fica esquecida por trás do seu nome, pelo processo de substantivação sintático. Nesse quadro, é inquestionável o caráter ontológico-histórico o deslocamento do *que se diga* da primeira sintática para o *é* verbal, como sujeito da segunda sintática em expressão dos dois modos de ser previstos por Heidegger.

À luz da fusão entre a teoria heideggeriana e a hegeliana, proposta pelo próprio Heidegger, o aspecto hipotético do sujeito hegeliano, em sua idealidade de negação abstrata no primeiro tempo, seria comutado aqui a esse fato/ato verbal esquecido. Nesse sentido, a dimensão subjetiva da enunciação é associada ao seu caráter fático: “o inconsciente é um fato” (OE, *L'étourdit*, p. 479). Acrescenta-se também à voltagem hipotética de contorno mais hegeliano, com a temporalidade heideggeriana, o destino e a determinação ontológica incidem simultaneamente. Não só um destino normativo em ser de tal modo atributivo e entificado, mas o destino profético da liberdade, como saída de si mesmo, mediante a qual se verificaria uma relação de necessidade temporal entre o desdobrar do tempo originário na experiência e a conclusão contingencial do tempo derivado. Esse é um tema a ser destacado contra o caráter sofisticado da psicanálise, já que, independentemente da enunciação do analista e o que ela ouve, haveria um fio de temporalidade necessária nos desdobramentos contingentes do processo analítico.

Isso conduz a rever uma posição manifesta no capítulo sobre Aristóteles, pela qual se considerou a negatividade do primeiro tempo como contrariedade/privação a ser potencializada em contradição. Tal posição, agora se vê melhor, tendeu à progressividade hegeliana. Trata-se de um impasse: se formos estritos em relação à intenção de superar a metafísica pelos seus próprios fundamentos, a primeira negação ainda não pode ter um estatuto de contradição, ela precisa de uma processualidade para ser experimentada como tal, ainda que estruturalmente ela já seja; se formos fundacionistas estritos, a contradição está lá encoberta aguardando para ser desvelada.

#### Segunda sintática/ derivação temporal

*É de fato modal, como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* (segundo tempo como contradição temporal que transmuta o modo-sentido histórico de ente para a abertura ontológica; o aspecto testemunhal aqui remonta ao caráter incontestável

que o dizer de Heidegger adquire na clínica, passível de tornar visível o brilho da negatividade ontológica).

Atente-se que a comutação do verbo *dizer* esquecido originário para o verbo *ser* no presente do indicativo. Não parece ser por acaso que Lacan insere o *de fato* e não deixa dúvidas sobre a facticidade desse momento em consonância ao estatuto da objetividade heideggeriana do acontecimento e da viragem, para além da materialidade de qualquer objeto. Motivo pelo qual teríamos o estatuto da prova transformado de referencial-metafísico para o brilho da negatividade ontológica.

Em contraponto, a frase não deixa dúvidas que há um sujeito do subjuntivo que aparece como testemunha. A emergência do sujeito é justamente o que Heidegger amputa do esquema hegeliano. Lacan teria progredido uma porção a mais que Heidegger na dialética ao prever a emergência subjetiva? Haveria uma possibilidade de abocanhar o pedaço do terceiro tempo relativo ao sujeito e ainda assim não completa-lo?

Se considerarmos que a pontualidade constitutiva da determinação histórica estrutural está presente, tanto em Aristóteles, em Hegel, como em Heidegger, uma coisa é certa: ao implicar a cura psicanalítica à volta circular a esse ponto inicial, que sustenta uma primeira existência espacial-coisificada, implica-se também a psicanálise a um ponto de início filosófico-metafísico. Mais que isso, se tal ultrapassagem é feita com tanta influência da filosofia crítica a Aristóteles, não só se filia ao ponto histórico originário, como a condição de sua transcendência se fraterniza aos discursos que teoricamente oferecem a saída a ele.

Como se não bastasse, destaca-se que se a volta a tal ponto for totalmente derivativa como é a retroação heideggeriana, a psicanálise ficaria em uma posição praticamente subordinada temporalmente à historicidade metafísica e ao que ela já guarda. Em contraponto, na hipótese da volta a essa pontualidade conter um certo recuo acerca da existência originária, como a vertente hegeliana propõe, a psicanálise assume a função de uma experiência dialética mais autônoma em relação à metafísica, já que participa, não só do desvelamento, como também da produção ontológica. Eis o dilema: se Heidegger, no alto da sua tendência nazista, oferece a Lacan uma solução em forma de temporalidade sintética que prescinde dos três tempos hegelianos configuradores de uma totalidade demasiadamente esperançosa para Lacan, ele cria outro problema: o processo de desvelamento da clínica analítica em continuidade total com a origem metafísica é uma temporalidade absolutamente derivada da filosofia. Parece ser precisamente nessa encruzilhada que Lacan precisa pensar em uma saída que medie a dialética hegeliana com a heideggeriana de forma singular, sem atender adesivamente à solução de Heidegger.

## j) Uma hipótese crítica ao nazismo

Ao final, mas não menos controverso, o nazismo de Heidegger. Considerando que no fim do tópico sobre Hegel foi aventado que o sentido-direção do ato poderia ser um fator de distinção de um pensamento político conservador ou progressista, o que não parece motivar Lacan a usa-lo a contento para esquivar a psicanálise do nazismo heideggeriano, bem como que a direção do ato ou da decisão ou do acontecimento aparece, tanto em Hegel como em Heidegger, no movimento de contracorrente à metafísica, cabe uma provocação a Lacan: não teria ele próprio esquecido que a unilateralidade para onde se dirige o verbo/ato poderia esclarecer a absorção da antimetafísica heideggeriana e afastar a psicanálise da sua prática nazista? A pergunta é estéril a essa altura, já que Lacan não fornece muitos meios de solução a esse problema.

Se a causa dos males de exclusão social concerne ao paradigma existencial metafísico e o filósofo que nega o paradigma existencial da metafísica é de vertente nazista, realmente, não há como negar que o edifício da tonalidade revolucionária do discurso de Lacan tem um calcanhar de Aquiles. O qual vale ser enfrentado ao invés de encoberto pela primazia da associação de Lacan com Hegel. Identifica-se um detalhe relevante nessa tentativa de enfrentamento: a fraternidade com Heidegger é marcadamente expressa pela via da enunciação. Isso poderia ser visto como um jeito de Lacan se esquivar da metade fálica alienante/representativa, a qual ele mesmo nos ensinou que tem que ver com o desvario da dominação e da guerra, e enfatizar a metade-mulher do filósofo alemão.

Por um lado, desvincular a enunciação filosófica do seu ato político soa como uma incoerência teórica lacaniana. Heidegger poderia, assim, pensar enunciativamente como um revolucionário e agir como um conservador? Por outro lado, uma enunciação, tomada no que ela contém de negatividade ética futura, poderia redimir Heidegger da sua ilusão metafísica presente mais capital: de ter adequadamente identitariamente o seu pensamento filosófico/suas representações à *pólis* da sua época. Sob essa ótica do ato político, Heidegger seria o mais enganado dos metafísicos, tais quais nossos analisantes, tal qual Édipo em sua clareza ereta de homem superior, tais quais os homens a que Antígona olha com estranheza: à medida que perfaz a adequação aristotélica entre enunciado (teoria) e referente externo (campo político) com a mais imediata e vulgar das temporalidades.

Se isso pode parecer uma tentativa de tornar ingênua a escolha política de Heidegger, de desculpa-la pela sua doença; pelo contrário: em atenção à história, de Aristóteles a Heidegger, ela reitera a tese de que a patologia neurótica falocêntrica executa as mais nocivas das alienações. Por milênios.

## 5) Lacan e Freud

*then one day  
we heard  
a voice from the house  
'you god dammed whore!'*

*it was a man's voice.*

Charles Bukowski

Freud merece ser incluído no problema. Analisa-se, neste capítulo, como o pai da psicanálise, tal como tratado por Lacan em *L'étourdit*, ora é subversivo à metafísica clássica, a partir da noção de inconsciente e economia pulsional, o que fundamenta a filiação da psicanálise lacaniana a ele; ora é reproduzidor dos postulados aristotélicos e, como tal, busca ser ultrapassado por Lacan. Isso significa confrontar o elo entre psicanálise freudiana e lacaniana a partir do crivo da negação de Lacan à metafísica clássica.

Destaca-se que é sobretudo a concatenação temporal – entre as fases desenvolvimentistas freudianas, concernentes à formação do psiquismo e da sexualidade, na confluência da teoria do juízo freudiana com as fases do Édipo – que informa a genealogia do homem lacaniano expressivo do paradigma existencial representativo associado ao pênis. A partir dessa concatenação temporal, o que se evidencia é que o conceito de falo é indissociável de uma matriz adequada aristotélica entre discurso e realidade natural que caracteriza a existência patológica neurótica do primeiro tempo. A mulher lacaniana, em negação a esse paradigma, incide retroativamente como castração real do falo-ente e abertura da normatividade neurótica à lucidez da forclusão psicótica. O parricídio ocorre aqui como castração no corpo do simbólico masculino como medida da transfiguração em gramática feminina.

\*

Em *L'étourdit*, logo depois da declaração fraterna a Heidegger, trabalhada no capítulo anterior, o dizer de Freud vem à baila:

Para aqueles que me escutam... ou pior, este exercício terá apenas confirmado a lógica pela qual se articulam, na análise, a castração e o Édipo. Freud **nos põe no caminho**, dado que o ab-senso designa o sexo: é na inflada desse **senso-absexo** que se desdobra **uma topologia em que é a palavra que**

**decide.** Partindo da locução “sem dizer, não vai”, vemos que esse é o caso de muitas coisas, até da maioria, inclusive da coisa freudiana, tal como a situei como sendo o dito da verdade.

Não vai sem... é formar um par, aquilo que, como se costuma dizer, “não vai sozinho” (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 451, grifos nossos).

Da dignidade heideggeriana conferida à linguagem, passa-se a uma *topologia em que é a palavra que decide*; do retorno ao sentido de ser, empenhado por Heidegger, ao par invertido ab-senso/sexo e senso/ab-sexo; da verdade desvelamento do filósofo alemão à verdade meiodita da coisa freudiana; da localização do dizer de Heidegger na prática analítica, para o que *não vai sozinho*. Isso tudo tributário ao caminho aberto por Freud que confirma a lógica pela qual se articulam o Édipo e a castração. Confronta-se uma justaposição conceitual de tonalidade surrealista: ao que Lacan se refere, afinal?

É preciso pinçar um ponto de partida: a instância mítica edipiana remete, por si só, à dimensão de origem constitutiva, remissiva ao retorno temporal heideggeriano. Se a temporalidade heideggeriana desenrola-se no retorno à origem como forma de cura da metafísica totalitária do ente, em resgate à espessura ontológica, e a gênese da sexualidade é abordada teoricamente por Freud através do conflito edipiano, constata-se um enlace preliminar entre origens. Sob esse prisma, o retorno temporal heideggeriano intrínseco ao programa de superação à metafísica articula-se à genealogia sexual tratada por Freud, bem como à mitologia que a ampara.

Porém, outro ponto de partida poderia ser escolhido: a crítica à representação-referencial metafísica. Em uma *topologia em que é a palavra que decide* já está embutido o espectro que nos acompanha desde a introdução concernente à oposição de Lacan à operação referencial do discurso à fiança do objeto natural, bem como à estrutura de linguagem que a fabrica. Se é ainda a *inflada do senso-absexo* que define tal topologia, em um elo entre o sentido e a negação sexual, cogita-se que o que está em causa é propriamente a inovação da metapsicologia freudiana e a contribuição propriamente psicanalítica a respeito da influência pulsional na determinação representativa.

Isso já denuncia a ambiguidade da posição de Freud em *L'étourdit*: se é ele que *nos põe no caminho* do inconsciente, das problematizações entre pulsão e linguagem, para além de qualquer influência filosófica, é ele também que compactua parcialmente com a gramática metafísica. Lacan parece concentrar esses aspectos, tanto da retroação temporal, como da problematização entre linguagem e sexualidade, em um horizonte de tensão com Freud da seguinte forma:

A mixórdia é insuperável, pelo que nela se salienta da castração, dos desfilamentos, por onde o amor se alimenta do incesto, da função do pai, ou do mito em que **o Édipo é reduplicado pela comédia do Pai-Orango, do perorante Otango.**

É sabido que **por dez anos** me esperei para fazer num jardim à francesa dessas vias a que Freud foi o primeiro a saber aderir em seu desenho, embora, no entanto, o que elas têm de tortuoso sempre tivesse sido assinalável para quem quisesse desfazer suas dúvidas quanto ao que supre a relação sexual. (...)

Basta que o assunto eu e **o assunto falo**, onde houve quem me seguisse instintivamente, articulem-se na linguagem para eles se tornarem assunto do sujeito, e não mais serem da **alçada do imaginário.**

Consideremos que desde o ano de 1956, tudo isso poderia ter sido tomado como ponto pacífico, se tivesse havido consentimento do discurso analítico. Pois foi na “questão prévia” de meus *Escritos* (...) **que introduzi o Nome-do-Pai e é lá que, nos campos pelos quais ele permite ordenar a psicose, podemos medir sua potência** (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 457, grifos nossos).

À luz do trecho em destaque, constata-se que a análise conceitual do Nome-do-Pai torna-se inseparável do caminho trágico de Édipo e também da tragicidade que Lacan parece atribuir a si mesmo no atravessamento da crise institucional de 1963 que culminou na sua exclusão da IPA: ao passo que fala da tragédia do pai nos seminários e até anuncia o tema de 1964 com o título *Os nomes do pai*, é ele quem percorre amargamente o declínio do seu pertencimento institucional no campo psicanalítico (PORGE, 1998, p. 55) e *espera por dez anos para poder voltar ao tema* do Nome-do-Pai. Declínio esse motivado por inovações radicais no campo, como as famosas sessões curtas, e justificadas a partir de uma leitura crítica e transgressora de ninguém menos que o “papai Freud” (LACAN, S. XIX). Conforme a transcrição de *L'étourdit* enuncia, a crítica lacaniana a Freud tem seu epicentro na abordagem imaginária do falo desde o começo de seu ensino.

Ora, colocar em questão o conceito Nome-do-Pai naquele momento de crise institucional representava, de fato, questionar a leitura de Freud da época, assim como, indagar o alcance e os limites da própria obra freudiana<sup>18</sup>, o que nitidamente enfraquecia a posição de Lacan como discípulo de Freud e dificultava a sedimentação de seu ensino sob a mesma matriz epistêmica da psicanálise freudiana. À proporção que a bandeira de “retorno a Freud” era sustentada frente à crise institucional, a mencionada *espera por dez anos* para voltar ao tema se desenrolava – de maneira que o texto de 1972 em causa parece ter sido imbuído de tal retomada teórica. Na

---

<sup>18</sup> “é o próprio desejo de Freud, a saber, o fato de que alguma coisa em Freud nunca foi analisada. Era exatamente aí onde eu estava no momento em que por uma singular coincidência fui colocado na posição de dever demitir-me do meu seminário. O que eu tinha a dizer sobre os nomes-do-Pai não visava nada mais” (LACAN, S. XI, p. 16).



mesma direção, o segundo parágrafo de *L'étourdit* expressa “um dizer vacúolo” em Saint-Anne e no Hospital Henri-Roussele, mas que “preservando o valor de carta que digo sempre chegar onde deve”, (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 448) seria ora atualizado. Há uma imbricação, pois, entre a dimensão conceitual trabalhada no texto com o seu próprio trajeto transgressor na psicanálise.

Embora a cena principal da transcrição de *L'étourdit* evidencie o mito de Édipo e a associação com a tragédia institucional lacaniana seja intuitiva, a moção de retorno temporal, manifestada pelo período de *dez anos de espera* para retornar ao ponto de partida de seu ensino, não encontra respaldo na narrativa edipiana, mas lembra *A Odisséia*, na qual Ulisses demora exatos dez anos para voltar para casa, Ítaca, depois da Guerra de Tróia. Mais adiante no texto, a referência aos exatos 10 anos persiste: “ficção e canto da fala e da linguagem, se eles tivessem podido, rapazes e moças, permitir-se – contrariando os Paismestres de quem cabe dizer que tinham os traços – dar os duzentos passos que levavam ao lugar onde falei durante dez anos. Mas nem um só os deu dentre aqueles a quem fui proibido” (*ibid*, p. 461).

Em remissão ao texto *Função e Campo da fala e da linguagem*, Lacan evidencia a valência alienante da linguagem que instigou a não compreensão de seu ensino por aqueles que o seguiam, em reverência ao conservadorismo institucional, articulado aqui à maestria e à autoridade paterna. Autoridade essa que passa por Freud, como fundador da psicanálise, mas não se restringe a ele: trata-se, segundo Lacan, de uma reverência inerente à estrutura discursiva cujo canto, assim como o das sereias na passagem da *Odisséia*, entoa, seduz e aliena, aniquilando tantos homens por ele capturados.

Começa a se esboçar, assim, uma matriz de leitura do par Freud e Lacan: filiação transgressora à autoridade paterna em ritmo de retorno temporal, associada ao trágico e ao épico, ao Édipo e a Ulisses. Cumpre notar que a noção de transgressão carrega um tipo de negação: é na recusa ao poder hierárquico do mestre que a subversão ocorre. Por força do cruzamento narrativo, as aventuras heróicas de Ulisses, na volta para casa, são destituídas da redenção nostálgica romântica; e, em contraponto, fadadas por influência edipiana ao declínio trágico. A casa que nos espera já contém, de saída, o prenúncio da destituição do posto de herói.

Em associação metafísica, essas articulações se intensificam. Vale lembrar que Ulisses não é qualquer personagem na história do pensamento ocidental. Ele não só integra, através da *Odisséia*, a fundação do pensamento ocidental, junto com a *Iliada* de Homero, como é com ele que a metáfora do caminho se inicia, como vimos na introdução, seguida por Parmênides, e sucessivamente desde então pela história da filosofia. Outrossim, o nexos entre Ulisses e Édipo é de linhagem heideggeriana, como vimos em 4.3 g: ambos são expressões do homem grego

metafísico, de existência substantiva e velada que se embaraça de vergonha quando a verdade insuportável de ser vista emerge.

No mais, a posição do Pai aqui não se restringe à subjetividade familiar: é preciso lembrar que, à luz do capítulo concernente à superação da filosofia de Aristóteles por dentro, a paternidade no horizonte metafísico mantém um elo geracional hierárquico que culmina na divindade, tanto quanto no primeiro sujeito fundador do gênero. Há uma dinâmica originária que rege a hereditariedade da univocidade da significação de gênero, configuradora, em última instância, do paradigma existencial representativo-identitário. A figura do Pai, em último grau, remissiva a Deus e a filiação identitária a ele constitui, conforme vimos com Aubenque, o principal fator da desconsideração da existência da contradição na teoria aristotélica e o furo do sistema: à medida que somos filhos identitários de Deus, encobrimos (em linguagem heideggeriana) a negatividade da nossa própria mortalidade, irredutivelmente contraditória com a eternidade dos deuses. Acento também na noção de casa como *hypokeimenon* cujo percurso de linguagem está sempre endereçado a acessar representativamente em Aristóteles.

A gama de elementos passa, assim, a formar uma sintaxe, em que o conceito do nome-do-Pai, Freud, o Deus substancial e primeiro sujeito *hypokeimenon* aristotélico estão no mesmo lugar da frase. Por sua vez, se Édipo e Ulisses tencionam dois gêneros literários distintos cuja fusão impõe a Édipo as aventuras do retorno temporal-existencial de Ulisses para casa, bem como a Ulisses o declínio do herói trágico, ambos convergem para o posto de homem metafísico, à luz da leitura heideggeriana, pelo modo aparente-representativo de ser ente em ocultação da verdade verbal que os assola. Enquanto o feixe paterno corresponde ao *que se diga* nas frases de *L'étourdit*, Édipo e Ulisses estão no lugar de sujeito fálico *esse enunciado*. Se Ulisses é a expressão da fundação do pensamento ocidental de Homero, Édipo comuta-se ao posto de fundação da psicanálise freudiana.

Diante disso, a demarcação de Lacan no sentido de que houve um período de *dez anos de espera* para retornar ao ponto de partida de seu ensino transgressor a Freud é preciso ser vista dentro desse panorama, pelo qual a sua tragédia pessoal nas instituições e o ressentimento de não ser ouvido pelo campo tem no fundo a negação à metafísica como matriz. Do ponto de vista teórico, identifica-se alguns eixos a serem investigados no horizonte da transgressão lacaniana a Freud: o paradigma existencial representativo-referencial, a mitologia patriarcal, a teoria pulsional e a genealogia da diferença sexual que confere ao falo a primazia – em contraponto sempre ao caminho do inconsciente e da teoria pulsional que Freud abriu. A abordagem desses

elementos teóricos em *L'Étourdit* é investida da temporalidade progressiva-retroativa, hegeliana-heideggeriana já em causa, acrescentada também da moção épica retroativa de Ulisses e da tragicidade edípica.

Como parâmetro da trajetória retroativa épico-trágica lacaniana, a ser doravante desdobrada, toma-se o texto de 1956, apontado pelo próprio Lacan na transcrição supra a respeito do nome-do-Pai, como ponto de partida: *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*. Em consulta ao escrito, verifica-se que a saga lacaniana começou lá a ser realizada em atos de títulos expressivos, a saber: *Rumo a Freud*; *Depois de Freud*; *Com Freud*; e *Do lado de Schreber*, os quais ora reproduzo – ainda que em outra ordem, em uma tentativa de linearidade temporal entre os tópicos. Como epílogo de 1956, adianta-se, o recuo explícito em operar a superação freudiana em virtude do conservadorismo presente no campo da época: “dizer o que podemos fazer nesse terreno seria prematuro porque seria ir, agora, para além de Freud, e não se trata de superar Freud quando a psicanálise segundo Freud, voltou à etapa anterior” (LACAN, E, p. 590).

Em baliza com a moção de carta que, depois de muitas voltas infrutíferas – ainda em trâmite pelas leituras dos comentadores de *L'Étourdit*, nas quais o tópico não encontra a devida guarida – mas que um dia chega ao seu destino, pretendo demonstrar de como o texto de 1972 leva a efeito a superação freudiana anunciada já em 1956. Se assim for, aproxima-se *L'Étourdit* do *Sofista* de Platão em seu parricídio a Parmênides, à medida que nos dois casos está em jogo a aniquilação do fundamento da metafísica da identidade-exclusão.

### **5.1 Rumo a Freud: o esboço do problema**

Com o mesmo vocabulário usado no texto de 1972, acerca de *uma topologia em que a palavra é que decide*, afirma-se, em 1956, que “mas essa topologia que está na linha inaugurada por Freud – quando ele se empenhou, depois de ter aberto com os sonhos o campo do inconsciente em descrever sua dinâmica, sem se sentir ligado a preocupação alguma de localização cortical” (LACAN, E, p. 547). A descoberta do inconsciente por Freud é enaltecida, à medida que rompe com o correspondente físico e biológico do ente material, e faz eclodir o “fenômeno da linguagem” (*ibid*, p. 547). Em eco, em 1972, “o dizer de Freud infere-se da lógica que toma como fonte o dito do inconsciente. É na medida que Freud descobriu esse dito, que ele *ex-siste*” (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 453).

Os arranjos da constituição subjetiva que dividem o humano, para Freud, correspondem, em linhas gerais, aos ternários consciente/pré-consciente/inconsciente e eu/supereu/isso, aos

quais são conferidos um espaço figurado segundo sua função, seu tipo de processo e o tipo de investimento enérgico. Conforme Assoun, esses constructos evidenciam para Freud “um duplo valor da figuração espacial”, vinculada a uma espécie de gráfica do aparelho psíquico, bem como à realidade anatômica (ASSOUN, 1978, p. 142). Mais precisamente, é no *Projeto à Ciência dos sonhos* que Freud diz querer evitar “cuidadosamente a tentação de determinar anatomicamente, de qualquer maneira, a localidade psíquica” (*ibid*).

Torna-se necessário, pois, que economia conceitual freudiana venha a debruçar-se sobre os parâmetros existenciais articulados à constituição subjetiva. Ora, o inconsciente, e sua falta de correspondência referencial, cria um âmbito exterior à consciência, que conduz às formulações freudianas sobre a cisão entre o interno e externo tendente à reconfiguração do paradigma existencial. Ao duplo valor da figuração espacial identificado por Assoun, Lacan parece agregar um terceiro: o desprendimento freudiano da totalidade natural, pulsante da descoberta do inconsciente, engaja Freud em formulações míticas e literárias a respeito desse *topos* desprovido de aparato realista. Acentua-se, assim, a designação frequente do inconsciente como “outra cena”, (LACAN, E, p. 555) “desse Alhures à forma imaginária de uma nostalgia” e do “paraíso dos amores infantis” (*ibid*, p. 539).

De uma forma ou de outra, o passo disruptivo com a ode ao referente foi dado por Freud. Tal ruptura, aparentemente apenas espacial, implica, todavia, o acento na dimensão temporal e pulsional do psiquismo:

Falando estritamente, não temos necessidade de supor uma ordem espacial verdadeira dos sistemas psíquicos. Basta-nos que uma sucessão constante seja estabelecida graças ao fato de, no momento de certos processos psíquicos, os sistemas serem percorridos numa ordem temporal determinada pela excitação (FREUD in ASSOUN, 1978).

Como consequência lógica, a subversão do regime existencial estrito, pois, atribuído apenas tradicionalmente à matéria, leva a integrar a mitigação existencial corpórea diagnosticada às reflexões metapsicológicas sobre o funcionamento psíquico. Não impressiona, assim, que Freud verta o ato de descoberta do inconsciente em questionamento-pivô da relação do psiquismo com a realidade. Torna-se necessário, pois, que economia conceitual freudiana venha a debruçar-se sobre os parâmetros existenciais articulados à constituição subjetiva.

Emerge, pois, o horizonte investigativo e tradicionalmente dicotômico entre realidade e fantasia/loucura cuja problematização da oposição estanque coincide justamente com a origem da psicanálise. Analisa-se, assim, as vertentes trabalhadas por Freud e Lacan a respeito do tema.

## 5.2 Com Freud

### a) As etapas do desenvolvimento psíquico e os tempos da negação

Reproduzo aqui o raciocínio de Nelson da Silva Junior (2019, p. 79 a 86) concernente à gênese da separação entre o âmbito externo e interno do Eu, atrelado ao seu primeiro contato com a realidade. Trata-se da genealogia do desenvolvimento psíquico a partir de um primeiro estágio meramente perceptivo, dominado totalmente pelo princípio do prazer, para um segundo estágio, marcado pela identificação narcísica, sucedido, por sua vez, pela instituição do recalque conjugado ao princípio de realidade.

Em *A pulsão e os seus destinos* (1915), Freud aponta pela primeira vez a diferenciação entre um dentro e um fora. A partir da perspectiva de um “ser quase totalmente desprotegido”, discorre-se:

Por um lado, ele sentirá estímulos dos quais pode subtrair-se por meio de uma ação muscular (fuga), estes estímulos, ele os atribui a um mundo exterior, mas, por outro lado, também estímulos contra os quais uma tal ação permanece inútil e que mantém, contudo, seu caráter de coação constante; esses estímulos são o sinal característico de um mundo interior, a prova das necessidades pulsionais. A substância perceptiva do ser vivo terá assim adquirido, sobre a eficácia de sua atividade muscular, um ponto de apoio para separar um “dentro” de um “fora” (FREUD, 1915 in SILVA JUNIOR, 2019, p. 81).

Ressalta-se que, nesse momento do psiquismo, “os diferentes lugares do espaço são um constructo psíquico que se apoia sobre experiências autoperceptivas” (SILVA JUNIOR, 2019, p. 81). A primeira cisão espacial ocorre, pois, como reação muscular ao estímulo sensorial, na tentativa de estabilização pulsional realizada pelo princípio do prazer. A capacidade discriminativa do registro do eu é determinada, pois, “de acordo com o prazer e o desprazer que certas representações lhe provocam” (*ibid*, p. 83).

Como etapa intermediária, o Eu gera, a partir do conceito de narcisismo, uma capacidade de satisfação autoerótica, mediante a qual “o mundo exterior se divide, assim, em uma parte prazer, que ele incorporou a si, e um resto que lhe é estranho. De seu próprio ego, ele extraiu uma parte constitutiva que ele joga no mundo exterior e sente como hostil.” (FREUD, 1915 in SILVA JUNIOR, 2019, p. 85) Do ponto de vista interno, a partir da introjeção do objeto bom e sua respectiva identificação, “interioridade, prazer e ego formam assim uma tríade indissolúvel (...) de acordo com o princípio do prazer” (SILVA JUNIOR, 2019, p. 86).

A respeito do plano externo, todavia, destaco que a função deliberativa exercida pelo princípio do prazer no nível anterior, associada à introjeção do objeto, parece se elaborar à medida que uma divisão é acrescentada ao processo. Por força da introjeção narcísica do objeto, há um movimento do Eu de identificação com o objeto internalizado, associado à repartição ambígua da exterioridade: por um lado, o exterior é o lugar de onde ele extraiu o objeto bom; por outro, é também o lugar onde se joga fora o objeto repellido. De certa forma, a divisão entre interior e exterior passa por uma nova configuração em interior-identificação, exterior-repelido e exterior-bom. Nesse sentido, o exterior oscilaria entre ser o prolongamento da identificação do Eu com seu objeto, onde tal objeto pode ser reencontrado inclusive, e ser o prolongamento da hostilidade em relação ao objeto<sup>19</sup>.

Tendente a considerar a existência em si do objeto, para além do nível perceptivo do princípio do prazer, o psiquismo irá desenvolver a intelectualidade do juízo de existência, através do qual seria possível verificar, pelo exame da realidade, se há uma correspondência entre o que foi acolhido no Eu e a realidade do objeto externo: (*ibid*, p. 87) “a questão já não é se algo é percebido (uma coisa) deve ou não ser acolhido no Eu, mas se algo que se acha no Eu como representação pode também ser reencontrado na percepção (realidade)” (FREUD, 1925-2011, p. 279).

Em suma, trata-se de três tempos: uma primeira incidência do dentro e fora perceptivo regulada pelo princípio do prazer; um segundo tempo de introjeção do objeto bom e hostilidade do objeto mau expellido que cria uma exterioridade ambígua, tão identitariamente boa, como excludentemente hostil; e um terceiro, atrelado ao princípio da realidade no qual se analisa se o objeto bom introjetado, de fato, existe no exterior pela correspondência entre a sua representação e a sua verificação natural. Em atenção a esse panorama geral dos três tempos, esmiúça-se os passos de Freud no texto *Die Verneinung*, no qual o juízo de existência é trabalhado e o referido critério de realidade é apresentado como desdobramento da lógica da negação.

Sob o crivo de uma leitura estrutural, propõe-se uma divisão do texto de 1925 em duas temporalidades distintas: a forma como a negação aparece na clínica e os fundamentos da constituição subjetiva.

Na esteira da temporalidade do paciente em análise, o fim e o início do texto estão intrinsecamente ligados: Freud marca, no final, que o aparecimento da negação na clínica é informativa de que o “inconsciente por parte do Eu se exprime numa fórmula negativa”, (*ibid*, p. 282)

---

<sup>19</sup> Atente-se que, em atenção à sintaxe de *L'étourdit*, isso confere ao plano da exterioridade/realidade/enunciação na temporalidade metafísica tal oposição entre objeto ruim e objeto bom a ser recoberta pela asserção identitária do segundo plano.

o que remete às observações iniciais demonstrativas que a formulação do enunciado negativo, suposto em geral ao analista na clínica, manifesta um conteúdo recalcado: “você vai pensar que eu quero dizer algo ofensivo, mas não tenho de fato essa intenção” (*ibid.*). Através da escuta analítica advertida da problematização da negação, a intenção recalcada de dizer algo ofensivo é, pois, confessada pelo enunciado proferido que o nega.

A negação inserida no enunciado *S não é P*, permite à consciência verbalizar um conteúdo recalcado de ligação, ao invés de dissociação, entre o sujeito e seu predicado. Nota-se que, enquanto haveria uma proposição declarativa afirmativa no inconsciente, *S é P*, na fala, o conteúdo aparece como uma frase declarativa negativa oposta. O que importa é reter a especificidade de uma relação de oposição entre fala e inconsciente. Outrossim, a suposição do conteúdo recalcado no campo do analista indicia, pelo menos discursivamente, que uma representação que decorre do inconsciente do paciente é implicada a outrem, ao campo da alteridade.

De forma não muito clara, Freud passa dos exemplos em que a negação se manifesta na clínica para outra temporalidade, a saber: a genealogia da constituição subjetiva através da teoria do juízo. O uso do termo *Urteilen*, julgar, que quer dizer também separação originária, escancara a interlocução com o âmbito externo e o interno, bem como entre inconsciente e linguagem, de voltagem constitutiva (DAVI-MÉNARD, 2004, p. 197). Segundo Davi-Ménard, Freud se autoriza a passar de um assunto a outro porque a negação é “a marca registrada do recalçamento que se instaura pela entrada em ação da inteligência” (*ibid.*, p. 196). A transição de um tempo ao outro é assim introduzida: “a função do juízo tem essencialmente duas decisões a tomar. Deve adjudicar ou recusar a uma coisa característica e deve admitir ou contestar uma representação a existência na realidade” (FREUD, 1925-2011, p. 278). Nesse quadro, a teoria do juízo afirmativa ou negativa da existência seria imbuída de explicar o fenômeno da negação tal qual aparece na clínica.

Como determinação do juízo de atribuição, elencado em primeiro lugar, os impulsos pulsionais articulam uma deliberação própria do princípio do prazer, mas aparentemente já em vista da introjeção do objeto narcísica: “quero pôr isso dentro de mim ou fora de mim. O Eu-de-prazer original quer introjetar tudo o que é bom e excluir tudo o que é mau” (*ibid.*, p. 278). Ora, isso investe o princípio do prazer da fase narcísica de intelectualidade atributiva, razão pela qual o objeto da identificação e o da hostilidade são representados no psiquismo como bom e mau. Ato contínuo, Freud trata da outra função do juízo, a existencial, elencada em segundo lugar, a partir da qual origina-se o exame da realidade em eco de uma transcrição parcialmente já feita:

A questão já não é se algo é percebido (uma coisa) deve ou não ser acolhido no Eu, mas se algo que se acha no Eu como representação pode ser reencontrado também na percepção (realidade). É novamente como se vê uma questão de exterior e interior. O não real, apenas representado, subjetivo, está apenas dentro; o outro, o real, também se acha fora. Nesse desenvolvimento, a consideração pelo princípio do prazer foi posta de lado. A experiência ensinou que é importante não apenas que uma coisa (objeto de satisfação) possua a característica boa, isto é, mereça acolhimento no Eu, mas **que também se ache no mundo exterior**. Para compreender esse passo adiante, devemos lembrar que todas as representações vêm de percepções, são repetições das mesmas. Assim, originalmente a existência da representação **já é uma garantia da realidade do representado** (*ibid*, p. 279, grifos nossos).

Não por acaso, portanto, o juízo de atribuição precede o de existência. Há uma lógica temporal, mediante a qual o princípio do prazer deixa de ser mera resposta muscular ao estímulo externo e é embebido na representação atributiva do que é considerado bom ou mau para si. O Eu, ainda governado pelo princípio do prazer, mas embrenhado já em recursos intelectuais, repulsa um conteúdo atribuído como mal, para em seguida, pelo juízo de existência, poder verificar o objeto na realidade. Nesse caso, a operação de identificação viabilizada pelo narcisismo seria pautada pelo juízo de atribuição. Importa observar que Freud demonstra confiar na percepção calcada no princípio do prazer a ponto de afirmar declaradamente que a representação advinda dessa percepção seria garantida pela *realidade do representado*. Haveria, assim, uma continuidade da realidade primeira que gerou a percepção com a representação subsequente e, por conseguinte, com o endosso do exame de realidade na verificação do objeto bom também no real.

No entanto, o estiramento entre potencial alucinação do princípio do prazer e exame de realidade ainda se coloca de forma ambígua:

**A meta inicial** e imediata do exame de realidade não é, portanto, encontrar na percepção real um objeto correspondente ao imaginado, mas sim **reencontrá-lo, convencer-se de que ainda existe**. Uma **outra capacidade** da faculdade do pensamento também fornece uma contribuição para o divórcio entre subjetivo e objetivo. Ao ser reproduzida como representação, nem sempre a percepção é repetida fielmente, ela pode ser modificada por omissões, alterada por elementos diversos. O exame de realidade tem que checar até onde vão essas deformações (*ibid*, p. 280, grifos nossos).

Por um lado, ressalta-se que primordialmente o exame de realidade visa reencontrar o objeto bom. Esse dado é de suma importância, já que não se trata de uma atividade cuja intenção prioritária é detida na dúvida racional sobre a existência física do objeto. Nesse sentido, o juízo de existência, inicialmente, seria modulado ainda pela satisfação da relação do Eu com o objeto,



de modo que o exame da existência visa o reencontro erótico, e não sua apuração fática. Por outro lado, no uso da outra capacidade do intelecto, em caráter apenas adicional, o Eu se preocupa em analisar o quanto a sua representação está adequada ou não à realidade, o quanto houve deformações.

A partir da declarada prioridade do exame de realidade estar pautada por um parâmetro de satisfação, em detrimento do encargo de correção da representação diante do externo, problematiza-se a temporalidade do juízo de atribuição e de existência à luz das divisões do estágio narcísico anteriormente descritas. Em face do prolongamento ambíguo que o plano exterior sofre pela extensão identitária do objeto, concomitante à também extensão do resto hostilizado, caberia questionar o quanto o juízo de existência que se volta para a realidade após esse processo é capaz de apenas confirmar a identificação instituída e novamente negar, dessa vez através da representação, o conteúdo percebido como mau.

De modo mais preciso, o juízo de existência conferiria realidade apenas à externalidade correspondente a sua identificação originária e, por consequência, destina inexistência ao conteúdo percebido como mau. Se isso é verdade, o recalque freudiano incidiria, sobretudo, mediante o juízo de inexistência relegado implicitamente à representação hostilizada pelo princípio do prazer. Por essa via, explica-se também o enunciado negativo apurado na clínica, já que a única possibilidade de confecção de existência para a representação recalcada seria fazer com que ela pertença ao outro, em franco afastamento de si. Nessa mesma linha, considera-se ainda que “a percepção não é um processo puramente passivo”, (*ibid*, p. 281) de modo que o Eu participa da sua formação através do princípio do prazer.

Essa chave de leitura, todavia, não pode renunciar a dois elementos que parecem limitar a formação de uma realidade delineada apenas pela identificação. O primeiro deles é a garantia da realidade que levou à primeira percepção e representação, enfatizada por Freud. O segundo diz respeito à capacidade envolta ao juízo de existência de corrigir eventuais deturpações da passagem da percepção para a realidade.

Sem perder tal tensão de vista, nota-se que é a relação de continuidade entre os juízos, atributivo e de existência, com a dualidade pulsional que referenda, em último grau, a implicação do juízo de existência afirmativo com o objeto da identificação e o juízo negativo ao recalque. Em outras palavras, as operações da teoria do juízo são atrevidas pela dualidade pulsional:

o estudo do juízo nos permite quiçá pela primeira vez, vislumbrar a gênese de uma função intelectual a partir do jogo dos impulsos pulsionais primários.

**Julgar é uma continuação coerente da inclusão do Eu ou expulsão do Eu, que originalmente se dava conforme o princípio do prazer.** Sua polaridade parece corresponder à oposição dos dois grupos de pulsão que supomos. **A afirmação – como substituto da união – pertence ao Eros, a negação – sucessora da expulsão – à pulsão de destruição.** (...) Mas o desempenho da função do juízo é possibilitado apenas pelo fato de a **criação do símbolo da negação** permitir ao pensamento um primeiro grau de independência dos resultados do recalque e, assim, **da coação do princípio do prazer** (*ibid*, p. 281, grifos nossos).

Diante disso, aplica-se às fases constitutivas do psiquismo, atreladas à teoria do juízo, a incidência pulsional descrita no horizonte da *criação do símbolo da negação*. Em um primeiro tempo, articulado à gênese do dentro e fora do estímulo-resposta, regulada pelo princípio do prazer, vige a dualidade entre Eros, pulsão de vida e ligação, e pulsão de morte, destrutividade e retorno a um estado anterior. Trata-se ainda de uma divisão primitiva entre interno e externo.

Em um segundo tempo narcísico, em contiguidade à interioridade e exterioridade da fase anterior, já modulada precariamente pelas pulsões, surge a representação do que pode ser incluído no Eu afirmativamente e o que deve ser excluído. Aqui a divisão entre dentro e fora já perfaz propriamente a divisão entre dois planos distintos. Por um lado, por força da função de ligação pulsional do *Eros*, associada ao princípio do prazer na atribuição de um objeto como bom, ocorre a introjeção objetual e a operação de identificação, o que resulta no juízo de afirmação existencial de uma realidade conforme a identificação primeira. O plano da linguagem representativa é erguido. Por outro lado, o resto de objeto hostilizado é expelido para exterioridade da pulsão de morte e negada a ele existência. A realidade exterior é, assim, em parte representada em consonância com o objeto bom, em associação com a pulsão do Eros, e em parte não-representativa, em remissão à hostilidade do objeto mau e à pulsão de destruição. No terceiro tempo, incide o princípio da realidade que confirma a existência pela unilateralidade da realidade representada pelo objeto bom.

A questão é então marcar a qual tempo pertence o *primeiro símbolo da negação* referido por Freud, por diferença à *Verneinung*. Em consonância a Balmés (1999), verifica-se que enquanto a *Verneinung* tem estatuto representativo, iniciado pelo juízo de atribuição em relação ao objeto tido como ruim e concluído com a atribuição de inexistência, o primeiro símbolo/signo da negação seria meramente pulsional e perceptivo, inscrito a partir do estímulo-resposta inicial. Na carta 52, endereçada a Fliess, a dimensão negativa perceptiva é expressamente referida como *Wahrnehmung*, correlata da *Bejahung* (BALMÉS, 1999, p. 99). O que importa é que a *Verneinung* adquire um caráter secundário em relação à série constitutiva, em

contraponto a um caráter perceptivo mais originário da *Bejahung* (*ibid*). Em suma, os três tempos do desenvolvimento psíquico se articulam em dois planos, interno-representativo e externo-realidade, formado pela ambiguidade do prolongamento identitário da representação e da expulsão não simbolizada, os quais ficam atrelados, cada qual, a dois tipos de negação, a saber: uma de signo perceptivo, *Bejahung* e outra representativa, *Verneinung*.

Atente-se para o final do trecho freudiano em exame: *o desempenho da função do juízo é possibilitado apenas pelo fato de a criação do símbolo da negação permitir ao pensamento um primeiro grau de independência dos resultados do recalque e, assim, da coação do princípio do prazer*. Postula-se que o juízo seria capaz de uma autonomia em relação ao princípio do prazer, o que parece intensificar a vertente freudiana que reconhece a existência de uma realidade independentemente do princípio do prazer.

Eis a distensão freudiana entre fantasia e realidade: por um lado, extraímos, pela letra do próprio Freud, que o juízo de existência conferiria realidade apenas à externalidade correspondente a sua identificação originária e inexistência ao conteúdo percebido como mau; por outro, também se extrai o reconhecimento freudiano de uma autonomia para o juízo, expressivo da sua possibilidade de corrigir eventuais deturpações da passagem da percepção para a realidade, e de existência de uma garantia da realidade originária que levou à primeira percepção-representação. A fantasia não renuncia, assim, à categoria da realidade. Enquanto o símbolo/signo originário da *bejahung* teria o prazer, pela via pulsional de *Eros*, associado à garantia da realidade do primeiro objeto, a *verneinung* enlaça a satisfação do reencontro com o objeto bom com a autonomia racional/representativa de corrigir deformidades ilusórias.

Conclui-se que Freud pensa no acesso à realidade a partir da economia pulsional do juízo de atribuição, atrelado ao princípio do prazer, “mas que não pode dispensar completamente uma referência a uma noção comum da realidade ou da normalidade” (DAVI-MÉNARD, 1996, p. 256).

## **b) A divisão em dois planos no Bloco Mágico**

Outrossim, cumpre atentar que a repartição em dois planos da exterioridade e interioridade em causa também informam, em Freud, o texto *Notas sobre o Bloco Mágico* (1925), do mesmo ano de 1925, no qual vislumbra-se que os traços duradouros, instituídos pelo contato com a realidade, restam atrás da camada mais racional da tópica freudiana, a qual é preservada como uma folha em branco, passível, portanto, de apurar as percepções sem a influência do passado:

Nós possuiríamos um sistema Pcp-Cs, que acolhe as percepções, mas não conserva traço duradouro delas, podendo se comportar como uma folha em branco diante de cada nova percepção. Os traços duradouros das excitações recebidas se produziram em sistemas mnemônicos situados por trás dele. (...) O Bloco Mágico pode realmente fornecer as duas coisas, uma superfície receptora sempre disponível e traços duradouros das anotações feitas (FREUD, 1925-2011, p. 269-270).

Embora Freud não seja expresso sobre a correlação dessas duas funções do bloco com a divisão pulsional, bem como repartição judicante, verifica-se que os dois planos não deixam de estarem presentes: enquanto o âmbito da consciência, concebido aqui no nível interno, evoluído em relação ao princípio do prazer, é capaz de identificar e perceber a realidade, os traços duradouros não permaneceriam – por trás – no plano externo?

Sobre a comunicação entre os textos, importa reconhecer que ambos ressaltam a função imaginativa do intelecto, respaldada pela memória. Trata-se da “capacidade de mais uma vez tornar presente algo percebido, reproduzindo-o na imaginação, sem que o objeto necessite mais existir no exterior” (*ibid*, p. 280). Acontece que enquanto no texto sobre o bloco mágico essa função é tratada na exploração do horizonte memorativo, no texto concernente à negação, essa a instituição dessa faculdade decorre do recém passo dado pelo juízo de existência. Isso implica aquela hibridização aventada entre princípio do prazer e juízo de existência que, ao se voltar para a realidade, estaria mais interessada em reencontrar o objeto de satisfação do que explorar sua memória cerebral. Com efeito, em termos formais, haveria uma possibilidade de vínculo entre a escrita dos traços mnemônicos e a repetição desenvolvida pela pulsão de morte, quer por habitarem a mesma externalidade, quer pela função imaginativa que cruza memória, imaginação, perda de objeto e realidade.

### **c) A dualidade pulsional e a relação sexual quadrúpode freudiana**

Com a finalidade de explicitar a temporalidade originária da *Bejahung*, atrelada à dualidade pulsional no plano perceptivo, entre *Eros* e pulsão de destruição, bem como à cisão ainda precarizada entre externo e interno, tal como indicada no texto *Die Verneinung* (1925), retorna-se a *Para além do princípio do prazer* (1920). Trata-se de esquadriñar especificamente a equivalência firmada entre *Eros*, pulsão sexual e função de ligação que compõem o juízo afirmativo de existência do texto de 1925, formativo da *bejahung* como primeiro símbolo da negação e da *verneinung* representativa do segundo tempo das fases desenvolvimentistas freudianas.

Inicialmente, é digno de destaque que, no texto de 1920, o conceito de pulsão de morte é deduzido da pergunta que atormentava os gregos, a saber: o princípio da vida é monista ou dualista? A pergunta retoma expressamente o tema do tratado aristotélico, abordado no item c do tópico 3.3, acerca da *Geração e da corrupção* dos entes. A princípio, Freud declara a vertente dualista da reprodução, segundo a qual o que a pulsão sexual persegue “com todos os meios é a fusão de duas células germinativas diferenciadas de certa maneira. (...) Apenas nessas condições pode a função sexual prolongar a vida e dar-lhe aparência de imortalidade” (1920-2010, VI, p. 211). Em jogo, portanto, a concepção biológica da reprodução em que “se expressa a dependência de duas substâncias vivas, uma masculina e outra feminina” para que a vida se perpetue. (*ibid*, p. 213)

Como desdobramento teórico, a geração de uma substância viva, a partir da cópula de duas outras, é repartida, por sua vez, em “uma metade mortal, e outra imortal” (*ibid*, p. 213), já que, por um lado, o corpo perece e retorna ao estado anterior inanimado e, por outro, carrega em si o gérmen da vida para se reproduzir ao se ligar com outro e, assim, perpetuar a espécie. Freud chega, assim, à concepção dualista de pulsões opostas entre si: pulsão de morte e pulsão sexual, a qual demanda a ligação com outro sexo, como medida de continuidade do ciclo vital. Enquanto a pulsão de vida/sexual se investe da função de perpetuação da espécie mediante a reprodução sexual entre gametas distintos, em sua ligação com o outro, a pulsão de morte exerce o encargo de retorno ao estado anterior de quietude e de aniquilação da vida anímica.

Ressalta-se que o percurso aborda, nesse momento, dois pares dicotômicos e aparentemente autônomos entre si: um, relacionado ao princípio dualista da origem da vida cuja geração ocorre entre duas células germinativas distintas, associadas, por sua vez, à diferença entre homem e mulher; outro, vinculado à pulsão de vida e de morte. A rigor, o que articula os dois pares é que a pulsão sexual, de vida, é o motor da união da dualidade referida ao homem e à mulher, capaz de fecundar. No entanto, se pensarmos que o tópico analisado por Freud se resume, de certa forma, à vida, constata-se que essa é repartida de duas formas, tanto pela origem dual dos gametas que a instituem, tanto pela sua permanente contradição com a morte.

À repartição entre homem e mulher, unidos na reprodução e continuidade da vida, promovida pela pulsão sexual, Freud acrescenta a polaridade entre amor e ódio: “partimos da grande polaridade pulsões de vida e de morte. O próprio amor objetual nos mostra uma segunda oposição assim, aquela de amor e ódio. Se conseguíssemos relacionar essas duas polaridades, fazer uma remontar à outra!” (*ibid*, p. 225) Nesse ponto, vislumbra-se um entrelaçamento entre os parâmetros biológicos, da pulsão de vida e da pulsão de morte, com os afetivos. Sob a ótica freudiana, não é tão absurda quanto pode parecer tal associação biológica-afetiva: tudo passa

pela ideia de que a vida depende, para ocorrer, da ligação reprodutiva entre dois, o que inclui o feto como elo aproximativo.

Isso elucida porque a pulsão sexual é alinhada, no texto *Die Verneinung* de 1925, com a dimensão do juízo afirmativo de existência, decorrente da inclusão atributiva do objeto bom no Eu. A identificação pretérita com o objeto contém um vínculo de amor, de prazer, de satisfação e de união com aquele a que se identificou, de modo que, sob o prisma da pulsão sexual, a cópula biológica entre homem e mulher para fins reprodutivos e a cópula que liga o Eu ao seu objeto da representação, na fase narcísica, decorrem do mesmo fundamento de ligação pulsional. Já no primeiro tempo da constituição psíquica, no plano perceptivo do estímulo-resposta, é a intenção de ligação vital ao outro, portanto, que impulsiona o desdobramento representativo que se segue.

Donde, a afirmação existencial, a vida, a satisfação, a união e a representação passam a ser equivalentes simbólicos de uma mesma série na teoria freudiana. Acentua-se, outrossim, que o viés pulsional em tela, tanto implica a linguagem à representação na teoria dos juízos exposta no texto de 1925, como é indissociável de um teor biológico, presentificado, quer na resposta muscular ao estímulo perceptivo constituinte, quer na fecundação vital tendente à perpetuação da espécie. A despeito do que é elucidado, a cisão entre pulsão de vida e pulsão de morte, inicialmente de voltagem apenas biológica, passa a se complicar à medida que se embaraça e alinha a conceitos que ultrapassam em muito a dinâmica meramente biológica da contradição entre uma metade de permanência da vida e outra da morte. A princípio, aqui nada implicaria às posições de mulher/homem às posições fixas de sujeito e objeto.

Quanto à pulsão de morte nesse quadro, se biologicamente o retorno ao estado anterior de quietude significa a tendência à morte do corpo, psiquicamente, o retorno parece visar a completude do momento perceptivo de simbiose e introjeção com o objeto, no qual a primeira cisão ainda não incidiu. Nesse sentido, o nexos, apurado clinicamente, entre repetição e pulsão de morte: a cada vez que a pulsão de morte visa a completude originária com o objeto, acaba por incluir, na sua completude, a faceta ruim inaugural expelida e reafirmando a boa representativamente, em um ciclo viciado. Nesse contexto, é relevante o apontamento de Nelson da Silva Junior de que a expressão *pulsão de destruição* não seria arbitrariamente usada no texto de 1925, por diferença à expressão *pulsão de morte*. A rigor, o aspecto destrutivo da pulsão de morte só se iniciaria após a marca fronteira que faz dela uma exterioridade em relação à pulsão sexual (2019, p. 88).

Ora, considerando que antes do símbolo da negação perceptiva incidir não havia nenhuma cisão através da qual a pulsão de morte pudesse ser, como tal, distinguida da pulsão sexual, isso

não nos levaria a concluir que, em um tempo mítico, antes do estímulo resposta esboçar uma divisão precária entre interno e externo, a pulsão de morte, ainda não destrutiva, estaria totalmente equalizada com a pulsão sexual? A própria coincidência temporal entre o estímulo bom, a ligação com o objeto e a sensação de completude anterior à primeira cisão não formariam essa harmonia contraditória entre vida e morte cindida pela entrada na linguagem? Caso a completude originária seja assumida como presença, não recairíamos nos exatos termos da perspectiva aristotélica em *Da geração e corrupção* acerca de uma substância toda originária?

Parece ser com esse horizonte de unidade originária em vista que, em que pese sua teoria dualista pulsional do presente, respaldada pela biologia, Freud passa a se perguntar pela “gênese da reprodução sexual e das pulsões sexuais”, (1920-2010, p. 229) e, por conseguinte, a refletir que

Se não quisermos abandonar a hipótese das pulsões de morte, **será preciso conjugá-las às pulsões de vida desde o começo**. Mas é preciso reconhecer que aí trabalharemos com uma equação de duas incógnitas. O que na ciência encontramos sobre a gênese da sexualidade é tão pouco que o problema pode ser comparado **a uma escuridão em que nem o raio de luz de uma hipótese penetrou**. É em outro lugar que deparamos com uma tal hipótese, de natureza tão fantástica, porém, **é antes um mito que uma explicação científica** – que eu não ousaria apresentá-la aqui, se ela não satisfizesse justamente uma condição que procuramos satisfazer. **Pois ela faz derivar numa pulsão da necessidade da restauração de um estado anterior** (*ibid*, p. 230).

A procura pelo começo uno entre pulsão de vida e pulsão de morte, cuja escuridão permanece impenetrada pela clareza científica, faz com que Freud recorra ao raio de luz concernente ao mito de Aristófanes, que “trata não só da origem da pulsão sexual, mas também de sua mais importante variação relativa ao objeto” (*ibid*, p. 230). Se na cena principal, tem-se o problema da origem da dualidade sexual, de forma coadjuvante, outra oposição aparece: a clareza da experimentação científica *versus* a escuridão de um terreno que só pode ser tateado pela narrativa mitológica. É interessante que *a necessidade do restabelecimento de um estado anterior*, apurada fenomenalmente, e veiculada conceitualmente pela pulsão de morte, veja no mito alguma possibilidade de iluminação: atesta-se aqui um limite nítido da ciência biológica freudiana justamente em relação ao campo negativo/mortífero repudiado pelo juízo de atribuição e pelo juízo de existência.

Disso, passa-se então à narrativa mitológica que intenta explicar a unidade pulsional originária. Embora inserida no *Banquete* de Platão, Freud se concentra especificamente no discurso de Aristófanes sobre o mito: “antes o nosso corpo não era formado exatamente como hoje; era muito diferente. (...) Mas nestes seres tudo era duplo, tinham quatro mãos e quatro pés, dois

rostos, duplos genitais, etc. Então, Zeus decidiu parti-los em dois. Como todos achavam-se divididos o anseio impeliu as duas metades a juntar-se, elas se enlaçavam com as mãos, abraçavam-se, desejando fundir-se” (*ibid*, p. 231).

Há três aspectos dignos de ênfase aqui: a incompletude atual dos corpos de homem e mulher em face da origem unitária fornecida pelo mito; o caráter monista da origem suscitado, remissivo à unidade substantiva aristotélica originária, após a longa defesa científica da reprodução dualista; e, o mais complexo, a coincidência dos dois pares, pulsão de morte/pulsão de vida e homem/mulher, antes tomados como autônomos: se no início do texto homens e mulheres participavam da reprodução, através da ligação da pulsão de vida/afetiva/existencial atributiva, assim como se refletia sobre a dualidade pulsional entre metade-vida e metade-morte, enquanto duas séries autonômas, a junção pelo mito, tendente a justificar o monismo pulsional originário de vida e morte, dos corpos de homem e mulher gera a equivalência entre dualidade pulsional de vida e morte e dualidade sexual de mulher e homem. Ou seja, para que o esquema seja coerente cada metade da pulsão, vida ou morte, teria que corresponder a uma metade do quadrúpede de Aristófanes, homem ou mulher.

Tal equivalência não é ocultada ou problematizada por Freud: a noção de completude originária e incompletude atual reverbera diretamente na busca afetiva pelo parceiro reprodutivo. Trata-se da explicação da passagem do estado arcaico (invisível), de uma unidade dupla, para o estado presente (visível), de unidades simples repartidas das suas respectivas metades originárias, tendente a justificar o anseio pela fusão sexual, pelo desejo de unidade com o objeto de amor. Nesse sentido, Freud é explícito ao afirmar que o mito em comento “trata não só da origem da pulsão sexual, mas também de sua mais importante variação relativa ao objeto.” (*ibid*, p. 230)

Com efeito, a forma como tal mitologia é tratada por Freud cria, não só a equivalência entre as duas séries iniciais de homem/mulher e pulsão de vida e pulsão de morte, mas fundamenta tal equivalência na moção afetiva da incompletude presente, quer na relação sexual entre homem e mulher, quer na introjeção do objeto de identificação da fase constituinte. Traçar tal correlação pressupõe ainda que a relação sexual entre homem e mulher seja diretamente proporcional à relação entre um sujeito e seu objeto de identificação/amoroso narcísico. Ainda que assim seja, como condição de possibilidade da equiparação, e da subsunção literal à narrativa mitológica, seria preciso que o homem e a mulher correspondessem, cada qual, não só a uma das metades da junção, mas desempenhassem posições fixas de sujeito e objeto.

Ora, se o mito, chamado a demonstrar um monismo originário das pulsões, demonstra o monismo das genitálias feminina e masculina em um mesmo corpo, a demonstração requerida



só se satisfaz se se considerar que a dualidade pulsional coincide com a dualidade sexual dos gêneros homem e mulher. Da mesma forma, se o fundamento dessa equivalência é a incompletude afetiva entre sujeito e objeto da identificação, homem e mulher precisarão ser se colocar, cada qual, em uma posição passível de, com a ligação reprodutiva-afetiva, atualizarem a unidade da completude perdida.

Nesse contexto, a dualidade pulsional entre vida e morte e a dualidade geracional, articulada ao gameta feminino e masculino, não são, pelo menos em um primeiro momento, obviamente coincidentes, assim como as posições de sujeito psíquico e objeto narcísico introjetado também não implicam diretamente as posições de homem e mulher. Porém, o mito em tela só demonstra, a rigor, a tese do monismo pulsional, à medida que homem = pulsão de vida e mulher = pulsão de morte, ou vice versa, e que homem = sujeito e mulher = objeto narcísico, ou vice-versa. Adianta-se que isso leva, no item d, a esquadrihar a posição de objeto da mulher na teoria freudiana, em contraponto ao sujeito-homem.

Por enquanto, cumpre evidenciar as implicações metafísicas que a tese freudiana contém. Assoun comenta, sobre a tese freudiana esboçada, que o tema central da hipótese seria a “substância viva anônima, e não as individualidades sexuadas” (ASSOUN, 1978, p. 141). Conforme o autor, seria a vertente biológica de Freud que legitimaria que a divisão pulsional fosse representada por homem e mulher no mito: “encontramos aqui muito longe da ingênua teoria da bissexualidade que correntemente se atribui a Freud. (...) Lidamos, antes, com um turbilhão vital que, após ter superado todas as etapas do processo filogenético, tende a cristalizar-se no nível das células germinativas” (*ibid*, p. 142). Mesmo pelo viés biológico, contudo, o mito expõe uma tensão entre a sexualidade individual e a universalidade cósmica originária, já que, considerado o mito no nível vital universal, a unidade por ele veiculada subordina todos os indivíduos particulares a essa filiação unívoca (*ibid*, p. 142).

Sob esse espectro, o mito se aproxima diretamente da noção de gênero aristotélica, em sua unidade ancestral unívoca originária, e se distancia da díade platônica. Nessa linha:

Em Platão, estamos diante de um ponto de vista monista bastante caracterizado, **embora combinado com um ponto de vista dualista**. Um elemento o revela desde o início do mito: no começo, há, além dos andróginos, indivíduos sexuados autônomos, machos e fêmeas. (...) A sexualidade possui, concomitantemente, **dois modos de estruturação**: monista (androgínico) e dualista (unissexuado). O modo de estruturação monista, embora dominante, admite simultaneamente o modo dualista. **Ao omitir essa determinação, Freud erige o princípio monista originário em estrutura exclusiva da sexualidade e submete todos os indivíduos sexuados a essa filiação andrógina unívoca** (p. 142).

Além da dimensão escancaradamente substantiva da designada *substância viva*, indissociável da anatomia corporal por Freud, a promoção do caráter monista do Eros por Freud cria, assim, uma estrutura sintética para pulsão, bem como para a diferença sexual entre homem e mulher.

Pela via do afeto, o anseio do encontro amoroso tendente à unidade se fundamenta na privação corpórea da sua metade expropriada. A lógica aqui é aristotélica no sentido de que quanto mais corpo se tem, mais articula-se a uma totalidade e mais próximo se está de uma suficiência ontológica. O ato sexual aqui do encaixe corpóreo entre homem e mulher seria a atualização efêmera de uma unidade mítica, implicada a completude metafísica. Não por acaso, é Zeus, Deus que faz a humanidade passar da plenitude da união corporal para a insuficiência ontológica da divisão no mito. Vigoram, pois, os mesmos paradigmas aristotélicos: a descendência humana a uma substância primeira cuja unidade é autônoma, contrastada com uma negatividade, concebida como privação/incompletude, que garante que o encontro entre duas espécies sexualmente distintas reproduza a completude originária. Vida e morte, ao invés de contraditórios, seriam também tratados como contrários, já que conciliados com o princípio de perpetuação da vida sempre renovado.

Pelo prisma da entrada na linguagem, o contato com o objeto que parece equalizar pulsão sexual e pulsão de morte, ainda no plano perceptivo do estímulo-resposta, seria o formador da síntese andrógina no plano precário do simbólico. Tal síntese anteciparia a unidade simbólica que a representação do objeto institui com a realidade, no segundo e terceiro momento. Ou seja, a síntese ocorre por ocasião do juízo de atribuição que se liga a uma face do objeto e exclui outra. Quando da volta à realidade, articulada ao juízo de existência, a busca pelo objeto já é a ausência da metade corpórea alucinada pela sua presença representativa.

Tendo em vista essa problemática, o texto de 1925 ao asseverar que “a afirmação – como substituto da união – pertence ao Eros, a negação – sucessora da expulsão – à pulsão de destruição”, (FREUD, 1925-2011, p. 281) evidencia que é de fato *a marca* da exterioridade da pulsão de morte que propiciará um enlace afirmativo do Eu com a existência, com a vida e com a capacidade de representar. Por um lado, a pulsão afirmativa da existência seria carregada do movimento que visa a união com o mundo; por outro, a pulsão de morte contém o germe da repetição à medida que impulsiona o reencontro unificado com o objeto, articulado à primeira marca de dentro e fora. Em face disso, a dimensão originária da *Bejahung* parece guardar uma fusão contraditória de pulsões cuja intenção de ligação com o outro perpassa a constituição psíquica, em elo lógico com a constituição reprodutiva humana na sua visada de completude, tanto quanto exterioriza a pulsão de morte.

De acordo com o panorama freudiano exposto, o processo analítico é imbuído da diretriz do retorno temporal que visa acessar o conteúdo repellido do regime existencial afirmado, de sorte que caberia à análise proporcionar, não exatamente a aceitação do recalçado, mas “uma possibilidade de não ficar num ‘não querer saber nada’ tão radical que nem mesmo se possa dizer” (DAVI-MÉNARD, 2004, p. 194). O problema é que isso quer dizer que a emergência do conteúdo excluído, nos moldes freudianos, manteria a mesma divisão entre dentro e fora calcada na *bejahung*. O que equivale a manter intacto o binômio identidade-exclusão, apenas com alguma advertência também representativa sobre o que se exclui. Também salvaguardada, pelo limite freudiano da cura do processo analítico, a garantia da existência de um elo conformativo entre a realidade e a primeira percepção. Em suma, a conservação da *bejahung* e seu arranjo originário perceptivo entre dentro e fora, fundamentada na existência inequívoca de um objeto, é diretamente proporcional à conservação da primeira experiência representativa como verdadeira.

#### **d) A primazia do falo e da representação: a confluência desenvolvimentista freudiana**

Trata-se de percorrer as bases que fundamentariam as posições de homem-sujeito e mulher-objeto em Freud, constante das equivalências freudianas em *Além do princípio do prazer*. Em *A organização genital infantil* (1923-2011), Freud prescreve “o fato da instauração em dois tempos do desenvolvimento sexual” (*ibid*, p. 169). Na sexualidade infantil, por diferença a dos adultos, “para ambos os sexos, apenas um genital, o masculino, entra em consideração. Não há, portanto, uma primazia genital, mas uma primazia do falo” (*ibid*, p. 171). Motivo pelo qual “a ausência de pênis é vista como resultado de uma castração e o menino se acha ante a tarefa de lidar com a castração com ele próprio” (*ibid*, p. 173). Assim, “a depreciação da mulher, o horror à mulher (...) derivam da convicção de que a mulher não possui pênis” (*ibid*, p. 173).

Apesar de ter se referido apenas a dois tempos da organização genital, Freud acrescenta um terceiro tempo pré-genital, de forma que as etapas são assim descritas:

No estágio da organização pré-genital sádico-anal (1) não se pode ainda falar de masculino e feminino, **prevalece a oposição de ativo e passivo**. No estágio da organização genital infantil (2) que então se segue **há masculino, mas não feminino**; a oposição é: **genital masculino ou castrado**. Apenas ao se completar o desenvolvimento, na época da puberdade, (3) a polaridade sexual coincide com masculino e feminino. **O masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do pênis, o feminino assume o objeto e a passividade** (*ibid*, p. 175, grifos nossos).

Que a superioridade adquirida pelo falo impute à genitália feminina o pressuposto de que a castração já ocorreu na mulher acarreta uma lógica de poder proprietária, baseada na possibilidade de conservação do órgão em face daquela que já perdeu. Nessa linha, ter ou não ter o falo é um determinante hierárquico. Nesse contexto, verifica-se que também aqui Freud traça uma temporalidade desenvolvimentista, pela qual a primazia do pênis na fase genital é oposta apenas à ausência dele (2): ou seja, a uma negatividade que sequer é simbolizada como mulher/feminino. O processo culmina (3) com as posições ativas e passivas pré-genitais estritamente repartidas em homem, sujeito ativo, portador e proprietário do falo, e a mulher objeto passivo.

Tal desenvolvimento sexual é, por sua vez, indissociável do processo de castração atrelado ao complexo de Édipo. Em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924-2011), o desejo erótico incestuoso do menino, endereçado à mãe, apresenta duas soluções, também associado à atividade e passividade, sob pena da perda do órgão:

O complexo de Édipo ofereceu ao menino duas possibilidades de satisfação, **uma ativa e uma passiva**. Ele pôde, masculinamente, colocar-se no lugar do pai e tal como este relacionar-se com a mãe, caso em que o pai logo foi visto com empecilho, ou **quis substituir a mãe e se fazer amar pelo pai** e tal como este se relacionar com a mãe (FREUD, 1924-2011, p. 208, grifos nossos).

Acentua-se que, no primeiro caso, designado por Freud como masculino-ativo, o acesso proibido à mãe ocorre pela aniquilação do pai como medida de viabilizar a satisfação amorosa com a mãe de forma direta. No segundo caso, passivo, a satisfação acontece pela via simbólica e o que seria a relação amorosa interdita com a mãe é revertida para a relação de identificação amorosa com o pai, o que substitui o amor à mãe pela identificação ao pai. Com suspensão da crítica, vale salientar, a título lógico, o quanto essa dinâmica determina uma gênese da representação, associada à satisfação sexual: ora, o menino só sai do complexo de Édipo através do uso do recurso simbólico de poder se satisfazer com a mãe, indiretamente, ao ser representado pelo pai no coito.

Diante disso, verifica-se que há, sobretudo, dois aspectos no desenvolvimentismo sexual que retomam as fases desenvolvimentistas do psiquismo em rima com a problemática da dualidade/unidade pulsional de *Além do princípio do prazer*, vista no último tópico, a saber: em primeiro lugar, a mulher é aqui expressamente colocada como objeto e o homem como sujeito, o que embasaria a mitologia de Aristófanes e seu fundamento afetivo/copulativo/reprodutivo com o escopo de completude; em segundo lugar, a última fase da constituição psíquica do sujeito em *Die Verneinung*, correspondente à formação do sujeito representativo, endossada pelo

juízo de existência conformativo ao objeto bom introjetado, se alinha tanto com a última fase sexual correspondente à formação do sujeito-homem e do objeto-mulher, como à capacidade de representação edípica de satisfação com a mãe pela via indireta da identificação ao pai. É o que confere coerência estrutural ao sistema freudiano em atenção às equivalências do texto *Além do princípio do prazer*.

Com efeito, Freud é explícito, em *O Homem dos Ratos*, sobre o elo privilegiado entre cientificidade representativa e masculinidade/patriarcado em causa, em detrimento da percepção e do matriarcado ao afirmar que “foi um grande passo para a civilização quando a humanidade decidiu adotar, ao lado do testemunho dos sentidos, o testemunho da conclusão lógica e passar do matriarcado para o patriarcado” (FREUD, 1909 in ROUDINESCO, 2003, p. 45).

Nesse quadro, o resultado do desenvolvimento psíquico que culmina na circunscrição da realidade e da formação do sujeito científico freudiano, calcado no juízo de existência e seus recursos representativos/corretivos/lógicos frente às deturpações do princípio do prazer se articularia aqui à saída representativa do complexo de Édipo, bem como à conclusão de que o homem é o sujeito e a mulher é o objeto. A identificação ao pai do complexo de Édipo é, pois, intrínseca ao tônus de progresso científico conferido à possibilidade representativa do sujeito recém inscrito na linguagem. A noção de ciência aqui é, pois, eminentemente aristotélica, fundada no poder de representação da linguagem sobre o ser e no apreço ao vínculo referencial do discurso com o ente natural e com o ancestral hierárquico, seja ele familiar, seja ele divino.

O que é problemático nessa sobreposição de tempos e etapas, contudo, são as posições ativa e passiva: se Freud afirma que a saída do complexo de Édipo pela via da representação seria passiva, comparada à posição ativa da aniquilação real do pai para a satisfação direta com a mãe, bem como que, no fim do desenvolvimento sexual, a mulher é objeto passivo, enquanto o homem é sujeito ativo, como coadunar a formação do sujeito ativo homem com a passividade prescrita pela saída representativa do complexo de Édipo, também formativa do homem?

Ora, a castração em tela estabelece uma cristalização de poder, no sentido de que a identificação, de certa forma servil, enquanto obediência à autoridade paterna, respalda o pequeno poder de manter o falo – por diferença às meninas que nunca tiveram nenhum e, segundo esse esquema, não teriam o que preservar. De acordo com essa dinâmica, enquanto a saída propriamente ativa envolve a supressão real da autoridade paterna, a passiva, pela identificação, reverencia a autoridade paterna por representação simbólica, tanto quanto exclui a mulher dessa mesma dimensão simbólica. A dificuldade é que, diante disso, a saída edipiana passiva estaria mais relacionada à posição feminina do objeto, cuja satisfação é alcançada por representação

indireta ao sujeito pai, ativo sexualmente com a mãe, do que com o homem-sujeito, proprietário do pênis, do fim do desenvolvimento sexual.

Que haja uma ilusão/onipotência de atividade representativa que mascare o aspecto passivo e submisso ao pai dessa dinâmica, não nos isenta de articular essas posições com a dinâmica de *Totem e Tabu*, na qual elas se desenvolvem propriamente.

#### **d.1) Totem e tabu**

Essa problemática está atrelada à origem mítica de *Totem e Tabu*, de acordo com a qual a saída propriamente ativa do complexo de Édipo, proporcionada pelo assassinato do pai que tinha todas as mulheres-objetos, é narrada:

eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e **concretizaram o desejo de identificação com ele**, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. (...) **O morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo**. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da obediência a posteriori, tão conhecida nas psicanálises. (...) Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, **que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo** (FREUD, 1912-2012, p. 219).

Os dois tabus do totemismo, o assassinato real do pai e a proibição de incesto incidem, assim, pela *transmissão geracional do psiquismo*, na escolha passiva edipiana, de modo que prevalece a identificação amorosa ao pai e a proibição do incesto. Há ainda na introjeção da norma paterna um deslizamento a mais: a aniquilação física do pai, como um animal de sacrifício, acontece “em favor da mais elevada concepção de deus” (*ibid*, p. 228). Nesse sentido, a ambivalência de sentimentos em relação ao pai, ódio e amor, parece ser correlata, no complexo de Édipo, da ambivalência da atividade representativa recém-formada: a passividade real em prol da manutenção da lei paterna seria equivalente da atividade representativa. Diante disso, verifica-se que é na correspondência entre sujeito portador do falo e sujeito da representação que a passividade real do complexo de Édipo pode ser compensada com o aspecto ativo representativo: barganha-se o assassinato animalesco do pai e a renúncia à mãe pelo poder proprietário da representação fálica. É o que parece ter motivado Lacan a fazer do falo o seu operador simbólico, expressivo de uma lógica de exclusão da negatividade da mulher.

A identificação ao pai organiza, portanto, uma cadeia de poder conforme a presença do falo: o poder de deus absoluto frente a todos seria seguido do poder do pai frente à mãe, o qual seria seguido, por sua vez, do seu próprio poder ativo fálico-representativo frente à mulher – a qual é vista como desprovida de poder fálico, e logo, alocada como objeto passivo. Trata-se de uma gênese da tensão entre respeito e transgressão da autoridade. Não por acaso, Freud vincula o mito de *Totem e tabu* ao mito edípico, justamente por essa via: o herói trágico, assim como ocorre no totemismo, seria aquele que ousou se rebelar ou enfrentar a autoridade, de modo que “o crime a ele imputado, arrogância e revolta contra uma autoridade maior, é exatamente aquele que, na realidade, pesa sobre os companheiros do coro, o bando de irmãos. Assim, o herói trágico é transformado – contra a sua vontade – em salvador do coro” (*ibid.*, p. 237).

A posição de Édipo, como herói grego, que mata o pai e se casa com a mãe, dialoga com *Totem e tabu* à medida que executa os dois interditos totêmicos, aniquilação do pai e incesto e, com isso, suprime a hierarquia e viabiliza a igualdade fraterna entre os homens que o coro canta. No entanto, essa mesma transgressão mítica de confronto real à autoridade parece determinar a submissão simbólica a ela, assim como uma espécie de igualdade real e fraterna que apenas incide entre os portadores do órgão fálico, mas continua subjugando as mulheres.

Em face disso, é plausível reconhecer que o começo do gênero humano é atrelado à autoridade paterna:

Concluindo esta pesquisa extremamente abreviada, **seu resultado seria que no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte**, em plena concordância com a verificação psicanalítica de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses, até onde elas foram acessíveis ao nosso entendimento. Surge-me como uma surpresa que também esses problemas da vida psíquica dos povos permitam uma solução a partir de um único ponto concreto, **que é a relação com o pai**. Com frequência tivemos a oportunidade de mostrar que a ambivalência afetiva no sentido exato, isto é, **a coexistência de amor e ódio ao mesmo objeto**, está na raiz de importantes instituições culturais. (...) Que ela, originalmente estranha à vida afetiva, tenha sido adquirida pela humanidade no complexo paterno, onde a investigação psicanalítica do indivíduo ainda hoje encontra a sua mais forte expressão (*ibid.*, p. 238).

Recorda-se que, em *Além do princípio do prazer*, Freud alinha a ambivalência afetiva, amor e ódio, ora referida ao pai totêmico, à dualidade pulsional, pulsão sexual e pulsão de morte, cuja unidade mítica é pretensamente demonstrada pela narrativa de androgenia de Aristófanes. Contudo, enquanto o mito de Aristófanes fornece o monismo para uma dualidade entre homem e mulher, ainda que relacionados como sujeito e objeto, o Totem em causa, assim como

o Édipo pavimentam a unidade mítica, associada ao início da civilização, na centralidade da identificação fálica.

Seria a herança dessa marca civilizatória, calcada no falo, que permitiria esboçar a própria concepção de progresso da humanidade:

se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada um tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento. (...) Uma parte da questão parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, necessitam de determinados ensejos na vida individual para se tornarem efetivas. Tal pode ser o significado das palavras do poeta: *o que herdaste de teus pais, conquista-o, para que o possuas* (*ibid*, p. 240).

A marca de civilização, associada ao respeito à autoridade simbólica do pai, é, assim, implicada na transmissão geracional como um evento fundador do próprio gênero humano, de modo que “nenhuma geração é capaz de esconder eventos psíquicos relevantes daquela que a sucede” (*ibid*, p. 241). Em voga, na teoria freudiana, não só um escalonamento hierárquico com uma unidade mítica, que remete à essência aristotélica, como a transmissão geracional do signo dessa unidade genérica que garante uma filiação identitária à primeira autoridade. Na mesma toada do mito andrógino de Aristófanes, Freud submete a humanidade ao universal da origem paterna.

O sujeito-homem em identificação ao pai, em posse das faculdades representativas e do pênis natural, adquiriria a atividade através do simbólico, portanto, pela transmissão geracional identitária que lhe cabe em filiação ao primeiro sujeito e à sua morte real que viabilizou a satisfação com as mulheres. O paradoxo é que no exercício de tamanho poder e progresso, o homem-edipiano-representativo não expressa mais do que a sua mais radical submissão/passividade ao pai e à racionalidade metafísica excludente.

\*

Levando a efeito a ressonância dos pressupostos freudianos na sintática de *L'Étourdit*, enlaçado com o ponto de partida lacaniano de 1956, intenta-se demonstrar como Lacan se fia nesses alinhamentos temporais-estruturais das fases desenvolvimentistas freudiana para construir sua economia conceitual contra a metafísica que eles armazenam. Nesse sentido, Lacan seguiria os significantes freudianos para subvertê-los sintaticamente, tal qual ocorre com Aristóteles. No entanto, considerando que a equivocidade significante precisa ser ontológica, o que



está em jogo é a genealogia do conceito de falo como ente metafísico, expressivo da racionalidade representativa aristotélica.

Trata-se, neste momento, ainda da forma como Lacan se filia a Freud, seguindo seus conceitos e equivalências temporais. No entanto, já emergem críticas e distorções decorrentes do projeto de superação à metafísica lacaniano tendente à mudança sintática das posições freudianas incluídas na gramática. Segue-se na exposição, na medida do possível, um certo paralelismo com os itens anteriores de análise a Freud, com vistas a mimesis da gradação evolutiva freudiana implicada no seu alcance teórico lacaniano.

### **e) Juízo de atribuição e existência**

Retoma-se a estrutura sintática das frases para refletir sobre como Freud participa, quer da reiteração da metafísica aristotélica, quer da sua crítica.

Plano da anterioridade-externalidade do dizer: *Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.*

Plano interno das representações dos ditos: *Esse enunciado parece de asserção, pela forma universal com que se produz.*

Organizando a gramática em tela em atenção às etapas de cunho desenvolvimentista do psiquismo, vistas em *Die Verneinung*, cumpre notar que tais fases freudianas culminam justamente na formação do primeiro tempo sintático das frases de *L'étourdit*: metafísico.

Pela via da anterioridade, a dinâmica interna ao *que se diga* da primeira frase, de se ligar ao predicado atributivo *fica esquecido* para formar frase – não por acaso ativado pela ação de outro sujeito ouvido – coaduna-se ao primeiro estágio freudiano, pautado no estímulo-resposta da percepção, no qual aparece a primeira marca de cisão. A subordinação nominal que o *que se diga* sofre pelo estado de esquecimento vem a coincidir, assim, com o próprio juízo de atribuição do princípio do prazer que ordena o esquecimento de um conteúdo mau e se investe do conteúdo bom em ligação a outra enunciação. Não só o *que se diga* corresponde ao primeiro elemento expulso que funda a primeira bipartição, como há uma relação de predicação que unifica, paradoxalmente, esse elemento ao esquecimento na mesma proporção que unifica o sujeito, de modo alienante, a outro sujeito enunciador.

Em um segundo momento, a introjeção do objeto narcísico ocorre pela função representativa, dêitica e anafórica de *esse enunciado*, que imputa à exterioridade a ambiguidade, tanto

da identificação com o objeto bom, quanto da inexistência ao recalcado. A *Verneinung* freudiana parece incidir aqui, na divisão entre as duas frases e na instauração do plano representativo. Em um terceiro momento, pela predicação *parece de asserção, pela forma universal com que se produz*, o sujeito *esse enunciado*, reificado com a consistência representativa do objeto da identificação, substantivado na primeira frase/plano, ocorre o juízo de existência freudiano que toma o plano exterior como realidade universal e confirma a existência do objeto bom como tal – esquecido dos expedientes inaugurais que prolongaram na exterioridade do primeiro plano a identificação e em hostilidade ao recalcado.

Esse mecanismo demonstra a inclinação lacaniana àquela interpretação do texto de Freud proposta, no sentido de que o juízo de existência e o exame de realidade seriam viciados por uma primeira marca de separação do dentro e do fora perceptivamente atribuída como ruim. Com efeito, Lacan é expresso sobre a anterioridade do juízo de atribuição em relação ao juízo de existência:

Trata-se – é Freud que fala aqui, não eu – de um **pôr a prova do exterior pelo interior**, da constituição da realidade do sujeito na redescoberta do objeto. O objeto é **reencontrado numa busca**, aliás não se encontra jamais o mesmo objeto. Essa constituição da realidade, tão essencial para a explicação de todos os mecanismos de repetição, inscreve-se **na base de uma primeira bipartição**, a qual recobre curiosamente certos **mitos primitivos**, que evocam alguma coisa de **primordialmente manco que foi introduzido no acesso do sujeito à realidade humana**. Eis o que é suposto por essa **singular anterioridade** que, em *Verneinung*, **Freud dá ao que ele explica analogicamente como um julgamento de atribuição em relação ao julgamento de existência**. Há na **dialética de Freud** uma primeira divisão do bom e do ruim que só pode ser concebida se a interpretamos **como a rejeição de um significante primordial** (LACAN, S. III, p. 179, grifos nossos).

A transcrição permite, além de confirmar a leitura da anterioridade do juízo de atribuição em relação ao de existência, vislumbrar o caráter dialético da constituição psíquica imputado a Freud que determina que o esquecimento de uma *singular anterioridade* leva o humano a estabelecer uma relação coxa, defeituosa com a realidade. Veremos no capítulo 6 que não é arbitrário o uso do adjetivo *manco* para se referir à imperfeição do exame de realidade realizado na entrada na linguagem, articulado à deficiência de andar, à medida que o caráter bípede do humano corresponde a um parâmetro evolutivo biológico. Nesse contexto, se referir a uma abordagem coxa para aquilo que Freud considerava o cume da inteligência já guarda um tom crítico ao paradigma evolutivo freudiano. Há um enlace, pois, entre a referência mítica do monismo

primitivo de Aristófanes, mencionado em *Além do princípio do prazer*, e uma espécie de precariedade evolutiva associada a um primeiro tempo da linguagem, no qual a realidade é facilmente confundida com fantasia.

A faceta dialética das etapas freudianas atinentes ao desenvolvimento psíquico implica a dinâmica pela qual a realidade, tida como paradigma da universalidade e do mais alto progresso humano, em um terceiro tempo, é determinada pelo juízo atributivo precarizado do primeiro tempo. Trata-se de uma circularidade lógica em que o juízo de existência posterior coincide com a primeira percepção e cisão de dentro e fora.

Se em Aristóteles, a sintática marcava a natureza propositiva e totalmente afirmativa da externalidade da primeira frase, devido à perspectiva freudiana, a dupla face do juízo de atribuição, bom e mau, governado pelo princípio do prazer prevê a oposição no primeiro tempo constituinte. Por um lado, o caráter substantivo do dizer em união ao predicado serve ainda à circunscrição da realidade de protocolos aristotélicos. Por outro, o condicionamento mútuo entre substância identitária e substância recalcada é complexificado aqui pela semântica do esquecimento que sobrepõe, na mesma operação sintática, união ao predicado e exclusão existencial do conteúdo mau. A satisfação unitiva com o objeto bom do princípio do prazer se solidariza aqui às trágicas voltas que visam o retorno à completude originária e a elas vinculam a destrutividade da pulsão de morte.

### e.1) As trevas da *verwefung* e implicações ontológicas

Se vimos que a *verneinung* tem estatuto representativo, a pesquisa lacaniana da negação freudiana, com o escopo de propiciar um fim analítico mais radical, passa a buscar uma espécie de negação mais originária que não se reduz à privação aristotélica contornada pelo eixo representativo da *verneinung*. Isso cria uma imbricação entre percepção afirmativa da realidade, primeiro símbolo da cisão, entre interno e externo, e exclusão existencial de um conteúdo sensível.

Nessa busca pela radicalidade da primeira negação, entra em cena a negação associada a *verwefung*:

No campo problemático dos fenômenos da *Verneinung*, acontecem fenômenos que devem provir de uma **queda de nível**, da passagem de um registro para outro, e que se manifestam curiosamente com o caráter do negado e do desmentido – é posto como **não sendo existente**. Aí está uma propriedade primeiríssima da linguagem, já que **o símbolo é como tal conotação da presença e da ausência**.

A questão da *Verneinung* permanece toda ela em suspenso. O importante é perceber que Freud só pode concebê-la colocando-a em **relação com alguma coisa de mais primitivo**. Ele admite a existência desse campo que chamo do significante primordial. **Ele admite formalmente na carta 52 que a *Verneinung* primordial comporta uma primeira sinalização**. Ele admite a existência desse campo que chamo do significante primordial. Tudo o que ele diz a seguir nessa carta sobre a dinâmica das três grandes neuropsicoses às quais ele se prende, histeria, neurose obsessiva, paranóia, **supõe a existência desse estado primordial que é o lugar eleito do que chamo *Verwefung*** (LACAN, S. III, p. 184, grifos nossos).

A topografia da exterioridade é, pois, associada por Lacan à *Verwefung*<sup>20</sup>. Seja na neurose, na perversão, ou na psicose, o fora do discurso primordial caracteriza o primeiro estágio a partir do qual incidirá ou não uma inscrição viabilizadora da *Verneinung* neurótica. Trata-se, de certa forma do *que se diga* nas frases de *L'étourdit*, à medida que ele expressa um processo de exclusão:

De que se trata quando falo de *Verwefung*? **Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores**, significante que **faltar**á desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranóia. Trata-se de um processo primordial **de exclusão** de um dentro primitivo, que **não é o dentro do corpo**, mas aquele de um primeiro corpo de significante. É no interior desse corpo primordial que Freud supõe se constituir o mundo da realidade, como já pontuado, já estruturado em termos significantes (*ibid*, p. 178).

Por um lado, atente-se para a dimensão de escuridão (i) da exterioridade que carrega a inexistência representativa da foraclusão. Com ela, é o próprio visível que está em xeque. Além das indicações de Hegel e Heidegger sobre a noite e a sua influência do processo de superação à metafísica, esse aspecto retoma a estocomização de Demourette e Pichon, também pautada no conceito de foraclusão enunciativa, a qual produziria um elo entre corpo e linguagem cuja visão física é determinada pela satisfação pulsional na manutenção do foracluído em uma zona obscura de cegueira.

Por outro, sob o prisma da negação propriamente dito (ii), se a foraclusão corresponde para Lacan ao primeiro nível da exterioridade, a qual reuniria todas as categorias clínicas na mesma origem, a foraclusão especificamente vinculada à paranóia não confere a psicose à anterioridade mais radical do desenvolvimentismo psíquico freudiano? Nesse sentido, trata-se de diferenciar a *verwefung* psicótica da *verwefung* da neurótica com o propósito de esclarecer o

---

<sup>20</sup> Balmès comuta a exterioridade da *verwefung* à *autobssung* em relação a *bejahung* (1999, p. 99).

momento da incidência do signo, do traço, do sinal que Lacan associou ao fundamento da *Verneinung* neurótica.

A respeito do parâmetro sensível (i), e da sua relação com a atribuição de não existência, destaca-se como o visível é associado à realidade representativa:

O ser humano põe o dia como tal, e com isso o dia vem à presença do dia – contra um fundo que não é um fundo de noite concreta, mas a possível ausência do dia, onde a noite se aloja, e **inversamente aliás**. O dia e a noite são muito cedo códigos significantes, e **não experiências**. Eles são conotações, e o dia empírico e concreto não vem ali senão como **correlativo imaginário**, na origem, muito cedo. (...)

O dia enquanto dia não é um fenômeno, o dia enquanto dia implica a conotação simbólica, **a alternância fundamental do vocal conotando presença e ausência**, sobre a qual Freud faz girar toda a sua noção do além do princípio do prazer (LACAN, S. III, p. 177).

Enquanto a presença do dia, determinada pelo objeto interiorizado, forja o recorte de uma realidade exterior existente, a ausência articulada ao objeto recusado induz à noite. A metáfora em tela não se restringe a um uso poético: trata-se do dia como correlato daquilo que pode ser visto em estreita relação com o que pode ser representado. A própria ideia de ciência representativa, assinalada por Freud, em contraponto à escuridão que só poderia ser penetrada pelo mito, articula-se com a função probatória da ciência aristotélica, calcada no referente natural. A oposição entre luz e noite veicula, assim, o que a representação permite que seja visto e o que a ausência foracluía esconde. Essa ideia renova a crítica lacaniana ao princípio de realidade freudiano, já que a prova cabal da existência do objeto seria maculada por uma visão atrelada ao princípio do prazer. Nesse contexto, a noção de foraclusão, tanto em Demourette e Pichon, como na leitura lacaniana da *verwefung* freudiana, modula as possibilidades do visível do sujeito. A partir do paradigma existencial da presença sólida, os olhos só enxergam e só conferem existência a aquilo que se assemelha, no sentido mais aristotélico do termo, ao corpo representativo.

A respeito da distinção entre psicose e neurose, (ii), o termo *verwefung* é definido no texto de 1956 (*De uma questão preliminar...*) como registro de

**ausência da *Bejahung*, ou juízo de atribuição**, que Freud postula como precedente necessário a qualquer aplicação possível da *Verneinung*, **que ele lhe opõe como juízo de existência**, ao passo que o artigo inteiro em que ele destaca essa *Verneinung* como elemento da experiência analítica demonstra nela a confissão do próprio significante que ela anula. Portanto, é também ao significante que se refere a ***Bejahung* primordial** e outros textos permitem reconhecer isso, em especial a Carta 52 da correspondência com Fliess, **onde**

**ele é expressamente isolado como termo de uma percepção original, sob o nome de signo, *Zeichen* (LACAN, E, p. 564, grifos nossos).**

Se a *bejahung* é propriamente reconhecida por Lacan como juízo de atribuição perceptivo, embebido no princípio do prazer, correlata do signo da primeira experiência, isso localiza a materialidade da primeira inscrição na teoria lacaniana, abrangente da escrita da letra, traço, signo, símbolo, sinal, etc, no verbo de ligação *rester/fica*, pelo qual o juízo de atribuição com o adjetivo *esquecido* se realiza e o *que se diga* é foracluído.

Em face disso, é plausível deduzir que, enquanto a *verwefung* neurótica é associada ao signo primordial da *bejahung* atributiva, na formação da união-exclusão da noite neurótica, a *verwefung* psicótica seria configurada pela falta da inscrição indicial do juízo de atribuição da *bejahung*? Considerando que à luz da forma assertiva aristotélica (*S é P*), implicada à primeira frase, o verbo de ligação *rester* atua como substituto sintático do verbo ser e formação da sua unidade real, como vimos, se for verdade que nos psicóticos não incide a *bejahung*, a inscrição-fundamento do ser metafísico seria exclusividade da neurose? Com efeito, conforme François Balmès, a *bejahung* e a *verwefung*, enquanto negações primordiais, comporiam o enodamento entre real e simbólico neurótico: “a parte assumida pelo sujeito conhece a sorte reservada a *Bejahung*; a parte rechaçada será o foracluído” (1999, p. 100). Em contrapartida, em atenção ao texto de 1956, a *verwefung* psicótica anularia o processo simbólico da *bejahung*:

A *Verwefung*, portanto, **corta pela raiz** qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud enuncia como o **processo primário** em que o juízo atributivo se enraíza e que, não é outra coisa senão a condição primordial para que do real, **alguma coisa venha a se oferecer à revelação do ser**, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja **deixado-ser** (LACAN, E, p. 389).

A transcrição contém dois eixos intercambiáveis entre si de extrema relevância: por um lado, marca-se uma diferença da *verwefung* psicótica em relação à neurótica, já que a *verwefung* psicótica, enquanto processo primário freudiano, cortaria pela raiz qualquer manifestação da *bejahung*, enquanto a *verwefung* neurótica se enlaça atributivamente a ela; por outro lado, Lacan vincula a associação neurótica entre *verwefung* e *bejahung* como condição de que do real *alguma coisa venha*, no futuro, *a se oferecer à revelação do ser*, seja *deixado-ser*. À luz do até agora exposto e em virtude da sintática das frases de *L'étourdit*, não haveria outra saída: a revelação do ser heideggeriano futura só pode ocorrer pela cisão do vínculo atributivo entificado da *bejahung* com a *verwefung*, o que transformaria a *verwefung* inicialmente neurótica, ligada a *bejahung* simbólica, em *verwefung* psicótica, liberada de *bejahung*.

A passagem nos conduz a uma interlocução com Balmès na sua busca incessante pela negação originária em Lacan. Acompanha-se o autor na constatação de que a negação *verwefung* é a “pedra angular de qualquer posição lacaniana que se respeite” (1999, p. 99), bem como na diferenciação entre *verwefung* psicótica e neurótica tendo como parâmetro a incidência da *bejahung* atributiva ou não, à medida que a *verwefung* psicótica consiste na “*não-bejahung*” (*ibid*, p. 70). Até aqui nenhuma controvérsia, portanto. O problema surge por duas vias.

Em primeiro lugar, Balmés chega a concluir que pela *verwefung* neurótica estaríamos todos irredutivelmente imersos em uma espessura da psicose, mas sem ligar isso à operação de abertura ontológica do ser heideggeriano, o tema é tratado como uma dificuldade: “concretamente, como compreender, de fato, que a psicose, na qual esse significante nome-do-Pai é forcluído, está presente em todos os imersos na linguagem? Qual registro da negação comporta essa inserção?” (*ibid*, p. 97) Em segundo lugar, verifica-se que o primeiro aporte da dificuldade do atravessamento da psicose na neurose está inserido, em maior escala, na perspectiva de leitura de Balmès atinente ao enlace temporal entre Lacan e Heidegger.

Atente-se que a diretriz geral de *Ce que Lacan dit de l'être* de Balmès persegue rigorosamente a identificação da negação originária psicanalítica, como forma de articula-la a temporalidade originária heideggeriana de abertura do ser. Nisso, se chega conceitualmente na forclusão, mas não se pode elucidar a comutação entre neurose e psicose. O problema de Balmés é como ele ajusta a temporalidade psicanalítica das fases do psiquismo e suas correspondentes negações (*verwefung*, *bejahung* e *verneinug*) com a temporalidade heideggeriana. Ele pressupõe que a diferença entre ser e ente em Heidegger rege a temporalidade da revelação por si só: “o par revelação/realização remete ao enodamento entre questão ôntica e questão ontológica do ser” (*ibid*, p. 18).

Ocorre que vimos que em Heidegger a dinâmica da revelação da diferença ontológica demanda uma temporalidade de retroação histórica para emergir, ela não é estaticamente reduzida à diferença entre ser e ente: nessa linha, a conversão entre existência ôntica em existência ontológica estaria pautada no deslizamento temporal da totalidade originária metafísica para, em um segundo tempo de cura, a chamada derivação temporal da infinitude. Porém, Balmés trata aqui a derivação temporal heideggeriana como equivalente do plano ôntico: ou seja, ele entende, com temporalidade conceitual estática, que enquanto a abertura ontológica é originária, o plano ôntico é o derivado. É isso que o implica em um movimento de busca minuciosa pela primeira negação em uma diferença de nível com outras, em franca desconsideração do retorno temporal histórico heideggeriano como medida de uma reconfiguração do plano ôntico

em ontológico; e da dinâmica transformativa da totalidade metafísica inicial para derivação temporal autêntica final.

Isso se demonstra, sobretudo, na pergunta que nomeia um dos capítulos: *A negação: originária ou derivada?* Nele, discorre-se exaustivamente sobre os níveis das categorias da negação e se aborda a *verwefung* e a *bejahung* como o “nível anterior da presença primitiva do significante no real” do processo constitutivo (*ibid*, p. 73), em correlação com a originariedade heideggeriana; tanto quanto aponta-se a *verneinung*, presente na segunda/terceira etapa do desenvolvimento freudiano do juízo de existência, “em sua função intelectual, completamente derivada” (*ibid*, p. 80). O plano entificado para Balmès corresponde, por si só, à temporalidade derivada heideggeriana.

Marca-se, em discordância a Balmès, que a derivação temporal heideggeriana não se reduz ao plano ôntico do primeiro tempo metafísico, pelo contrário, ela está atrelada à cura do segundo tempo. É preciso compreender, assim, que as fases desenvolvimentistas freudianas correspondem à formação do primeiro tempo metafísico, da primeira sintaxe e da sua totalidade de gênero. Na formação de uma gramática diagnóstica a ser arruinada pelo processo analítico em seu desdobramento temporal progressivo-retroativo.

Em face disso, volta-se para o exame do enlace entre *verwefung*, *bejahung* e *verneinung* do primeiro tempo metafísico. Para que fique claro, aloca-se esses termos nas frases de *L'étourdit*:

Primeira sintática / totalidade metafísica / fases desenvolvimentistas de Freud

Plano da anterioridade-externalidade do dizer: *Que se diga (verwefung/objeto mau) fica (bejahung) esquecido por trás do que se diz no que se ouve (ligação com o objeto bom).* (juízo de atribuição/princípio do prazer/plano perceptivo)

Plano interno das representações dos ditos: (*verneinung*) *Esse enunciado parece de asserção, pela forma universal com que se produz.* (juízo de existência/intelectualidade/formação da realidade/ disposição em reencontrar o objeto bom no plano externo)

Destarte, o que Lacan havia demarcado é que é a ligação entre *verwefung* e *bejahung* faz traço de uma possibilidade que do real *alguma coisa venha*, no futuro, *a se oferecer à revelação do ser, seja deixado-ser* em linguagem heideggeriana. A solidariedade neurótica presente entre *bejahung* e *verwefung*, enquanto limite mais radical que une real foracluído e inscrição simbó-



lica, é tanto fundamento metafísico da unidade como a sua possibilidade de separação predicativa em devir. No tempo metafísico, há uma síntese inicial, também apontada pelos filósofos, é ela que sustenta a totalidade metafísica a partir do traço perceptivo: “pois é no nível em que a síntese subjetiva confere seu pleno sentido à fala que o sujeito mostra todos os paradoxos dos quais ele é o paciente dessa percepção particular” (LACAN, E, p. 539). Acento posto na posição de paciente do sujeito do dizer frente ao seu objeto de amor/identificação que corrobora a hipótese de estrutura de voz passiva da frase em ressonância à apassivação hegeliana diante do Outro. Essa é a gênese sintética da relação sexual entre real e linguagem que veremos nos próximos itens.

A polêmica é que diante desse cenário a cisão predicativa a ser operada no plano analítico como revelação da verdade heideggeriana e emergência do sujeito do subjuntivo hegeliana demanda a ultrapassagem ao ponto-limite do enodamento atributivo entre *verwefung* e *bejahung*. Ora, considerando que o caráter sintético-totalizante da *bejahung*, na condição de primeira positividade simbólica, marca o lugar de fundamento material da metafísica, enquanto a *verwefung* psicótica condiz à dimensão de revelação do ser pela “supressão”, da “abolição simbólica”, (*ibid*, p. 390) a antítese analítica, em disposição de divisibilidade da cópula que a *bejahung* firma, não coincide aqui com a dissolução da *bejahung* e a abertura neurótica à forclusão psicótica?

A questão ressoa a proposta kantiana, constante do escrito *Sonhos de um visionário*, trabalhada no item 4.1, não levada propriamente a efeito por Kant, à medida que ele apenas neutraliza a determinação do objeto da percepção com a oposição real, sem romper a conexão sintática entre sujeito e predicado atributivo. Nesse sentido, a hipótese de abertura psicótica da neurose seria a correlata conceitual psicanalítica da abertura das fronteiras do país metafísico kantiano. Trata-se da própria medida do impossível, viabilizada por Hegel, ao sistematizar a inversão reunitive de uma nova sintaxe, o que, recorda-se, vem acompanhada de uma retórica da embriaguez, da perda na confiança nos sentidos, do delírio báquico. Por sua vez, também implicado na hipótese o movimento heideggeriano que busca uma anterioridade retroativa mais radical como forma de transgressão do limite ôntico e abertura desvelada do ontológico. Eis, portanto, como irá incidir a fraternidade filosófica de Lacan, com Kant, Hegel e Heidegger, contra a paternidade aristotélica-freudiana.

Demonstra-se propriamente a abertura neurótica à forclusão psicótica no decorrer dos tópicos, principalmente em 5.3, na referência a Shereber.

## f) A inscrição, a memória existencial e a negação: *não há o traço*

Cabe circunscrever o viés temporalizado da noção de inscrição unificadora, a sua dobra-  
diça com a negação analítica e a sua historicidade.

Se em Freud a percepção da folha em branco do bloco mágico asseguraria uma forma de  
representar novos conteúdos sem influência dos traços mnemônicos permanentes e, portanto, o  
acesso a uma realidade, em parte, desvinculada da primeira experiência, Lacan aduz, em movi-  
mento de negação a Freud, que “o pouco de realidade com que se sustenta aquele princípio  
promovido por Freud como sendo elaborado por um **progresso**, o qual seria, no fundo, o do  
princípio do prazer. O pouco de realidade, ou seja, tudo o que nos é permitido abordar de rea-  
lidade permanece enraizado no fantasma” (LACAN, S. XX, p. 189). A sobreposição entre traço  
mnemônico da experiência e a expressão da alucinação promovida pelo princípio do prazer, já  
anuncia a visada lacaniana de destituição do traço e conferência a outro estatuto para a memória  
do que a dimensão imaginária de uma experiência. Vejamos.

Por um lado, a ideia de escrita freudiana, no que toca ao traço mnemônico, é representa-  
tiva, já que enlaça a faculdade do pensamento de imaginar o objeto mesmo quando ele não está  
presente, assim como projetá-lo na realidade em busca da sua reincidência. Por outro lado, a  
dimensão do signo, referida por Lacan, como dimensão originária da *Bejahung*, confere à di-  
mensão da inscrição, em atenção a Carta a Fliess, o viés perceptivo. O cruzamento da *Bejahung*  
com o do traço mnemônico impele ao estatuto da memória para Lacan uma dimensão funda-  
mentalmente perceptiva, calcada no princípio do prazer:

Aí está, vocês sabem, a metáfora fundamental por onde Freud explica o que  
concebe **como mecanismo do jogo da percepção em suas relações com a  
memória**. Que memória? A memória que lhe interessa. Nessa memória, há  
duas zonas, a do inconsciente e a do pré-consciente, e depois do pré-consci-  
ente vê-se surgir uma consciência acabada que não poderia ser senão articu-  
lada. As necessidades de sua própria concepção das coisas se manifestam na-  
quilo que entre a *Verneinung*, essencialmente fugidia que desaparece logo que  
aparece, e a constituição do sistema da consciência. (...) Estamos aí, portanto,  
na economia oficial, é aí que não nos **lembramos das coisas que não causam  
prazer** (LACAN, S. III).

Se Lacan une o traço mnemônico do bloco mágico à memória perceptiva, vinculada es-  
pecificamente ao momento originário de uma existência negada, quer inicialmente pelo princí-  
pio do prazer, quer sucessivamente pela *Verneinung*, o estatuto primordial do *que se diga fica  
esquecido* requer, assim, a abordagem não-representativa de uma inscrição.

Ressalta-se que a diferença na estratificação da materialidade entre representação e inscrição não autoriza a afirmar, em atenção à temporalidade originária, um desligamento entre ambas. Em contrapartida, o traço constituinte da percepção com a coisa informada, desde Freud, uma continuidade desenvolvimentista com as possibilidades representativas da fala. Trata-se, inclusive, de uma orientação clínica fundamental: o que se escreve a partir do traço esquecido rege a busca pelo objeto perdido e as possibilidades representativas da fala do sujeito. O nervo pivô de onde a fala se origina corresponde, assim, a essa inscrição perceptiva seminal. É o que cria o destino circular de um acesso ao real restrito à identificação primeva; eis a carta que sempre chega ao seu destino porque envolve no ciclo neurótico viciado da percepção-representação-realidade.

Razão pela qual apenas a ruptura com a inscrição-limite que fez a primeira cisão dentro/fora, bem como instituiu o enodamento simbólico autorizado pelo princípio do prazer e a matriz metafísica da percepção, poderia suscitar outro arranjo estrutural. Em oposição, pois, à orientação freudiana que resguardava a garantia da realidade da primeira experiência perceptiva, é necessário que efetive a inexistência do traço. Em *L'Étourdit*:

não há nada que faça relação de **um enunciado**. Desse fato, nenhuma consequência lógica, o que não é negável, mas não basta para sustentar nenhuma negação – **apenas o dizer não há (nia)**. Dizer não há (nia) só contribui com o justo necessário de homofonia para marcar em francês, pelo passado que significa em qualquer presente cuja existência aí se conote, que **não há (nia) o traço**. Mas de que se trata? Da relação do homem e da mulher, justamente no que eles seriam adequados, por habitarem a linguagem, **para fazer dessa relação um enunciado** (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 454).

Ataca-se, pois, a moção de fazer Um (enunciado) identitário com dois. Isso já acontece na primeira frase, entre sujeito e predicado na expressão da ligação entre sujeito e objeto de identificação com o Outro, e é reiterado pela operação referencial entre planos na segunda. Ressalta-se que o jogo homofônico entre *nia* e *nia* atesta o enlace entre temporalidade retroativa, negação e inexistência do traço: em francês, enquanto *nia* concerne à conjugação do verbo negar (*nier*), no passado e na terceira pessoa do singular, *nia* corresponde ao *não há*, contração do núcleo da construção *il n'y a pas*. A negação analítica atualizaria, pois, a negação originária forcluída, através da inexistência do traço que causou a sua exclusão. Motivo pelo qual em um segundo tempo analítico, em eco de uma transcrição já feita, a denúncia do semblante do primeiro tempo, “situa seu próprio dizer como inexistente” (*ibid*, p. 450). Trata-se da inexistência no sentido-direção da oposição ao fundamento existencial metafísico do traço, enquanto que há

também uma dinâmica ontológica-existencial negativa na abertura da forclusão e outro arranjo não mais excludente de objeto mau.

### **g) A historicidade do traço**

Considerando o nexa entre percepção, memória e existência reunidas no modo sintático atributivo materializado no traço, verifica-se que o viés de hereditariedade estrutural desse modo de predicação no horizonte da historicidade da língua nele se concentra.

A dinâmica de união imputada à origem teria, assim, o caráter geracional do escalonamento da essência aristotélica, associado à historicidade contida na inscrição. Nesse contexto, os limites da memória representativa seriam transcendidos pelo aspecto real embutir na primeira inscrição uma espécie de filogenética historial da linguagem que transcende a experiência particular com o núcleo familiar e encadeia o sujeito na hierarquia com o primeiro humano-macaco, ou “Pai-Orango”, nas palavras de Lacan, (OE, *L'étourdit*, p. 457) que ligou o real animalesco ao simbólico.

Vimos em Hegel e em Heidegger, sobretudo, que a herança da histórica da gramática metafísica estaria atrelada à transmissão pela linguagem de uma determinação categórica. Em Freud, isso se atrela à “continuidade psíquica na sequência de gerações”, expressamente referida como tal em *Totem e tabu* (1912-2012, p. 240). Em Aristóteles, por sua vez, o conceito de gênero, por si só, já se encarrega da transmissão geracional histórica da quiddidade da essência. Porém, a diferença crucial entre Hegel, Heidegger e Lacan em relação a Freud e Aristóteles está na visada dos primeiros de ruptura com tal transmissão histórica e refundação de outra, ao invés da conservação dela pelos dois últimos.

Nesse sentido, a importância da equivocidade do significante para Lacan, de valência ontológica heideggeriana, pela qual um mesmo significante contém diretrizes históricas fundamentalmente distintas: a partir disso o traço existencial determinante de uma gramática herdado é passível de ser superado pela oposição simétrica do sentido-direção do significante. É o que leva à famosa frase de *L'étourdit*: “uma língua entre outras não é nada além da integral de equívocos que sua história deixou persistirem nela. É o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras” (*ibid*, p. 492).

Em suma, é o atravessamento do traço memorial-existencial da predicação atributiva, disruptivo com a hereditariedade ancestral de uma racionalidade normativa, que permite um reposicionamento sintático-histórico.

## h) A dualidade pulsional e o não há relação sexual lacaniano

Vimos em análise ao *Além do princípio do prazer*, que a hipótese freudiana de dualidade pulsional e monismo mítico só se sustentaria caso fosse firmada a equivalência entre a ligação constitutiva do psiquismo com o objeto da identificação e a relação sexual reprodutiva entre homem e mulher, ambas expressões do *Eros* freudiano. Diante disso, suscitamos que, como condição de possibilidade da equiparação, e da subsunção literal à narrativa mitológica, seria preciso que o homem e a mulher correspondessem, cada qual, a uma das metades da junção (sujeito e objeto), bem como a cada uma das pulsões. Evidencia-se a intertextualidade, assim, da teoria lacaniana com o emparelhamento das metades freudianas no horizonte do dilema freudiano-aristotélico de reprodução da vida:

A **vida reproduz**, sem dúvida, sabe Deus o que e por quê. Mas a resposta só questiona ali **onde não há relação para sustentar a reprodução da vida**.

Exceto no que o inconsciente formula: “como se reproduz o homem?”, é o caso aqui.

“– Reproduzindo a pergunta”, eis a resposta. Ou “para te fazer falar”, dito de outra forma que o inconsciente tem, por ex-sistir.

É a partir daí que nos convém obter dois universais, dois todos suficientemente coerentes **para separar nos falantes** – que, por serem os, acreditam-se seres – duas metades, tais que não se atrapalhem demais na coiteração, quando chegarem a ela.

Metade (moitié), em francês, diz que se trata do me (moi), a metade do frango que me abria meu primeiro livro de leitura, havendo-me aberto o caminho, além disso, **para a divisão do sujeito**.

**O corpo dos falantes** está sujeito a ser dividido por seus órgãos, o bastante para ter que lhes encontrar uma função (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 455).

Partindo da mesma pergunta de Freud no texto de 1920, em ressonância à aristotélica em *Da geração e da corrupção*, acerca da reprodução da vida, Lacan responde através de um outro paradigma, qual seja: o da fala. Nota-se aqui o recurso das aspas e do travessão que indicam formalmente a fala transcrita ao escrito, um diálogo entre as duas metades: o inconsciente pergunta e a linguagem responde. Ao indagar sobre a origem e continuidade da vida, a humanidade, em um movimento autotélico, responde a si mesma que a sua inserção na linguagem é início e fim do questionamento, sem nenhuma garantia geracional de sustentação. A divisão dos dois planos freudianos, pulsão de morte e pulsão de vida, negação e afirmação, mulher e homem, são abordados aqui como inconsciente e linguagem. Passam, assim, da natureza biológica

para os planos sintáticos, razão pela qual o monismo mítico de junção dos corpos freudiano também é representado sintaticamente.

O termo metade em francês lembra a divisão subjetiva proposta também inicialmente no ensino de Lacan entre o sujeito *je* do inconsciente/enunciação e o *moi*, do enunciado. Eis as metades freudianas alinhadas aos dois planos de linguagem:

Plano mulher/inconsciente/enunciação que atua no semblante do primeiro tempo como homem diante do tamponamento do furo: *Que se diga* (mulher foracluída – pulsão de morte e objeto mau) *fica esquecido* (um do atributo que embasa o gênero homem- pulsão sexual de ligação com o objeto de amor Outro) *por trás do que se diz no que se ouve* (monismo mítico e relação/reprodução sexual primordial).

Plano homem/linguagem/dito: *Esse enunciado que parece de asserção, por se produzir numa forma universal* (relação /reprodução sexual representativa entre os dois planos), *é de fato modal existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso* (visada analítica de divisão subjetiva correlata da inexistência da relação sexual).

A relação/reprodução sexual é alinhada à temporalidade do gênero homem-metafísico e à vigência da pulsão sexual de ligação, enquanto que a mulher enunciativa figura como destruição da pulsão unificadora que gera a sua foraclusão. Destaca-se que a passagem das metades freudianas para as metades da linguagem imbuí a noção de reprodução com o sentido de nascimento existencial na linguagem, em renúncia ao paradigma biológico freudiano.

Tal qual em relação a Aristóteles, a crítica de Lacan concentra-se no parâmetro da unidade que perfaz uma totalidade no horizonte da satisfação na completude. É principalmente o quadrúpode de Aristófanes e o seu embasamento na ligação copulativa de Eros que informará a negação de Lacan à metafísica freudiana:

O Um, como vocês sabem, é frequentemente evocado por Freud, como **significante de uma essência de Eros** que seria feita da fusão, isto é, que a libido seria o tipo de essência que **de dois tenderia a fazer Um**. Segundo um **velho mito**, que com certeza **não é, em absoluto, de boa mística**, o mundo, por uma de suas tensões fundamentais, tenderia a fazer apenas Um. (...)  
Tomá-lo dessa maneira, sob a forma de um epíteto, vai recordar-lhes o que enunciou Freud, e antes dele, Platão, ou seja, que por natureza, ele tem diversas inclinações. Não lhes escapa que se fala dele na análise, visto que ele nor-teia a **bizarra assimilação de Eros com aquilo que tende a aglutinar**. A pretexto de o corpo, evidentemente, ser uma das formas do Um, de se manter unido, e ser, salvo acidente, um indivíduo, **o Um é promovido por Freud**. **Isso põe em questão a díade de Eros e Tânatos, formulada por ele**.

(LACAN, S. XIX, p. 104-123, grifos nossos).

Trata-se da equivalência entre a unidade de gênero aristotélico e a relação sexual freudiana com fins reprodutivos e amorosos. Sob o prisma da tensão entre Aristóteles e Platão, se o termo *essência* na transcrição acima já denuncia o essencialismo metafísico do Um, a vertente crítica lacaniana parece recorrer à díade platônica contra essa unidade:

O certo é que Platão escolhe, e que **seu Um nada tem a ver com aquilo que engloba**. Ademais, ele demonstra imediatamente que esse Um não pode ter nenhuma relação com seja o que for aquilo cuja recensão metafísica ele fez de mil maneiras, **e que se chama díade**. (...) Ele toma o Um por meio de uma interrogação discursiva. Quem é interrogado? Evidentemente, não é o probrezinho, o queridinho, **o chamado Aristóteles**, sobre quem parece difícil acreditar que possa ser, nesse momento, **aquele que nos deixou a memória disso**. (*ibid*, p. 123)

Em cena, a crítica ao efeito unificante e identitário legado historicamente pelo traço por Aristóteles em elogio a um outro tipo de unidade cindida, imputada à Platão, que atualizam em relação a Freud o que já foi exposto na oposição entre Lacan e Aristóteles, de modo que Platão frequentemente aparece no discurso lacaniano como figura-personagem histórica da negação à metafísica de teor aristotélico.

Todavia, frise-se que, por diferença à crítica dirigida ao aristotelismo, a crítica a Freud é parcial à medida que a teoria freudiana explicita a dualidade da pulsão sexual copulativa com a pulsão de morte e a negação. Por um lado, o viés de identificação equivale à união entre sujeito e realidade e é articulado a um passo existencial de constituição subjetiva que funda a clivagem psíquica entre inconsciente e linguagem; por outro, a outra metade negativa que visa o retorno à completude objetual, ao mesmo tempo em que repele um conteúdo intolerado pelo recalque, aparece no lugar da alteridade transferencial para Freud. Por um lado, Freud é platônico e sua dualidade pulsional equivale à díade platônica; por outro, Freud é aristotélico e o monismo pulsional mítico é expressão da totalidade de um fundamento real de ser genérico.

Outrossim, atente-se que, na gramática de Lacan, as posições de sujeito e objeto em relação ao homem e à mulher são ambíguas. Por uma via, a mulher é sujeito inconsciente foracluído na primeira frase em relação sexual com o objeto bom de tonalidade identitária metafísica e o homem é sujeito do enunciado na segunda frase, o qual trata sua enunciação como objeto identitário, fundamentado no fundamento perceptivo material da *bejahung*.

Ocorre que, no primeiro tempo metafísico, a mulher foracluída *que se diga* exerce seu lugar de sujeito enunciadador nominal apenas na voz passiva da ação de esquecimento do Outro,

considerado objeto de amor. Sua própria existência é esquecida. Ou seja, o sujeito é na verdade o Outro e a negatividade mulher se faz de objeto passivo da relação sexual. Se tal objetificação/substantivação do *que se diga* é o que legitima o tratamento do sujeito representativo fálico da sua própria enunciação como objeto, em reafirmação do seu lugar subjetivo-ativo, a sua representação é totalmente regida pelo enalce da mulher foraclusão com o Outro. Motivo pelo qual ele é determinado semanticamente pelo objeto anafórico da primeira frase: ele é o sujeito sintático tanto quanto o objeto da representação.

Ainda respeito da associação entre mulher e pulsão de morte, bem como homem e pulsão sexual, também reitera-se as considerações do capítulo sobre Aristóteles, agora aplicadas às posições de sujeito e objeto, à medida que a passivação da mulher pela foraclusão do primeiro tempo configura um modo morto de existir em associação ao nascimento da linguagem fálica-representativa. Em modalização operada pela temporalidade analítica, no caminho retroativo-invertido, leva-se a efeito a morte da vida representativa fálica em prol do nascimento da vida verbal-perceptiva da mulher.

### **i) A genealogia do conceito de falo e o gênero homem-metafísico**

À luz do emparelhamento freudiano das metades entre o homem/ sujeito da representação / pulsão de vida e a mulher / objeto / pulsão de morte, reflete-se sobre como, sob o prisma estrito de uma leitura lacaniana, amparada nas frases em apreço, os três tempos constitutivos do psiquismo, presentes em *Die Verneinung*, se articulam aos tempos do desenvolvimento sexual.

A série de equivalências temporais passa especificamente pelos chamados tempos do Édipo, formulados por Lacan, já que “para que o sujeito atinja maturidade genital, é preciso, em suma, que ele tenha sido castrado. O que dizer sobre isso?” (LACAN, S. IV, p. 221)

Em *L'étourdit*, essa imbricação é evidenciada na seguinte passagem:

**O um que existe é o sujeito suposto de que aí a função fálica não compareça.** É apenas um modo de acesso a sem esperança à relação sexual, a síncope da função que só se sustenta por ali ser semblante, (...) não podendo essa relação bastar sequer para inaugura-lo, mas sendo necessária, ao contrário, para completar a **consistência do suplemento** em que ela o transforma, e isso, por fixar o limite em que **esse semblante já não é des-senso.**

Nada funciona, portanto, senão pelo equívoco significante, isto é, pela astúcia por meio da qual **o ab-senso da relação se tamponaria no ponto de suspensão da função.**

Foi justamente o des-senso que, **ao imputá-lo à castração**, denotei pelo **simbólico** também desde 1956 (na retomada do **Seminário: relação de objeto**,



estruturas freudianas; existe uma resenha a esse respeito), **desse modo distinguindo-o da frustração, que é imaginária, e da privação, que é real.**

Já aí o sujeito se achava **suposto**, bastando apreendê-lo a partir do contexto que me fornecera **Schreber**, através de Freud, pela consumição de sua psicose.

Era ali que o **Nome-do-Pai, marcando sua praia**, demonstra-se o responsável segundo a tradição (OE, L'étourdit, p. 459, grifos nossos).

Refaço o caminho que a transcrição enuncia: parte-se da suposição de uma unidade existencial, na qual não incidiria a divisão da linguagem operada pela função fálica, associada à ilusão de existência da relação sexual, concebida quer como equalização e reciprocidade entre opostos, no caso do mito de Aristófanes, quer como uma exceção suficiente ontologicamente pela sua totalidade da qual a insuficiência humana é derivada geracionalmente, no caso do Totem. Trata-se do semblante do primeiro tempo metafísico que recobre identitariamente a sua própria divisão de linguagem pelo elo hereditário e mítico com a completude primitiva, tanto quanto avaliza essa suposição pelo exercício do juízo de existência freudiano.

Por conseguinte, Lacan articula esse des-senso à castração em referência aos três tempos do Édipo, a saber, frustração, castração e privação, abordados no Seminário IV, os quais formariam essa suposição de relação sexual do semblante metafísico. Ressalta-se, pois, o emparelhamento dos tempos do Édipo, aos quais o desenvolvimentismo genital é solidário, com a dinâmica da suposição existencial referida no parágrafo anterior, que é fruto do binômio juízo de atribuição e de existência teorizada na *Die Verneinung* freudiana.

Ato contínuo, cabe à temporalidade analítica desmascarar essa substância e o elo geracional identitário como mero des-senso inaugural. Por força do equívoco significativo, que promove a bilateralidade contraditória do senso unilateral aristotélico, ou que nega a totalidade existencial da univocidade semântica, na temporalidade analítica, a unidade de gênero aristotélico-fálico, filiada à suposição existencial escalonada, revelaria, pelo ser e não ser ao mesmo tempo, que a consistência imputada ao plano enunciativo é, na verdade, sem sentido, absurda, impossível de ser acessada pela representação. Por fim, a apreensão dessa suposição existencial é atrelada à psicose schreberiana, através do conceito de o Nome-do-Pai.

Detém-se, pois, nesse tópico, em retomada ao Seminário IV, no alinhamento do percurso dos tempos do Édipo citados por Lacan acima com a temporalidade do desenvolvimento psíquico e do desenvolvimento sexual. Trata-se de evidenciar a formação do gênero homem em Lacan baseada na genealogia do conceito de falo, agregador da dimensão existencial representativa, da pulsional de ligação/completude do Eros, da genital-biológica e da hereditariedade

patriarcal. No tópico seguinte, desenvolve-se a hipótese já anunciada e reiterada pela transcrição supra, segundo a qual o fim de análise neurótico é associado à abertura psicótica em ressonância à ultrapassagem da finitude metafísica. Antecipa-se que os dois aspectos se relacionam, Édipo e a psicose, à medida que a processualidade operada pela dialética analítica realizará a retroação das fases desenvolvimentistas freudianas.

### **i.1) Os tempos do Édipo**

À luz dos tempos Édipo, na chamada fase pré-edípica, a presença da mãe é considerada por Lacan como o objeto de amor. Nesse momento, incorre o par perceptivo estímulo-resposta freudiano da temporalidade do desenvolvimento psíquico: “a reação, a sensibilidade da criança à presença da mãe é muito precocemente manifesta em seu comportamento. Esta presença se articula muito depressa ao par presença-ausência de que partimos” (LACAN, S. IV, p. 228). Por um lado, a mãe seria o agente de uma posição ativa de estímulo, associada ao falo imaginário. Nesse sentido, a criança inclui a si mesma como objeto do amor materno e o “eu da criança repousa sobre a onipotência da mãe” (*ibid*, p. 197). Por outro, a configuração da mãe como falo resulta uma atividade da criança em direção ao “imaginário da mãe a que se trata de unir” (*ibid*, p. 197). Motivo pelo qual, vigora uma “insuficiente distinção do próprio termo objeto” para a criança (*ibid*. 228).

Em face disso, a relação de completude amorfa associada à satisfação com o objeto de amor, do falo imaginário, bem como a unificação afetiva com esse objeto, em um primeiro tempo, implica a relação sexual entre o furo negativo do sujeito originário (mulher lacaniana) e a satisfação da união com o falo imaginário materno (homem lacaniano). A indistinção do sujeito com o objeto de amor equalizaria, pois, a pulsão sexual e pulsão de morte, ainda no plano perceptivo do estímulo-resposta, bem como formaria a síntese andrógina do mito de Aristófanes no plano da enunciação, no qual homem e mulher não se distinguem e a falta da metade recíproca ainda não se é experimentada. Em ressonância, o tempo pré-genital que é imbuído da tensão entre atividade e passividade coaduna-se ao compasso da presença e ausência do falo materno e do estímulo-resposta. Trata-se da temporalidade da primeira frase/plano de *L'étourdit* e da atividade/passividade que permeia a ação de se unir ao que é ouvido para existir, tanto quanto da modulação que faz da sua enunciação um objeto de amor da mãe. Onde, a ambiguidade fundamental entre sujeito e objeto (*ibid*, p. 198). Também no primeiro plano-tempo-frase essa dinâmica seria propiciada pelo juízo de atribuição que qualifica a mãe como objeto bom.

À medida que o falo imaginário falta cada vez mais, todavia, a ausência da mãe passa a configurar a frustração amorosa da criança (*ibid*, p. 193). Por um lado, isso faz com que o sujeito se engaje simbolicamente em “escolher uma outra via na redescoberta do objeto de amor que se furta, trazendo-lhe sua própria falta” (*ibid*, p. 179). Por outro, a frustração amorosa faz da ausência do falo materno o objeto ruim, intolerado. Trata-se da estruturação simbólica a partir da “identificação freudiana primitiva”, promovida pela introjeção do objeto (*ibid*, p. 179). Nesse ponto, já estamos em um segundo tempo freudiano cujo paralelismo alinha a introjeção do objeto narcísico com a assunção do falo como significante em *esse enunciado* da segunda frase, bem como em referência à ambiguidade que o juízo de atribuição encampou no plano externo, e ainda com a etapa do desenvolvimento sexual em que o sujeito é capaz de distinguir *homem e não-homem*. Trata-se da castração, enquanto elaboração teórica da entrada na linguagem representativa.

A transposição do falo materno para a assunção do falo simbólico, contudo, é fruto da acentuação ainda mais ambígua na posição de sujeito e objeto da criança: por um lado, o objeto falo imaginário lhe falta e ele se vê obrigado a substituí-lo por um recurso de linguagem em si mesmo; por outro, é preciso que, à proporção que o sujeito se investe da simbolização do falo, o próprio falo imaginário, imputado à mãe, se deflacione e a sua falta seja evidenciada. Nesse sentido, “devido ao apego permanente do sujeito a este primitivo objeto real que é a mãe enquanto frustrante, todo objeto feminino será para ele não mais que um objeto desvalorizado, um substituto, um modo quebrado, refratado, sempre parcial, com referência ao primeiro objeto materno” (*ibid*, p. 212). E ainda: “o falo imaginário é o pivô de toda uma série de fatos que exigem seu postulado. (...) O fio para se poder sair é dado pelo fato de que à mãe falta o falo, que é porque ele lhe falta que ela o deseja” (*ibid*, p. 194).

Localizo aqui uma relação com a ambivalência freudiana, calcada no juízo de atribuição e no recalque: enquanto a falta materna leva o sujeito à assunção de uma posição simbólica-fálica diante da linguagem, sedimentada na identificação com o objeto bom, o mesmo objeto é evidado de uma faceta ruim, frustrante, furada, a ser recalçada. Isso parece determinar a posição da mulher lacaniana no primeiro tempo metafísico: por um lado, a realidade se constitui a partir dessa primeira identificação afetiva e positiva introjetada; por outro, o caráter negativo do objeto é violentamente expelido para que a representação identitária incida. A mulher-mãe, a esse ponto, já figura com a ambiguidade do plano externo da esfera enunciativa: ora objeto bom, ora objeto foracluído.

Em suma, diante da privação real do objeto de amor, o sujeito se vê impelido a representá-lo simbolicamente, a incorporá-lo na linguagem: “indicar que alguma coisa não está ali é supor

sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica. O objeto que se trata é o pênis. No momento e no nível em que falamos de privação, este é o objeto que nos é dado em estado simbólico” (*ibid*, p. 224). Atente-se como a privação aparece como falta que é causa da representação/introjeção do objeto bom freudiano. Porém, a rigor, “o real é pleno”, “no real nada é privado de nada” (*ibid*, p. 224). É só pelo paradigma da simbolização fálica, pertencente a um segundo/terceiro tempo de castração, que a negatividade real, concebida como privação, é reconhecida como tal.

A dificuldade aqui reside na falta de clareza a respeito da privação se instituir propriamente como um segundo ou terceiro tempo. Se, por um lado, a privação real é causa da constituição da linguagem, por outro, só pode haver reconhecimento retroativo de uma negatividade que seria anterior ao próprio simbólico. Eis o que indica uma solidariedade entre privação e o paradigma existencial representativo instituído pela castração: é a perspectiva da positividade da representação que condiciona a caracterização da negatividade do real como falta.

## **i.2) A castração e o corpo simbólico**

Como consequência da incidência da castração, a formação do corpo simbólico, pautado no falo-representação em *L'étourdit*:

Assim é que do discurso psicanalítico **um órgão faz se o significante**. Aquele que podemos dizer que se isola na **realidade corporal** como isca por nela funcionar (**sendo-lhe delegada essa função por um discurso**)

- a) como fânero, graças ao seu aspecto de chapeadura amovível, que se acentua por sua **erectilidade**,
- b) a fim de servir de logro, para o que esta última ênfase contribui nas diversas pescas que transformam em discurso voracidades com **que se tampona a relação sexual**. (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 456).

Com efeito, a apropriação do falo como significante gera o corpo representativo de linguagem, tanto quanto institui o reconhecimento da privação real em dois níveis distintos: no corpo de linguagem e na operação referencial do corpo simbólico com o corpo natural.

Na instituição do corpo de linguagem, em um intermédio entre segundo e terceiro tempo freudianos, e em abrangência universal tanto de quem tem vagina, como de quem tem pênis, a castração simbólica reconhece a privação real do objeto bom/mau e, como medida de tamponá-la, usa o recurso simbólico para encobri-lo. Eis a relação sexual lacaniana em que a privação real responde como mulher foracluída e o homem como plano corporificado dos ditos nela

acoplado. Meninas e meninos neuróticos formariam, assim, o corpo de linguagem fálico, formalizado como primeiro tempo metafísico dos matemas da sexualização.

Na operação referencial do corpo simbólico com o plano externo à procura do objeto incorporado, correspondente ao terceiro tempo freudiano do juízo de existência, a diferença sexual anatômica interferiria: enquanto o menino se volta para a realidade e encontra nele próprio um apêndice natural que o faz, segundo essa temporalidade aristotélica, ter o falo em relação a quem não o tem, a menina se veria privada dele. Nessa linha:

Não é possível articular o que quer que seja sobre a incidência da castração sem isolar a noção de privação, na medida em que ela é aquilo que chamei de um **furo real**. (...) **A privação é a privação do peixe. É, em especial, o fato que a mulher não tem pênis, que ela é privada dele.** (...) A castração, que tentamos definir, toma por base **a apreensão no real da ausência de pênis na mulher**. Na maioria dos casos é este o ponto crucial, na experiência do sujeito masculino, **o fundamento em que se apoia, de um modo especialmente eficaz, e angustiante, a noção de privação** (S. IV, p. 223).

Considerando que, no terceiro tempo do desenvolvimento psíquico freudiano, o sujeito munido de representação, com esteio no reencontro com o objeto bom na realidade, enlaça o plano externo, abordado como natureza, em uma relação referencial conformativa com a linguagem, cumpre atentar, com suspensão da crítica que já se aguça, que a tese aqui parece ser a de que, na volta ao campo externo, enquanto o menino pescaria, no vocabulário lacaniano, no seu próprio corpo, o pênis/peixe em reciprocidade referencial com o corpo de linguagem representativa que se faz de isca, a menina, na operação conformativa aristotélica entre discurso e natureza, se veria privada de apoio real do falo simbólico recém instituído.

Isso geraria, por si só, de acordo com essa teoria, uma associação, também em razão de semelhança aristotélica, entre o seu furo anatômico e a insuficiência materna que ocasionou a privação. Ou, uma discrepância antimetafísica entre o corpo de linguagem representativo e o furo no corpo anatômico. Diante da falta de apoio real para o falo simbólico, ou de correspondência metafísica entre discurso representativo e natureza corporal, nas pessoas com vagina, ao que parece, o recobrimento representativo na linguagem fálica seria menos consistente do que os portadores do falo natural. O que não implica, reitera-se, que as pessoas com a anatomia vaginal deixem de se subsumir à temporalidade toda metafísica; apenas implica talvez um discurso um pouco menos solidificado e mais permeável à negatividade.

O fator patológico neurótico decisivo para Lacan seria o quanto um discurso encontra aderência identitária no plano externo: uma estrutura de linguagem que privilegia a adequação entre enunciado e exterioridade natural fabrica uma sociedade em que o privilégio é conferido

a quem não privado é de adequação, quem possui a adequação entre corpo natural e corpo simbólico. Em contrapartida, seria justamente essa discrepância na conformação entre corpo simbólico e corpo natural que faria a totalidade simbólica das mulheres mais permeável ao real. Isso se aplicaria aos transsexuais também: à medida que não o corpo natural não confere com o atributo identitário do plano enunciativo, há uma discrepância que refoge à racionalidade metafísica adequada. Razão pela qual ele pode afirmar que na sua escola o que define a identidade de gênero “é o dizer parental” (*ibid*, p. 464): seria na ligação com o objeto de amor do Outro que se institui uma identidade atributiva para si, como homem, mulher, mas também quantas outras incidirem nessa determinação, como egoísta, inteligente, bonito, etc.

Trata-se da intercambiação entre estrutura gramatical da linguagem com os seus efeitos no plano externo: se eminentemente naturalizados, quem se adequa mais é quem é reconhecido por uma existência que não passa de aparência biológica mais consistente: “o discurso psicanalítico inspira-se no dizer de Freud (...) em partir daqueles a quem a herança biológica é generosa quanto ao semblante” (*ibid*, p. 460) A operação referencial do juízo de existência freudiano encerra, pois, a formação de um paradigma adequado entre a atribuição primeva e o mundo, que naturaliza um parâmetro existencial falocêntrico-representativo e relega à privação a inexistência.

### **i.3) O poder da criação e o nome-do-Pai**

Cumprir elucidar que a formação da linguagem fálica e a instituição da vigência do paradigma existencial do semblante, calcado na consistência natural, no terceiro tempo do Édipo/desenvolvimentista freudiano, implica uma modulação alienante das posições de mãe e de pai em relação aos primeiros tempos edípicos.

Em relação à mãe, para meninas e meninos, a frustração imaginária do falo materno já é o germe da privação real que será imputado ao corpo anatômico da mulher. O passo decisivo, nessa direção, é o processo de correspondência aristotélica entre a negatividade frustrante da presença materna com ausência no corpo anatômico do falo. Embora a mãe aqui seja um correlato da função materna que historicamente é predominantemente desempenhada por mulheres, seria o caso de se questionar criticamente o fundamento dessa ideia lacaniana que atrela a negatividade da ausência do objeto de amor da mãe com a negatividade anatômica, já que isso parece transferir o pressuposto freudiano-aristotélico de inferiorização física da mulher para um efeito alienante imputado ao mero exercício da função materna por mulheres.

Na hipótese da função materna ser desempenhada por uma pessoa com um corpo anatômico com pênis, seria o caso de se investigar as reconfigurações teóricas que isso ocasiona: seria interessante se a negatividade da privação fosse vinculada à positividade do pênis e a vacuidade da vagina fosse investida com o poder garantidor tradicionalmente conferido ao pai, como veremos a seguir. Considerando que não é apenas a função materna que está em jogo, mas também a vontade de amparo em um centro concreto de segurança, a inversão cogitada demandaria uma renúncia metafísica, seja no que toca à relação de semelhança entre o discurso e as coisas, seja no apreço à solidez natural. Seja como for, Lacan compactua com as posições tradicionais desempenhadas pelo homem e pela mulher historicamente, o que pode ser visto de duas formas: ou se considera que Lacan recai na própria armadilha que tenta evitar ao biologizar de certa forma a maternidade, ou se atribui a esse movimento a intenção de, na superação à metafísica do segundo tempo, reconhecer na negatividade, vista outrora como privação, o poder criativo/reprodutivo/materno implicado na linguagem. No segundo caso, a revisão histórica da posição social da mulher viria pela ressignificação da própria negatividade materna: frustração/privação em um primeiro tempo e fecundação no segundo.

Em relação ao pai, ato contínuo à avaliação que vincula a anatomia materna à privação real, recorre-se à figura do pai: diante da falta materna, conectada à negatividade vertida em ausência de falo anatômico, desenvolve-se a suposição que existe, em algum lugar, alguém que possa assegurar plenamente a posição fálica, (LACAN, S. IV, p. 09) inclusive garantidora da falta da mãe. A suposição existencial implicada ao pai real, em contraponto com a mãe, é atravessada por essa ideia de que “o falo, o verdadeiro, o pênis real, é ele quem o tem” (*ibid*, p. 213). Nesse sentido, aqui o falo não é mais “o objeto imaginário com o qual o sujeito pode tapear, mas o objeto sobre o qual um Outro é sempre capaz de mostrar que o sujeito não o tem, ou o tem de forma insuficiente” (*ibid*, p. 213). Na novela familiar tradicional edipiana, isso faria com que a menina passasse a desejar o pai e o menino a se identificar com ele em obediência à sua autoridade.

Essas posições determinam a lógica da ligação amorosa que se seguirá: ora a mulher é o objeto de amor do sujeito e, como tal, participa da similitude identitária com o objeto bom materno; ora a mulher é o objeto ruim freudiano, faltante, privado e frustrante, cuja negatividade é foracluída, sem existência. Parece, assim, justificada a reprodução da gramática freudiana por Lacan que, em sede de diagnóstico crítico, aponta o caráter “androcêntrico e patrocêntrico do Édipo” e indica a mulher como objeto constante de “uma posição subordinada” no primeiro tempo metafísico (*ibid*, p. 207)

No entanto, a função paterna ultrapassa a narrativa familiar do sujeito: “não falo mesmo de todo o feixe cultural implicado no termo ser pai, falo simplesmente do que é ser pai no sentido de procriar. O sujeito pode muito bem saber que copular está realmente na origem do procriar, mas a função de procriar enquanto significante é outra coisa” (LACAN, S. III, p. 329).

Devido à entrada na linguagem, a insuficiência imputada à negatividade materna acarreta a transposição da própria origem reprodutora/criadora da mãe ao pai. O falo materno inicial será associado, no terceiro tempo referencial entre enunciação e mundo, ao corpo anatômico do homem e implicado em uma ancestralidade patriarcal: “é justamente isso que demonstra que a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai” (LACAN, E, p. 562). De volta, portanto, à pureza divina aristotélica substancial na forma de significante foracluído: “a *verwefung* será tida por nós, portanto, como foraclusão do significante. No ponto em que, veremos de que maneira é chamado o nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples furo, o qual pela carência do efeito metafórico, provocará um furo no lugar correspondente a significação fálica” (*ibid*, p. 564).

O pai do gênero homem seria, ele mesmo, uma metáfora (PORGE, 1998, p. 40). Assim como o sujeito portador do pênis lança seu anzol simbólico para o corpo e pesca em si o peixe-pênis, ou não pesca no caso das mulheres, o anzol do falo-significante seria lançado de forma temporalizada para o plano externo enunciativo e alcançaria a significação unívoca de uma substância totalizante originária, um nome garantidor a quem se elege como o maior dos falos. Dito de outra forma, na passagem da frustração imaginária para a privação real/castração, a falta atribuída à mãe é correlata do investimento fálico do pai portador do pênis natural, mas também da suposição existencial-transcendental de que há um pai universal originário substantivo no lugar de sujeito Criador, subsidiado pelo que é foracluído como furo/privação nesse lugar.

Porém, o aspecto metafórico em tela enlaça o sujeito do enunciado à sua própria enunciação externa e à unidade por ela fabricada entre dizer foracluído, articulado à privação real, e a *bejahung* firmada com o Outro. Patente, pois, a mítica freudiana cujos pais são eleitos como fundadores do gênero humano associado à transmissão geracional da cadeia fálica identitária que reafirma o privilégio da substância organicista:

Isso, por um deslizamento que Freud não soube evitar implicar na universalidade **dos cruzamentos na espécie em que isso fala, ou seja, na manutenção – fecunda, ao que parece, - da sex ratio** (meio a meio) naqueles que constituem sua maioria, por seus sangues misturados: **pela significância que ele**



**descobriu no órgão, universal em seus portadores.** (...) Mas sua todothomia confessa sua verdade pelo mito que **ele criou em Totem e tabu**, menos sólido que o da Bíblia, embora trazendo-lhe a marca, para explicar as vias tortuosas por onde procede, ali onde isso fala, **o ato sexual** (OE, *L'étourdit*, p. 462).

Destaca-se como a dimensão histórico-geracional com que a reprodução fálica ocorre no discurso e que mantém a metade mulher da espécie em exclusão social equivale à própria negatividade do furo estrutural que se recusa em si. A O fundamento da tese lacaniana sobre a mulher, tão controversa, quanto incomunicável, envolve esse primeiro passo evolutivo, propiciado pelo discurso analítico, no qual significantes, antes concebidos apenas naturalmente, são transpostos para um posto sintático na linguagem. Enquanto o falo-homem é a potência representativa e a vontade de hierarquia identitária, a causa do rechaço social da mulher viria de uma estrutura de linguagem que associa o furo vaginal com a sua própria insuficiência ontológica insuportável. Não se trata, assim, de uma teoria que cria arbitrariamente essa associação, mas que a extrai a partir do discurso histórico.

Assim como na clínica o analista compactua até certo ponto com a narrativa fantasmática para equivocá-la e, afinal contradizê-la, já que a intervenção é feita *no* discurso do analisante, a gramática evidenciada por Lacan é calcada no discurso que a história nos apresenta: a primazia de uma racionalidade representativa de elogio à ordem hierárquica, à clareza, à propriedade e à segurança do concreto, comutada com a contingência de se nascer com um pedaço de corpo a mais ou a menos e com a benção do Nome-do-Pai que tudo une e subordina. Como segundo passo evolutivo interior à linguagem e nada natural, também propiciado pelo discurso analítico, o furo da negatividade da mulher se revela na linguagem, de modo que a ambição psicanalítica passa a ser a mudança do paradigma existencial que fundamenta a sorte ou o azar da anatomia: é apenas pela mudança de estatuto da negatividade-privação que a exigência de gozo substantivo se dissolve e a sintática ereta se arruína.

Não por acaso, o conceito Nome-do-Pai é introduzido como “consideração científica” em *A ciência e a verdade*. Trata-se da função lógico-metafísica do complexo de Édipo: “neste sentido, o Nome-do-Pai em sua apresentação científica nova visa substituir a teoria do Édipo segundo Freud, pretendendo reduzi-la ao que tem de essencial e de estruturante” (PORGE, 1998, p. 41). Em atenção à posição de alteridade foracluída do nome-do-Pai no esquema R, comutável à posição do *que se diga* das frases de *L'étourdit*, Lacan aduz que “o aprisionamento homológico da significação do sujeito S sob o significante do falo pode repercutir na sustentação do campo da realidade” (E, p. 559).

O estatuto nominal do pai estaria referido a essa ficção de unidade, manifesta na forma propositiva do primeiro plano enunciativo. O Nome-do-Pai seria, assim, um unificador formal/acidental de um esquiteamento de particularidades referidas a um mesmo ancestral genérico, assim como é a substância primeira aristotélica e o seu ato puro divino, expressa na predicação acidental do plano do dizer que se passa por necessária/universal na alienação metafísica. O Totem e o mito de Aristófanes freudianos subsumem-se nele, assim como o Édipo e seu modo-representativo e referencial é nele “reduplicado” (OE, *L’étourdit*, p. 457): a identificação ao pai ultrapassa em muito o pai subjetivo e atinge a criação e a unificação do gênero com univocidade semântica.

O nome-do-Pai está, assim, implicado nas temporalidades desenvolvimentistas: em um primeiro momento de ligação atributiva-perceptiva com o Outro, ele é um mero sujeito enunciador formador da frase da enunciação, após a inscrição da materialidade perceptiva, há a introjeção do falo na castração simbólica e a instituição do sujeito do segundo plano representativo, o qual reconhece a negatividade como privação/mulher e a ela nega existência ou a trata como objeto identitário. Em continuidade, há a identificação edípica com o falo do pai, em apreço à existência solidificada, estendida em transcendência escalonada à nomeação da substância do seu próprio dizer como Pai. É o que ata o significante falo do segundo plano à significação primeira do gênero homem neurótico: *esse enunciado e que se diga* configuram, assim, o enlace da duplicação edípica com o nome-do-Pai respectivamente.

Diante do exposto, em filiação ao *papai Freud*, Lacan reproduz a primazia do falo no primeiro tempo das fórmulas da sexuação. No entanto, tal aderência é modificativa a Freud, sobretudo, pela temporalidade em que ela está localizada. As últimas etapas desenvolvimentistas freudianas, pavimentadas no juízo de existência que referenda o vínculo identitário entre representação e realidade, no reconhecimento da diferença sexual entre o sujeito-homem e a mulher-objeto, e na identificação edípica ao pai em satisfação erótica indireta com a mãe, correspondem ao apogeu da formação da sintaxe metafísica.

### 5. 3 Do lado Schereber

Em atenção mais estrita ao texto *De uma questão preliminar...*, indicado em *L’étourdit* como expressivo do ponto de partida lacaniano da superação parcial a Freud em curso, verifica-se que tal escrito de 1956 tem um mote específico que atrela neurose e psicose em uma dobradiça desde o início: se a psicanálise surge com o movimento freudiano de reconhecer existência a um plano inconsciente que não é palpável, nem visível e nem identificado a nenhuma região

do corpo, haveria ainda algum paradigma material-referencial cuja fidelização normativa do discurso permita separar neurose da psicose? Em outras palavras, até que ponto o reconhecimento da existência do inconsciente em sua negatividade corpórea-natural inviabiliza a manutenção do paradigma existencial que aparta a racionalidade científica da verdade referencialmente probante da loucura?

Lacan passa a desenvolver tal raciocínio ao atrelar a materialidade incidente na neurose à percepção, em detrimento de qualquer representação probante de objeto natural. O sujeito da percepção, *percipiens*, presente na primeira fase freudiana da cisão do dentro e fora, é quem já detém aqui o poder de formação da realidade: “esse *percipiens* tem todo o poder sobre o seu correlato não menos inalterado – a realidade – e o modelo desse poder é buscado num dado acessível à experiência comum, a da projeção afetiva” (LACAN, E, p. 548). O poder modulador da realidade do *percipiens* é, por conseguinte, vinculado à regência da pulsão sexual freudiana, relacionada ao Eros e à ligação copulativa em: “a libido, pelo *percipiens*, que assim fica apto a inflar e desinflar uma realidade-balão” (*ibid*, p. 547). O vocabulário, nota-se, coincide com a *inflada do senso/ab-sexo* mencionado em *L’étourdit*, assim como o tema da unidade sintética do Eros freudiano é imbuída da valência perceptiva: “pois é no nível em que a síntese subjetiva confere seu pleno sentido à fala que o sujeito mostra todos os paradoxos dos quais, ele é o paciente dessa percepção singular” (*ibid*, p. 539).

Dessa dinâmica da percepção constituinte da neurose, decorre a já vista castração simbólica: “o falocentrismo produzido por essa dialética é tudo o que temos a reter aqui. Ele é, bem entendido, inteiramente condicionado pela intrusão do significante no psiquismo do homem e, estritamente impossível de deduzir de qualquer harmonia preestabelecida do dito psiquismo com a natureza que ele exprime” (*ibid*, p. 561). Vislumbra-se, portanto, que, tanto o plano da síntese do *percipiens* coincide à primeira frase do texto de 1972, como o plano fálico do corpo simbólico dos ditos, expressivo da segunda frase, já estão presentes no texto de 1956.

Ora, se o que tradicionalmente diferencia neurose e psicose seria o acesso ou não à realidade, e a sustentação da realidade neurótica é fundada na percepção guiada pela libido copulativa do princípio do prazer, não parece haver muito fundamento na separação em tela. Motivo pelo qual, Lacan questiona se não seria o caso de “se haver tirado disso outro benefício, no tocante à psicose, senão a promoção definitiva da noção de perda da realidade?” (*ibid*, p. 549)

Nesse cenário, incide o questionamento do que seria a fase psicótica, vista como regredida usualmente pelo parâmetro neurótico, anterior à síntese do *percipiens* e, portanto, prece-

dente à nominalização do dizer que sustenta a metáfora paterna neurótica em *L'étourdit*. Consta-se, assim, que o considerado *statu quo ante* da psicose em relação à neurose coincide com o que seria o tempo da anterioridade pré-alienante da neurose. Nesse contexto, a ideia de uma regressão estrutural do Édipo como medida da castração real do falo que constitui o gênero homem. Lacan é expresso sobre essa temporalidade baseada na “retroação do Édipo” e na propulsão do “Édipo invertido” (*ibid*, p. 551).

Trata-se de chegar ao ponto mítico de enodamento simbólico da *bejahung* com o Outro e atravessá-lo em contato com as trevas mortíferas da forclusão: “regressão do sujeito, não genética, mas tópica, ao estádio do espelho, na medida em que a relação com o outro especular reduz-se aí a seu gume mortal” (*ibid*, p. 574). Nesse sentido, a passagem de homem ao gênero mulher associa-se também à transposição da barreira categorial entre neurose e psicose. No texto de 1956, essa ideia é expressa:

É por isso que, de um lado, os psicanalistas reduziram-se, para definir a clivagem mínima e realmente exigível entre a **neurose e a psicose**, a apelar para a responsabilidade do eu perante a realidade: é o que chamamos de deixar o problema da psicose no *statu quo ante*. **Um ponto**, no entanto, foi designado com mesma precisão como sendo a **ponte da fronteira entre os dois domínios**. (...) Foi quanto a esse ponto que Midas, legiferando um dia sobre as indicações da psicanálise, exprimiu-se nestes termos: ‘é claro que a psicanálise só é possível com um sujeito para que existe um outro!’ **E Midas atravessou a ponte, ida e volta, tomando-a por um terreno baldio** (*ibid*, p. 553).

O atravessamento da ponte entre neurose e psicose implica retroagir a existência representativa a essa pontualidade ontológica que erigiu o sujeito como fálico. A destituição do paradigma existencial falocêntrico viria então pela regressão progressiva da neurose à anterioridade psicótica: último grau do paradigma evolucionista invertido lacaniano. Acento posto no ponto, incessantemente, em todos os capítulos, referido como limite viabilizador da transição de um gênero a outro e de superação à metafísica:

No **ponto** em que, veremos de que maneira, é chamado o **Nome-do-pai**, (...) **provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica**. Essa é a única forma pela qual nos é possível conceber aquilo de que Schreber nos apresenta o resultado, como sendo um dano que ele só tem condições de desvendar parcialmente, e onde, diz-nos, com os nomes de Flechsig e Schreber, a expressão ‘**assassinato d’almas**’ desempenha um papel essencial (*ibid*, p. 564).

A narrativa schreberiana passa a integrar o texto, pois, como um delírio de acesso privilegiado ao real, expressivo da passagem do gênero neurótico ao psicótico, em ressonância ao

Swedenborg kantiano. Note-se que o enlace presente na transcrição supra entre o furo a ser causado no lugar da significação fálica e a referência ao *assassinato d'almas* não é arbitrário: considerando que Schereber imputa ao médico Flechsig o lugar de assassino da alma, está em causa a função do analista endereçada à execução da morte da substância metafísica do nome-do-Pai (que se diga substantivo), e seu consequente respaldo fálico-edipiano.

Nota-se que a ideia de regresso temporal da estrutura se imiscui com a dimensão evolutiva do que seria a cura analítica. Por um lado, esse movimento é crítico à própria ideia de desenvolvimento e do parâmetro que rege o que é ou não patologia. Ao inverter as posições, ao curar a neurose pela psicose, o homem pela mulher, se ultrapassa a ideia de evolução e se cria, pela destituição do centro normativo vigente, uma concepção de revolução. Até porque, trata-se de uma melhora que horizontaliza as posições sociais desniveladas. Por outro lado, é irresistível não conceber as criaturas schereberianas femininas, conceitualmente transgêneros, no sentido de que superam qualquer categoria de gênero, ou *transmetafísicas* já que superam a racionalidade fálico-aristotélica dominante, em um horizonte de mutação humana mais evoluída:

sem dúvida, **a nova humanidade espiritual das criaturas scheberianas** será inteiramente gerada em suas entranhas, **para que renasça a humanidade apodrecida e condenada da era atual**. Há realmente nisso uma espécie de **redenção**, já que assim se catalogou o delírio, mas que visa apenas à criatura vindoura, pois a do presente está atingida por uma decadência correlata à captação dos raios divinos pela volúpia que os une a Schereber (*ibid*, P. 577).

A noção de evolução analítica seria atravessada pela ideia de um devir redentor tanto quanto subversivo da própria determinação de gênero e dos parâmetros evolutivos da razão tradicionais.

Atente-se que esse movimento embute a operação conceitual de castração do significante fálico, atrelado à cura neurótica, mediante o empuxo à mulher de Schereber dirigido à cópula com Deus: “quando Schereber houver terminado sua transformação em mulher, ocorrerá o ato de fecundação divina (...). Schereber sentirá despertar nele o germe embrionário cujo frêmito já conheceu nos primórdios de sua doença” (*ibid*, p. 576). Isso corresponde, analiticamente na neurose, quer à circularidade temporal retroativa que só suscita a transformação quando atinge o cerne inaugural da primeira percepção; quer à assunção do sujeito enunciador do lugar estrutural de Deus como negatividade verbal. O Nome-do-Pai (*que se diga*) mostra, enfim, o furo feminino onde o falo (*esse enunciado*) se aloja:

assim é que a última palavra em que a experiência interior de nosso século nos entregou seu cômputo mostra-se articulada, com cinquenta anos de antecedência pela **teodicéia** a que Schreber fica exposto: **Deus é uma puta!** Termo em que culmina o processo **pelo qual o significante desatrelou-se no real**, depois de declarada a **falência do Nome-do-Pai** – isto é, do significante que, no Outro como lugar do significante, é o significante do Outro como lugar da lei. (...) que introduz como vemos a concepção a ser formada do manejo, nesse tratamento, da transferência (*ibid*, p. 590).

O próprio instante copulativo com Deus da narrativa schreberiana coaduna-se também no processo analítico neurose à pontualidade temporal que permite a nova fecundação de si no cruzamento entre Criador e criatura, sujeito verbal ativo da enunciação e o aspecto divino da instituição pura, de quem cria a si mesmo, em destituição da herança identitária familiar e histórica.

Como consequência dessa reprodução na linguagem, que nada tem de biologizante, experimenta-se “os dois tempos em que o significante que foi morto no sujeito faz brotar de sua noite, primeiro, um clarão de significação na superfície do real, e depois faz o real iluminar-se com uma fulgurância projetada das profundezas de seu substrato de nada?” (*ibid*, p. 567) Trata-se da morte da substância metafísica, articulada à realização do impossível da contradição aristotélica, da discordância e da forclusão de Damourette Pinchon, da abertura do país metafísico ao delírio de Swedenborg, da negação determinada hegeliana na emergência de um novo sujeito negativo, da diferença ontológica heideggeriana e das trevas da forclusão para além da fronteira predicativa da *bejahung*. A finitude metafísica é ultrapassada aqui por quem morre e fecunda a si próprio a partir do abismo singular.

Isso confere à cura analítica o caráter de mutante oracular imbuído da construção de uma comunidade politicamente menos particularizada pela ilusão metafísica – tal qual Kant conferia a Swedenborg. A forclusão aplicada retroativamente à neurose, leva a efeito o programa de abertura das fronteiras entre o delírio e a razão como emancipação da estreiteza dos regulamentos representativos.

Eis o epílogo lacaniano do texto de 1956 de clareza contundente acerca do tópico: “o ser do homem não apenas não pode ser compreendido sem a loucura como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade” (*ibid*, p. 581).

## 5. 4 Depois de Freud

Após esse longo excursão pelos títulos lógicos do texto de 1956 que compreenderam a relação conturbada de Lacan com Freud e apontaram para os limites da sua filiação identitária, detêm-se em *L'Étourdit* e nas razões que embasam o parricídio de Lacan a Freud.

“Até aqui seguimos Freud, e nada mais no que se enuncia da função sexual de um *paratodo*” (LACAN, OE, *L'Étourdit*, p. 463). Assim se inicia a seção que anuncia o perímetro bem marcado do fim da subsunção da teoria lacaniana a freudiana e o início da assumida ruptura com o pai/mestre. Esse movimento encerra uma mudança de paradigma em relação a alguns eixos principais: a ciência, o amor, a temporalidade e a existência identitária-representativa.

A respeito da noção de ciência, concebida, na toada freudiana, como obediência à clareza referencial ao corpo biológico, calcada na representação, é preciso notar que: “de fato, esse é o escândalo do discurso psicanalítico, e basta, para dizer em que é pé estão as coisas na sociedade que o sustenta, que esse escândalo só se traduza como estando sufocado, se me permitem dizer, à luz do dia” (*ibid*, p. 463). Trata-se de reconhecer que o aspecto científico da psicanálise comuta-se à visibilidade das trevas exteriores incomunicáveis, assim como que “a sutileza lógica não exclui a debilidade mental” (*ibid*, p. 464).

Essa ideia também se presentifica no neologismo *cervilismo*, (*ibid*, p. 464) expressivo da conjunção entre *cerveau* (cérebro) e *servage* (servidão), o qual marca a submissão da racionalidade metafísica ao realismo biológico referencial (*ibid*, p. 463). Essa é, inclusive, a indicada causa da sua solidão no campo psicanalítico. A incompreensão da sua teoria seria decorrente da racionalidade médica indissociável do pensamento fálico-representativo: “dizer o que não há não lhes diz nada, caros meninos da sala de plantonistas, provavelmente assim chamada por plantar-se no cuidado de não contrariar o patronato a que aspira (e seja ele qual for)” (*ibid*, p. 453). Ora, se Lacan, pelo menos, de 1956 a 1972, destila tal crítica ao parâmetro científico freudiano e atualmente (2020) ainda se produzem teses que tentam trabalhar com uma dimensão científica para a psicanálise lacaniana fundamentalmente calcadas em experiências biológicas, é lamentável que o campo psicanalítico ainda não possa ver o quanto a psicanálise permanece aprisionada na clareza metafísica. E o pior, a reiteração do discurso metafísico se escreve agora sob a égide do semblante do vocabulário de Lacan, Hegel, Heidegger. A análise teria o condão de liberar o sujeito dessa racionalidade servil: “o pescoço que se curva, deveria endireitar-se” (*ibid*, p. 463).

Quanto à correlação entre a mulher, enquanto negatividade crítica à identidade metafísica, e o empuxo-à-mulher schreberiano:

O sujeito na metade em que se determina pelos quantificadores negados, vem de que nada existente constitui um limite da função, que não pode certificar-se de coisa alguma que seja de um universo. Assim, por se fundarem nessa metade, elas são não todas. Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber **por uma função hiperbólica**, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, **o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador**, depois de precisar que é pela **irrupção de Um-pai** como sem-razão, que se precipita aqui o efeito sentido de forçamento para o campo do Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido. Mas elevando a função a sua potência extrema isso seria **desnorteante** (*ibid*, p. 466).

Considerando que o primeiro quantificador em tela coincide com a existencial enunciativa que anula o dizer substancial, a saber, que *não existe phi de x que não seja satisfeito pela função fálica*, ele forma o universal *mulher* como *Um* da diferença, a partir da singularidade: trata-se da extração da cisão predicativa entre o *que se diga* e o *fica esquecido* que mostra o furo feminino e singular do nome-do-Pai.

Conforme Milner (1996), o fator hiperbólico em causa concerniria “a um movimento assintótico”, “movimento em sentido oposto, mas sobre a mesma assíntota (...) para figurar essa diferença entre o eu schreberiano e seu Deus como a promessa da convergência entre eles” (p. 128). Trata-se do momento da evidência de que *não há relação sexual* entre representação e real, simultâneo ao confronto com um átimo de relação sexual em que os dois movimentos em sentidos opostos se encontram disruptivamente em um mesmo ponto. Nota-se que o termo hiperbólico retoma também, ou principalmente, Kant, como objeto da intuição pura/noumena preservado pela antinomia. Aqui a experiência analítica transcende o limite kantiano e realiza a dialética espiritual e visionária que o jovem Kant confabulou.

É apenas em face disso que é possível compreender quando Lacan assevera em *L'Étourdit* que: “esse dizer renomeia-se aí pelo embaraço que deixam transparecer campos tão dispersos quanto o oráculo e o fora-de-discurso da psicose” (OE, p. 492). Sob o prisma do primeiro tempo metafísico, recorda-se que a conjugação do *que se diga* no presente do subjuntivo instaurou um enlace temporal entre o presente do ato de fala que hipotetizou o fato futuro e o eventual acontecimento do fato no futuro. De maneira que a realização do fato no futuro é remissiva a essa antevisão estrutural que a previu como possibilidade. Chegamos, ou estamos chegando, no futuro do ato de fala em que a profecia estrutural é cumprida e o sujeito verbal do dizer originário é realizado ontologicamente.

Ainda não chegamos totalmente porque tal momento preciso corresponde em *L'Étourdit* ao momento do enigma: temporalmente, é nele que se realiza, de fato a passagem pontual.



Devido ao caráter esquivo, obscuro e exilado desse sujeito hipotético do dizer em devir, dissimulado na lama de substância metafísica, sua previsão é ela mesma cifrada em enigma. Não só a sua inscrição é profética, como ele depende para se cumprir da adivinhação analítica: se usualmente o oráculo é quem antevê o futuro, o analista seria esse adivinho de uma profecia-enigma do passado cujo caráter fático ficou coagulado no tempo. Trata-se de reconhecer, em última instância, a despeito dos campos distintos em que crescem os adivinhos, as mulheres e os psicóticos, o poder da previsão do real daquele que habita a exterioridade negativa do discurso. Se esse é o lugar imputado à forclusão psicótica e às mulheres, é também o da lucidez do Estrangeiro no *Sofista* de Platão: só o estrangeiro seria capaz de ver os problemas da pólis e é através do diálogo com ele que o parricídio a Parmênides ocorre.

Com efeito, em recusa manifesta às fases desenvolvimentistas freudianas, aponta-se a hierarquia da metafísica freudiana que privilegia a masculinidade civilizatória representativa e inferioriza as mulheres, tal qual o *Organon* aristotélico estabelece o poder normativo identitário da substância primeira na determinação da multiplicidade das categorias:

Isso, unicamente (e nesse ponto, com efeito, Freud tem razão) pela função fálica, visto que é justamente ao proceder como suplemento de um **único fânero que ela, essa função, se organiza**, encontra o *Organon* que reexaminou aqui. Eu o faço porque, diferentemente dele – no tocante às mulheres, não havia nada a guiá-lo, e foi justamente isso que lhe permitiu avançar tanto, ao escutar as histéricas que bancavam homem – **diferentemente dele, repito, eu não imporá às mulheres a obrigação de toesar pelo calçador da castração o estojinho encantador que elas não elevam ao significante** (*ibid*, p. 465).

Nota-se que Lacan implica o falo na organização/centralização da gramática constitutiva representativa, tal como Freud. Mas diferentemente dele, tal fundação não consiste no ápice do desenvolvimento cultural, mas sim a hierarquização e alienação dos planos de linguagem no paradigma de existência identitário. Sob o prisma da organização sintática e formação do corpo simbólico representativo lacaniano, mulheres e homens passam pela castração simbólica. Ao contrário de em Freud em que a castração é restrita aos meninos, o que “faz da mulher peixe na água pela castração ser nela ponto de partida” (*ibid*, 465).

Essa ideia guarda em *L'étourdit* uma tensão com as psicanalistas Karen Horney e Helene Deutsch que confrontaram “o pensamento do Mestre” Freud: “indiquemos apenas que as mulheres aqui nomeadas fizeram um apelo – do inconsciente à voz do corpo, como se não fosse justamente pelo inconsciente que o corpo adquire voz” (*ibid*, p. 463). O ponto central em discussão para Lacan parece ser como elas teriam se perdido em uma dimensão identitária do sexo que pretenderia uma espécie de repartição fálica para a posição feminina, enquanto que para

Lacan o ponto de subversão seria justamente a ruptura com a centralidade fálica e sua lógica identitária. Nesse contexto, a divisão subjetiva lacaniana, implicada ao lado mulher das fórmulas da sexuação, brota da inadequação entre as metades do dito e do dizer, da relação de contradição entre elas. A propósito, esse parece ser o ponto de confronto da psicanálise lacaniana com a teoria feminista: até que ponto as críticas feministas a Freud não recaem em uma finalidade de equalização fálica a homens e mulheres no horizonte de distribuição do poder, ao invés da reconfiguração da racionalidade que rege as articulações sintáticas de dominação-submissão do poder?

Em resumo do esquema teórico já trabalhado, Lacan implica o falo imaginário materno à origem do falo simbólico na constituição de meninas e meninos. Por mais que essa tese carregue um vínculo biológico entre mulher e maternidade, que dever questionado, o fato é que ela torna disjunta a associação entre homem biológico e seu posto de última etapa do desenvolvimento freudiano ao conferir a anterioridade do falo/poder reprodutivo à mulher.

O emparelhamento temporal em tela serve para a formação do gênero conceitual homem para Lacan cuja incidência do significante-falo não depende da presença do órgão no corpo. No entanto, o órgão físico passa a importar, novamente, quando, no terceiro tempo freudiano, o tropismo metafísico de adequação entre discurso e natureza rege a conformidade entre a positividade simbólica e a natureza corporal do órgão nos meninos e a privação dele nas meninas. Pelo crivo da adequação aristotélica-freudiana de um primeiro tempo patológico de linguagem, enquanto o pênis infla o poder corpóreo da representação na sintaxe, a vagina o deflaciona.

O *peixe na água* a que Lacan se refere comporta um feixe de interpretações: sob o espectro do paralelismo temporal entre as etapas freudianas e do conceito de castração para Lacan, a mulher anatômica seria destituída de entrada na linguagem representativa e implicada à metade da pulsão de morte no dualismo freudiano. Por essa via, remete-se ao canto da sereia de Ulisses cujo canto é destrutivo e leva os homens à morte na Odisséia. É também possível a associação significativa entre a cabeça mitológica de Medusa, referida por Freud como o horror do genital feminino sem pênis como o peixe medusa. Por fim, sob o prisma de que o homem é sujeito e a mulher é objeto, para Freud, o homem, como portador do falo anatômico manteria em si um registro proprietário que incluiria, não só o seu membro biológico, como o próprio corpo da mulher. Nesse sentido, a mulher seria o falo (LACAN, E, p. 572), ou melhor, o falo-peixe, motivo pelo qual a isca do sujeito do enunciado também lança seu anzol em direção a ela em tentativa de pesca-dominância referencial.

Pelo viés metafórico, a mulher é também atrelada ao *estojinho* e ao *calçado*, ambas formas vazadas como a vagina que servem ao abrigo do pé-pênis. No caso do calçado especificamente, há uma tonalidade política relevante: a mulher, na posição de quem “banca o calçado para esse pé” (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 55), sustenta historicamente, como mero amortecedor, o lugar de sujeito-homem que decide e cruza ativamente o caminho. O que Lacan enfatiza, portanto, é a posição de poder com que a valência metafísica de entrada na linguagem propicia o enlace entre sujeito da representação e sujeito excelentíssimo proprietário do pênis. A eretildade do órgão em causa fornece a torre para que ele “faça sua entrada como *impereza*” (*ibid*, p. 464). Ocorre que, não se olvide, trata-se de uma ilusão de poder, à medida que, na radicalidade da estrutura de linguagem, não só o objeto de representação é servil à primeira experiência substantivada, como a primeira experiência concerne à submissão afetiva a outra enunciação.

Em suma, Lacan intenta romper com a matriz freudiana de orientação metafísica aristotélica cujo mandamento de conformidade existencial do discurso com a natureza/corpo biológico repercute pulsionalmente em vários aspectos: como escolha de gênero, pautado ou não, na anatomia; como interdição sexual e identificação com a autoridade paterna; como eleição do objeto de amor; como dominação proprietária implicada na satisfação sexual; como paradigma existencial da positividade passível de representação. Lacan parece sintetizar esses elementos no texto de 1956:

Com respeito a uma especulação que se dedicou a girar em círculos entre desenvolvimento e meio ambiente – pela simples menção dos traços que, no entanto, são o arcabouço do edifício freudiano, quais sejam a equivalência, sustentada por Freud, **da função imaginária do falo nos dois sexos** (desperto, por muito tempo, dos cultuadores de falsas janelas biológicas, isto é, naturalistas), o complexo de castração descoberto como fase normativa da assunção de seu próprio sexo pelo sujeito, o mito do assassinato do pai, tornado necessário pela presença constitutiva do complexo de Édipo em toda história pessoal, e *last but not...*, **o efeito de desdobramento introduzido na vida amorosa pela própria instância repetitiva do objeto sempre a ser reencontrado como único** (E, p. 550).

Diante disso, a superação da metafísica freudiana implicada na passagem do gênero homem para a mulher em Lacan promoveria, com a experiência de castração real, uma reconfiguração dos laços afetivos do sujeito e uma deflação desse modo de poder. Não por acaso, a mudança de estatuto da unidade de gênero do qual o homem manifesta provocaria uma mudança na ideia freudiana de *Eros*, como união afetiva que faz um. Seria preciso procurar uma outra forma de amar decorrente na nova sintaxe formada pela realização do dizer: seria preciso procurar outra forma de amar em que o homem não seja sujeito e a mulher objeto.

É essa via que Lacan parece querer aludir quando cita, no Seminário 20, o poema *À une raison* de Rimbaud, escandido por esse refrão que termina cada verso: “...*un novel amour*” (p. 69). A problemática do amor compreende o próprio dilema da ontologia na psicanálise e suas implicações políticas. Ora, se vimos que é o viés afetivo, seguindo Freud, que impele a união erótica subordinativa do sujeito enunciador à enunciação de Outro, bem como que é a falta dessa presença externa que leva o sujeito a alucinar e a introjetá-la simbolicamente, o afeto que leva à submissão inicial não se separa do ente identitário promovido por essa criação, pautada na percepção. A partir da destituição da subordinação sintática, no segundo tempo analítico, perguntar como ama o sujeito verbal negativo assumido no plano único da linguagem significa perguntar como ele se liga ao outro, ao mundo, sem o modelo arcaico referencial subordinativo. Em última instância, são os efeitos afetivos da estrutura da nova sintática que parecem ser cantados pelo *novo amor* de Rimbaud.

Em *L'Étourdit*, o amor é expressamente associado ao surrealismo no fim do escrito: “quanto ao amor com que o surrealismo gostaria que as palavras o fizessem, acaso isso quer dizer que a coisa para por aí?” (LACAN, OE, p. 497) Analisa-se mais detidamente essa passagem depois do enigma, mas consigna-se que o trecho sintetiza, mediante o surrealismo, a crítica de Lacan desde o Seminário XI, vista na introdução, acerca da falta de dignidade das palavras em relação às coisas; o espectro do absurdo criado pela realização da contradição aristotélica frente à conformatividade entre discurso e referente; e a pergunta sobre a possibilidade de um amor que contemple talvez a conjugação confusa de dois sujeitos singulares desejantes em enrosco de frase incompleta: em ligação, seja por uma travessia em comum que envolve um fazer junto, seja pelo o que o verbo de um causa de reboição na sintática do outro.

## 6. A evolução mitológica-estrutural de Édipo a Antígona

*Há momentos em que se tem de escolher  
entre ser humano e ter bom gosto.  
Bertold Brecht*

O caminho de *L'étourdit* em direção à superação à metafísica está quase completo, há apenas um aspecto que constitui entrave. A dimensão mítica patriarcal que, quer queira, quer não, é implicada à fundação da psicanálise por Freud, em face de uma teoria que quer a sua ruptura, precisa ser revista. No entanto, qual recurso para negar um fundamento mítico? A forclusão e a ultrapassagem do limite de gênero homem-neurótico freudiano não parece ser suficiente à medida que, ainda que refunde a estrutura, não oferece outro paradigma originário universal em substituição.

Se vimos que um deslizamento já era insinuado em *A introdução da metafísica* de Heidegger, entre o declínio da aparência do Édipo e a estranheza com que Antígona vê os homens, parece ser efetivamente Lévi-Strauss quem dá condições a Lacan de propor, no seu horizonte de superação à metafísica freudiana, a refundação da psicanálise a partir um deslocamento geracional, tão evolutivo quanto revolucionário, entre Édipo e Antígona. Em jogo também, para além de Hegel e Heidegger, a determinação histórica veiculada por uma espécie de filogenética discursiva, compreendida pelo estruturalismo.

\*

A análise dos mitos por Lévi-Strauss (1996) está inserida na reflexão sobre a temporalidade originária. O primeiro ponto levantado é que, em que pese o aspecto narrativo-literário do mito de acordo com o qual tudo poderia acontecer, sem obediência ao princípio da não contradição aristotélico ou referência normativa ao real, o que se verifica é que de um canto a outro da terra os mitos se assemelham. Isso leva a pensar em uma estrutura mitológica de cunho universal e contraditória, pela qual o conteúdo do mito seria tão contingente quanto necessário para a humanidade.

Quanto à temporalidade, a espessura pretérita da origem, associada a um “há muito tempo atrás” que poderia ser concebido apenas como um momento determinado do passado, passa a

se confundir com “uma estrutura permanente” (*ibid*, p. 241). Disso, extrai-se duas temporalidades para o mito: uma pretérita, não reversível, expressiva da cronologia do acontecimento real encerrado; e outra, dotada de uma eficácia permanente, que alinha passado, presente e futuro em reversão. A título de exemplo dessa temporalidade reversível, ainda que não exatamente mítica, a Revolução Francesa é citada como manifestação política capaz de aglutinar a história passada da França à estrutura social da atualidade revolucionária e entrever o futuro. A esse respeito, cita-se Michelet: “Naquele dia tudo era possível... O futuro esteve presente... ou seja, mais tempo, um relâmpago da eternidade” (in LEVI-STRAUSS, 1996, p. 241).

Quanto à dimensão discursiva, o mito é considerado uma linguagem de nível elevado, de sorte que “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo da narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada”. É a narrativa como “unidade constitutiva” que faz o sentido “decolar do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando” (*ibid*, p. 242). Trata-se de analisar tal unidade constitutiva através da sucessão-chave de acontecimentos vertidos em pequenas frases. A partir disso, será possível aprender o fundamento do mito que sustenta o seu feixe de relações na temporalidade histórica: “o mito vai ser manipulado como o seria uma partitura de orquestra, (...) pauta após pauta, sob a forma de uma série melódica contínua, e que se procuraria reconstituir seu arranjo inicial” (*ibid*, p. 245).

Na análise do complexo de Édipo, em atenção às suas relações de parentesco, parte-se de frases agrupadas que explicitem a sucessão de eventos articulados à hereditariedade entre Cadmo, Édipo e Antígona. Na série de Cadmo, tem-se *Cadmo procura sua irmã raptada por Zeus, os Spartoi se exterminam mutuamente e Cadmo mata o dragão*. Por conseguinte, na série de Édipo, *Édipo mata seu pai Laio, Édipo imola a esfinge e Édipo esposa Jocasta, sua mãe*. Por fim, na série de Antígona, *Entéocles mata seu irmão Polinice e Antígona enterra Polinice, seu irmão, violando a interdição*. Além disso, o autor ressalta uma semelhança na significação dos nomes próprios dos ancestrais de Édipo: Lábdaco (pai de Laio) = coxo; Laio (pai de Édipo) = torto; Édipo = pé inchado. Todos apontam para a “dificuldade de andar corretamente” (*ibid*, p. 246).

O aspecto originário do mito de Édipo é trabalhado pelo autor à luz da sucessão das frases expostas encadeadas entre si sob um prisma hereditário-evolutivo da autoctonia, de modo que a morte do dragão por Cadmo é considerada necessária para que “os homens pudessem nascer na Terra” (*ibid*, p. 247). Em seguida, o combate de Édipo com Esfinge e a decifração de seus enigmas, compreenderia o conflito entre a humanidade e a monstruosidade da natureza. A dominação humana, quer do dragão, quer da Esfinge é articulada a uma “persistência da autoctonia humana” (*ibid*, p. 249). Pela exegese proposta, haveria uma narrativa em que o homem,

emergente autóctone, nasce do assassinato, seja do animal, seja da Esfinge. Repare-se que nos dois casos a humanidade ainda coxa deriva do animalesco.

Como contraponto a tal diretriz de leitura, o autor refere-se a outra matriz interpretativa, pela qual a Esfinge seria, na verdade, uma personificação do ser feminino já autóctone (*ibid*, p. 248). Tal abordagem que relaciona a Esfinge à mulher encontraria um correspondente em um mito dos índios Hopi, pela qual a mãe fálica, “esta jovem mulher, abandonada pelos seus ao longo de uma difícil migração, no exato momento em que paria e que erra daí por diante no deserto, Mãe dos animais” (*ibid*, p. 248). Note-se que tal perspectiva coaduna-se com a dinâmica lacaniana do Édipo, pela qual é a mãe que detém o falo inicialmente: seria pelo processo de constituição e incidência do paradigma de existência naturalizante metafísico que a mulher passa a ser a negatividade privada e o falo encontra seu correspondente no pai. A interpretação do mito edipiano com base na aproximação com o mito americano que atrela a mulher à Esfinge “exprimiria a impossibilidade em que se encontra uma sociedade que professa a crença na autoctonia do homem (...) de passar, desta teoria, ao reconhecimento do fato de que cada um de nós nasceu realmente da união de um homem e uma mulher” (*ibid*, p. 249).

É fundamental, pois, perceber que a estrutura tradicional fornecida da mitologia imputa a origem da autoctonia humana ao assassinato de um homem ao animal-monstro, e não à dualidade entre mulher e homem. Não por acaso, ato contínuo, Lévi-Strauss levanta a mesma pergunta sobre a origem humana, presente em Aristóteles e em Freud: “nascemos de um único ou de dois?” e ainda, “o mesmo nasce do mesmo ou de outro?” (*ibid*, p. 249) O elemento novo aqui é a junção da autoctonia evolutiva-hereditária com a querela da origem monista ou dualista no horizonte específico do estudo do mito de Édipo e seus parentescos.

Embora o autor não forneça uma tese propriamente para a pergunta, tampouco venha a sustentar que a sua interpretação do mito deva prevalecer, o diagnóstico supra confere origem mítica à predicação essencial aristotélica *todo homem é um animal bípede* pelo assassinato de Édipo e Cadmo dos monstros. Seja essa origem chamada de substância primeira, de mito quadrúpede de Aristófanes, ou monstro animal, estamos na mesma série que coloca o homem e uma unidade como pivô da origem humana. Enquanto que a mulher, em sua negatividade-enigma, é tomada por monstro e endereçada à morte, privação. A narrativa que faz da humanidade uma derivação desses episódios é a mesma que exclui a negatividade e a mulher da origem humana.

Diante disso, seria de se questionar em uma nova perspectiva evolutiva: em atenção ao esquema de Lévi-Strauss, considerando que Antígona não é coxa e não mata ninguém para fundar a sua mítica, não seria ela o parâmetro evolutivo de Cadmo e Édipo?

Se a passagem de Cadmo a Édipo seria o correlato da passagem de animal para a entrada na linguagem, a passagem de Édipo a Antígona poderia representar uma certa evolução no interior da linguagem, obstativa ao menos do assassinato da negatividade-monstruosa. Para tanto, seria preciso pensar que a estrutura permanente do mito, em sua reversibilidade temporal revolucionária, possa articular, tal qual na Revolução Francesa mencionada, um momento em que a possibilidade do passado se abra, o futuro se presentifique e a eternidade incida como um relâmpago. Para tanto também, seria preciso ser mais do que animal bípede e se abrir à multiplicidade de significações.



## Parte II

### 7. Um ponto de suspensão em flash: o enigma

*É agora, coração  
nesta contramão.  
Ana Cristina César*

Assim a história se faz de manobras navais em que os navios executam seu balé com um número limitado de figuras. O interessante é haver mulheres que não desdenhem entrar no pelotão: é por isso mesmo que a dança é uma arte que floresce quando os discursos se mantêm firmes; ali está no passo quem dispõe de meios quanto ao significante congruente.

Mas quando o *não toda* chega a dizer que não se reconhece naquele ali, que diz ele senão que encontra no que lhe ofereci? – a saber:

- o quadrípode da verdade e do semblante, do gozar e daquilo que, por um mais de, esquiva-se dele, ao desmentir que se protege dele;
- o bípode cuja distância mostra o ab-senso da relação;
- e ainda o tripé que se restabelece pela entrada do falo sublime que guia o homem para sua verdadeira camada, por ele haver perdido o seu caminho.

“Tu me satisfizeste, thomenzinho. Compreendeste, e isso é o que era preciso. Vai, de aturdido não tanto que não te volte depois de meio-di(t)a. Graças à mão que te responderá, por a chamares de Antígona, a mesma que pode dilacerar-te, por disso eu esfinja meu *não toda*, saberás ao anoitecer igualar-te a Tirésias e como ele, por ter bancado o Outro adivinhar o que eu te disse.”

É essa a super-meutade que não se supereuriza tão facilmente quanto à consciência universal.

Seus ditos só podem completar-se, refutar-se, inconsistir-se, indemonstrar-se e indecidir-se a partir do *ex-siste* das vias de seu dizer (OE, *L'étourdit*, p. 469).

Lacan faz dessa passagem o enigma central do texto, o que reproduz no escrito a temporalidade revolucionária do processo analítico: eis o ponto que a transição de homem à mulher ocorre textualmente; que o *agora* hegeliano se alia à temporalidade originária heideggeriana; que as fronteiras do país metafísico se abrem à lucidez disparatada em liberdade. Trata-se da literalização temporal da atualização da origem no texto, a sua inversão/reversão estrutural e a modulação das duas frases iniciais e principais do texto em outra sintaxe: *é de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso.*

Tudo isso condicionado à adivinhação da cifra que o trecho guarda.

## a) A ruptura com a historicidade da guerra fálica

Analisa-se a seguinte parte do enigma neste tópico:

Assim a **história** se faz de **manobras navais** em que os navios executam seu balé com um número limitado de figuras. O interessante é **haver mulheres que não desdenhem entrar no pelotão**: é por isso mesmo que a dança é uma arte que floresce quando os discursos se mantêm firmes; ali está no passo quem dispõe de meios quanto ao **significante congruente**.

Destaca-se que o trecho retoma o significante *banderole*, o qual já situava as frases iniciais em um conflito marítimo na qual a bandeira do discurso analítico é hastiada. Com isso, por um lado, atualiza-se o momento originário de inscrição das frases através do movimento de subida do balão do desenho animado, em que a linguagem coincide com a materialidade do ser. É a própria atualização do momento de entrada na linguagem configurado pelas as frases iniciais configuram. Por outro, em um sentido político, a bandeira do discurso analítico só se levanta, de fato, na realização da negação ao fundamento identitário propulsor das mais drásticas tragédias humanas.

A passagem contém à remissão às batalhas, já apontadas por Kant, entre os dois lados do pensamento, a corretude da verdade *versus* a exclusão sofisticada, expressivos da fundação da metafísica por Parmênides e dos dois caminhos opostos da ilusão e da verdade, corroborados por Aristóteles em sua obsessão lógica. Em curso ainda, o excerto do coro de Antígona reproduzido em *A introdução da metafísica* de Heidegger, o qual aponta a loucura patológica do vigor raivoso dos homens tão afeitos às guerras. Também presente Ulisses em seu retorno temporal para casa, depois da Guerra de Tróia.

Em face disso, a congruência do significante *bander*, anunciada no primeiro tópico, que implica a valência política da bandeira do discurso analítico a um lado no navio, um lado no conflito histórico, tendente a propiciar a atualização do ponto originário de coincidência entre ser e linguagem em outra direção, negativa: pela visada progressiva-retroativa temporal, é apenas na unilateralidade da negação determinada do discurso analítico à unilateralidade metafísica que se produz a modificação gramatical; assim como é a equivocidade significativa ontológica que perfaz o impossível da contradição aristotélica. A tomada de um lado que se movimenta no sentido oposto à existência substantiva metafísica, em repúdio à identidade-exclusão, marca a posição da psicanálise na guerra.

Nesse sentido, a atualização em causa é disruptiva do ponto/signo/traço/*gramma*/limite mais radical, capaz de arruinar a determinação filogenética da metafísica e proporcionar, à luz

da análise de Lévi-Strauss, o relâmpago revolucionário e a refundação histórica através de uma nova mítica e uma nova forma de existir, o que circunscreve também uma nova forma de lutar a guerra.

Se as mulheres não lutam tradicionalmente tais guerras, já que, além de as olharem com a estranheza, são consideradas privadas da força física e restritas à maternidade doméstica, cabe notar que já há na referência de Lacan outro modo de guerra em trâmite, pelo qual as mulheres *não hesitam em entrar no pelotão*. Já não se trata das matanças em nome de uma concentração de poder proprietário particular, mas do conflito dialético que busca a mediação; do engajamento político em se posicionar na direção da unilateralidade do ato efetivo hegeliano; da ética instauradora da bilateralidade não excludente; da luta pela morte das alminhas metafísicas de Schereber que institui outro começo heideggeriano; da racionalidade que não se separa da loucura; e do desejo do comum em renúncia à satisfação de uma realidade conveniente.

A partir da virada analítica, portanto, a negatividade verbal do dizer, enquanto emergência do sujeito do dizer-mulher, irrompe e imprime sua dança contra a fixação de gozo fálico.

## **b) A superação do patriarcado metafísico e a retroação do Édipo**

Mas quando o *não toda* chega a dizer que não se reconhece naquele ali, que diz ele senão que encontra no que lhe ofereci? – a saber:

- o quadrípode da verdade e do semblante, do gozar e daquilo que, por um mais de, esquiva-se dele, ao desmentir que se protege dele;
- o bípode cuja distância mostra o ab-senso da relação;
- e ainda o tripé que se restabelece pela entrada do falo sublime que guia o homem para sua verdadeira camada, por ele haver perdido o seu caminho.

(*ibid*)

Em seguida, como introdução à parcela do enigma em destaque, afirma-se que o *não toda chega a dizer que não se reconhece naquele ali*. Eis o que retoma a celeuma do reconhecimento subjetivo hegeliano, expressivo do terceiro tempo da dialética  $Eu = Eu$ . Ato contínuo, a marca de gênero muda: *e que diz ele senão o que encontra no que lhe ofereci?* A tensão entre *não reconhecimento* e *encontro* sugere que estamos, de fato, na zona problemática da temporalidade entre Hegel e Heidegger, entre os três tempos da dialética amortizados pelo encontro com a temporalidade originária oferecido pela antítese analítica. Para fins de organização das ideias, abordo a mediação entre Hegel e Heidegger em um tópico separado após à resolução desta parte

do enigma. Contudo, é preciso notar que a mera concatenação entre *encontro* e *não reconhecimento* configura a dimensão contraditória, tanto temporal, como material. É a partir dessa contradição que Lacan apresenta a cifra.

Trata-se da versão lacaniana do enigma da esfinge, expressiva da volta reressiva à origem em retroação existencial ao Édipo. Recorde-se da interpretação lacaniana do Édipo que o imputa como momento de incidência do falo, entrada na linguagem e constituição do gênero homem metafísico. A peculiaridade é que Lacan alinha a retroação edípiana ao que seria o ataque expresso ao princípio da não contradição aristotélico, manifesto na univocidade semântica de *o homem é um animal bípede*. A questão da esfinge está então colocada: *o que é que tem às vezes dois, às vezes três e às vezes quatro pernas?*

Se a primeira inscrição/cisão perceptiva decorre de uma adivinhação/elucubração, pausada no princípio do prazer, de uma materialidade que enlaça o sujeito à exterioridade natural de forma identitária e proprietária, o processo analítico volta à temporalidade do enigma para adivinhá-lo novamente, mas agora como renúncia de corporeidade existencial pela castração real. Onde, a verdade sobre a primeira adivinhação do ser se mostra em concomitância ao seu caráter falso, associado ao não ser aristotélico.

Enquanto a resposta de Édipo à esfinge enfatiza a cronologia biológica do corpo natural humano, que na infância engatinha, na maturidade tem seu apogeu com a eretividade das duas pernas, e na velhice, se apóia em uma bengala, o enigma da esfinge, atualizado pela psicanálise lacaniana, é pautado nos três pais da metafísica clássica e no seu avesso discursivo, na sua negatividade. Já não se trata de adivinhar o caminho evolutivo do corpo humano que leva à morte física, mas sim de desvendar o percurso retroativo que conduz às possibilidades de progressão interiores à linguagem culminante no padecimento do órgão fálico e na destituição da autoridade paterna.

A solução do enigma da esfinge lacaniana implica, pois, a cura analítica à superação do patriarcado metafísico entranhado na historicidade estrutural da linguagem do sujeito. Isso não deixa de ser uma forma de superar a si mesmo e a filogenética fálica que marca a entrada na linguagem de cada sujeito. A adivinhação é, nesse ponto, correlata da experiência de abertura da univocidade semântica entre ser bípede e não ser ao mesmo tempo, ser homem e não ser ao mesmo tempo, escalonada no atravessamento dos ancestrais fundadores do gênero homem-metafísico. É pela possibilidade bilateral dos próprios discursos dos pais da metafísica, na sua equivocidade, que eles podem ser transformados em mulher e a totalidade originária, negada.

Em primeiro lugar, o *quadrípode da verdade e do semblante* concerne às quatro patas aristotélicas figurada pela união dos corpos do mito de Aristófanes, constante na leitura monista

freudiana cujo paradigma de unidade é credenciado ao Estagirita. Se Aristóteles, no tempo metafísico, é o maior dos enganados na sua confusão entre aparência e verdade, intuição e prova, no segundo tempo analítico, todavia, é justamente o equívoco significante do *parecer* na sintática das frases, como visto, que leva à verdade da mulher. É o sentido negativo dialetizado da aparência que conduz à verdade e à implantação bilateral do gênero falso. Trata-se da principal referência do texto e dos temas da sexualização: o que faz de *L'étourdit* a cruzada, do início até aqui, tendente à realização do impossível por ele interdito. O quadrúpede inclui também a superação parcial a Freud, pela sua fidelização ao monismo substantivo originário em endosso à hierarquia paterna.

Em segundo lugar, *o bípode cuja distância mostra o ab-senso da relação* parece ser extraído da totalidade absoluta de Parmênides, entre homem e natureza, tanto quanto do seu caminho pedestre, necessariamente sob duas pernas, em direção ao encontro com a Deusa e à verdade. Na marcha rumo ao outro lado do discurso, o avesso de Parmênides viria do reconhecimento que entre-dois, linguagem e mundo, há um intervalo de negatividade que não admite a coincidência totalitária entre ambos. A negatividade do outro lado do discurso propicia um entroncamento com o caminho falso e o acesso à verdade divina que não é retilíneo, nem tão ensolarado. Se Aristóteles e Freud têm primazia na investida teórico-conceitual de Lacan na superação à metafísica, a forma textual de *L'étourdit* parece homenagear Parmênides. É o que se verifica na oposição entre pares extremos e na estrutura de poema que guarda entre as estrofes uma marca intervalar. Nesse sentido, *L'étourdit* seria o poema de Parmênides com os dois caminhos entrecruzados: o da verdade e o da ilusão, o que inevitavelmente abarca a sofística<sup>21</sup>.

Em terceiro lugar, *o tripé que se restabelece pela entrada do falo sublime que guia o homem para sua verdadeira camada, por ele haver perdido seu caminho*, por sua vez, concerne ao mastro-falo de Ulisses:

sem dúvida, é por essa razão que o psicanalista, como fez Ulisses em tal conjectura, fica preso a um mastro. Naturalmente, **para que dure esse canto das sereias**, enquanto o analista permanece enfeitiçado, isto é, ouvindo tudo da maneira errada, ele precisa continuar **preso ao mastro**, no qual vocês não podem deixar de reconhecer **o falo** (S. XIX, p. 19).

Embora Lacan não pareça, de fato, ter sua própria elaboração teórica sobre o episódio do canto das sereias da Odisséia e da amarração ao mastro-falo, o tema é pincelado, em geral, com

---

<sup>21</sup> A bilateralidade da sofística também se impõe, a propósito, já que a sofística participa do regime metafísico, não só como excluída, mas como marca de fixação de gozo cuja realidade se monta a partir de um ganho particular. É preciso reconhecer, assim, o que a sofística guarda, tanto de contribuição alienante à totalidade metafísica no primeiro tempo, como de recurso dialético discursivo no segundo tempo.

base em um mesmo fundamento: é a faceta alienante do discurso, sua captura imaginária, que faz o sujeito, e os próprios analistas, perderem o caminho da direção à cura e se atirarem nesse encontro sórdido e sedutor da relação sexual com a linguagem. A interpretação ganha relevância à medida que o episódio é tradicionalmente tratado como a origem da razão, na escolha do caminho da correte e da verdade, ao invés do engano suscitado pelas sereias. Isso quer dizer que a mesma diretriz que servia para configurar a razão metafísica, em sua correte lógica-científica, serve para caracterizar a racionalidade analítica, sua perspectiva finalista e sua crítica à sedução do semblante. Há uma inversão de posições, portanto: à razão metafísica é dada a voz das sereias, enquanto que a psicanálise seguiria o falo que permite continuar no caminho de volta para casa de Ulisses. O problema dessa associação é que, em geral, o falo é ligado ao semblante e a mulher ao real, enquanto que aqui o falo constitui o significante que leva ao real e às sereias é reservada a sedução dissimulada, tradicionalmente imputada às mulheres.

Sob um espectro mais geral, a referência a Ulisses delinea a temporalidade de retorno de *L'étourdit*. Se no primeiro tempo metafísico, remissivo à *Iliada* que conta justamente a guerra de Tróia, a partir da ira de Aquiles, é o Odisseu quem tem a ideia de usar do ardil de um cavalo de Tróia para vencer o inimigo, em pauta, pois, a satisfação fálica com uma racionalidade movida pela aparência e pela dominação do outro. Na Odisséia, em contrapartida, a qual parece compassar o retorno temporal analítico, Ulisses passa dez anos em alto mar tentando voltar para casa. Nesse sentido, *L'étourdit* seria o caminho de volta para casa, de inspiração heideggeriana, que visa chegar à Ítaca, ao *habitat*, ao *hypokeimenon*, à morada da linguagem, onde o sujeito se constituiu como propriedade.

O enigma da esfinge edipiana-freudiano ganha, portanto, valência metafísica-patriarcal relacionada ao começo histórico-discursivo do pensamento ocidental a ser refundado pela psicanálise através do avesso de discurso. Tanto os poemas épicos de Homero assumem o caráter das primeiras palavras da civilização, como Parmênides é considerado o precursor do racionalismo filosófico ao separar a verdade da ilusão. Aristóteles, por sua vez, tem o posto de pai da lógica, da ciência e da própria metafísica. O reviramento discursivo em tela é correlato da bilateralidade do significante *gênero*, através do qual a contradição entre ser e não ser bípede, que corrói a unidade do sistema categórico do ser, é correlata do ser homem e não ser ao mesmo tempo: de sorte que o patriarcado metafísico é ele mesmo transformado em mulher.

À proporção que Lacan narra o momento de superação à metafísica, pelo mesmo enigma da esfinge edipiana, mas com outra enunciação, em outro sentido-direção para o significante, não está em jogo apenas a diferença crítica que ele endereça a Freud no que toca ao paradigma biológico e à unidade, mas sim à temporalidade mítica-originária que constitui fundamento da

psicanálise freudiana. Se Freud, por um lado, devido à noção de inconsciente, rompe com o referencial anatômico, por outro, a psicanálise nasce ainda vinculada a esse tipo arcaísmo e tropismo metafísico que naturaliza o homem como centro de uma estrutura social por um simples pedaço de carne a mais no corpo. Essa é, pelo menos, a tese de Lacan que ora se escancara sobre a origem do androcentrismo. Por essa via, Édipo está presente nessa temporalidade da simultaneidade impossível, tanto teoricamente como fundamento mítico da psicanálise, mas também como o próprio detentor do falo que tem seu enigma originário de entrada na linguagem atualizado neste momento.

Édipo, assim, não figura no rol do patriarcado metafísico: ele está implícito no lugar de sujeito-fálico que confronta novamente, no regresso a si, o enigma originário, de uma outra forma. Ele é o sujeito neurótico esquecido, preso no seu ciclo alienante de voltas em torno de um mesmo centro de gozo, que dá título ao texto, sobretudo, pela determinação que o artigo define *O* de *O aturdito* carrega. Édipo reúne em si a temporalidade mítica-origenária e o paradigma da representação falocêntrica no discurso. Nesse sentido, sua aniquilação não se reduz a uma castração real particular, mas compreende uma modulação na mítica da humanidade.

Considerando que o caráter bípede, em geral, é atrelado ao passo biológico-evolutivo da humanidade em se erguer diante do mundo, a multiplicidade de pernas aqui denota a passagem do fundamento evolutivo biológico, associado ao Édipo e à cronologia do corpo humano, para uma ideia de progressão da própria linguagem, implicada na superação da metafísica. Também progressivo, nesse sentido, o sonho visionário de Kant e sua comunidade de mutantes; a dialética hegeliana que visa a eticidade efetiva da mulher, o infinito temporal e a historicidade não excludente; e a abertura heideggeriana que intenta derivar da fama heroica de Édipo e Ulisses, a estranheza com que Antígona olha para os homens.

Junta-se ao coro com ênfase a temporalidade evolutiva-revolucionária indicada por Lévi-Strauss, pela qual se produziria uma apreensão da linguagem menos coxa, menos defeituosa, no deslocamento hereditário de Édipo à Antígona.

### c) As bases da refundação psicanalítica: Antígona

“Tu me satisfizeste, thomenzinho. Compreendeste, e isso é o que era preciso. Vai, de aturdito não tanto que não te volte **depois de meio-di(t)a**. Graças à mão que te responderá, por a chamares de Antígona, a mesma que pode dilacerar-te, por disso eu esfinja meu *não toda*, saberás **ao anoitecer** igualar-te a Tirésias e como ele, por ter bancado o Outro adivinhar o que eu te disse” (OE, *L'étourdit*, p. 469).

Se antes do enigma da Esfinge lacaniana sobre o patriarcado metafísico, estamos ainda tais como o homem Édipo e seus pés inchados, frente àquela mulher-monstro devoradora, na presente retroação do mito, contudo, Édipo já agoniza em processo de morte: a adivinhação leva a substância metafísica fálica-edipiana a ser aniquilada, ao invés de instituída com fama e glória, como endossado pelo desenvolvimentismo representativo de Freud. À luz do trecho, é a satisfação atrelada ao objeto da representação, falo, que é *dilacerada* por Antígona. Trata-se da morte, portanto, do falo e do sujeito da representação *Esse enunciado* que abre caminho para a auto-instituição verbal da mulher no lugar de sujeito.

Tal passagem contém dois eixos atravessados entre si. Em primeiro lugar, é aqui que a noite heideggeriana e as trevas da forclusão, como anterioridade ontológica, comutam-se expressamente com o ponto do meio-dia (meio-dito) do agora hegeliano na formação de uma mediação sintética bilateral entre planos das frases. É o que nos leva para a problemática de como Lacan mediou singularmente o reconhecimento subjetivo hegeliano com a diferença ontológica heideggeriana, qual o processo sintático que o embasa. Também nesse sentido incidiria aqui, a migalha presente no ponto de agora hegeliano, e o flash como instante pontual ofuscante associado à cegueira-visão, ao dia e à noite simultâneos. Em segundo lugar, há uma triangulação entre Édipo/Creonte, no lugar do patriarcado neurótico, Antígona, a mulher emergente de uma nova mítica e Tirésias, no lugar do adivinho cego que já foi homem e mulher.

O reconhecimento subjetivo hegeliano sinalizado pelo viés testemunhal da emergência do sujeito do subjuntivo, entremeado nas oscilações de luz e escuridão que atingem o parâmetro do visível, por óbvio, se articulam à cegueira e ao caráter oracular de Tirésias, assim como a negação dilacerante de Antígona a Édipo/Creonte diz respeito às problematizações ontológicas negativas na nova sintaxe. Embora os dois eixos sejam materialmente indissociáveis, trata-se inicialmente das dificuldades sintéticas entre Hegel e Heidegger, para depois esmiuçar as posições da triangulação mítica.

#### **d) A mediação entre Hegel e Heidegger**

Se há um elemento seguro nessa confusão enigmática de Lacan, é que a noite heideggeriana de desvelamento com a verdade ontológica, fincada no que seria o segundo tempo da derivação temporal, coincide com o meio-dia pontual, do terceiro tempo da dialética hegeliana. Que não se esqueça que Heidegger diz da *noite*, em *A introdução da metafísica*, em referência justamente à cegueira de Édipo no momento da revelação da sua verdade. Ofuscado pelo flash, assim, Édipo se cega para a visão natural do mundo e se abre para a pólis na sua autenticidade.



Também a noite expressa as trevas da forclusão, como negação originária que se produz pela retroatividade discursiva do processo analítico.

Com efeito, a partir dessa associação entre noite e meio-dia, Lacan expõe a condensação dos três tempos da dialética hegeliana a dois, viabilizada pela ontologização do ponto temporal originário. No entanto, vimos que, tanto a emergência do sujeito do subjuntivo demandaria um passo a mais do que apenas os dois tempos tal como propostos por Heidegger, bem como que assumir a totalidade da temporalidade originária heideggeriana colocaria o campo psicanalítico em uma posição de subordinação temporal em relação à filosofia, à medida que o discurso analítico não se ativeria propriamente na produção do ser, mas apenas na sua revelação.

De acordo com Heidegger, pois, o desvelamento da verdade ontológica do sujeito *que se diga* em contradição à materialidade entificada do objeto da percepção *fica esquecido* já corresponderia à emergência verbal do dizer e à viragem sintética entre planos. O sujeito *que se diga* liberado do processo de subordinação sintática, correlato ao esquecimento do ser heideggeriano, emerge automaticamente como facticidade verbal negativa e brilhante. Considerando que o ponto inicial do primeiro agir hegeliano, atrelado à negação abstrata, sob o prisma da leitura heideggeriana, conquista dignidade ontológica originária, a contradição em operação pela predicação acidental analítica, suscetível de separar sujeito e predicado na primeira frase, já configura a temporalidade derivada e a unificação entre planos, bem como atesta o estatuto de diferença ontológica do dizer-verbal liberado da substantivação em abertura.

Ocorre que, em atenção à mediação que o próprio Heidegger fez de sua teoria com a de Hegel, a dinâmica temporal descrita no parágrafo anterior não viabiliza a emergência de sujeito algum: que a contradição entre verdade e falsidade no segundo tempo hegeliano já seja suficiente para a viragem heideggeriana não conduz a nenhuma implicação subjetiva. Em aliança a Hegel, em contraponto à leitura heideggeriana, Lacan manifesta o outro único elemento resolutivo desse imbróglio: há um sujeito, mulher-negativa, emergente do *que se diga* que aparece na frente do fim da predicação acidental analítica, depois do *como tal* tautológico, como o *subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*, e se auto-institui no lugar de sujeito ontologicamente efetivo como verbo *É* na segunda sintática.

Em face disso, examina-se aquela passagem que introduziu o enigma do patriarcado metafísico cuja análise foi postergada. Lacan aponta que o *não toda chega a dizer que não se reconhece naquele ali*. Quem *chega a dizer que não se reconhece* é, ressalta-se, o *não toda*. Onde, o não reconhecimento vem da emergência do sujeito verbal e negativo do subjuntivo: a mulher não se reconhece *naquele ali*. *Naquele ali*, quem? O homem-falo, sujeito-objeto da representação, pertencente ao outro plano, marcado pelo locativo referencial *naquele: esse*

*enunciado*. Anuncia-se, assim, a perspectiva da mulher-dizer na primeira frase que não reconhece a sua duplicação subjetiva do homem *esse enunciado*.

Em continuidade na mesma frase de introdução ao enigma do patriarcado, a marca de gênero muda, assim como a perspectiva do sujeito: *e que diz ele senão o que encontra no que lhe ofereci?* Lacan muda o gênero de *ela* para *ele* para marcar que aqui é o sujeito da representação fálico que diz e encontra: *esse enunciado*. Considerando que o que o processo analítico oferece é a segunda predicação acidental disruptiva do liame predicativo do primeiro plano, parece haver um movimento duplo inversamente proporcional entre os dois sujeitos dos dois planos: enquanto o homem (*esse enunciado*) encontra a mulher (dizer verbal) no fim da segunda predicação e a reconhece como sujeito da sua enunciação, marcado *pelo subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*, a mulher-dizer verbal não reconhece o homem-representação e o dilacera em indeterminação.

Some-se a isso uma pretensa direção presente em *vai de aturdito não há tanto que não te volte depois de meio-dia (dito)*. Parece haver nisso a indicação de que o sujeito do enunciado, em sentido horário na frase (*vai*), confronta-se com a negatividade da mulher já negativa e contraditória a ele no fim da predicação; logo depois, em uma volta de meio-dito, em sentido anti-horário invertido, ela não o reconhece e o dissolve, assumindo o posto de sujeito. Enquanto o homem-*esse enunciado* reconhece a mulher-dizer/ser no limite representativo da sua modalização, literalizado no *como tal*, a mulher-dizer/ser não o reconhece e já iniciou o seu processo de aniquilação. Isso equivale a aduzir que a contradição do processo analítico, em sede de antítese, ao atravessar, na segunda frase, pela tautologia disruptiva do *como tal*, o elo predicativo da primeira frase do *que se diga* com o *fica esquecido*, encontra a modulação do dizer e a reconhece como seu sujeito enunciativo à medida que lembra dele como momento existencial.

Se em Hegel o sujeito da representação (consciência) encontra o Si no seu predicado e isso o leva, como medida do reconhecimento da reciprocidade subjetiva, a ascender ao plano universal em unificação de planos, pelo esquema que Lacan propõe, a reciprocidade subjetiva não se conclui porque a mulher negativa aqui se volta contra o primeiro sujeito e se institui a partir da negação a ele. A superação ocorreria aqui pela morte do falo e assunção subjetiva da mulher. Note-se que a leitura exposta parece se comungar com a de Derrida sobre a apreensão lacaniana da superação hegeliana, ainda que em referência a outro texto de Lacan: “o falo é o significante dessa própria *Aufhebung* que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento. Em aparência, o movimento hegeliano da *Aufhebung* é invertido ali” (2007, p. 526).

Se em Hegel há uma diferença entre ato descendente e ascendente, no primeiro e terceiro tempo, respectivamente, em contraponto, no caso de Lacan, os dois atos, no primeiro e no segundo tempo, decorrem do sujeito do dizer do plano externo, de forma descendente. Enquanto um é verbo inefetivo porque substantivado fundamenta a instituição identitária do falo, o segundo é verbo efetivo que passa ao lugar de sujeito do outro plano. Ressalva-se, contudo, que há uma mudança de direção, tanto na passagem da mulher para a frente do predicado de *esse enunciado* no segundo plano, tal como em Hegel; como na volta em sentido anti-horário em *meio-dito*, não por acaso convergente em significante com a mediação do *meio-dia* hegeliano. Esse último aspecto é dissonante a Hegel, já que operacionaliza a união entre planos hegeliana pela negação determinada da mulher ao sujeito-objeto fálico. Mantém-se a modalização gramatical por um ato existencial negativo-invertido que vai em direção oposta ao inicial: *vai de aturdito* e volta disruptivamente. Mantém-se também a realização sintética entre frases indicada pelo *meio-dia* hegeliano. No entanto, o momento do agora sintético final é produzido em dois tempos e meio, já que a contradição entre *que se diga* e *fica esquecido* do primeiro plano expressa a negação determinada da mulher (dizer verbal) ao homem (*esse enunciado*) já como medida da unificação de planos: o surgimento do sujeito mulher do dizer e da sua dinâmica de reconhecimento parece prescindir aqui do reconhecimento do Eu = Coisa.

Lacan engendra, assim, de certa forma a temporalidade heideggeriana exposta em *O conceito de experiência em Hegel*, a partir do caráter originário do ponto, mas de modo diferente. Enquanto lá Heidegger prioriza a determinação real do objeto e amputa a dialética hegeliana da fase da emergência subjetiva, Lacan parece fazer o oposto: a antítese que encontra a pontualidade temporal sintética do agora, situada na contradição do *que se diga* com o *fica esquecido*, cria tanto o reconhecimento subjetivo do homem à mulher, como a negação determinada do dizer ontológico ao sujeito-coisa da representação. Com isso, renuncia-se à materialidade corpórea do objeto associada ao falo e privilegia-se a forma subjetiva da mulher. Esse aspecto transmuta, sobretudo, a privação aristotélica originária imputada à mulher justamente pelo malogro da forma. Frise-se que a forma é efetiva aqui, e não mera idealidade, de sorte que parece incidir aquela dinâmica aristotélica suscitada em que, em um ponto irreduzível, é a forma que rege a matéria. Também concorre como dimensão ontológica a facticidade intrínseca à temporalidade originária heideggeriana. Com efeito, é o próprio significante fálico que é atravessado por idealidade ao ter sua materialidade representativa eclodida pela reviravolta dialética da bilateralidade da mulher.

Nesse quadro singularmente lacaniano da superação, conclui-se que há apenas metade da implicação subjetiva hegeliana que não perfaz os três tempos do saber absoluto, não completa

a reciprocidade subjetiva e não ascende propriamente ao universal, aparentemente expressa por Lacan em: “é essa a super-meutade que não se *supereur-iza* tão facilmente quanto a consciência universal” (*ibid*, p. 469). Nota-se aqui, para além da referência a Hegel, a crítica a hierarquia freudiana pautada pelo supereu.

Atente-se que esse esquema, embora ele mereça ser melhor investigado em seu rigor teórico e em suas implicações, resolve os problemas de Lacan com a totalidade. Tanto há um segundo nível da negação e da produção subjetiva em relação ao desvelamento da diferença ontológica heideggeriana, como a dialética hegeliana invertida, a ser melhor estudada, articula a temporalidade do meio-dia concatenada à noite, na condensação do segundo e terceiro tempo dialéticos, a apenas uma metade de reconhecimento subjetivo suficiente para a unificação dos planos sem configuração da plenitude/absoluto hegeliano.

A partir disso, tal ponto sintético passa a ser ele mesmo contraditório, meio-dia e meia-noite, já que é que ele que media a bilateralidade frasal recém-formada do *É de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*. A própria superfície discursiva passa a abranger, devido a essa mediação da temporalidade sintética, duas metades existenciais, ou duas direções existenciais: uma positiva e outra negativa. É o que formará a banda de Moebius.

Interessa refletir, desde já em face disso, que o estatuto da ontologia na gramática laciana exposta concerne a uma migalha corrompida em sua função de limite e união-exclusão, tanto quanto enfatizada em sua temporalidade de presença, em seu agir criativo, em sua inscrição singular. Isso resume o problema da síntese ontológica em Lacan nos seguintes termos: por um lado, uma ontologia pontilhista é uma ontologia marcada pela temporalidade do instante/do agora, de sorte que, ainda que haja uma estrutura moebiana em jogo unificada, a forma como o real se exterioriza e sintetiza o interno e o externo é marcada por essa materialidade negativa de brilho e flash pontual; por outro, devido à corrosão da função de limite do ponto, bem como à alteração dos três tempos hegeliano e à ausência de fechamento da subjetividade em reciprocidade, a dimensão sintética da ontologia não se sustenta na estabilidade de um sistema, categoria ou mesmo de uma realidade. Em oposição a uma materialidade permanente, ela se inscreve de vez em vez a partir da direção efetiva do seu agir. Há, portanto, uma pontualidade sintética ontológica que quando dirigida para o sentido negativo da existência se exterioriza de forma efetiva e usufrui de gradiência singular-universal. É o que rompe o laço de sistema e determinação histórica categorial originária para dar azo às interferências pontuais singulares-universais no curso histórico ainda vigente.

Digno de nota, por fim, que o reconhecimento do sujeito mulher pelo sujeito fálico, mas o não reconhecimento da mulher ao sujeito fálico implica a própria modulação do paradigma de existência: o aniquilamento da representação é diretamente proporcional aqui à prevalência do segundo agir sobre o primeiro, ao deslocamento da propriedade existencial substantiva para o ato singular que introjeta na gramática a sua própria alteridade.

#### e) Édipo, Tirésias e Antígona

**“Tu me satisfizeste, thomenzinho.** Compreendeste, e isso é o que era preciso. Vai, de aturdito não tanto que não te volte depois de meio-di(t)a. Graças à mão que te responderá, por a chamares de Antígona, a mesma que pode dilacerar-te, por disso **eu** esfinja **meu não toda**, saberás ao anoitecer igualar-te a Tirésias e como ele, por ter bancado o Outro adivinhar o que eu te disse.”

Note-se que há alguém que fala pela marca das aspas: é a mulher *não toda* do dizer que se dirige ao homem/thomenzinho/falo de *esse enunciado*. A satisfação aqui retoma a herança do princípio do prazer freudiana e seu caráter alucinógeno em associação com a relação sexual existente entre os dois sujeitos: vimos que esse enunciado funciona como tampão para o furo que se diga, o encobre à medida que sua representação penetra a negatividade em união dos planos. Também é ela que narra, pois, os termos pelos quais a relação sexual se desfaz pela castração real por vir, sinônima do desdobramento ontológico da negação determinada que vimos no tópico anterior. Trata-se da verdade desvelamento heideggeriana em última instância e a sua cifra. Enfoca-se, neste tópico, o viés narrativo que a passagem guarda.

Atenta-se ao trecho: *por disso eu esfinja meu não toda, saberás ao anoitecer igualar-te a Tirésias e, como ele, por teres bancado o Outro, adivinhar o que eu te disse*. A intervenção analítica que leva à adivinhação do que há por trás do plano entificado, em atualização à esfinge edipiana seria figurada por Tirésias, o adivinho de Delfos, presente, tanto nas tragédias gregas, como nos poemas épicos de Homero, na comédia de Dante e ainda na peça surrealista de Apollinaire.

Há um encadeamento lógico-narrativo na triangulação entre Édipo, expoente fálico do primeiro tempo metafísico, correlato à posição de Creonte, Antígona, como emergência da ação verbal do dizer e Tirésias, como analista. O ponto chave para essa intermediação é perceber que o analista encarna, na posição da enunciação, tanto o semblante metafísico da temporalidade *todo homem*, como aquela que o vem revelar mulher. Ou seja, é preciso que haja, para além do ofício de adivinho, uma hibridização entre homem e mulher. De acordo com a lenda, Tirésias teria visto duas cobras venenosas em ato sexual, as quais se voltaram contra ele. Ao matar a

fêmea, ele teria se transformado em mulher. Sete anos depois a história se repete: ele vê duas cobras em cópula, elas se voltam contra ele e ele, dessa vez, mata o macho, o que o transforma novamente em homem. Em virtude da sua experiência com os dois corpos, foi chamado a opinar em uma discussão entre Zeus e Hera sobre quem sentia mais prazer sexual. Em resposta, teria dito que “se o prazer sexual pudesse ser fracionado em dez partes, a mulher teria nove e o homem apenas uma”. Hera teria ficado irritada com a resposta e cegou-o para sempre, enquanto que Zeus, compadecido, lhe deu o dom da adivinhação.

Diante disso, ressalta-se dois aspectos que fazem de Tirésias o analista: em face da visão de duas relações sexuais, uma na entrada na linguagem e outra na reprodução analítica do sujeito do dizer, ele teria experimentado a passagem de homem à mulher, de Édipo à Antígona. Ademais, a cegueira biológica é atrelada a mais radical possibilidade da visão, aquela que prevê o futuro. A imbricação desses dois aspectos leva a conjugar a cegueira do Édipo no fim da tragédia com a de Tirésias, ainda que nas narrativas elas tenham causas diferentes. Trata-se da cegueira, quer como fruto da visão de algo insuportável, quer da cegueira anatômica traduzida em condição para uma visão negativa, amortizada da captura referencial corpórea. Nessa linha, Lacan aduz no Seminário VII, que “se ele se separa do mundo pelo ato que consiste em se cegar, é porque somente ele, que escapa às aparências, pode chegar à verdade. Os antigos – o grande Homero é cego, Tirésias também” (LACAN, p. 357). Não por acaso, Lacan associa a referência a Tirésias em *L'étourdit* ao anoitecer, no interior da série que abarca a cegueira de Édipo, a noite hegeliana-heideggeriana da antítese dialética e as trevas da forclusão. Também em associação entre Tirésias e a posição de analista, ver Philippe Van Haute (2007).

Por um lado, a passagem sinaliza o momento em análise que o sujeito tem sua verdade desvelada, de modo que o que era clareza representativa para a visão se torna noite/cegueira: o sujeito se iguala, assim, a Tirésias ao ter olhos que testemunham a negatividade. A transformação do homem Édipo ao analista Tirésias constitui signo da respectiva, passagem de gênero impossível, de homem em mulher. Por outro, o próprio ato textual de Lacan em *L'étourdit* está em causa com o seu enigma ora em debate, *por disso eu esfinja meu ñotoda*. Lacan, ela mesma, como mulher *ñotoda*, fala através do enigma que ela criou no escrito. Em ambos os casos, a condição de adivinhação é a mesma: ter a noite no olhar.

Seguindo a passagem, assim como Parmênides pega na mão da Deusa que o leva à verdade, aqui é Antígona que estende a mão e opera o *ñotoda* lacaniano. Antígona corresponde, portanto, à nova modalização de gozo produzida-derivada do processo analítico; mas também a metade mulher do ato analítico em realização. Nesse contexto, Antígona, enquanto a negatividade verbal do dizer do analisante-Édipo em dilaceramento já não se separa totalmente

da Antígona já presente no analista Tirésias, que é quem conduz, em última instância, a adivinhação.

O deslizamento de Édipo a Antígona, com Tirésias como intermediário, configura a dimensão evolutiva da mítica assentada em um viés geracional disruptivo, resultado do trabalho progressivo da linguagem na ultrapassagem da determinação da sua própria origem. Evolução que se articula à posição revolucionária contestadora da normatividade vigente de Antígona na tragédia em sobreposição ao embaraço edipiano que se recolhe em seu ostracismo, choroso da perda do seu poder fálico. O conflito de gênero aqui envolve, pois, a senda da insurgência contra a autoridade estabelecida. Phillipe van Haute aduz sobre a hierarquia entre homem e mulher que atravessa a peça de Antígona no embate entre ela e Creonte, entendido como ocupante da posição fálica correlata a de Édipo:

Que as posições de Antígona e de Creonte sejam mutuamente interconectadas, isto pode ser revelado pelo fato de Creonte, no curso da tragédia, repetidamente apontar para sua impossibilidade em obedecer Antígona porque ela é uma mulher. Parece que Creonte não cederá sob nenhuma circunstância a Antígona por medo de se tornar igual a ela. Em outras palavras, ele teme a perda da sua identidade: 'agora, entretanto, homem não serei eu, homem será ela /se permanecer impune tamanho atrevimento'. Creonte não pode aceder a Antígona sem perder sua masculinidade (2007).

É o atrevimento de Antígona que urge ser reconhecido como fundamento mítico das fórmulas da sexuação no horizonte de uma sistemática da negação que converte privação/exclusão em contradição/superação à totalidade; subordinação sintática em autonomia verbal. Essa parece ser uma demonstração contundente de que a mulher lacaniana não é subserviente à misoginia freudiana; em contrapartida, ela evoca a força de uma ação desejante contra a tirania calcada na pequena propriedade de um pedaço de corpo.

Essa dimensão, não só evidencia o caráter político-revolucionário da clínica, associado à dissolução do paradigma existencial representativo fálico, como desencadeia, a partir de então, em uma temporalidade pós-analítica, a proliferação do ato desejante na direção a esse novo agir. A nova matriz mítica psicanalítica deslocada para Antígona romperia, assim, com esse fracasso edipiano a quem, diante da revelação da sua verdade, só resta o afastamento da pólis. Ao contrário do gozo fálico, sedimentado na satisfação do princípio do prazer e da exclusão do que é atribuído como mau, é preciso romper com a estabilidade de uma realidade em benefício próprio, fundamentada no esconderijo da sua respectiva privação. Trata-se de fazer ressoar socialmente a efetividade/facticidade da diferença ontológica e da negação determinada surgidas

na clínica contra o seu próprio corpo fálico na amplificação do horizonte de superação à racionalidade metafísica. Antígona é o que ela faz, contra o que e quem ela luta, a serviço do que ela oferece a vida e a forma radical, sem concessões, com que ela inscreve seu desejo historicamente.

Diante disso, cabe perguntar: o que ganhamos apontando o machismo/conservadorismo patriarcal de Lacan se temos uma gramática revolucionária, de valência feminista, a postos? A resposta parece vir de um único ponto: na dificuldade em renunciar à satisfação do paradigma representativo-identitário-proprietário.

#### f) Breves desvarios estéticos

A forma ativa com que um desejo se insinua, o modo de um gozo, e o feito de uma fala já desenham os traços da nova gramática revolucionária, em detrimento do código categórico tradicional. Mas é o gatilho dessa intrepidez que ronda Antígona, capaz de levar às últimas consequências um ato político que confere ritmo para a sintaxe em curso. Aqui o absurdo lógico da realização do princípio da não contradição aristotélico, como medida ontológica insubmissa à racionalidade metafísica, ligada também à abertura psicótica pela incorrência da forclusão no horizonte de cura neurose, investem Antígona com a lucidez indissociável do disparate. Longe de ser uma mera formulação retida à biblioteca empoeirada filosófica, portanto, a eferescência ontológica de um novo paradigma existencial passa a compor um abalo vertiginoso para a visão que foi atravessada por furos notívagos.

Essa ideia é o que sintetiza o brilho ontológico de Antígona e uma perspectiva ética-estética para a temporalidade da mulher lacaniana:

O que constitui o poder dissipador dessa imagem central, em relação a todas as outras que parecem, de repente, se rebater sobre ela e esvanecer-se? A articulação da ação trágica nos esclarece sobre isso. **Isso se deve à beleza de Antígona** – isso, não o estou inventando, mostrar-lhes-ei o trecho do canto do coro onde essa beleza é evocada como tal e, demonstrar-lhe-ei que é o trecho pivô – e ao lugar que ela ocupa **no entredois** de dois campos simbolicamente diferenciados. É certamente desse lugar que ela extrai seu brilho – **esse brilho que todos aqueles que falaram dignamente da beleza jamais puderam eliminar de sua definição** (S. VII, p. 295, grifos nossos).

Em *L'étourdit*, na mesma direção, Lacan diz sobre o fim de análise: “se ele for sensível ao belo, coisa que nada o obriga, irá situa-lo a partir do entre-duas-mortes” (OE, p. 489). Tendo



em vista que, na peça, Antígona recebe a pena de Creonte de ser enterrada viva, por ter descumprido a ordem de Creonte e ter enterrado Polinice, um intervalo entre duas mortes se produz: o do enterro e o da morte anatômica. Lacan parece usar isso para metaforizar a morte do sujeito substancial metafísico efetuada em análise com a morte anatômica/biológica. Há uma vida intervalar, na qual a beleza se situa, entre a morte analítica e a morte biológica por vir. O parâmetro de beleza desse gênero morto na natureza do corpo, cavado de falo, mas mais vivo do que nunca na forma pulsional da linguagem, é conjugado por Lacan à deusa da insensatez, Até:

A psicanálise faz toda a efetivação da felicidade girar em torno do ato genital. Convém, contudo, tirar disso as consequências. Certamente nesse ato, **num único momento**, alguma coisa pode ser atingida pela qual um ser para um outro está no lugar, **ao mesmo tempo, vivo e morto da coisa**. Nesse ato e nesse único momento, ele pode simular com sua carne **a efetivação que ele não é lugar nenhum**. O que o sujeito conquista na análise não é apenas esse acesso, uma vez mesmo repetido sempre aberto, é na transferência alguma **outra coisa que confere sua forma a tudo o que vive** – é sua própria lei. Essa lei é, primeiramente, sempre **aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes**, e que é, propriamente falando, a Até. Essa Até, não é por não atingir sempre o trágico da Até de Antígona que ela seja menos parente da desgraça (S. VII, p. 351, 352, grifos nossos).

A deusa do desvario, a personificação da ruína e da irracionalidade em oposição à prudência e ao bom-senso rege, pois, o paradigma da beleza de quem já morreu e continua vivo. O trecho sintetiza vários dos aspectos centrais já apresentados: um instante de ato efetivo de negatividade, uma forma tão singular quanto universal conquistada em análise, o diagnóstico histórico de uma precedência geracional associado ao trágico e à insensatez disruptiva.

Nesse mesmo compasso, o apreço pelo disparate, imiscuído na lucidez nua de correteude representativa, inspira a conjugação entre absurdo lógico da contradição e estética surrealista. O épico retorno para casa de Ulisses e as reviravoltas trágicas de Édipo a Antígona passam, na regência da deusa Até, a serem comutados com uma forma de ser que admite o surreal. Nesse sentido, a indicação acerca de *As mamas de Tirésias* de Apollinaire:

“aquele que introduziu a palavra surrealista, **Teresa corresponde a Tirésias** – acabei de falar em cegueira, não se esqueçam – não por soltar, mas por **recuperar os chamados dois pássaros de sua fraqueza** – cito Apollinaire para os que não o tiverem lido -, ou seja, os pequenos e grandes balões que os representam no teatro e que são talvez (...) **aquilo graças a que a mulher só saiba gozar numa ausência**” (LACAN, S. XIX, p. 18).

A peça surrealista trata de Teresa, uma esposa que cansada de cozinhar e fazer bebês decide se tornar homem. Diante de um pedido doméstico do marido, ela se recusa e diz: “não sou mais sua mulher”, e já com voz de Tirésias, “estou me mudando” (APOLLINAIRE, 1985, p. 58). Ao final, depois de muita confusão, Teresa regressa, de certa forma, e diz ao marido: “que importa o trono ou a tumba/é preciso amar para que eu não sucumba /antes que o pano caia (...) Voai pássaros da minha fraqueza/ ide alimentar todas as crianças do repovoamento” (*ibid*, p. 105) Ao dizer para os pássaros voarem, Teresa larga os balões das mãos no teatro e os lança aos espectadores (*ibid*, p. 105). A questão levantada parece a ser a de que a forma mais comum como a mulher intenta se livrar da subjogação doméstica masculina é ela mesma se instituir como fálica, ao virar homem.

Lacan se refere, assim, no trecho transcrito, ao momento em que a volta de Teresa, à luz da sua teoria, faz a passagem de negação ao falo por voltar a ser mulher. É por isso que os balões/pássaros da sua suposta fraqueza interessam aqui mais como recuperados do que como lançados ao público. É o que configuraria a possibilidade de amar e gozar a partir de uma negatividade, não mais vista como privação. A negatividade criativa das palavras que implicam o *repovoamento*. A noção de amor também passa por um desprendimento hierárquico, ainda que não seja secundário questionar se Teresa voltou a posição de doméstica do marido.

Se a menção ao surrealismo e à mudança de paradigma estético pode parecer um desvio excessivo da dissertação, vale notar que o próprio aturdimento que dá nome ao texto em exame parece baseado nas aspirações surrealistas de transgressão à racionalidade normativa. A dificuldade de compreensão da forma textual e o conteúdo de negação à metafísica parecem ser resumidos, assim, pela motivação constante do manifesto surrealista:

se, pelo surrealismo, rejeitamos sem hesitação a ideia da única possibilidade **das coisas que são**, e se declaramos nós, que **por um caminho que é**, que podemos mostrar e ajudar a seguir, temos acesso ao que se pretendia que **não era**, se não encontramos palavras bastantes para estigmatizar a baixeza do pensamento ocidental, se não receamos nos insurgir contra a lógica, (...) como podem querer que nós tenhamos carinho, ou que sejamos tolerantes com um aparelho de conservação social, seja ele qual for? (BRETON, 1985, p. 102)

Tal perspectiva, afinal, anticonservadora, bem como as distensões hierárquicas amorosas entre mulher e homem, incidem nas últimas palavras de *L'étourdit*: “quanto ao amor com que o surrealismo gostaria que as palavras o fizessem, acaso isso quer dizer que a coisa para por aí?” (OE, p. 497) A despeito da falta de exatidão, a questão parece convocar ao quanto a sintaxe

surrealista impede a coisa metafísica de se proliferar. Afinal, o quanto essa mudança de paradigma seria capaz de deter o avanço da coisificação?

## 8. O sentido da revolução: a unilateralidade bilateral moebiana

Poeta, fita o espaço  
E deixa de meditar  
É que... eu quero um abraço  
E você persiste em negar.

Carolina Maria de Jesus

A divisão de *L'Étourdit* em duas partes a partir do enigma central leva Lacan, logo depois da temporalidade em que a superação à metafísica é realizada, a se deter na topologia. Trata-se, sobretudo, da formação da banda de moebius como estrutura de linguagem bilateral formada pelo processo analítico e extraída do toro metafísico. Os passos topológicos dessa formação interessam à pesquisa apenas à medida que retomam a dinâmica conceitual da inversão-contradição, do ponto e da síntese ontológica para a psicanálise. Trata-se de um esforço de formalização das questões abordadas ao longo da pesquisa que contribui para a elaboração do sentido-direção do caminho revolucionário ora suscitado.

Tendo em vista que as duas frases principais de *L'Étourdit*, demonstrativas do não depurado de Lacan ao ponto-limite/migalha que sustenta o sistema metafísico, são referidas expressamente à unidade do discurso analítico, há um enlace entre as considerações do texto de 1972 com a teoria dos discursos, trabalhada no Seminário XVII. Haveria um enodamento lógico entre o discurso analítico que designa as frases iniciais de *L'Étourdit* e a formação da banda de moebius, ao final do texto. Com efeito, em *O avesso da psicanálise*, o discurso analítico é expressamente deduzido da simetria invertida do discurso do mestre, apontado como correlato da tradição filosófico-metafísica:

Não o faço de maneira arbitrária, pois esse discurso do mestre já tem seus créditos **na tradição filosófica**. (...)

O que quero dizer com isto é que ele inclui tudo, inclusive aquilo que se julga **revolução com R maiúsculo**. O discurso do mestre realiza **sua revolução em outro sentido, no de giro que se completa**. Essa avaliação é um pouco aforística, hei de convir, mas ela é feita, como cabe ao aforismo, para esclarecer **mediante um flash** simples. No seu horizonte há isso — que nos interessa, quero dizer, a vocês e a mim -, o discurso do mestre tem apenas um contraponto, o discurso analítico, embora tão inapropriado.

**Chamo-o de contraponto porque sua simetria**, se existe alguma - e ela existe -, não é em relação a uma linha, nem em relação a um plano, mas em relação a um **ponto**. Em outros termos, ele é obtido pelo arremate desse discurso do mestre a que me referia há pouco.

A disposição desses quatro termos (...) mostra bem essa **simetria em relação a um ponto** que faz com que o discurso psicanalítico se encontre precisamente

no pólo oposto ao do discurso do mestre. (LACAN, S. XVII, p. 91, grifos nossos)

Usando inclusive o mesmo flash, conducente ao esclarecimento das duas frases de *L'Étourdit*, Lacan indica expressamente a existência de um ponto de encontro, simétrico invertido, entre o discurso da tradição metafísica e o discurso analítico, de modo que o *outro* mantém com o *um* o liame de derivação pela inversão: ele *inclui tudo, inclusive aquilo que se chama revolução com R maiúsculo*. É, portanto, através da inversão temporalizada da tradição neurótica-metafísica que se extrai a inovação da psicanálise, já prevista desde o início como possibilidade estrutural no discurso filosófico. Eis o cruzamento da vertente temporalizada heideggeriana-hegeliana que entrelaça o discurso analítico e à filosofia ao mesmo ponto de origem e fim. O ponto-contraponto em apreço corresponde à chave radicalmente ambígua, associada ao dizer existencial, concernente à irradiação de gozo (*ibid*); a “um ponto de falta” (LACAN, OE, p. 423); a um “ponto de mito” (*ibid*); e à duplicidade de atos que dele se desencadeia em aporte hegeliano: um, de início existencial e outro, de saída da metafísica (LACAN, S. XVII).

O conceito de ato é expressamente referido à dimensão do dizer por Lacan: “o ato (puro e simples) tem lugar por um dizer, e pelo qual modifica o sujeito” (OE, p. 355). A ideia de revolução compreende, nesses termos, o ato do sujeito lançar-se em um novo ato de existência, suscetível de atualizar o começo existencial em outra posição-direção negativa, mediante uma regressão ao traço/ponto (*ibid*). Donde, o giro invertido do discurso aristotélico realiza faticamente a negação do ato, expressa por um “fato de ausência” (LACAN, S. XX). Acento posto, assim, na existência de uma unilateralidade de direção para o ato revolucionário correlata da negação determinada hegeliana.

Vimos no capítulo anterior que Lacan não segue a direção hegeliana literalmente no que toca à descendência e à ascendência do agir; no entanto, a despeito disso, confere-se unilateralidade de direção ao ato: conserva-se, assim, o contraste entre uma primeira existência no sentido-direção da positividade fálica da representação e uma segunda, fundadora da negatividade existencial dilacerante do objeto fálico. Nesse quadro, “é aí que a visão, a pequena luzerna, o olhar que a análise trouxe, introduz-nos no que pode ser um encaminhamento fecundo não do pensamento, mas do ato. E é nisso que isso parece revolucionário” (S. XVII, p. 187).

O ato de reviramento topológico de passagem de um discurso a outro em causa atualizaria, assim, no presente a pontualidade originária do agora hegeliano: “aqui, o efeito de não-sentido não é retroativo no tempo, como é a ordem do simbólico, mas bem atual, fato do real” (LACAN, OE). Ainda no que toca à temporalidade, além do desenvolvimento de uma escuta-

interpretação, entendida como mera simbolização do real – de temporalidade gradual apenas – o movimento de antítese analítica, como revolução existencial-temporal do discurso metafísico, prescreve o dizer-ato como divisor de águas radical entre estar no primeiro tempo ou no segundo, no direito ou no avesso do tecido, no lado homem ou no lado mulher das fórmulas da sexuação, a saber: “a lógica pela qual o ato se articula num antes e num depois” (LACAN, OE, p. 355).

Com efeito, a coincidência entre o ato de começo existencial e o fim analítico aparenta caracterizar um movimento circular e autotélico, mediante o qual pode-se recair na definição astrofísica de revolução, enquanto volta ao início, mas em outra posição. Ora, concordar com essa circularidade não seria admitir que a ideia de revolução, incluída no discurso do mestre, permanece atrelada a um centro metafísico? Haveria aqui uma diferença a ser formalizada entre a centralidade do toro neurótico e circularidade da banda.

A tese metafísica, desencadeada pelo objeto fálico da representação e expressa em gramática predicativa, formaliza-se tanto no lado *todo homem* das fórmulas da sexuação, como na superfície torada e achatada da linguagem do sujeito: “homem-volta repetição” (LACAN, OE, *L'étourdit*). A superação da primeira gramática, por sua vez, seria formalizada pelo lado *não todo* das fórmulas e pela banda de Moebius: mulher cavada da existência do ente-falo cuja abertura das pernas presentifica o furo em equivalência temporal com as curvas moebianas.

Topologicamente, observa-se que a transição de um tempo a outro do dizer, de uma predicação a outra da segunda frase, do discurso do mestre ao discurso analítico, de passagem de um gênero a outro nas fórmulas, corresponde à transformação do toro em banda de Moebius:

Tomemos um toro (uma superfície que forma um anel). Salta aos olhos que, ao pinçá-lo entre dois dedos ao longo de seu comprimento, a partir de um ponto e voltando a ele, (...) isto é, executando uma meia volta de torção na execução da volta completa do toro, obtém-se uma banda de Moebius — sob a condição de se considerar a superfície achatada como confundindo as duas lâminas produzidas pela primeira superfície. **É nisso que a evidência é homologada pelo esvaziamento.** (...)

**A topologia não foi “feita para nos guiar” na estrutura. Ela é a própria estrutura — como retroação da ordem de cadeia em que consiste a linguagem** (*ibid*).

A face única da banda que admite dois percursos-temporais em sentidos contrários corresponde, pois, às duas inscrições de começo existencial das fórmulas da sexuação, bem como à bilateralidade sintática formada pela nova gramática *é, de fato, modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso*. A banda caracteriza, assim,

uma circularidade avessa literalmente ao centro: se o sujeito tinha apenas a unilateralidade fálica-representativa como modo de existir através da identidade, pautada na unidade genérica, a antítese analítica viabiliza o caminho temporal de retorno pelo avesso negativo, correlato ao esvaziamento e à destituição do centro. Enquanto as voltas neuróticas da repetição obedecem a um centro de demanda do Outro, a circularidade temporal implicada na forma moebiana, de aspiração revolucionária, é horizontalizada e furada.

Além disso, verifica-se que a superfície corporal do discurso é a mesma do toro, o que muda é a emergência de um sujeito-mulher negativo que não só ataca determinadamente o centro fálico, como é pura forma temporalizada. Seria a inversão formal, de valência hegeliana, que possibilitaria, enfim, uma transformação, no sentido mais forte do termo, à estrutura: trata-se do cerne de singularidade em que é a forma que rege a matéria.

O que impulsiona que o sujeito dê uma volta não identitária, sintomática e repetitiva do toro, mas sim uma volta disruptiva com o seu próprio centro e formativa da banda seria a intervenção analítica que, mediante um corte na estrutura de discurso, produz um “ponto fora-de-linha” (OE, p. 472). Não se olvide que um dos exemplos corriqueiros de Aristóteles sobre a noção de unidade necessária metafísica corresponde ao pertencimento absoluto do ponto à linha. Da mesma forma, vimos que, enquanto Kant não rompeu com esse modelo e compactuou com a finitude, foi o diagnóstico de Hegel no sentido de que havia uma ambiguidade ontológica na pontualidade aristotélica que parece ter sido decisiva para se propor um sistema, pelo qual é possível produzir a contradição temporal a partir de um ponto exterior à linha. Nesse sentido, a dialética hegeliana se movimenta com a finalidade de desvincular tal ponto da determinação histórica metafísica e fazer dela puro tempo. Em desenvolvimento dessa temporalidade, Heidegger faz desse ponto a origem temporal ontológica cuja irrupção da diferença com a linha espacializada/ôntica implicaria o tempo derivado infinito.

Não impressiona, pois, que a temporalidade disruptiva com a metafísica, em que pese a variação conceitual lacaniana, ocorra no giro invertido do discurso do mestre para o discurso analítico, na virada de homem para mulher e na extração da banda de moebius do toro. Nos três casos, recai-se em um ponto impossível que possa se desprender da linha e instituir, assim, a bilateralidade dialética na estrutura:

Mas essa fixão deve ser escolhida como o único ponto fora da linha para que um corte, por fazer uma única volta, tenha como efeito desfazê-la num ponto esféricamente extensível. **O ponto, portanto, é a opinião que se pode chamar de verdadeira**, pelo fato de o dizer que a contorna **verificá-la efetivamente**, mas apenas porque **o dizer é aquilo que a modifica** (*ibid*, p. 484).

A transcrição aborda o ponto em que o lado verdadeiro e o falso da lógica proposicional se encontram na verificação assertiva da materialidade do dizer concomitante a sua morte. Trata-se da produção de uma exterioridade heterodoxa a partir da interioridade metafísica. Elevar a verdade da essência genérica ao seu limite de determinação empírica seria exprimir o ponto que divide o sujeito e promove a bilateralidade entre o verdadeiro e falso aristotélico; o ponto da convergência da equivocidade do significante ontológico articulador de um ato puro de refundação de si. Nesse contexto, o significante como o “o ser pontual da coisa bruta” (RICANATTI in LACAN, S. XX, p. 215; e Deus como “pontualidade temporal” (*ibid*)).

A banda é, assim, a figura topológica correlata à unificação frasal do escrito do segundo tempo analítico e se coaduna à mediação sintética hegeliana. Nessa direção, “nem por isso deixa de ser, por mais minguada a que se reduza a parte torcida por uma meia volta, uma banda de Moebius, ou seja, a valorização da asfera *nãotodo*: é isso que sustenta o impossível do universo, ou seja, usando a nossa formulação, o que ali encontra o real” (OE, *L’étourdit*, p. 475). Acento na *meia volta* que ressoa a passagem do enigma central do escrito *tanto que não te volte depois de meio-di(t)a*.

Com efeito, expressa-se o caráter de produção ontológica pelo discurso analítico e a divisão em duas metades, uma face imutável e outra revertida da superfície discursiva, a serem mediadas:

**O ser, portanto, produz-se em especial.** Mas nossa asfera, sob todos os seus avatares, atesta que, se o dito se conclui por um corte que se fecha, há certos cortes fechados que dessa esfera **não fazem duas partes**: duas partes a serem denotadas **pelo sim e pelo não**, quanto ao que ocorre (o que é “do ser”) com uma delas.

**O importante é serem esses outros cortes que têm efeito de subversão topológica.** Mas o que dizer da mudança por eles produzida? (*ibid*, grifos nossos)

Haveria uma parte (ou um ponto?) da superfície da linguagem, que por ser indivisível em pares, de sim e não, continua vinculada à representação metafísica e não é, portanto, suscetível ao corte. Ora, a própria expressão *não todo* diz também de uma totalidade metafísica que não se nulifica por completo. Nas palavras de Lacan: “a negação da existência não é de modo algum a mesma coisa que a negação da totalidade, para limitar-me ao uso que pude fazer da negação” (LACAN, S. XX). É o que permite que o sentido existencial metafísico integre a contradição temporal moebiana e, simultaneamente, parece impedir que haja uma superação absoluta da metafísica.



A pontualidade concentra, pois, tanto a dimensão temporal do agora que permite ser e não ser ao mesmo tempo, como uma migalha de contiguidade entre as duas temporalidades, duas gramáticas. Em última instância, esse seria o fundamento ontológico pelo qual filosofia e psicanálise se unem. Mesmo que se argumente que a psicanálise inova resolutamente ao introjetar a tal ponto o gozo e a pulsão sexual, por diferença aos filósofos, o fato é que em uma leitura sintática-estrutural a pontualidade é o *topos* que congrega a metafísica clássica, a filosofia crítica à metafísica e à psicanálise. Uma migalha de fundamento ontológico em comum que as colocam em relação de fraternidade, em uma zona mista pontual. Isso abre uma problematização relevante para uma parcela do campo que defende a autonomia absoluta da psicanálise frente à filosofia.

Outrossim, acentua-se que a banda permite pensar de forma clara na mediação entre ato político-revolucionário unilateral e bilateralidade estrutural. Não se trata de abordar a banda como um modelo de fim da história em subsunção óbvia ao presente absoluto hegeliano, que Lacan quer se afastar pela plenitude com a qual conota a reciprocidade subjetiva, ou como uma ontologia perfaça um sistema que ele também repudiava (LACAN, S. XX, p. 147). Mas sim de atentar para as distensões entre bilateralidade e unilateralidade da banda no horizonte da pontualidade temporal-sintética, do sujeito verbal e da direção do ato como matrizes ontológicas-revolucionárias manifestas por Lacan.

Tem-se o seguinte quadro como direção da unilateralidade clínica: a equivocidade semântica de Lacan, como recurso clínico, tem a finalidade de promover o ato de existência do dizer-mulher relacionado à negação determinada do homem, enquanto sujeito da representação. As homofonias e homonímias tem a função de negar de forma determinada a unilateralidade/univocidade semântica da neurose que chega aos consultórios. É a assunção do posto de sujeito do dizer-mulher em sua ontologia negativa verbal que marca o reviramento entre planos e a nova síntese gramatical. A partir de então, a estrutura bilateral é formada e passa a haver dois sentidos-direções para o ponto manifestar seu agir: um, inefetivo articulado à metade-representação particular que não foi revirada; e outro efetivo, singular-universal operativo da síntese.

Se formos psicanalistas estritos, iremos pensar que a investigação sobre ontologia em psicanálise encontra seu fim nessa transformação clínica que testemunha o brilho da negatividade e nada mais importa porque o analisante operou a cura analítica. Ocorre que se formos metade-psicanalistas e metade-filósofas, isso ainda não é suficiente: é preciso pensar em como esse brilho se estende em uma temporalidade pós-analítica. Isso porque o impasse da ontologia em Lacan parece preso em uma confusão sobre a instauração da bilateralidade discursiva na

clínica, e sua facticidade reveladora da essência, com a capacidade de reconhecer no laço social uma dimensão de materialidade ontológica condizente com a clínica. No horizonte de mediação entre filosofia e psicanálise, portanto, seria o caso de refletir sobre uma revolução social que começa com a bilateralidade instaurada na clínica, mas não termina nela. Ou mais precisamente, como a pontualidade ontológica sintetizada na clínica, sua direção negativa do ato e o caráter verbal do sujeito reverberam na formação de uma baliza ontológica para a ética dos laços sociais fora da clínica.

Contudo, o que se nota no campo é o combate de qualquer unilateralidade material que lembre Aristóteles em prol da equivocidade semântica desenfreada, concebida de forma estendida aos propósitos dialéticos clínicos na sua indecidibilidade genérica sobre o real. Seria necessário, repise-se, ter alguma clareza, pois, no sentido de que a equivocidade semântica serve ao propósito clínico da realização da contradição existencial. Razão pela qual, no tempo pós analítico, se poderia trabalhar com duas dimensões ontológicas: uma de bilateralidade estrutural, atrelada à transcendência das fronteiras entre os gêneros e à formação de uma unidade paradoxal e dialética para a linguagem, a ser sempre mediada; e uma de inscrição pontual-verbal, pela qual, cada ato do sujeito do dizer, se endereça em relação ao outro com uma direção que pode ser conservadora-metafísica ou negativa-revolucionária. Que o sujeito verbal do dizer atue em mediação da sua estrutura bilateral da linguagem, isso não significa que não haja uma determinação fática unilateral da ação à medida que a ação é exteriorizada pela efetividade ou inefetividade do ponto ontológico.

Tomemos Antígona, nosso paradigma de mulher na posição de sujeito político ontológico como exemplo: se formos totalmente psicanalistas, ou psicanalistas cuja atividade se encerra na temporalidade do fim de análise, nesse aporte em que a unilateralidade é quase proibida, chegaríamos ao ponto de reduzir a celeuma entre Creonte e Antígona a duas possibilidades interpretativas acerca de um fato: o enterro de Polinice. Da mesma forma, a aceitação de duas leituras para as fórmulas da sexuação, na qual uma delas não considera o sentido-direção do ato enunciativo de Lacan em repúdio à metafísica.

Há, com efeito, sempre duas possibilidades estruturais na banda de moebius, duas vias semânticas com um ponto significante convergente e contraditório entre elas. Lacan parece fazer particularmente disso o seu limite em relação à conservação da tradição: subverte-se a significação, mas o significante é mantido como um unificador da bilateralidade, assim como o ponto corroído de ambiguidade no segundo tempo. Embora dialeticamente um lado não exclua o outro e a tensão oscilante entre eles seja produtiva, a transformação da bilateralidade em mero

relativismo, no tempo pós-analítico, eiva de inefetividade a determinação com que o prolongamento de um ato existencial enunciativo na direção negativa-revolucionária visa se inscrever. A questão, afinal, é o quanto a psicanálise se restringe ao limite da sua temporalidade clínica e o quanto está implicada em prolongar as matrizes ontológicas-revolucionárias produzidas na clínica para uma modificação de gramática histórica.

Seria preciso, assim, reconhecer que a dupla inscrição formativa da bilateralidade moebiana analítica opera, no seu direcionamento político-revolucionário, em extensão temporal ao fim de análise, de sorte que cada ato de fala no campo social passaria pelo crivo da rumo do movimento enunciativo tomado: em última instância, politicamente, ou bem ele reitera os pilares da gramática vigente falocêntrica ou ele se inscreve como negação determinada efetiva aos postulados identitários; ou se exterioriza como Creonte ou como Antígona. Na ambiguidade mais radical do ponto ontológico, ou o ato que ele produz se subordina a atribuições tradicionais ou se institui sem atribuição alguma; ou se realiza como nome, ou como verbo; ou é preso à aparência do semblante corpóreo ou é capaz de ver a verdade para além disso; ou reconhece um sujeito político pela sua potencialidade de ação singular efetiva na linguagem ou pelo seu corpo, que em nada se distingue dos animais; ou se ama pela demanda de completude ou por um enlace verbal singular entre dois, pelas possibilidades de fazer em conjunto: ou se trabalha para ter mais coisas ou poder, ou pela possibilidade de ser sem ter.

A forma como a estrutura propiciada pela experiência analítica media, no tempo pós-analítico, bilateralidade e unilateralidade parece ser um aspecto que convoca a pensar propositivamente no enodamento irreduzível entre psicanálise e filosofia nessa temporalidade. Se é a clínica o que distingue, de modo incontornável, a psicanálise da filosofia, na extensão temporalizada com que a ultrapassagem do ponto-limite se inscreve historicamente pela temporalidade pós-analítica, estaríamos comumente engajados no rumo das problematizações do sentido-direção da negatividade face ao paradigma metafísico.

Por essa via, seria o caso de reconhecer que não há psicanálise pura e que somos mais fortes na aliança dialética com a filosofia, fazendo uso do ponto que nos une a ela. Some-se a isso, que, conforme já anunciava o significante *banderole* no início do texto, há um lado da banda, do navio, do partido no conflito com a metafísica que informa o viés político do pedaço de pano que se chama de bandeira do discurso analítico, de sorte que é necessário que alguma unilateralidade seja exercida politicamente como tal. Diante disso, caberia então engrossar o coro de Antígona em um feixe de enunciações universais-singulares dirigidas unilateralmente a negar de forma efetiva o ponto-limite que sustenta a categoria metafísica em sua determinação ancestral. Para que outra gramática histórica possa vir a ser.

## 9. Problematizações finais

*Estão claros, para mim, o começo e o fim,  
e a vida depois do fim.*

Anna Akhmátova

Já é possível ver agora com a perspectiva da estranheza de Antígona os destroços do conflito entre os homens em alto mar. Ulisses, depois de voltas e reviravoltas, menos ardilosa e derrotada pela verdade contida na armadura do seu cavalo de Tróia, chega enfim a Ítaca e não a reconhece; Parmênides, já não mais tão entediada com a mesmice do mundo e com a sua via de mão única, até se arrisca em outros passeios; e Aristóteles, pasma diante do absurdo da “praia do real”: assistem o semblante naufragar (LACAN, OE, *L'étourdit*, p. 459). Uma diferença *transmetafísica* entre o antes e o depois.

Mas ainda há guerra.

### a) Análise de discurso de Paul Preciado: *transmetafísica* ou *transidentidade*?

Toma-se como problematizador o discurso de Paul Preciado, proferido em 17/11/2019, em uma Jornada na Escola da Causa Freudiana. A partir da referência a Pedro vermelho, um macaco mutante kafkiano, Paul Preciado se dirige à instituição psicanalítica em tom crítico ao “regime sexual, com o qual trabalha a psicanálise, que não é nem uma natureza nem uma ordem simbólica, mas uma epistemologia do corpo e, como tal, é histórica e mutável” (2019).

A apresentação do macaco kafkiano é mais que um intróito, ela avisa de uma perspectiva a ser desenvolvida sobre a humanidade: Pedro vermelho é, em suma, o macaco que saiu da jaula, entrou na linguagem e virou alcólatra. O autor marca que o mais interessante é que “Kafka não apresenta sua história de humanização como uma história de liberação, mas sim como uma crítica do humanismo europeu” (*ibid*). Nesse sentido, a linguagem é a nova jaula do macaco mutante e é a partir dela que Pedro vermelho conta sua história à Academia de científicos, tal como Preciado quer contar a sua aos membros da Escola da Causa Freudiana. A jaula que parte Preciado é declaradamente a de “homem transexual”, “enquanto corpo não binário ao que nem a medicina, nem o direito, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar” (*ibid*). Disso, a identificação entre o macaco e ele passa a ter um avatar: assim como Pedro vermelho,

ele teria aprendido a linguagem humana, associada aqui diretamente a do patriarcado colonial, e a ultrapassado, já que seria um humano evoluído-mutante que passou para outra jaula, fundamentalmente marcada por um corpo *trans* que não se reduz ao binarismo de gênero.

Atente-se que há duas séries em curso: uma, de Pedro vermelho, em que Kafka equivocava a linguagem como passo, de fato, evolutivo em relação ao macaco; e outra, de Preciado, em que a linguagem humana do patriarcado colonial também é equivocada, sobretudo, pelo passo evolutivo que nos arredou ao colonialismo patriarcal. Se a Pedro Vermelho restou virar alcoo-latra, Preciado diz da sua mutação em relação à linguagem ao se instituir como humano *trans*, para além do binarismo de gênero. Nos dois casos, a linguagem é abordada como gramática histórica aprisionante: jaula. Preciado seria, assim, um humano-mutante à medida que não atende à normatividade presente na linguagem histórico-patriarcal: sai de uma jaula binária para outra *trans*.

O que é digno de nota é que essa saída é enfatizada pelo aspecto corporal. É o corpo que não segue ou se adequa aos padrões de linguagem, e não a linguagem que se transforma. Não por acaso, por um lado, o autor reconhece a tentativa de Lacan de “des-naturalizar a diferença sexual”; por outro, o aspecto atacado em Lacan é que ele teria produzido um “meta-sistema que é quase mais rígido que a noção moderna de sexo e diferença anatômica (...), aquele do inconsciente estruturado como uma linguagem”, o qual não escaparia do “binarismo sexual e da genealogia patriarcal do nome” (*ibid*).

Soa um pouco constrangedor que Preciado necessite ser avisado que Lacan colocou em marcha uma possibilidade mutante de saída da jaula categórica binária, tal como ele mesmo, depois de Lacan, propõe. E antes de Lacan, inclusive, a história da filosofia que pensa em formas transgressivas de superar, talvez não exatamente a diferença sexual, mas o pensamento estrutural da binariedade da linguagem, no qual as posições categóricas de homem e mulher se situam. A diferença radical é que, enquanto Lacan reflete sobre as saídas possíveis por dentro da jaula-linguagem falocêntrica, Preciado nos conta de uma decisão corpórea que rompe com o aspecto histórico do discurso em apelo a uma epistemologia por vir.

A questão então é saber como esse corpo *trans*, de fato, altera uma gramática, um modo de pensar e de se colocar subjetivamente na linguagem; ou se ele diz apenas de uma modulação no semblante identitário, na forma de se vestir ou se nomear. A pergunta é o quanto é presumível que um corpo *trans* espelhe uma transgressão categórica da linguagem para se colocar como tal? O quanto a transsexualidade é signo de uma *transmetafísica* ou apenas de uma *transidentidade*? A rigor, é arbitrário assumir uma resposta imediata como óbvia.

Sob o crivo antimetafísico de Lacan, a possibilidade de romper com a adequação, no sentido mais aristotélico do termo, entre discurso e ente natural, ou no caso entre os significantes homem e mulher como designativos do sexo em contraste com a anatomia, configura, de fato, uma medida menos fálica-neurótica. Uma tentativa de autonomia do processo de atribuição de si desvinculada da univocidade referencial vigente entre vagina-mulher, pênis-homem. Como vimos no capítulo sobre Freud, esse seria o ponto em que a mulher anatômica, embora tenha a positividade do objeto da representação fálico na gramática metafísica recém instituída, ao se voltar para a realidade, em sede de juízo de existência, e não referendá-lo no corpo, incorreria em uma marca de *não totalidade adequativa* na sintaxe simbólica em detrimento do homem natural, para quem a sua positividade no corpo simbólico encontra um ponto de apoio natural adequado. Essa dissonância entre a positividade/negatividade corporal simbólico com a do corpo biológico conferiria à mulher um acento antimetafísico em razão de tal discrepância.

É certo que a transexualidade é mais complexa, já que a positividade e negatividade do corpo simbólico em confronto com a do corpo natural é atravessada por uma dimensão identitária já presente no objeto da representação introjetado, formada pelos parâmetros relacionais do primeiro plano da enunciação com o *que se ouve do Outro*. Seria então a primeira relação atributiva em subordinação sintática com o Outro, ainda no plano da enunciação, que formaria os parâmetros identitários de homem, mulher ou sem gênero, antes do contato com a anatomia. Logo, o sujeito-objeto da representação fálico na linguagem (*esse enunciado*), já investido de uma identidade sexual, seja ela de homem, mulher, sem gênero, bonito, inteligente, egoísta, etc, para além do confronto entre positividade simbólica e positividade/negatividade corporal, na temporalidade da volta ao plano externo em sede de juízo de existência, cotejaria o seu corpo biológico com a identidade representada na linguagem. Enquanto na mulher a inadequação antimetafísica entre corpo simbólico e corpo natural se conclui na discrepância entre positividade representativa *versus* ausência de um objeto real corporal, na transexualidade, a discrepância envolve, para além disso, a inadequação antimetafísica de uma atribuição identitária no nível enunciativo com o corpo biológico.

Ora, nessa linha, não impressiona que a fala de Preciado seja fundamentalmente endereçada a uma “epistemologia do corpo” (*ibid*). É a modulação corporal em adequação aristotélica à identidade atributiva enunciativa que configura a transsexualidade. Nesse contexto, é necessário perceber que, apesar de haver uma transgressão sócio-histórica do padrão heteronormativo e falocêntrico, há concomitantemente um esforço de conformidade normativo do corpo biológico a uma identidade atributiva esquecida no plano da enunciação. Motivo pelo qual a

gramática metafísica em si continua a pleno vapor na transexualidade, assim como nas mulheres. Com a ressalva de que a discrepância constitutiva entre corpo anatômico e discurso causa um acento antimetafísico na totalidade da correspondência entre ambos. Talvez a proposta de afastamento das categorias de gênero identitário, no que toca ao binarismo de homem e mulher, auxilie, de fato, em um processo de mitigação dessa espécie de identidade que possa conferir maior plasticidade às discrepâncias entre corpo e linguagem nos processos constitutivos em devir.

Todavia, pelo menos como se mostra até aqui, ela não é suficiente para configurar uma transmutação gramatical capaz de romper com a atribuição que gera o fechamento em uma identidade de gênero, seja ela fixada nos termos homem e mulher ou não. Sobretudo, porque compactua com a valência de uma identidade atributiva, resultado da ligação subordinativa entre um sujeito e o seu Outro, a qual um corpo responde em conformidade. Enquanto Preciado vai de um caminho evolutivo em que o seu o corpo *trans* transgride a normatividade histórico-discursiva, Lacan implica a mutação do processo analítico à negação determinada desse sujeito-objeto representativo transitivo entre a significação e a biologia que impõe um gênero para um corpo, ainda quando tal imposição contraria a heteronormatividade histórica. Enquanto em Preciado há um sujeito identitário transgressor do patriarcalismo colonial, em Lacan, há uma mulher ontológica negativa capaz de interferir no traço histórico normativo.

Em suma, é a possibilidade de negar a sua própria identidade, mais do que assumi-la, que perfaz a revolução lacaniana, à medida que sem ela não há emergência de um sujeito singular-universal, há apenas sujeitos particulares. Não surpreende, assim, que a forma de reconhecimento demandada por Preciado implique os “sujeitos políticos de todo corpo humano vivo” (*ibid*). Há um elo entre o corpo e o reconhecimento para Preciado que não se confronta com outra dinâmica mutante, já iniciada em Kant, pautada na transgressão do limite atributivo presente no nível da enunciação na formação de uma comunidade não-identitária. A partir do qual, o critério de reconhecimento na gramática transformada passa a ser o ato, o fazer verbal pelo sujeito no horizonte da sua agência singular. Verifica-se, assim, que o vetor da transexualidade, como negação à sintaxe normativa histórica, participa ainda de uma lógica de reconhecimento atributiva.

À luz do que extraímos da mudança sintática lacaniana, sobre esse tema, que diz respeito à possibilidade de sermos em alguma medida socialmente melhores, menos excludentes e opressivos, a transgressão do gênero homem metafísico em Aristóteles, na esteira da emergência de uma singularidade incompatível com a identidade genérica, decorre da morte do sujeito da representação na linguagem natural para se investir de um ato divino de auto-instauração,

associado à mulher. Em Kant, embora não concretizada por ele mesmo, mas por Lacan, a superação do limite metafísico conduziria à abertura das fronteiras entre racionalidade dogmático-normativa e a loucura oracular na construção de uma comunidade espirituais de mutantes. Em Hegel, que influenciou a leitura de Aristóteles de Lacan, também a morte da finitude humana espacializada contrapõe-se à vida temporalizada mais evoluída do espírito. Em Heidegger, o homem metafísico sequer chegou à humanidade, é animalesco porque destituído de historicidade autêntica. A articulação de Lacan a Freud, por sua vez, comunga a tal ponto essa ideia de que a língua é aprisionante e patriarcal-falocêntrica que prescreve como cura para o processo analítico a retroação do Édipo, como medida de atravessamento do progresso representativo freudiano; o que leva a instituir as criaturas schreberianas como redenção da humanidade atual.

Mister perceber que é a transmutação do modo de negar que proporciona essas transformações: é pela dignidade conferida à negatividade dentro de um pensamento, que se afere o grau animalesco ou espiritual da linguagem. Enquanto se nega de forma excludente, a humanidade é restrita à finitude, à existência representativa e vigora o aprisionamento identitário ao padrão hierárquico geracional. Em contrapartida, no que seria outra forma evoluída de existir na linguagem, meio-homem e meio-mulher, o sujeito se emanciparia para assumir, tanto quanto incluir, conforme seu desejo, quaisquer identidades, modos de se vestir e designações de si. Por força da transição entre gramática atributiva e gramática verbal, assim, haveria uma maior liberdade no fluxo das identidades justamente porque a medida do reconhecimento é pautada pelo ato subjetivo singular, e não pelo paradigma identitário. Nesse horizonte, Lacan, tal qual Kafka e Preciado, não está satisfeito com a língua patriarcal, a sua jaula representativa e seu modo normativo de existir. No entanto, ao invés de virar alcoolatra, ou crer que basta abrir a porta de uma outra identidade corporal para se ver livre, propõe-se a dissolução do pilar de sustentação que faz da identidade atributiva a sua reclusão. É nesse contexto que a noção de gênero em Lacan ultrapassa efetivamente qualquer escopo de mera equalização identitária entre homens, mulheres, trans e negros para se firmar como revolução da matriz existencial da cultura.

Preciado subsidia ainda outra discussão relevante: “lhes peço, por favor, não tentar negar a complexidade. Perdão, a cumplicidade (...) da psicanálise com a epistemologia da diferença sexual heteronormativa. Lhes ofereço a possibilidade de uma terapia política da vossa instituição. Mas esse processo não pode fazer-se sem uma análise exaustiva destes pressupostos” (*ibid*). Aqui a discussão é alçada a um nível mais ambíguo e radical. É inegável que a psicanálise é cúmplice dessa heteronormatividade falocêntrica, motivo pelo qual Lacan intentou uma ruptura com Freud ora evidenciada pela pesquisa. A reconfiguração crítica que Lacan



oferece à herança freudiana, como visto, desmascara a sua associação com a racionalidade metafísica e a incidência do paradigma de existência entificado na estrutura de modo necessário em um primeiro tempo. Porém, é só porque essa necessidade é enganosa desde o início que o processo analítico pode, na sua retroação-progressão da linguagem, revelar a contingência e a falsidade do aspecto necessário do falocentrismo e do apreço ao paradigma do corpo natural<sup>22</sup>.

O cerne provocado por Preciado, todavia, abre uma discussão maior: sobre o conservadorismo do campo. Isso porque se ora se propõe que Lacan tenha superado o falocentrismo e o patriarcado freudiano nas fórmulas da sexuação com, inclusive, a refundação da psicanálise a partir de uma nova mítica, em deslizamento de Édipo a Antígona, não só a capacidade de ler as fórmulas de forma temporalizada e em sua negatividade está em jogo, mas, por pressuposto, o quanto a clínica efetua, de fato, a ruptura com os protocolos metafísicos heteronormativos. Isso parece apontar para um fracasso de todos: a comunidade que falha a cada vez em distinguir semblante identitário de verdade ontológica; de uma experiência clínica que não se engaja talvez tanto na modulação da negatividade em sua associação à posição social da mulher e seu potencial ético-revolucionário; e de Lacan, sobretudo, em transmitir uma direção política para o campo menos confusa.

O caminho ontológico para a psicanálise, expresso em *L'Étourdit*, na sua indissociabilidade da superação à metafísica e ao patriarcado, conduz a perguntar, afinal, onde estão os visionários mutantes formadores da comunidade desperta de Lacan? Onde estão os *transmetafísicos* infinitizados abertos à multiplicidade de identidades? Onde estão aquelas que são a partir da sua não-identidade, a partir da renúncia à satisfação em ser representado como um particular? As questões convocam o campo para o engajamento na direção unilateral do ato revolucionário que a reconfiguração gramatical propicia.

**b) Em direção à unilateralidade dialética da mulher-revolução: nova gramática, novo paradigma de existência e reconhecimento**

Sem pretensão de esgotamento e com a consciência de que os problemas aqui levantados demandam uma revisão crítica de posições bastante cristalizadas no campo psicanalítico ao

---

<sup>22</sup> Não se ignora que há uma dimensão do corpo negativo pulsional, tal como trabalhado por Vladimir Safatle em contato com a teoria crítica de Adorno, que estaria em continuidade com a dialética negativa hegeliana ora trabalhada, para além da dimensão de corpo simbólico identitário em tensão com o corpo natural. No entanto, o que a análise de discurso de Preciado revela é uma noção de corpo atrelado a sua identidade *trans*, e não a uma negação propriamente dialética capaz de reconfigurar a normatividade metafísica.

longo do tempo. Porém, uma coisa é certa, não poderemos responder dignamente a Preciado enquanto não soubermos bem para onde rumamos politicamente com o discurso analítico.

Na singela tentativa de contribuição para abertura de alguns caminhos, em prolongamento filiativo a trabalhos já iniciados a respeito das problematizações entre negação e ontologia, indicou-se a necessidade de atenção à gramática histórico-filosófica embutida nas fórmulas da sexuação de Lacan, tal como cifrada na sintática do texto *L'étourdit*. Longe do mero vagueio poético ou de uma perspectiva representativa/explicativa dos conceitos lacanianos, intentou-se mostrar que o escrito de Lacan em tela tem um trilho lógico no sentido da verdade analítica: como ponto de partida, o exame de duas frases que abarcam, semântica e sintaticamente, a racionalidade aristotélica em seu teor; como ponto de chegada, o deslinde do enigma central do texto como expressivo da superação à racionalidade metafísica-falocêntrica. Como temporalidade pós-analítica, as formalizações moebianas da revolução operada e a indicação da direção do ato político em sua negatividade singular criadora.

Tal trajeto teve como fio condutor geral a relação de causalidade com que dinâmicas de exclusão social – que atingem a mulher, a loucura e quem quer que seja que não atenda à unilateralidade da identidade favorecida – mantém com os pressupostos sintáticos metafísicos. Eis o que permite, ao final, extrair uma dinâmica revolucionária com alcance de mutabilidade histórica para uma modificação gramatical. Lacan parece dizer que enquanto pensarmos de acordo com os pressupostos metafísicos seremos levados, mesmo sem perceber, a pautar a existência na propriedade e nas dinâmicas atributivas identitárias do ser, que invariavelmente se estruturam de forma unilateral e geram exclusão da diferença. É só quando formos capazes de nos reconhecermos humanos a partir de outro paradigma ontológico desnaturalizado, a partir da agência de um fazer singular, que talvez a segregação deixe de ser dominante. Esse é o mote presente, tanto nas fórmulas da sexuação, como na gramática de *L'étourdit*. Que ela seja questionada em seu alcance prático é diferente de ela sequer chegar a ser vista como proposta teórica progressista-revolucionária de Lacan.

Para tanto, foi necessário demonstrar como Lacan, em um primeiro momento de tese dialética, manifesta do diagnóstico da patologia que a psicanálise pretende tratar, faz coincidir sintaticamente a posição do objeto da representação aristotélica com o falo, bem como a negatividade-privação da mulher com a forclusão da negatividade verbal do dizer. Por essa via, tanto a unidade real do ser metafísico é formalizada por um elo predicativo entre o que *se diga* e o *fica esquecido* da primeira frase, como a unidade referencial é formada pelo nexos que o plano dos ditos mantém com o dizer. A unidade referencial identitária e necessária entre linguagem e mundo, entre plano enunciado e plano da enunciação, fundamentada em uma unidade

predicativa, extraída da sintaxe das frases, forma o conceito de gênero aristotélico, expressivo de uma totalidade fechada pela determinação necessária com que a identidade se impõe; tanto quanto o gênero lacaniano, expressivo do lado *todo* homem-metafísico das fórmulas da sexualização. Trata-se do gozo da submissão-dominação entre o particular e o universal, bem como em ser substantivo-proprietário. O equívoco significante da palavra *gênero* ata, assim, a racionalidade metafísica às posições de homem e mulher em uma mesma gramática histórica, em um mesmo fundamento de afirmação da identidade fálica e exclusão da negatividade feminina.

Em sede de antítese, a partir da incidência de uma predicação acidental retroativa endereçada a cindir a ligação predicativa da primeira frase, o discurso analítico intenta promover um deslocamento da negatividade-privação para a negatividade-contradição, e com isso realizar o impossível da não contradição aristotélica, como medida de modalização da sintática excludente. Da unilateralidade da determinação identitária inicial, passa-se à bilateralidade dialética unificada. Da mulher foracluída e privada do falo no primeiro tempo, passa-se à mulher como sujeito verbal ontológico que funda a si mesma e se emancipa do modo identitário de existir através da sua forma singular, negativa e efetiva. Do paradigma existencial determinado e naturalizado metafísico, para a renúncia à corporeidade material para existir. Da imediatidade, para a temporalidade dialética. Da univocidade semântica para equivocidade ontológica do significante. Aqui se evidencia como a psicanálise, em seu viés fundacionista, em interlocução à terminologia de Butler, referida na introdução, é propositiva de uma mudança no que toca ao problema de gênero que ataca o coração da edificação categórica excludente.

Tal dinâmica finca dois avatares intercambiáveis relevantes no horizonte da investigação sobre ontologia, mulher e negação em Lacan. Por um lado propriamente ontológico, verificou-se que o cerne da modificação gramatical dialetizada está implicado ao acesso disruptivo de um ponto-limite metafísico. Por outro lado, no que toca à posição da mulher, o deslocamento da exclusão para o lugar de sujeito ontológico evidencia o potencial político de transformação da realidade histórica indissociável da transformação gramatical do modo existencial. A convergência desses avatares conduz a tecer algumas considerações sobre o ponto. Note-se que ele é aqui alçado à dimensão temporal-ontológica que une disruptivamente psicanálise e filosofia na estrutura de discurso. A sintaxe aqui é, portanto, mais do que um modelo de esquematizações, ela se vincula a uma dimensão de escrita histórica, na qual a linguagem armazena as inscrições excludentes e identitárias. Trata-se do fundamento último de linguagem: do *gramma*, letra, signo e traço cujo exame tem por escopo denunciar as edificações categóricas que ele sustenta.

Foi o que nos levou a investigar os mecanismos e as análises filóficas, também dirigidas à superação do ponto-limite que esteia a metafísica. Se Kant colabora para a explicitação da ilusão metafísica e para a reflexão sobre os seus pressupostos, a superação do ponto, capaz de reconfigurar a gramática, não chega a ser efetivada. Apesar disso, em um escrito de juventude, *Sonhos de visionário*, o filósofo chega a propor a transgressão do limite que separa a racionalidade metafísica da loucura. Ainda que Kant não tenha levado a efeito seu programa inicial, emerge aqui uma nova oposição entre categorias, gêneros, tradicionalmente cindidos: a razão e a loucura, a neurose e a psicose.

Na aliança antitética de Lacan com Hegel e Heidegger, é precisamente o enlace temporal com o ponto que define a herança lacaniana em relação aos filósofos. Se Hegel fornece meios sintáticos e modulações da negatividade que são eficientes na superação do ponto-limite metafísico inicial, com o privilégio de uma temporalidade progressiva, Heidegger investe o ponto em causa de diferença ontológica originária. Se Hegel implica à superação ao reconhecimento subjetivo de um novo agir e o caráter ontológico à forma, Heidegger propõe a facticidade e a abertura como transformação ao elo referencial metafísico. Se Hegel é um moderno progressista que visa a evolução histórica, Heidegger é um nostálgico tendente ao desvelamento do ser originário. Vimos que Lacan implica essa mistura à temporalidade dialética do discurso analítico, retroativa-progressiva, bem como articula à unificação sintética entre planos decorrente do reconhecimento subjetivo hegeliano a uma temporalidade de dois tempos e meio, e não três, à medida que a intermediação ontológica-originária heideggeriana do ponto faz as vezes de função sintética sem necessidade de três tempos sucessivos.

Na mediação singular de Lacan entre Hegel e Heidegger, a negatividade da mulher, enquanto sujeito da enunciação, incide como negação determinada ao homem e o reconhecimento subjetivo hegeliano é parcial, à medida que o sujeito da representação reconhece a mulher-verbal como sujeito da enunciação, mas o inverso não ocorre: ela não o reconhece como tal e opera seu dilaceramento. Com isso, Lacan parece querer deixar aberta uma margem de fracasso ou de não reviramento para a estrutura, preventiva da demasiada esperança que permeia o absoluto hegeliano. Por sua vez, Hegel também funciona, ao contribuir com o reconhecimento subjetivo parcial, como mediação à totalidade originária heideggeriana: há uma espessura ontológica produzida pelo discurso analítico. Lacan resolve, assim, os seus problemas com a totalidade colocando Hegel contra Heidegger e vice-versa.

A respeito da noção de síntese ontológica, é preciso notar três aspectos: em primeiro lugar, a unificação entre planos que configura a nova sintática caracteriza uma síntese bilateral para estrutura, descentrada e furada, formalizada na banda de Moebius. A própria superfície

discursiva passa a abranger, devido a essa mediação da contradição operada, duas metades existenciais, ou duas direções existenciais: uma positiva e outra negativa. Em segundo lugar, a função do ponto, em oposição a uma materialidade permanente, permite pensar em uma ontologia pontilhista que se inscreve de vez em vez a partir da direção efetiva-negativa do seu agir em direção à progressão histórica. Haveria, portanto, uma pontualidade sintética ontológica que quando dirigida para o sentido negativo da existência se exterioriza de forma efetiva e usufrui de gradiência singular-universal em um instante brilhante. Eis o que ativaria o engajamento social revolucionário em uma nova forma de reconhecer pautada pela direção do ato.

Em terceiro lugar, adverte-se que tal pontualidade já não é a mesma do início que sustentava a totalidade do gênero metafísico, ela foi corrompida na sua função de limite e pedra angular do sistema. Devido, assim, à ambiguidade radical que o ponto passa a carregar, como migalha heterodoxa, expressivo da mitigação dos três tempos hegelianos, da ausência de fechamento da subjetividade em reciprocidade e da atenuação da totalidade originária heideggeriana, não há sustentação de um sistema, modelo ou categoria como síntese ontológica. Nesse aspecto, Lacan não cede em se afastar da filosofia.

Politicamente, tal pontualidade sintética previne a psicanálise lacaniana de uma proposta revolucionária que culmina no ideal absoluto de pacificação social: trata-se de uma marcha revolucionária em que a interferência clínica no traço histórico e no rearranjo gramatical demandam a extensão do agir político existencial singular viabilizado pela clínica se estenda socialmente em um trabalho transformativo e efetivo, na pontualidade de cada ato. No que toca especificamente à posição inferiorizada da mulher, destaca-se como a negatividade excluída inicialmente da sintaxe histórica importa, com o percurso dialético, a criação de um outro simbólico e a inclusão da negatividade associada à mulher na cultura através do paradigma do ato singular. Nesse contexto, o fundacionismo lacaniano se mostra efetivo no ataque da invariante histórica-estrutural e seu regime patológico falocêntrico. O deslocamento da mulher como negatividade abstrata excluída/privada, em um primeiro tempo, para negação determinada/diferença ontológica, na reformulação sintática, confere à ontologia negativa a positividade/efetividade do ato, e não a mera idealidade anárquica do nada ou reiteração da diferença. É a partir da nova síntese sintática que é possível reconhecer o outro como sujeito, em baliza de igualdade sintática, através da mais radical diferença singular. É apenas mediante a singularidade, assim, que há possibilidade de acesso a um reconhecimento que ultrapasse a si mesmo e abranja o outro, como sujeito, na sua diferença.

Como desdobramento provavelmente mais polêmico, a psicanálise lacaniana não propõe uma superação à metafísica da qual ela se isenta. Não é de um lugar exterior à metafísica

que Lacan aponta para ela nos outros discursos. Ela integra constitutivamente a própria origem da psicanálise, presente na metapsicologia freudiana, no que toca ao apelo parcial de Freud à referência biológica-anatômica, ao monismo originário substantivo e à primazia fálica elogiosa da mitologia patriarcal. Esse parece o aspecto mais controverso de *L'étourdit*, e por consequência desta pesquisa, porque não se trata simplesmente de evocar um parricídio parcial a Freud, na metade metafísica que lhe cabe. A complexidade do tema envolve outros dois movimentos associados ao parricídio. Por um lado, a crítica de Lacan a Freud vem inegavelmente da sua herança filosófica crítica à metafísica. O que não significa pensar precariamente que Lacan visa substituir Freud pela filosofia. Essa seria a pior forma de ler o que Lacan propõe porque imediata. Trata-se apenas de perceber como há um atravessamento de gêneros em causa: entre filosofia e psicanálise no horizonte de crítica à metafísica, uma abertura das fronteiras. Por outro, e mais importante, não é exterior ao problema da superação à metafísica a filiação identitária ao pai: lembre-se que a identidade filiativa de gênero em Aristóteles foi levada a tal ponto que se esqueceu da diferença entre a mortalidade humana e a eternidade divina. Sobretudo, não é exterior à problemática em apreço à negação ao seu próprio fundamento existencial substantivo: nesse caso, concernente aos pilares freudianos da psicanálise.

Se o primeiro aspecto de vínculo com a filosofia pode matizar a valência psicanalítica, em prol da filosófica, o segundo aspecto não poderia ser mais psicanalítico, no sentido de operar em ato a separação que é proposta na clínica em relação à autoridade do Outro, no sentido de que a modalização de si é condição para se autorizar analista. Isso conduz Lacan, portanto, a se autorizar por si mesmo no âmbito psicanalítico a partir da sua singularidade teórica em relação a Freud. Ocorre que a forma teórica com a qual Lacan efetua a superação da metade metafísica freudiana não apazigua a polêmica: realiza-se um movimento de retroação das fases edípicas, que tinham como ápice evolutivo do psiquismo a representação e o falo, com vistas à abertura neurótica à forclusão psicótica. Se a psicose era tratada como temporalidade precária das fases desenvolvimentistas do psiquismo freudianas, a retroação edípica em causa faz da lucidez delirante o seu paradigma subversivo. Nesse aspecto, o legado visionário kantiano, o *delírio báquico* hegeliano e a herança de Heidegger em relação à anterioridade ontológica conduzem à anterioridade progressista da estrutura neurótica: trata-se da abertura das fronteiras de gênero entre ser homem e ser mulher, ser são ou louco; trata-se da abertura do país da racionalidade metafísica a outro modo de existir e reconhecer.

Atenta-se que o fulcro do problema permanece o mesmo: a superação à racionalidade metafísica, dirigida ao atravessamento de uma totalidade identitária que exclui tudo que não é

igual/semelhante a si. Se o capítulo sobre Aristóteles contraposto às fórmulas da sexuação enfatiza, como efeito social principal do modo de existência metafísico, a marginalização histórica da mulher em face do homem, o escrito de juventude de Kant acrescenta ao problema a marginalização histórica da loucura em relação de causalidade com a corretude normativa da racionalidade aristotélica. Em ambos os casos, a fundamentação da identidade-exclusão cinge-se ao ponto-limite a ser superado. A racionalidade aristotélica que elogia a representação e a substância é a mesma que considera os homens superiores às mulheres, e aparta os protocolos racionais de qualquer loucura.

Se isso pode gerar uma confusão, à medida que fusiona o que tradicionalmente é visto como alienação e patologia à lucidez/melhora da cura, é bom lembrar que a alienação atravessa neuróticos e psicóticos indistintamente. Mas só a um deles coube a pecha da categoria patológica, ou mais patológica, em face da acuidade racional neurótica. Se a loucura alienante incide de forma brutal também na neurose, e para isso basta ter em mente nossos governantes, e então por que o reverso não seria verdadeiro? Por que a lucidez não se apresentaria também entranhada na loucura? O fator de distinção entre alienação e lucidez seria, assim, matizado: trata-se de ver qual fase dialética, qual sintaxe o discurso reproduz. Se continuamos marcados pelo paradigma existencial da identidade excludente, em crenças fixas sobre o sentido dos significantes, captura em aparências de poder e demanda exigente de representação, uma categoria com nome de neurose não garante sanidade alguma: pelo contrário, é motor de mais exclusão à medida que não se reconhece na loucura que ela causa.

Como não poderia deixar de ser, não haveria uma separação efetiva de Freud se não houvesse um ato de refundação emancipado da origem. Por um lado, no enigma central de *L'Étourdit*, Lacan rompe com a sua tríade metafísica-falocêntrica: Aristóteles (e Freud aqui parcialmente implicado), Parmênides e Ulisses. Por outro, Antígona surge como a metade de Tírsias-analista e sintetiza em si praticamente todos os eixos abordados na pesquisa: ela é antimitologia lacaniana, enquanto a ruptura geracional com a cadeia patriarcal de Édipo e Creonte; ela é a transformação da gramática fálica em sintaxe cavada com o furo feminino; ela é a negação determinada hegeliana-lacaniana ao modo de existência representativo; a renúncia à esfera particular para levar às últimas consequências a defesa do reconhecimento político do seu irmão como sujeito; a nova mítica da mulher ativa; o brilho ontológico em sua potência máxima de liberdade frente ao gozo da dominação-submissão; a contradição temporal do absurdo trágico, épico e surrealista; e a inteligência entranhada na insensatez de quem não faz concessões a um desejo endereçado à revolução.

Por fim, sob a perspectiva da bilateralidade da banda de Moebius, foi proposto, com base na exterioridade sintética da pontualidade e na direção-sentido do agir, engrossar o coro de Antígona em um feixe de enunciações universais-singulares dirigidas unilateralmente a negar de forma efetiva o ponto-limite que sustenta a categoria metafísica em sua determinação ancestral. Trata-se de se implicar, dentro e fora da clínica, dialeticamente na unilateralidade da potência revolucionária da história. Isso quer dizer se desprender do relativismo com a qual a função poética por vezes é assimilada e enfatizar o viés de contradição que a equivocidade significativa guarda no interior da sintática: e ter, afinal, alguma direção efetiva para o percurso da revolução, ao invés de um mero vagueio confuso e polifônico. A direção disruptiva a um ponto de existência proprietária corresponderia, assim, dialeticamente, a um norte para onde o ato político ruma, para onde a bússola da negação psicanalítica à metafísica aponta.

Cabe se perguntar, por fim, se é suficiente a dissolução clínica de sintomas particulares desenvolvida no conforto da poltrona de analista, bem como se basta o engajamento meramente discursivo intelectualizado de esquerda: ou se iremos, de fato, negar nossos fundamentos mais convenientes e lutar por outro modo de existência não-excludente, em sagacidade feminina e louca, na guerra dos homens metafísicos.



## Bibliografia

- AGAMBEM, G. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- ARANTES, P. *A ordem do tempo*. São Paulo : Hucitec / Polis, 2000.
- ARANTES, P. *Hegel no espelho do Dr. Lacan*. *Psicologia USP*, 6(2), 11-38. <https://doi.org/10.1590/S1678-51771995000200002>, 1995.
- ARANTES, P. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARANTES, P. *Um Hegel errado mas vivo: Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève*. *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, p. 72-79, 1991.
- ARISTÓTELES, *Da geração e da corrupção*. São Paulo : Landy Editora, 2001.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. São Paulo : Edipro, 2012.
- ARISTÓTELES, *Órganon*. São Paulo : Edipro, 2016.
- ARISTÓTELES, *Traité de l'Âme*. Paris : J, Vrin, 1985.
- ARRIVÉ, M. *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1999.
- ASSOUN, P-L. *Freud : a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro : F. Alves, 1978.
- APOLLINAIRE, G. *As mamas de Tirésias*. São Paulo : Editora Max Limonad, 1985.
- AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles : ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- AZEREDO, J. C. *Gramática Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Publifolha: Instituto Houaiss, 2018.
- BADIOU, A. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BADIOU, A. *Lacan e Platão: o matema é uma ideia?* In: SAFATLE, (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- BADIOU, A.; CASSIN, B. *Heidegger: o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar Editorial, 2011.
- BADIOU, A.; CASSIN, B., *Não há relação sexual*. Duas lições sobre *O aturdido* de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2013a.
- BALMÉS, F. *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*. França: PUF, 1999.

- BAUDRILLARD, J. *De um fragmento ao outro*. São Paulo: Zouk, 2003.
- BECHARA, E. *Moderna Gramática Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.
- BLANCHOT, M. *A conversa infinita 2: a experiência limite*. São Paulo: Escuta, 2007.
- BRETON, A. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BRUNSCHWIG, J. *La proposition particulière chez Aristote*. Paris: Cahiers pour l'Analyse, volume 10, 1969.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização, 2019.
- CÂNDIDO, A. *O estudo analítico do poema*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- CASSIN, B. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, B. *Jacques el sofista: Lacan, logos y psicoanálisis*. 1 ed. Buenos Aires: Manantial, 2013b.
- CASSIN, B. *A performatividade antes do performativo*. Originalmente publicado em 2010. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/20105>. Acessado em 2017.
- CHÂTELET, F. *A Filosofia Pagã: Do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 2000.
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo, vol. I, Ed. Brasiliense, 1998.
- COELHO, E. P. *Os universos da crítica*. Portugal: Edições 70, 1989.
- CUNHA, A. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- CUNHA, C; CINTRA, L. *Nova gramática do português contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2017.
- DAVID-MÉNARD, M. *As construções do universal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- DAVID-MÉNARD, M. *A loucura na razão pura*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DAVID-MÉNARD, M. *A negação como saída ontológica*. In: *O tempo, o objeto e o avesso – ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.
- DERRIDA, J. *The question of being and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. Seminário empreendido em 1964 e 1965.

DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. Originalmente publicado em 1967.

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Portugal: Rés Editora, sem data. Originalmente publicado em 1972.

DERRIDA, J. *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DUNKER, C. *Uso clínico da noção de traço unário*. Disponível em

<http://stoa.usp.br/chrisdunker/files>. Acessado em 2016 (2016a).

DUNKER, C. Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. Disponível em

<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38078>. Acessado em 2016 (2016b)

DUNKER, C. *O esquecimento da ontologia e as tendências metafísicas do lacanismo contemporâneo*. Disponível em

[https://www.academia.edu/31684558/2017\\_O\\_Esquecimento\\_da\\_Ontologia\\_e\\_as\\_Tendências\\_Metafísicas\\_do\\_Lacanismo\\_Contemporâneo.docx](https://www.academia.edu/31684558/2017_O_Esquecimento_da_Ontologia_e_as_Tendências_Metafísicas_do_Lacanismo_Contemporâneo.docx). Acessado em 2017.

DUNKER, C. *A psicanálise como crítica da metafísica em Lacan*. Disponível em

[https://www.academia.edu/31684586/A\\_Psicanálise\\_como\\_Crítica\\_da\\_Metáfisica\\_em\\_Lacan](https://www.academia.edu/31684586/A_Psicanálise_como_Crítica_da_Metáfisica_em_Lacan). Acessado em maio de 2018.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: volume 1 – O campo do signo*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

FIERENS, C. *Lectura de l'étourdit: Lacan 1972*. Barcelona: ediciones S&P, 2012.

FIORIN, J. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Editora Ática, 1999.

FREUD, S. *Obras completas, volume 11*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, S. *Obras completas, volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. *Obras completas, volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOLDENBERG, R. *Qual a metafísica para a psicanálise?* Disponível em

<https://ricardogoldenberg.com.br/2017/02/11/1566/>. Acessado em 2017.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HAUTE, P. *Antígona: heroína da psicanálise?* Discurso, (36), p. 287-312, 2007.

- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Originalmente publicado em 1927.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Originalmente publicado em 1943.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Gráfica ACD Print, 2014. Originalmente publicado em 1950.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à la métaphysique*. França: Éditions Gallimard, 1985. Originalmente publicado em 1953.
- HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016. Originalmente publicado em 1989.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à la métaphysique*. França: Éditions Gallimard, 1985. Originalmente publicado em 1953.
- HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008. Curso conferido em 1942-1943.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes : Ed. Universitária São Francisco, 2014.
- IANNINI, G. *Estilo e verdade: na perspectiva da crítica lacanianiana à metalinguagem*. São Paulo: Editora Autêntica, 2013.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2011.
- KANT, I. *Ensaio pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- JOHNSTON, A., *Adventures in transcendental materialism*. Edinburgh University Press, 2014.
- LACAN, J. *Discurso de Roma*. in: Outros escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Discurso proferido em 26 de setembro de 1953.
- LACAN, J. *A significação do falo*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, originalmente publicado em 1958.
- LACAN, J. *Seminário sobre "A carta roubada"*. In: Escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Datado de maio a agosto de 1956.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Seminário empreendido em 1953 e 1954.

- LACAN, J. *O Seminário*, livro 3: as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Seminário empreendido em 1960 e 1961.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 8: a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Seminário empreendido em 1960 e 1961.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Seminário empreendido em 1962 e 1963.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro, Zahar, 2008. Seminário empreendido em 1964.
- LACAN, J. *Da psicanálise em suas relações com a realidade*. in: Outros escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Originalmente publicado em 1968.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Seminário empreendido 1968 e 1969.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Seminário empreendido 1969 e 1970.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Seminário empreendido 1971.
- LACAN, J. *Radiofonia*. in: Outros escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Entrevista originalmente transmitida em 1970.
- LACAN, J. *O saber do psicanalista*. Salvador: Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008. Seminário empreendido em 1971 e 1972.
- LACAN, J. *O Seminário*, livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Seminário empreendido em 1971 e 1972.
- LACAN, J., *O Aturdido* in: Outros escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 2013, originalmente publicado em 1972.
- LACAN, J., *Encore (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010. Seminário empreendido em 1972 e 1973.
- LACAN, J., *Prefácio à edição alemã de um primeiro volume dos escritos* in: Outros escritos, Rio de Janeiro: Zahar, 2003, originalmente publicado em 1973.
- LE GAUFEY, G. *O não-todo de Lacan: consistência lógica, consequências clínicas*. São Paulo: Scriptorium, 2015.
- LEBRUN, GÉRARD. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEBRUN, GÉRARD. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

- LEVINAS, E. *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo brasileiro, 1996.
- LIMA, R. *Gramática normativa da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2019.
- LOPES DOS SANTOS, L. *A harmonia essencial*. Disponível em [https://www.academia.edu/23430285/A\\_HARMONIA\\_ESSENCIAL](https://www.academia.edu/23430285/A_HARMONIA_ESSENCIAL). Acessado em abril de 2018.
- MILLER, J-A. *Matemas I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- MILNER, J-C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- MILNER, J-C. *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.
- MILNER, J-C. *O amor da língua*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.
- NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PORCHAT, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- PORGE, E. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- PRECIADO, P. Discurso proferido na Jornada na Escola da Causa Freudiana em 2019. Disponível em <http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-preciado-intervencao-na-49.html>.
- ROUDINESCO, E., *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- ROUDINESCO, E., *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SAFATLE, V. *A teoria das pulsões como teoria negativa*. Originalmente publicado em 2007. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38076>. Acessado em 2017

SAFATLE, V. *Curso Integral – A Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2007. Disponível em [https://www.academia.edu/5857053/Curso\\_Integral\\_-\\_A\\_Fenomenologia\\_do\\_Esp%C3%ADrito\\_de\\_Hegel\\_2007](https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_-_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel_2007).

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. São Paulo: Editora Autêntica, 2019.

SIMANKE, R. *Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na psicanálise lacaniana*. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302005000200001](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200001). Acessado em abril de 2018.

SILVA JUNIOR, N. da. *Who is there? Metafísica e desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica*. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38075>. Acessado em 2016.

SILVA JUNIOR, N. da. *Fernando Pessoa e Freud: diálogos inquietantes*. São Paulo: Blucher, 2019.

SILVA SANTOS, M. A. *Heidegger: história da metafísica e antropomorfismo*. Tese de doutorado apresentada em 2016. Disponível em <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46072/R%20-%20T%20-%20MARCEL%20ALBIERO%20DA%20SILVA%20SANTOS.pdf>. Acessada em abril de 2018.

SOLER, C. *Lacan em antiphilosophie*. Disponível em <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3160>. Acessado em abril de 2018.

VALENTIM, M. A. *Extramundandidade e sobrenatureza*. Florianópolis: Cultura e Bárbarie editora, 2018.

ZINGANO, M. *Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles*. Cad. Hist. Fil., Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 277-299, jul-dez, 2003a.

ZINGANO, M. *Notas sobre o princípio da não contradição em Aristóteles*. Cad. Hist. Fil., Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, 2003b.

ZIZEK, S. *Le devenir-lacanien de Deleuze*. In: *O tempo, o objeto e o avesso – ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.

ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

ZIZEK, S. *Por que Lacan não é heideggeriano*. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a02.pdf>. Acessado em 2017.