



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
UNIVERSITÉ PARIS 8 VINCENNES SAINT-DENIS



INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

ÉCOLE DOCTORALE 31 – PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS  
EA 4008 LLCP – Laboratoire d'études sur les Logiques contemporaines  
de la Philosophie

A CONTINGÊNCIA NA PSICANÁLISE LACANIANA:  
CONSEQUÊNCIAS TEÓRICAS E CLÍNICAS

DANIELA BATISTA SANTOS

Salvador – BA / Paris

06 de junho 2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
UNIVERSITÉ PARIS 8 VINCENNES SAINT-DENIS



INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

ÉCOLE DOCTORALE 31 – PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS  
EA 4008 LLCP – Laboratoire d'études sur les Logiques contemporaines  
de la Philosophie

A CONTINGÊNCIA NA PSICANÁLISE LACANIANA:  
CONSEQUÊNCIAS TEÓRICAS E CLÍNICAS

DANIELA BATISTA SANTOS

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia, da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Andréa H. Fernandes

Orientador: Prof. Dr. Bruno Cany

Co-orientador: Prof.Dr. Jean-Pierre Marcos

BANCA EXAMINADORA

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Lívia Tourinho

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Daniela Scheinkman Chatelard

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Suely Aires

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Isabelle Alfandary

Salvador – BA / Paris

06 de junho 2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)  
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

---

- S237 Santos, Daniela Batista  
A contingência na psicanálise lacaniana: consequências teóricas e clínicas / Daniela Batista Santos. – Salvador, 2024.  
286 f.: il.
- Orientadora: Profa. Dra. Andréa H. Fernandes  
Orientador: Prof. Dr. Bruno Cany  
Co-orientador: Prof. Dr. Jean-Pierre Marcos
- Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2024.  
Tese (doutorado) – Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, Paris, 2024.
1. Psicanálise. 2. Contingência (Filosofia). 3. Aristóteles. 4. Kairós (A palavra grega). 5. Sexo (Psicologia). I. Fernandes, Andréa H. II. Cany, Bruno. III. Marcos, Jean-Pierre. IV. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. V. Título.

CDD: 616.89

---

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA  
Instituto de Psicologia - IPS  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI  
MESTRADO ACADEMICO E DOUTORADO



## TERMO DE APROVAÇÃO

A CONTINGÊNCIA NA PSICANÁLISE LACANIANA:  
CONSEQUÊNCIAS TEÓRICAS E CLÍNICAS

Daniela Batista Santos

### BANCA EXAMINADORA:

**Profa. Dra. Andréa Hortélio Fernandes (Orientadora)**  
*Universidade Federal da Bahia – UFBA*

**Prof. Dr. Bruno Cany (Orientador)**  
*Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis*

**Prof. Dr. Jean-Pierre Marcos (Coorientador)**  
*Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis*

**Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard**  
*Universidade de Brasília – UnB*

**Profa. Dra. Isabelle Alfandary (Paris 3)**  
*Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3*

**Profa. Dra. Maria Livia Tourinho Moretto**  
*Universidade de São Paulo - USP*

**Profa. Dra. Suely Aires Pontes**  
*Universidade Federal da Bahia – UFBA*

Salvador, 06 de junho de 2024.



Documento assinado digitalmente  
ANDREA HORTELIO FERNANDES  
Data: 11/06/2024 10:59:59-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Bruno Cany

Prof. Dra. Andréa Hortélio  
Fernandes

S-C-1

**Para Terezinha Oliveira Batista**

*In memoriam*

## **Agradecimentos**

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB, por ter concedido a bolsa de doutorado que financiou esta pesquisa, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por ter concedido a bolsa de doutorado sanduíche do programa CAPES-PRINT que permitiu o estágio no exterior e a realização do vínculo de cotutela com a Université Paris 8.

À Universidade Federal da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

À Université Paris 8 e ao Laboratoire d'études et recherche sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie.

Aos orientadores que me acompanharam nessa pesquisa, a professora Andréa Hortélio Fernandes pela aposta, confiança e parceria durante esse longo percurso, ao professor Jean-Pierre Marcos pela disponibilidade e acolhimento e ao professor Bruno Cany pela presença em momentos cruciais.

Aos amigos que fiz em Paris, Kamila Bohne, Diego Gondim, Catarina Bassotti, Raquel Gregório, Marcela Azevedo, Victor Martins, João Domiciano, Carol Queiroz e Juliana Faria, que estiveram presentes, cada um à sua maneira, compartilhando alegrias, angústias e ideias.

Aos amigos que deixei no Brasil e que permanecem comigo, Gil Alves, Priscila Freitas, Sacha Bahia, Leonardo Araújo, Pollyana Almeida, Francisco Dias, Luane Campos, Gabriella Rocha, Priscila Costa, Sara Fernandez, Fernanda e Michele, vocês fazem parte das minhas melhores memórias.

Aos colegas da biblioteca da Université Paris 8, Cécile Denier, Eléonore Charles, Mallory Thiebaud et Guillaume Pons pelo apoio e incentivo.

Aos colegas do Fórum do Campo Lacaniano de Salvador, com quem tive a oportunidade de discutir alguns pontos teóricos frutos deste trabalho.

A Janice, Adriana, Janaina, Géraldine, Alain e Nicole, por todo o suporte e afeto.

A Elisabete Thamer.

A todos que de alguma forma contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa.

## Resumo

Lacan, a partir da década de 1970, produz um salto em relação à concepção freudiana do inconsciente – interpretável a partir da produção de sentido – e afirma que o inconsciente é real. Seguindo por uma via que vai além daquela tomada por Freud, no que se refere à interpretação, a psicanálise lacaniana tem como base a equivocidade da língua e a contingência. Para afastar a operação analítica da produção de sentido, Lacan faz um elogio ao equívoco e o posiciona como principal recurso contra o sintoma psíquico. O inconsciente real tem implicações inéditas na clínica psicanalítica a partir do momento em que o sintoma é considerado como um acontecimento de corpo e não mais como uma metáfora que demanda simbolização. Para trabalhar com o inconsciente real, é preciso levar em conta a contingência, pois, sem ela não há escritura. Mas o que seria a contingência para a psicanálise lacaniana? Como podemos localizá-la na teoria e clínica psicanalítica? A contingência para psicanálise é a mesma que para a filosofia? Para responder a essas questões, este trabalho visita conceitos da psicanálise como interpretação equívoca, sintoma como acontecimento de corpo, traumatismo, dizer e inconsciente real, analisando as principais características do último ensino do Lacan para poder destacar a importância e o papel da contingência. Para definir o que é a contingência para psicanálise, a sofística e a ontologia parmenidiana são exploradas e analisa-se termos como *epideixis* e *kairós* – traços do discurso do Górgias –, a *epideixis* se refere ao discurso como performance, transformador e produtor de realidades, e o *kairós* é o tempo oportuno, uma boa ocasião, um acontecimento e abertura dos possíveis. Um retorno ao poema do Parmênides é realizado para analisar como o pai da ontologia exclui a contingência em sua referência ao ser, porém ele é refutado por Górgias que afirma que o ser só existe pelo fato de que é dito. As fórmulas da sexuação são trabalhadas, uma vez que Lacan posiciona a contingência do lado do não-todo fálico, afirmando anos depois que o analista deve ser não-todo. Para entender melhor a lógica do não-todo fálico e o caminho que Lacan traçou para construí-las, visito as modalidades lógicas e os silogismos aristotélicos, traçando um contorno nos detalhes que fazem com que Lacan construa uma lógica inédita para tratar da relação sexual impossível e do inconsciente real. O conceito de repetição é analisado a partir de sua relação com a *tyché* e o automaton através de um caso clínico. Esse caso é útil para demonstrar como a contingência é importante para a interpretação equívoca e o tratamento psicanalítico. Este trabalho também analisa o uso do termo contingência/contingente em todos os seminários do Lacan. Conclui-se que a contingência é uma escrita da verdade que desempenha um papel crucial para a clínica psicanalítica, tendo influência desde a efetivação da estrutura do sujeito, momento do traumatismo, até o final de análise.

**Palavras-Chave:** Psicanálise. Contingência. Aristóteles. Kairós. Fórmulas da Sexuação.

## Résumé

À partir des années 1970 Lacan va au-delà de la conception freudienne de l'inconscient - interprétable à partir de la production du sens - en affirmant que l'inconscient est réel. Dans une voie différente de celle empruntée par Freud en matière d'interprétation, la psychanalyse lacanienne se fonde sur l'équivocité du langage et la contingence. Pour éloigner l'opération analytique de la production de sens, Lacan fait un éloge de l'équivoque et affirme que l'équivocité de la langue est la seule ressource contre le symptôme psychique. L'inconscient réel a des implications sans précédent dans la clinique psychanalytique à partir du moment où le symptôme est considéré comme un événement corporel et non plus en tant que métaphore qui nécessite la symbolisation. Pour travailler avec l'inconscient réel, il faut tenir compte de la contingence sans laquelle il n'existe pas d'écriture possible. D'ailleurs, qu'est-ce que la contingence pour la psychanalyse lacanienne ? Comment faut-il situer la contingence dans la théorie et la pratique psychanalytique ? La contingence est-elle la même pour la psychanalyse que pour la philosophie ? En vue de répondre à ces questions cette thèse visite des concepts de la psychanalyse tels que l'interprétation équivoque, le symptôme comme événement corporel, le traumatisme, le dire et l'inconscient réel. On analyse aussi les principaux traits du dernier enseignement de Lacan afin de pouvoir mettre en évidence l'importance et le rôle de la contingence. Pour définir la contingence dans la psychanalyse, l'on s'est également penché sur la sophistique, l'ontologie parménidienne et l'analyse de termes comme *epideixis* et *kairos*, caractéristiques du discours de Gorgias. L'*epideixis* se réfère au discours en tant que performance qui transforme et produit des réalités, quant au *kairos*, c'est le moment opportun, une bonne occasion, un événement et l'ouverture du possible. On opère aussi un retour au poème de Parménide pour voir comment le père de l'ontologie exclut la contingence dans sa référence à l'être. Cependant, Parménide a été réfuté par Gorgias qui prétend que l'être n'existe que par le fait qu'il est dit. Les formules de la sexuation sont aussi élaborées parce que Lacan met la contingence à la place du pas-tout et affirme, quelques années plus tard, que l'analyste doit être pas-tout. Afin de mieux comprendre la logique de la pas-toute phallique et le chemin que Lacan a tracé pour la construire, l'on examine les modalités logiques et les syllogismes aristotéliens. On met aussi en évidence les détails qui permettent à Lacan de construire une logique sans précédent pour traiter de la relation sexuelle impossible et de l'inconscient réel. Le concept de répétition est analysé à partir de sa relation avec la tychê et l'automaton à travers un cas clinique qui permet de montrer l'importance de la contingence pour l'interprétation équivoque et le traitement psychanalytique. Enfin, on note que la contingence c'est une écriture qui a un rôle cruciale pour la clinique psychanalytique depuis l'effectuation de la structure du sujet – le moment du traumatisme – jusqu'à la fin de l'analyse.

**Mots-Clés :** Psychanalyse. Contingence. Aristote. Kairos. Formules de la Sexuation.

## Abstract

In the 1970s, Lacan departed from the Freudian concept of the unconscious, viewing it as interpretable through the production of meaning, and asserted that the unconscious is real. Unlike Freud, Lacanian psychoanalysis is grounded in the ambiguity of language and contingency. Lacan lauds equivocation as the primary tool against psychic symptoms to distance psychoanalytic operations from the production of meaning. The real unconscious has profound implications in psychoanalytic practice, as symptoms are considered events of the body rather than metaphors requiring symbolization. To engage with the real unconscious, one must consider contingency, as there can be no possible writing. The paper explores concepts of Lacanian psychoanalysis such as equivocal interpretation, symptoms as events of the body, trauma, speech, and the real unconscious, analyzing the main characteristics of Lacan's later teachings to underscore the importance and role of contingency. The paper also examines sophistry and Parmenidean ontology, analyzing terms such as epideixis and kairos—features of Gorgias' discourse. Epideixis refers to speech as a performance that transforms and produces realities, while kairos is the opportune time, a good occasion, an event, and an opening of possibilities. The paper also delves into sexuation formulas, as Lacan positions contingency on the side of the non-phallic not-all, later affirming that the analyst should be non-all. To better understand the logic of the non-phallic not-all and the path Lacan took to construct it, the paper explores logical modalities and Aristotelian syllogisms, outlining the details that allow Lacan to create a new logic to address the impossible sexual relationship and the real unconscious. The concept of repetition is analyzed in its relationship with tychê and the automaton through a clinical case. This case is useful for demonstrating how contingency is important for equivocal interpretation and psychoanalytic treatment. In conclusion, contingency plays a crucial role in psychoanalytic theory and practice, influencing the structure of the subject, trauma, and the end of analysis.

**Keywords:** Psychoanalysis. Contingency. Aristotle. Kairos. Sexuation formulas.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>Introdução</b>	12
<b>2</b>	<b>O <i>sinthoma</i>, a interpretação equívoca e o inconsciente real</b>	21
	2.1 A interpretação equívoca	23
	2.2 O sintoma-verdade, mensageiro	26
	2.3 O <i>sinthoma</i> real	27
	2.4 O desejo do analista	31
	2.5 A impossibilidade de dizer a verdade e o gozo do sentido	34
	2.6 A contingência no traumatismo e no momento da castração	34
	2.7 O advento contingente do real	38
	2.8 O dizer contingente e indecidível	44
	2.9 O inconsciente sujeito	45
	2.10 O inconsciente real	47
<b>3</b>	<b>A contingência na filosofia: o poema de Parmênides, o <i>Kairós</i> e a psicanálise sofista</b>	51
	3.1 A contingência para a filosofia: um breve recorte epistemológico	51
	3.1.1 Definição da palavra contingência nos dicionários de filosofia	52
	3.1.2 A contingência na filosofia pré-clássica	55
	3.1.3 A contingência na modernidade	56
	3.2 O discurso do mestre como o avesso da psicanálise	58
	3.3 O poema de Parmênides	61
	3.4 Parmênides e a ausência da contingência	64
	3.5 O ser e o não-ser em Górgias	69
	3.5.1 Primeira proposição: nada é	70
	3.5.2 Segunda proposição: se é, é incognoscível	71
	3.5.3 Terceira proposição: se é e é cognoscível, é intransmissível	71
	3.6 <i>Epileixis</i> e o efeito mundo	72
	3.7 <i>Kairós</i> : o momento oportuno	77
	3.7.1 <i>Kairós</i> e a <i>epileixis</i> na psicanálise	81

<b>4</b>	<b>As fórmulas da sexuação e as modalidades lógicas</b>	85
4.1	As proposições categóricas e as modalidades lógicas de Aristóteles	88
4.2	A construção das fórmulas da sexuação	96
4.3	Particular máxima e mínima: o truque de Aristóteles e a subversão de Lacan	99
4.4	As modalidades lógicas e os quantificadores da sexuação	105
4.5	As modalidades lógicas em uma leitura lacaniana	109
4.5.1	A diferença entre o possível e o contingente	111
4.5.2	O contingente enquanto falo	114
4.5.3	O inconsciente real e a contingência	116
4.5.4	As modalidades lógicas articuladas à clínica psicanalítica	117
4.6	O ato analítico contingente	121
<b>5</b>	<b>A contingência como recurso à repetição: uma leitura sobre a tychê e o automaton</b>	123
5.1	A repetição na teoria psicanalítica freudiana	124
5.2	A contingência e a repetição na psicanálise lacaniana	128
5.2.1	A tychê e o automaton	128
5.3	A contingência no tratamento psicanalítico: um recorte de caso clínico	133
5.3.1	O significante contingente: barata	134
5.3.2	Algumas considerações sobre o caso clínico	136
5.4	A diferença entre a tychê e a contingência no ensino lacaniano	142
<b>6</b>	<b>O uso do termo contingência nos seminários do Jacques Lacan</b>	145
6.1	Seminário II - Lição de 1 de dezembro de 1954	146
6.2	Seminário II - Lição de 8 de dezembro de 1954	147
6.3	Seminário VII - Lição de 9 de dezembro de 1959	147
6.4	Seminário VII - Lição de 13 de janeiro de 1960	149
6.5	Seminário IX - Lição de 13 de dezembro de 1961	150
6.6	Seminário XII - Lição de 5 de maio de 1966	152
6.7	Seminário XII - Lição de 19 de maio de 1965	153

6.8 Seminário XII - Lição de 16 de junho de 1965	154
6.9 Seminário XIX (Ou Pior) - Lição de 12 de janeiro de 1972	155
6.10 Seminário XIX (O saber do psicanalista) - Lição de 3 de março de 1972	157
6.11 Seminário XIX (O saber do psicanalista) - Lição de 1 de junho de 1972	158
6.12 Seminário 20 - Lição de 16 de janeiro de 1973	160
6.13 Seminário 20 - Lição de 20 de março de 1973	160
6.14 Seminário 20 - Lição de 8 de maio de 1973	163
6.15 Seminário 20 - Lição de 26 de junho de 1973	164
6.16 Seminário 21 - Lição de 20 de novembro de 1973	165
6.17 Seminário 21 – Lição de 08 de janeiro de 1974	166
6.18 Seminário 21 – Lição de 15 de janeiro de 1974	167
6.19 Seminário 21 – Lição de 12 de fevereiro de 1974	168
6.20 Seminário 21 – Lição de 19 de fevereiro de 1974	170
<b>7 A contingência e a formação psicanalítica: o analista não-todo</b>	<b>173</b>
7.1 O amor de transferência	173
7.2 O analista não-todo	176
7.3 A análise didática e a formação do analista	179
7.3.1 A regra de três	181
7.3.2 Há garantia?	181
7.3.4 A variável não-lógica na formação do analista	182
<b>8 Conclusão</b>	<b>186</b>
<b>9 Referências bibliográficas</b>	<b>193</b>
<b>10 Lista de figuras</b>	<b>206</b>
<b>11 Anexo – Résumé de la thèse en français</b>	<b>207</b>
Introduction	212
Deuxième chapitre : Le sinthome, l'interprétation équivoque et l'inconscient réel	219
Troisième chapitre : Le poème de Parménide, le <i>kairos</i> et la psychanalyse sophiste	247
Cinquième chapitre : La contingence et la répétition : une lecture de la tuchê et de l'automaton dans la psychanalyse lacanienne	272
Conclusion	296

## INTRODUÇÃO

A contingência é uma das modalidades lógicas que foram propostas por Aristóteles e retomada por Jacques Lacan na criação das fórmulas da sexualização. Essas fórmulas foram pensadas e trabalhadas para estabelecer a realidade do inconsciente: não há relação sexual. A afirmação de que a relação sexual não existe só tem suporte na escrita e na lógica. É através desses dois recursos que Lacan vai elaborar o dizer freudiano. Este trabalho analisa o uso que Lacan faz das modalidades (necessário, possível, impossível e contingente) para destacar a importância da categoria do contingente na clínica psicanalítica.

A noção de contingência utilizada por Lacan tem suas bases em Aristóteles. No *Organon* – conjunto de seis livros sobre lógica – Aristóteles define quatro proposições lógicas para constituir a Teoria dos Eventos. Essas proposições podem ser consideradas como categorias modais que são nomeadas como necessário, possível, impossível e contingente. Cada uma dessas categorias pode ser adjetivada como verdadeira ou falsa, menos a contingência. O necessário é sempre verdadeiro, o impossível sempre falso, o possível pode ser verdadeiro ou falso. À contingência, Aristóteles não atribui valores e com isso inclui na lógica a categoria dos acidentes, do indecidível (Almeida Filho; Coutinho, 2007).

Em uma psicanálise lacaniana, o psicanalista opera a partir da interpretação e do manejo da transferência. Esses dois operadores estão vinculados, cada um a sua maneira, com a lógica da contingência. Falar em contingência, na clínica psicanalítica, não é a mesma coisa que defender o acaso como o que impera e reina no tratamento. A psicanálise pode ser considerada como um laço social regrado, no qual não há lugar para invenções aleatórias. O analista é responsável pela direção do tratamento e os “efeitos sobre o analisando não são independentes da maneira como é pensada a experiência” (Soler, 2012a, p. 12). A responsabilidade do analista concerne ao seu próprio percurso analítico, pois a interpretação não é uma técnica, mas uma ética que é apreendida através da

experiência de análise sobre o seu próprio inconsciente. A interpretação não é uma técnica, visto que seus efeitos são incalculáveis, como disse Lacan em 1973<sup>1</sup>.

A experiência psicanalítica acontece a partir da instauração do dispositivo analítico, que foi desenvolvido por Sigmund Freud para decifrar o inconsciente através de um processo que permite o trabalho com as suas manifestações: lapsos, atos falhos, sonhos e sintomas. Todas essas formações do inconsciente se apresentam na análise através de contingências. Apesar de Freud ter construído uma teoria sobre o inconsciente, neste trabalho, o foco é a obra de Jacques Lacan, mais especificamente a partir do final do seu ensino, iniciado a partir da década de 70.

Nos dez primeiros anos do seu ensino, Lacan fez um retorno à Freud cumprindo um trabalho colossal de revisão dos conceitos-chaves da obra do pai da psicanálise. Durante esse período, ele elabora diversas questões sobre a clínica psicanalítica com a perspectiva do inconsciente estruturado como uma linguagem, tese extremamente freudiana.

A partir da década de 1970, Lacan inicia sua jornada em direção ao inconsciente real. Nesse período de sua obra, ele atravessa a perspectiva do inconsciente como simbólico e o situa como real. Na conferência nomeada *A terceira* ele declara que o sintoma vem do real<sup>2</sup>, tese que parece subverter a perspectiva anterior na qual o sintoma é fruto do simbólico. Nessa conferência, que foi realizada em Roma no VII Congresso da Escola Freudiana de Paris, em 1974, Lacan adverte que “o sentido do sintoma é o real, na medida em que ele se coloca na cruz para impedir que as coisas funcionem” (Lacan, 1974, p. 17. tradução nossa). Ora, vejamos que, anteriormente, o sentido do sintoma é situado no simbólico, o que permite a sua decifração, pois o sintoma como metáfora é uma substituição significativa<sup>3</sup>.

Essa mudança de perspectiva de Lacan em relação ao inconsciente tem consequências práticas e éticas no que tange ao ato analítico. Índícios da mudança no método interpretativo já podem ser destacados a partir do *Seminário 11 – Os quatro*

---

<sup>1</sup> Intervenção de Jacques Lacan no congresso da Escola freudiana de Paris – La grande Motte. Sessão de 2 de novembro. Publicada na revista *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, n.15. p 69-80. Disponível em : <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973-11-02.pdf>

<sup>2</sup> *J'appelle symptôme ce qui vient du réel* (Lacan, 1974, p. 17).

<sup>3</sup> Freud estabelece esse esquema em 1915 no texto sobre o recalque, no qual indica que o sintoma é um dos destinos da pulsão quando o recalque falha.

*conceitos fundamentais da psicanálise*, no qual Lacan (1964), apesar de ainda situar a interpretação como significativa, já traça reflexões sobre o significante fora de sentido. Para operar na clínica visando o real, Lacan estabeleceu um tipo de interpretação que trabalha com os equívocos homofônicos e gramaticais do significante. Esse direcionamento situa a psicanálise em uma posição contrária ao que Aristóteles sustenta. No livro *Gamma IV da Metafísica*, o filósofo defende que falar é significar algo para si e para alguém. Não existe função digna para a homonímia, ou para o equívoco. Aristóteles (2007) diz que se não há decisão de sentido, o homem não é um homem, mas uma planta. Lacan refuta essa tese ao elevar o equívoco como modo interpretativo em uma análise e adjetiva o analista como “a presença do sofista em nossa época, mas com um outro estatuto” (Lacan, 1964-1965, p. 344). Os sofistas foram aqueles que jogaram com os equívocos e usaram o discurso como performativo, “o jogo com os equívocos é o que faz ser insuportável os textos sofisticos para os filósofos normais” (Cassin, 2019, p. 21. tradução nossa). Neste trabalho, iremos nos debruçar sobre a aproximação entre a sofística e a psicanálise lacaniana, mais especificamente, sobre a *epideixis*, o *kairós* e a contingência.

É na década de 70, a partir do *Seminário 19 – Ou Pior* (1971-72), que se encontra em Lacan referências às modalidades lógicas associadas às fórmulas da sexuação. As modalidades lógicas são um recurso para tratar do inconsciente real. Ele define essas modalidades como “temos fundamentais” (Lacan, 1973, p. 7) e desenvolve uma definição para cada uma a partir das categorias do tempo e da escrita. As fórmulas da sexuação ganham um formato mais definitivo no *Seminário 20 – Mais Ainda* (1972-1973). Neste último, a contingência enquanto modalidade lógica é alojada na mesma posição do quantificador *não-todo fálico*, no lado mulher da fórmula. No capítulo sobre o saber e a verdade, ainda no *Seminário 20*, a contingência é definida como aquilo que faz o falo, causa do desejo, cessar<sup>4</sup> de não se escrever (Lacan, 1972-73, p. 86. tradução nossa). Nesse mesmo trecho, Lacan ainda indica que a experiência analítica faz o falo cessar de não se escrever. Essa hipótese lacaniana é um dos gatilhos para o sujeito desta tese, pois o falo, quando não se escreve, convoca o sujeito a produzir sentido sobre o real que lhe

---

<sup>4</sup> Na tradução oficial da editora Zahar a frase em questão aparece como *para de se escrever*. No texto original, em francês, Lacan utiliza a palavra *cesse*, por isso optei por manter *cessa* no lugar de *para*.

acomete e que escapa ao simbólico e ao imaginário. Quando o falo cessa de não se escrever, contingentemente, o sujeito tem a oportunidade de colocar um ponto de basta à busca incessante de sentido para o seu sintoma, uma vez que, ele finalmente topa, sem recuar, com a dimensão impossível da linguagem. Esse processo só pode acontecer através de *momentos oportunos*<sup>5</sup> favorecidos pela análise, sendo estes últimos incalculáveis e imprevisíveis. A partir dessa perspectiva são construídas associações entre o contingente e a noção grega de *kairós*.

Uma das afirmações mais importantes feitas por Lacan nos últimos anos do seu ensino é que a psicanálise visa o real. O que isso quer dizer? Por que esta é uma asserção importante? O real do qual se ocupa a psicanálise é aquele que não pode ser matematizável pela ciência, ou seja, é um real que não se escreve, em outros termos, é a impossibilidade da relação sexual. Nossa única chance de trabalhar com o real é a partir do equívoco e da contingência da linguagem na sua dimensão não-toda.

Sabe-se que o real da psicanálise é algo que chega ao sujeito de forma contingente, sem nenhum controle, muitas vezes o desestabilizando. O real é imprevisível, não pode ser calculado em um “mundo possível” e intencional. O sujeito é atropelado pelo real, ele não tem escolha. O real acontece independente do que o sujeito deseja ou não, “é então do determinismo do inconsciente que convém fazermos a lógica e não das possibilidades intencionais, ilusões da consciência” (Cathelineau, 2001, p. 307. tradução nossa). O determinismo do inconsciente está relacionado ao mecanismo da repetição, conceito que será trabalhado no quinto capítulo.

Para a psicanálise lacaniana, o que conta não é o que o sujeito deseja em sua intenção, mas a resposta que ele dá ao real, o sentido que ele dá ao real que se apresenta contingentemente. É esse o trabalho que o analisando vai realizar em uma análise. A partir daí, é possível traçar algumas particularidades dada à contingência por Lacan. O possível e o contingente se confundem constantemente<sup>6</sup> no texto *Da Interpretação* de Aristóteles, sendo esse motivo de pesquisa para o filósofo Jaakko Hintikka, que fez um esforço para

---

<sup>5</sup> Momento oportuno é uma das possíveis traduções para a noção grega *Kairós*.

<sup>6</sup> “Ser possível (ser contingente) é empregado em dois sentidos: [1] na indicação do que geralmente acontece, porém carece de necessidade...; e [2] na indicação do *indeterminado*, do que é potencialmente ocorível tanto de uma dada maneira quanto de maneira diversa” (Aristóteles, 2016, p. 143, grifo nosso).

diferenciar essas duas categorias através dos escritos do Stagirita. Lacan lê o trabalho do Hintikka durante o período em que está pensando a lógica modal, a partir disso, o psicanalista traça uma distinção precisa entre o possível e o contingente.

Para a psicanálise, a modalidade do possível não permite nenhuma enunciação sobre o real, deixando o sujeito em um desconhecimento sobre a verdade. Na modalidade do possível, o sujeito encontra-se parado, esperando que algo aconteça, “o possível é a maneira como o sujeito imagina o futuro” (Cathelineau, 2001, p. 319). A escritura do real acontece através da modalidade da contingência, o real opaco cessa de não se escrever, apresentando-se para o sujeito como uma novidade, ou um julgamento verdadeiro sobre algo, “se a conversão do possível ao contingente é pertinente, é que na fala ou no pensamento (outros dirão na consciência), a verdade pode aparecer e se inscrever, enquanto que ela não havia sido apreendida da mesma maneira antes” (Cathelineau, 2001. P. 315, tradução nossa). A partir disso, é possível traçar alguns paralelos entre a modalidade do contingente e a noção de *Kairós*, pois enquanto abertura dos possíveis, o *kairós* é o momento oportuno, a apresentação de algo novo que se escreve (cessa de não se escrever – contingente).

Para pensar o equívoco, a interpretação analítica e a contingência na clínica psicanalítica, visito a noção grega de *kairós* que é uma das características mais relevantes da temporalidade do discurso sofístico. A partir de uma revisão sobre a obra do Górgias e sua perspectiva sobre o poder dos discursos, discuto como o *kairós* pode ser articulado à contingência no tratamento psicanalítico e procuro identificar a importância do lado feminino das fórmulas da sexuação para um tratamento que segue em direção ao real, indicando e justificando porque o analista se posiciona logicamente como não-todo. Para isso, é necessário realizar um retorno ao poema de Parmênides para compreender a refutação que o Górgias realiza através do *Tratado sobre o não-ser*, obra na qual o sofista afirma que o ser é o efeito do dito, tese extremamente lacaniana.

Pensar a relação entre a produção de saber, a produção de sentido e o incontável jogo infinito da significação é necessário para compreendermos melhor o que acontece em uma interpretação analítica. Quando o analisando, *a posteriori*, revela uma mudança libidinal na análise, identifica-se que houve interpretação analítica e que efeitos foram produzidos a partir da fala. Esse processo é completamente contingente. Diversos são os relatos de analistas que, ao fazerem intervenções calculadas, não percebem nenhuma

mudança do lado do analisando, enquanto os ditos, gestos ou até mesmo olhares involuntários geram efeitos interpretativos.

Esses efeitos são produtos do laço transferencial entre o analisando e o analista, da enunciação produzida nesse laço, assim como da contingência do ser. Defino como contingência do ser a “capacidade do desejo de usar uma coincidência para torná-la uma invenção significativa que põe em movimento uma experiência pulsional que estava congelada” (David-Ménard, 2011, p. 75. tradução nossa). Ou seja, a partir do acaso, o significante pode mobilizar a libido do sujeito produzindo mudanças e efeitos terapêuticos. Uma análise lacaniana cria as condições para as boas contingências. “Que se diga”<sup>7</sup> é um ato, um evento. A contingência ligada à interpretação está de acordo com a segunda tese lacaniana na qual a interpretação é um dizer silencioso. Enquanto a primeira tese indica que a interpretação opera pelo significante, estando de acordo com a tese freudiana do inconsciente transferencial.

Essas mudanças produzidas e ofertadas pelo dispositivo analítico me faz questionar sobre a ideia do *ser* na filosofia e na psicanálise. O poema de Parmênides é útil para compreender melhor como o ser é definido no texto fundador da filosofia e do pensamento racional ocidental e, também, para verificar se há alguma referência à contingência. No *Seminário 19*, Lacan (1971-1972/2002) refere-se ao *Parmênides* de Platão. Mas neste trabalho me debruço sobre o *Poema* para demonstrar como o texto responsável pelo nascimento da filosofia ocidental exclui a contingência da sua concepção sobre o *Ser*.

Em Parmênides o ser se confunde com a noção de existência. Ele tem contornos no necessário e nunca cessará de existir, pois é sem movimento e sem mudanças. Górgias, o sofista, algumas décadas depois, rompe com essa perspectiva ao afirmar que “nada é e aquele que diz, diz” (Cassin, 2007, p. 211). Ou seja, o ser nada mais é do que efeito da palavra. A partir daí, pode-se fazer uma associação entre a sofística e a psicanálise. Essa ligação já foi amplamente realizada pela filóloga francesa Barbara Cassin<sup>8</sup>. O objetivo deste trabalho é o de analisar a relação entre o *kairós* e a *contingência* no dispositivo

---

<sup>7</sup> Frase completa “Que se diga fica esquecido atrás do que se diz em o que se ouve” Lacan, J. (1972) O aturdido. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003. p. 448.

<sup>8</sup> A tese da psicanalista Elisabete Thamer, *Logologie et parlêtre: sur les rapport entre psychanalyse et sophistique dans l'oeuvre de Jacques Lacan* sob direção de Barbara Cassin, também explora essa associação entre a sofística e a psicanálise.

psicanalítico. Esta pesquisa realiza um retorno aos pré-socráticos para verificar a concepção de *kairós* articulando-a ao contingente. Esse termo é importante para os sofistas pois indica alguma coisa em relação ao tempo, ao corte, à ruptura e a abertura dos possíveis.

O trabalho com o sintoma psíquico, na psicanálise, vai além de uma produção de saberes, ultrapassa a técnica da sugestão, do aconselhamento, da avaliação diagnóstica, recursos utilizados para apaziguar a dor diante do impossível de ser dito. Esses recursos não rompem com o saber articulado, pelo contrário, produzem mais significações, emprestam o sentido para o que falha na trama simbólica e imaginária do analisando. Na contramão dessa prática, o ato analítico visa uma desalienação das significações produzidas pela fantasia do sujeito, através da ruptura entre S1 e S2, com a aposta de que algo novo possa surgir no discurso do analisando. O ato analítico opera através do corte e faz vacilar as “soluções” que inevitavelmente conduzem o sujeito ao horror diante do mal-estar, esse ato “intervém em nome daquilo que cessa de não se escrever, em nome daquilo que surge em cada discurso como fora de sentido” (Fingermann, 2005, p. 54), em outras palavras, intervém visando o real através de contingências.

O quarto capítulo deste trabalho apresenta uma leitura das fórmulas da sexuação vinculadas às modalidades lógicas, destacando quais são as suas implicações na clínica psicanalítica lacaniana e dando destaque à contingência.

No quinto capítulo, a relação entre repetição e a contingência é analisada através de um breve recorte de caso clínico. Esse caso foi um dos gatilhos para essa tese visto que a partir dele me questiono como a contingência pode auxiliar no tratamento psicanalítico. Ainda no quinto capítulo são analisados o conceito de repetição, de *tyché* e *automaton* – através do texto do Aristóteles – assim como de *clinamen*, termo utilizado por Lucrecio para descrever a causa de todas as coisas. Esse termo é retomado por Lacan no *seminário 11*, quando ele trabalha a noção de trauma da linguagem no *infans*. Nesse capítulo da tese, analiso os três conceitos, *tyché*, *automaton* e *clinamen* e estabeleço as semelhanças e diferenças entre eles, para poder determinar que a contingência, citada por Lacan a partir do *seminário 19* como o que *cessa de não se escrever*, não é a mesma coisa que a *tyché*. Esta última estaria ligada à repetição e ao inconsciente estruturado como uma linguagem, enquanto o contingente é uma modalidade associada ao inconsciente real.

No penúltimo capítulo, examino a aparição dos termos contingente/contingência nos seminários do Lacan a partir do index referencial de conceitos construído pelo Henry Krutzen. Essa análise permite verificar a evolução desse termo no ensino lacaniano, que ganha um contorno bem preciso a partir do *seminário 19*, no qual Lacan começa a trabalhar com as modalidades lógicas. Além disso, é possível perceber como o psicanalista associa a contingência com conceitos cruciais da psicanálise como interpretação, escrita, ato, encontro, amor, desejo, não-todo fálico e real.

Para finalizar, o último capítulo discute a formação do analista para demonstrar as particularidades desse processo, no qual não há garantia. Lacan (1973a/2003) diz que para produzir um analista, a análise pessoal é condição necessária, porém não suficiente. Essa afirmação é analisada para indicar como a contingência atua na formação do psicanalista lacaniano.

Ao fazer uma pesquisa bibliográfica, sobre contingência e psicanálise, em quatro idiomas diferentes – português, francês, espanhol e inglês – nota-se que esse termo foi pouco trabalhado, apesar da importância que exerce na condução de um tratamento psicanalítico digno da ética proposta por Lacan. A hipótese para essa lacuna é de que por não ser considerada um conceito, a contingência não ganhou destaque nas pesquisas e estudos psicanalíticos. Apesar disso, o real elaborado por Lacan a partir da década de 70 nos convoca a refletir sobre essa noção. A contingência sempre foi muito trabalhada pela filosofia, mas na obra de lacaniana ela ganha contornos inéditos.

Diante disso são levantadas as seguintes questões: O que é a contingência para a psicanálise e como ela está relacionada ao tratamento psicanalítico? Qual a relevância da interpretação equívoca – sob transferência – no advento de rupturas/descontinuidades no modo de gozar do sujeito, na dissolução de sintomas, e na convocação ao reordenamento significante? Qual a relação entre a contingência, a interpretação equívoca e o inconsciente real? O que a contingência possibilita? As questões de pesquisa surgiram a partir da experiência clínica em psicanálise da pesquisadora e, também, dos problemas levantados a partir de sua dissertação de mestrado.

Neste trabalho é uma pesquisa teórico-conceitual clínica sobre a noção de contingência no ensino de Jacques Lacan e suas implicações no tratamento analítico. A partir do salto radical que Lacan realiza no que se refere ao inconsciente – o que acarreta

uma mudança de perspectiva ética e teórica em relação à condução de uma análise – verifico as implicações da contingência no tratamento analítico em direção ao real.

O objetivo geral desta pesquisa é investigar a noção de contingência na teoria e na clínica psicanalítica, com vista a delimitar seu papel no tratamento psicanalítico lacaniano. Para alcançá-lo, propõe-se os seguintes objetivos específicos: 1) examinar a transição da interpretação significativa para a interpretação equívoca e as implicações dessa nova perspectiva na clínica psicanalítica; ; 2) analisar a relação entre o inconsciente real e a contingência; 3) analisar a noção de contingência e *kairós* da filosofia pré-socrática, mais especificamente em Parmênides e Górgias, e sua influência na psicanálise lacaniana; 4) investigar o papel da contingência no tratamento analítico a partir de uma leitura das fórmulas da sexuação; 5) examinar a relação entre repetição e contingência a partir das noções de *tychê* e *automaton*; 6) analisar o uso da noção de contingência no conjunto dos seminários de Jacques Lacan.

Este trabalho faz parte de um acordo de cotutela entre a Universidade Federal da Bahia – Programa de Pós-Graduação em Psicologia na linha de pesquisa Contextos de saúde, clínica e desenvolvimento; e a Universidade Paris 8 – Departamento de Filosofia – Escola de Doutorado ED 31 *Pratiques et Théories du Sens - Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie*. O resumo da tese em francês encontra-se em anexos, nele são apresentados a introdução, o capítulo segundo, terceiro e quinto, assim como a conclusão, todos traduzidos em francês.

## 2 O SINTHOMA, A INTERPRETAÇÃO EQUÍVOCA E O INCONSCIENTE REAL

*Quando o esp de um laps, uma vez que só escrevo em francês: Quando o espaço de um lapso já não tem qualquer significado (ou interpretação), só então podemos ter a certeza de que estamos no inconsciente.*

(Lacan, 1977)

No último período do seu ensino, Lacan (1975) caracteriza *o sintoma como acontecimento de corpo*. Essa definição causa um impacto gigantesco na teoria psicanalítica, colocando uma importância significativa à noção de contingência. Essa expressão é utilizada por Lacan uma única vez no texto *Joyce, o sintoma*, entretanto, ela muda radicalmente a forma como o psicanalista deve conduzir o tratamento. O sintoma como acontecimento de corpo é a ressonância do gozo do significante no corpo do sujeito, corpo que é fabricado pelas três consistências: simbólico, imaginário e real. No *seminário 23 – O sinthoma*, Lacan (1975-1976) diz que o simbólico é o furo, o imaginário a consistência e o real a ex-sistência. O *sinthoma* é o quarto laço que vai enodar esses três registros e ressoar no corpo.

A ressonância do gozo do significante no corpo se distancia da ideia freudiana de sintoma como algo a ser decifrável. A partir daí, Lacan (1975) propõe uma nova grafia: *sinthome*. Essa nova concepção do *sinthoma* é crucial pois ela rompe com a ideia de que o sintoma pode ser totalmente simbolizado pelo analisando. O *sinthoma* designa o ponto de real do sintoma, ou seja, aquilo que é rebelde ao inconsciente e à significação. Ele é também a parte do sintoma que não representa o sujeito, o que não possui nenhum efeito de sentido (Marret-Maleval, “s.d”). Daí a concepção de ecos no corpo, acontecimento de corpo como ressonância de gozo que o sujeito experimenta, mas é incapaz de simbolizar.

É a partir de uma contingência que o *sinthoma* é enodado, amarrando os registros simbólico, imaginário e real. Esse enodamento é realizado de forma inédita para cada sujeito e fixa um modo único de gozar, afetando singularmente o corpo e o modo de subjetivação de cada ser falante. Esse enodamento acontece pelo fato de que o corpo é

afetado pela *alíngua*<sup>9</sup>. A partir do acaso, ocorrem encontros entre o corpo e *alíngua* que produzem efeitos em forma de afetos (Frediani, 2014). Esses efeitos/afetos da *alíngua* no corpo também podem ser traduzidos como modos de gozar do *sinthoma*.

Ainda sobre a diferença conceitual entre sintoma e *sinthoma*, pode-se considerar que o *sinthoma* é o que enlaça os registros imaginário, simbólico e real como um quarto nó, enquanto o sintoma é caracterizado por Freud (1915/2010) como uma formação substitutiva, um dos destinos da pulsão via recalque. Lacan (1957/1998), no início do seu ensino, em um texto intitulado a *Instancia da letra no inconsciente*, afirma que o sintoma tem estrutura de metáfora, situando-o como operação de linguagem, “o mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina o sintoma no sentido analítico” (Lacan, 1957/1998, p. 522).

Dessa forma, o trabalho com o sintoma analítico acontece a partir da fala do analisando e da interpretação do analista, que nesse período ainda é situada por Lacan como interpretação significativa, uma vez que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1964/2008, p. 37). A interpretação significativa opera a partir do método de decifração do conteúdo recalcado, uma produção de saber sobre o inconsciente através da significação construída pelas elaborações dos analisandos.

A partir de então, é possível traçar claramente distinções entre essas duas formas de escrita. O sintoma é freudiano e se interpreta a partir do significante e do sentido, o *sinthoma* é o que vai além da decifração, ao chegar até ele, através de um processo analítico, o sujeito fica advertido que a linguagem só serve para o gozo.

É a partir da década de 70 que o ensino de Lacan apresenta uma mudança radical na forma de definir o sintoma e o inconsciente. Para Freud, o inconsciente é um saber passível de ser decifrável pelo sujeito, tendo o sintoma como metáfora, fruto do recalcado. Lacan, a partir dos anos 70, elabora o inconsciente como real e o *sinthoma* como acontecimento de corpo. O inconsciente real se manifesta a partir de eventos no corpo, contingências corporais. É um inconsciente sem sujeito. Essa nova perspectiva muda

---

<sup>9</sup> Termo utilizado por Lacan para se referir às palavras sem significação, ou que geram equívocos: “o homem é portador da ideia de significante. Essa ideia, na *alíngua*, tem seu suporte essencialmente na sintaxe. De qualquer maneira, o que caracteriza *alíngua* entre todas são os equívocos que lhe são possíveis, tal como illustrei com o equívoco de *dois [deux]* com *deles [d'eux]* (Lacan, 1975-1976, p. 112).

radicalmente a concepção do sintoma como metáfora e da interpretação como significativa.

## 2.1 A interpretação equívoca

No *Seminário 11*, Lacan (1964) ainda concebe a interpretação como aquilo que visa o sentido, porém ele já destaca a importância do significante sem sentido, indicando que é nessa direção que o sujeito deve seguir, indo além da significação:

A interpretação não é aberta a todos os sentidos. Ela não é de modo algum não importa qual. É uma interpretação significativa, e que não deve faltar. Isto não impede que não seja essa significação que é, para o advento do sujeito, essencial. O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante - não-senso, irreduzível, traumático ele está, como sujeito, assujeitado. (Lacan, 1964, p. 237)

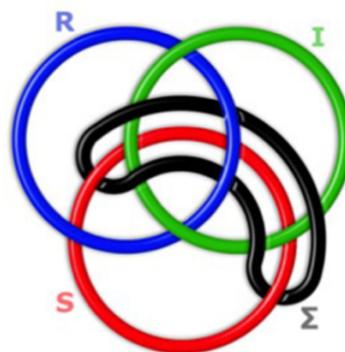
Cinco anos mais tarde, no *Seminário 17 – O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1970) pontua que a interpretação analítica está, ela própria, na contramão do sentido comum do termo, apontando para a ideia de que não é o sentido que uma interpretação visa, mas sim o real que transborda sob o simbólico e que se apresenta através da contingência. Em *A terceira*, afirma que a interpretação não é “interpretação de sentido, mas jogo com equívoco” (Lacan, 1974, p. 9). No *Seminário 23 – O sinthoma*, Lacan (1975-1976) situa o equívoco como arma contra o *sinthoma*, “é unicamente pelo equívoco que a interpretação opera. É preciso que haja alguma coisa no significante que ressoe” (Lacan, 1975-1976, p. 18). Por que Lacan avança em direção à interpretação equívoca, abandonando a interpretação significativa como direção do tratamento analítico? Quais as implicações dessa mudança na clínica?

A clínica psicanalítica colocou em evidência a impotência de significação do sintoma, uma vez que encerrá-lo em um sentido não o impede de retornar exigindo novas significações, pois “a persistência do sintoma é a sua política” (Ferreti, 2011, p. 74). Essa afirmação aponta para o real na formação do sintoma, ou seja, ele não pode ser esgotado pela via da significação e do sentido.

O próprio Freud (1900) situou o sonho, formação do inconsciente, como impossível de encerrar-se em um único significado. Há o que ele nomeou de umbigo do sonho, o ponto real que é impossível de ser simbolizado. Soler (1995, p. 4) comenta que “nenhuma significação esgota o significado, há sempre um excedente de significado que vamos chamar de sentido”. Daí, Lacan avança para a interpretação alusiva ao notar que há sempre uma lacuna irreduzível entre o significado como significação e o significado como sentido. O termo sentido remete ao desejo e ambos são incompatíveis com a fala, pois são metonímicos, deslizam incessantemente, não sendo equivalente a nenhuma significação (Soler, 1995). Dessa forma, a concepção lacaniana de interpretação avança para a interpretação equívoca, que visa o real.

Nessa direção, Thamer (2017a, p. 34) afirma que “se a análise é orientada em direção ao real, é, em última instância, em direção ao real do nó”. O falaser é borromeano, o nó foi feito no momento do traumatismo, “contingência que se inscreveu em necessidade do sintoma, que não cessa de se escrever” (Soler, 2012b, p. 34). O quarto laço que amarra os três anéis do nó é escrito como *sinthoma* e se escreve a partir de uma contingência. Ele surge como uma operação lógica necessária ao enodamento dos três registros.

Figura 1. Três anéis ligados pelo *sinthoma*, o quarto.



Fonte: Lacan (1975-1976/2007, p. 91)

Como mencionamos anteriormente, o *sinthoma* é a possibilidade que o falaser tem, à sua própria maneira, de enodar o simbólico, o imaginário e o real. É a partir dele que o sujeito faz uma leitura da vida. Lacan (1974-1975) define o quarto nó como a

realidade psíquica, recurso que o sujeito neurótico tem para recobrir a dimensão insuportável do real e fazer laço social. Esse quarto laço é inscrito a partir da função Nome-do-Pai.

O que fez Freud? Vou contar. Fez o nó com quatro a partir dos seus três, esses três que lhe supõem armadilha. Mas então, eis como procedeu: inventou algo a que chamou realidade psíquica... O que ele chama de realidade psíquica tem perfeitamente um nome, é o que se chama Complexo de Édipo. Sem o complexo de Édipo, nada da maneira como ele se atém à corda do Simbólico, do Imaginário e do Real se sustenta. (Lacan, 1974-1975. 18)

Ainda sobre o enodamento, em *Televisão*, Lacan (1974a) afirma que o real é o que permite desenodar o *sintoma* constituído como um nó de significantes. Através do real é possível enodar e desenodar essa cadeia de significantes que não possuem em si nenhum sentido, apenas gozo do sentido<sup>10</sup>. Apesar de uma análise se constituir através do uso do simbólico e do imaginário, a partir da fala do analisando em associação livre, é o real que pode promover as mudanças produzidas na economia libidinal do sujeito. Esse acontecimento do real na clínica é contingente e só é possível a partir da fala do analisando em transferência.

Antes de prosseguir, é importante fazer mais algumas distinções entre *sintoma* e sintoma, pois não é apenas na grafia que eles se distinguem. Os sintomas foram elaborados por Freud (1915/2010) com estrutura de metáfora, frutos do retorno do recalçado, um dos destinos possíveis da pulsão. Esse sintoma-metáfora surge em decorrência da metáfora paterna, o que em termos freudianos pode ser traduzido como complexo de castração, “a metáfora do sintoma deve ser pensada como subordinada àquela do pai e excluída na psicose” (Soler, 2012a, p. 22). Estes sintomas-metáforas são os que geralmente levam os sujeitos à uma análise, e que desaparecem – ou são substituídos– a partir do efeito terapêutico ocasionado pelo processo metonímico, “poderíamos qualificar de ‘sintomas-verdade’, que são sintomas ligados à fantasia e que

---

<sup>10</sup> Lacan faz uso do equívoco homofônico nessa passagem ao indicar que a cadeia significante é composta de *jouis-sens*, o que em francês pode ser entendido como *gozar do sentido, ou gozo (jouissance)*.

ao longo da análise podem desaparecer ou se deslocar” (Thamer, 2017a, p. 32). Esses sintomas são passíveis de cura através do desenodamento, mencionado anteriormente, enquanto o *sinthoma* laço não, pois precisamos dele para amarrar a estrutura. Por isso, esse *sinthoma* tem por característica a impossibilidade de ser dito, de ser colocado em palavras. Segundo Soler (2012b, p. 38), no *Seminário 22: R.S.I.*, ele é colocado por Lacan como um “elemento gozado do inconsciente” e está fora da dialética do discurso, não é passível de decifração.

## 2.2 O sintoma-verdade, mensageiro

É no ano 1975 que Lacan define o *sinthoma*<sup>11</sup> como acontecimento de corpo reformulando e aprimorando a concepção do sintoma como acontecimento de verdade (Soler, 2019). Essa formulação do sintoma como acontecimento de verdade é tese uma freudiana a qual credita ao sintoma o retorno do recalado. Na tese de Freud (1915) a verdade do sintoma reside no significante recalado, excluído da consciência e que retorna disfarçado em forma de sintoma para ter acesso ao eu consciente. O sintoma é definido por Freud (1915) como o resultado de um conflito entre os ideais relativos ao eu e as exigências das pulsões. As manifestações do retorno do recalado são definidas por Freud como sintoma, atos falhos, chistes e sonhos. Todas essas formações do inconsciente portam em si uma verdade a ser decifrada pelo analista e pelo analisando, daí a ideia de um sintoma-verdade, o sintoma como “retorno da verdade da pulsão” (Soler, 2019, p. 219), que aos poucos é substituída através das elaborações lacanianas por sintoma-gozo. O sintoma-verdade é como uma mensagem:

O sintoma que tem a verdade como causa é a concepção de um sintoma-mensagem em suspenso, à espera do bom entendedor. É a ideia de uma verdade que está aprisionada na carne, já que há conversão, mas que pode ser libertada; é a ideia do corpo como prisão da verdade que pode ser

---

<sup>11</sup> No texto original “*Joyce, le symptôme*” Lacan escreve “sintoma como acontecimento de corpo” e não ainda *sinthoma*, entretanto, ele produz essa afirmação e depois conclui criando o neologismo *sinthome* para melhor diferenciar a sua concepção do sintoma daquela elaborada por Freud. Ou seja, o sintoma como acontecimento de corpo é o *sinthome*.

libertada no diálogo analítico, com a condição de que ela venha se articular em palavras. A ideia correlativa é que o efeito terapêutico se produz pela verdade liberta, reconhecida. Toda essa concepção vai de par com a ideia que se busca da significação do sintoma, sua significação de verdade. (Soler, 2019, p. 220)

Já o sintoma-gozo não serve para nada. Lacan (1972-1973/2008) no *seminário 20 - Mais ainda* define o gozo como aquilo que não é útil, que não serve para nada. O sintoma seria, então, nada além do que uma pedra no meio do caminho do sujeito, que incomoda e o sustenta ao mesmo tempo, e, paradoxalmente, não serve a nada. Esse sintoma como acontecimento de corpo é apresentado ao sujeito através de contingências corporais. Essas contingências indicam que há algo de indizível e incalculável na formação desses sintomas e que o que deve ser alterado e trabalhado em uma análise é a relação que o sujeito tem com o gozo. Esse gozo que muitas vezes paralisa e o atrapalha na construção e realização de projetos na esfera do amor, trabalho e lazer. O sintoma como acontecimento de corpo “conota o *não programado* de uma manifestação de gozo que se impõe ao sujeito que a sofre” (Soler, 2012, p. 141. grifo nosso).

Definindo melhor a diferença entre o sintoma-verdade, mensageiro, e o sintoma como acontecimento de corpo, podemos destacar que a distinção reside na forma como o analista vai manejá-lo através da transferência e da interpretação. O sintoma concebido como mensageiro demanda decifração, já o sintoma como acontecimento de corpo trabalha a relação do sujeito com o seu gozo e o mecanismo de repetição. A nova tese lacaniana se direciona muito mais ao saber lidar com o sintoma, ao se identificar com ele, do que decifrá-lo para poder curá-lo. Esse salto teórico é importante para a condução da análise que não mais reside na decifração infinita dos conteúdos recalçados, produção de sentido fictício ao qual muitas vezes o sujeito se cola. É importante destacar que esse passo dado por Lacan é um importante avanço teórico, mas só foi possível por conta da elaboração freudiana sobre a castração, o umbigo do sonho, o imperativo do mal-estar, etc, ou seja, as faces do impossível que rodeiam o ofício do psicanalista que foram sinalizadas por Freud. Não é por acaso que Lacan defende a tese de que o dizer de Freud é: não há relação sexual.

### 2.3 O *sinthoma* real

No *Seminário 24 - L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, ainda sem publicação oficial, Lacan (1977b) indica que o *sinthoma* é real, “é a única coisa realmente real, ou seja, que tem um sentido, que conserva um sentido no real” (Lacan, 1977b, p. 143. tradução nossa). A articulação do *sinthoma* com o real é o que produz a incidência política e ética da psicanálise, que opera na clínica a partir da singularidade, pois há uma “orientação política que se recusa a aceitar um tom tranquilizador do inconsciente” (Fernandes, 2011, p. 101). A grafia do *sinthoma*, escrito em francês com *sinthome*, surge como um neologismo criado por Lacan através das palavras (*symptôme* + *saint homme*) para marcar um novo regime do significante com o corpo. O *sinthoma* é a ressonância do significante no corpo, fruto do traumatismo que é produzido pela linguagem.

É importante destacar que o sintoma como acontecimento de corpo, o *sinthome*, não deve ser confundido com uma manifestação corporal, essas são frutos do sintoma histórico, que podem ser nomeados como conversão ou somatização. O acontecimento de corpo é o toque do S1 no corpo, a ressonância de gozo no ser falante que está fora do simbólico<sup>12</sup>.

O *sinthoma* é real. É mesmo a única coisa verdadeiramente real, isto quer dizer que ele tem um sentido, que ele conserva um sentido no real. É bem por essa razão que a psicanálise pode, se existe a chance, intervir simbolicamente para dissolvê-lo no real. (Lacan, 1977b, p. 143. tradução e grifo nosso)

O *sinthoma* concebido como real indica que ele é irreduzível e que não é possível curá-lo através da lógica do sentido, muito menos reduzi-lo. O analista, então, deve operar na clínica, ou como diz Lacan na citação “intervir simbolicamente”, através da interpretação equívoca. Para levar em conta o *sinthoma* poema do analisando, “ele se utiliza, em seu dizer, do real de *alíngua* e de seus equívocos, os quais pode jogar contra o gozar do poema, já que é por ele que o poema se fez” (Soler, 1994, p. 34). O trabalho

---

<sup>12</sup> Reflexões construídas a partir do curso de Sophie Marret Maleval na Universidade Paris 8, 2022.

com o equívoco faz aparecer no nível da linguagem e da lógica o impossível de saber o que se diz e o impossível de dizer tudo. Essa dimensão do trabalho através da lógica do equívoco só é possível se o analista souber operar a partir do lado feminino das fórmulas da sexuação, pois, do lado masculino encontramos a lógica fálica e sua produção de sentidos ficcionais, o *ilôt phallus*<sup>13</sup>. E é justamente a partir desse lado feminino das fórmulas que localizamos a contingência, a contingência do não-todo fálico que iremos nos debruçar mais adiante.

Ainda no *Seminário 24*, Lacan (1977b) comenta sobre a ficção e situa o discurso do mestre como o mais mentiroso. Esse discurso representa a fala articulada, o encadeamento significativo que produz significações que tentam atingir o sentido de uma verdade sobre o *sinthoma*. Porém, a partir desse discurso, não se pode ter acesso à verdade que causa o sujeito, pois o discurso do mestre é escroqueria<sup>14</sup> (Lacan, 1977b, p. 57).

O simbolicamente real não é o verdadeiramente<sup>15</sup> simbólico, pois o verdadeiramente simbólico é o simbólico incluído no real. O simbólico incluído no real tem de fato um nome – isto se chama a *mentira*. Enquanto o simbolicamente real, quero dizer, isto que do real se conota no interior do simbólico, é o que chamamos a *angústia*. (Lacan, 1977b, p. 143. tradução e grifo nosso)

A partir dessa citação propomos uma figura para melhor ilustrar a relação entre o real, o simbólico a mentira e a angústia:

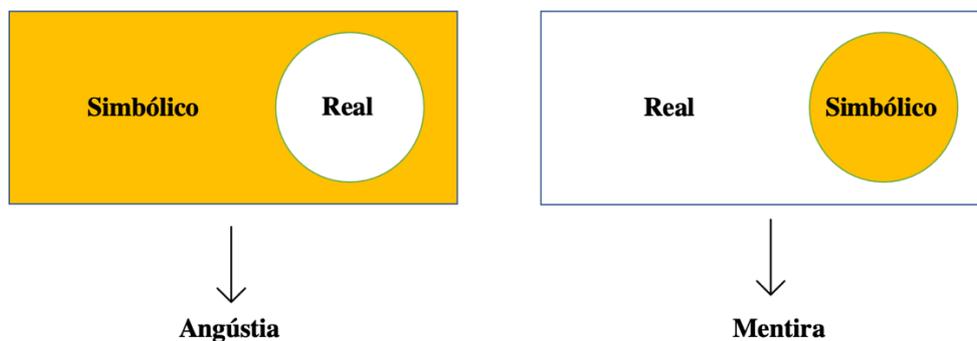
---

<sup>13</sup> *Ilôt phallus* é uma expressão utilizada por Lacan no texto *O aturdido* “*Bref on flotte de l’ilot phallus à ce qu’on s’y retranche de ce qui s’en retranche*” (Lacan, 1972b, p. 13) que indica o deslizamento entre os dois lados das fórmulas da sexuação: do lado masculino  $\exists x. \Phi x.$  e  $\forall x. \Phi x.$  ao lado feminino das fórmulas  $\overline{\forall x. \Phi x.}$  e  $\overline{\exists x. \Phi x.}$ . O *ilot phallus* é o lado masculino, o lado fálico.

<sup>14</sup> Podemos fazer uma analogia entre o discurso do mestre e o lado masculino das fórmulas da sexuação, no qual ainda encontramos o princípio da não-contradição como condição para linguagem. Veremos essa questão mais detidamente no capítulo sobre as fórmulas.

<sup>15</sup> No texto em francês Lacan utiliza a palavra *réellement symbolique*. Algumas traduções independentes escolheram traduzir como “realmente simbólico”. Optei pelo “verdadeiramente” por considerar ser mais coerente com o sentido do parágrafo.

Figura 2. Esquemas entre simbólico e real baseados no *Seminário 24*



Vejam o que Lacan diz: o simbólico incluído no real é a mentira, ou seja, quando o simbólico tenta encobrir o real, explicá-lo, dar algum sentido, tudo não passa de uma ficção. Essa mentira do simbólico não é deliberada, é apenas uma impossibilidade lógica, uma vez que não é possível aceder à verdade através do significante. Em outras palavras, tudo o que falamos não passa de ficção. No *Prefácio à edição inglesa do seminário 11*, Lacan (1977) diz que ao dizer a verdade ele fracassa, visto que não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta.

A verdade se constitui, então, como um semi-dizer. Não é possível ter acesso total a ela, pois, segundo Lacan, nos faltam palavras (Lacan, 1969-70; 1974). Outro ponto interessante é o fato de que a verdade e o saber não possuem nenhuma correlação entre si (Lacan, 1977b, p. 54). A verdade está na ordem de uma enunciação, ela está no real e é inalcançável. Por outro lado, o saber é situado por Lacan no *Seminário 24* do lado do inconsciente quando afirma que o inconsciente é um saber sem sujeito, efeito de significante. Saber, pois isso se decifra na análise, saber sem sujeito pois os significantes não o representam, mas “afetam o seu gozo como acontecimento de corpo” (Soler, 2008, p. 195). Vemos aqui uma referência ao inconsciente real.

Se o analisando permanece alienado à fantasia que sustenta a relação significante do discurso do mestre, as ressignificações, através do reordenamento significante e de rupturas com sintomas, não se tornam possíveis, e o sujeito permanece como refém do gozo e do horror ao impossível.

A partir dos questionamentos que podem ser produzidos pelo sujeito em uma análise e do encontro com o real contingente, a aposta é que o ser falante se depare com a necessidade de produzir um novo saber sobre o real que lhe concerne, mas lhe é estrangeiro, pois *ex-siste*. Apesar disso, o real tem a potência de marcar o sujeito e conduzir os seus atos, podendo causar inibição, sintoma e angústia. Esse trabalho só é possível a partir do desejo do analista, que sustenta o vazio e permite que o sujeito produza o seu próprio saber.

#### 2.4 O desejo do analista

Na psicanálise lacaniana o desejo é concebido como incompatível com a fala, mas o que isso quer dizer? Essa é uma expressão relativamente complexa, pois afirmar que o desejo é incompatível com a fala soa um tanto paradoxal. Eis que a resposta a este dilema é encontrada no núcleo central da teoria psicanalítica: a falta, o impossível e o real.

A causa do desejo é o objeto *a* e o objeto *a* é algo inalcançável. Dessa forma, o desejo se torna incompatível com a fala, pois o que ele visa é o objeto e esse objeto é impronunciável, sendo assim, o máximo que o neurótico consegue fazer é “cernir o desejo”. Daí o aforismo “peço-te que me recuses o que te ofereço, pois não é isso” (Lacan, 1971-1972/2002, p. 90). Esse aforismo indica que não importa o que o sujeito possa oferecer ao outro, não importa o que ele possa alcançar, conquistar, obter, não será jamais isso, e a busca será, então, relançada. Esse é o movimento metonímico do desejo que desliza incessantemente colocando o sujeito dividido em exercício. A incompatibilidade do desejo com a fala é o que assegura a vida e a existência do sujeito, pois é ela que coloca em marcha as ações humanas em busca de transformações.

Do lado do analista, o desejo é enunciação, não há possibilidade de ser dito, pois se assim o fizer, o desejo transforma-se em demanda. É sempre bom lembrar que “o desejo do psicanalista não tem nenhuma relação com o desejo de *ser* analista” (Lacan, 1967/2001, p. 271, tradução nossa). Lacan usa o texto *O Banquete* do Platão para indicar que o desejo do analista é o desejo do Sócrates, representando como o *agalma*. Sócrates, diante de Alcebiades, sustenta o mistério do seu próprio desejo e dessa forma causa desejo

no outro. A partir dessas referências retiradas da filosofia, traço a hipótese de que o desejo do analista é algo que só pode existir através da transferência do analisando. É a transferência de Alcebíades por Sócrates que faz o primeiro desejar o filósofo como aquele que obtém o *Agalma*. A resposta de Sócrates para Alcebíades é o que corresponde como o desejo do analista, visto que Sócrates não responde, ele sustenta o mistério, não revela o seu desejo, mas o mantém em suspenso. Com isso, podemos pensar que o desejo do analista, além de inefável, se caracteriza como a capacidade do analista em se posicionar como o *agalma* para o analisando. Isso não significa que ele não tem um desejo específico, mas, durante a condução de uma análise, espera-se que ele consiga suspender sua demanda pessoal como ser falante. O analista não demanda nada ao analisando, ao contrário, é o analisando que demanda amor, que demanda saber. O analista que ocupa esse lugar de *agalma* possibilita a produção de um saber ficcional, produzido pelas contingências do ato analítico e da produção de sentido sexual do inconsciente.

O desejo do analista é a lógica do contingente colocada em ato. Podemos concluir que o analista é aquele que consegue se posicionar como não-todo<sup>16</sup> para o analisando, suspende a sua própria lógica fálica (castração-demanda) e possibilita a produção de um saber que é contingente e incalculável do lado do analisando, saber esse sem sujeito. Até que, por uma contingência qualquer, o sujeito se depare com a impossibilidade da relação sexual e a sustente a nível dos afetos, abrindo as portas para o inconsciente real.

Uma leitura possível para o desejo do analista é que este último existe a partir da transferência do analisando. Porém, se aquele que ocupa a posição de analista não tiver atravessado uma análise, ele não poderá sustentar esse desejo inédito, que é uma encarnação da projeção fantasmática do analisando. O analista ocupa o lugar de resto para que o analisando possa transferir seus conteúdos libidinais para a sua presença e a partir disso produzir saber através do inconsciente transferencial, que faz a produção de sentido acontecer.

O desejo do analista não depende apenas do analista, mas também do analisando e de seu investimento transferencial. Se retornarmos ao livro *O banquete* vemos que o Sócrates é quem obtém o *agalma* e o Alcebíades deseja saber qual é o desejo do Sócrates, ou seja, Sócrates possui o *agalma* de acordo com Alcebíades, nenhum outro personagem do livro vê Sócrates da mesma forma. Ou seja, o desejo do analista não é universal, ele

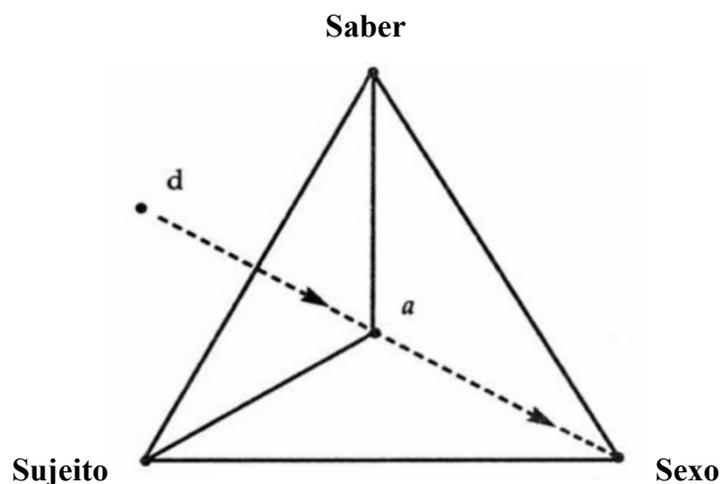
---

<sup>16</sup> Lacan defende essa ideia no texto *Nota aos Italianos* de 1974.

se encarna para cada analisando em cada situação analítica. Por isso, o desejo do analista não pode ser traduzido em palavras, pois ele é uma conjugação entre o vetor transferencial do analisando e a capacidade do analista de suportar esse lugar de semblante de objeto, causa de desejo. Lacan (1967/2001, p. 266), no texto *Discurso à Escola Freudiana de Paris*, diz que o desejo do analista é uma *resposta* à uma necessidade de fazer o desejo do sujeito como desejo do Outro, de se fazer causa desse desejo.

No *Seminário 12*, ainda inédito, na lição de 12 de maio de 1965, Lacan propõe um tripé para ilustrar o estatuto do sujeito na operação analítica. Esse tripé é composto da seguinte forma: sujeito, saber e sexo.

Figura 3: Triáde entre saber, sujeito e sexo



Fonte: Lacan (1965, p. 219)

Esse tripé representa o circuito que é realizado durante uma análise. Lacan diz que o *saber* é o inconsciente, o *sujeito* é indeterminado nesse saber, e o *sexo* é o limite, a impossibilidade de saber. Cada um desses termos se direciona ao outro em um movimento circular:

O sujeito se indetermina no saber, saber o qual se interrompe no sexo, sexo que confere ao sujeito esse novo tipo de certeza por meio da qual - seu lugar como sujeito sendo determinado e só podendo sê-lo a partir da experiência do cogito, com a descoberta do inconsciente, da natureza radical e fundamentalmente sexual de todo desejo humano - o sujeito assume sua nova certeza, a de se alojar no puro defeito do sexo. (Lacan, 1965, p. 215, tradução nossa)

Dessa forma, em uma análise, o sujeito realiza diversas voltas que o relançam nesse esquema que Lacan chama de circular. O que o desejo do analista pode oferecer para esse circuito? Michel Bousseyroux (2005) faz uma leitura desse tripé e afirma que o desejo do analista é o desejo que atravessa o campo do esperado com o objetivo de tocar o impossível do sexo, ou seja, podemos dizer que é um desejo que cria uma abertura para o inesperado, para o novo, para o contingente.

É através do ato do analista e do seu desejo que o analisando tem a chance de ir além desse círculo (indeterminação no inconsciente, impotência diante da impossibilidade da relação sexual) e topar com algo que atravessa o campo do esperado para fabricar algo inédito, algo que cessa de não se escrever. Para isso, é necessário atravessar a impotência e topar com a impossibilidade de dizer a verdade sobre si.

## 2.5 A impossibilidade de dizer a verdade e o gozo do sentido

A verdade em uma concepção psicanalítica é impossível de ser dita. Não importa o que analisando fale, há sempre um resto que escapa, sempre há algo mais a dizer. Há uma queixa dos sujeitos que se apresenta frequentemente na análise, é quando eles afirmam terem a impressão de que na última sessão não puderam falar tudo, ou que não sabem por onde começar a falar, pois há muitas coisas a serem ditas. Esse “a mais” é o que leva o analisando no caminho da busca pela verdade. Esse resto que escapa coloca o sujeito em uma busca infundável pelo sentido. O que motiva essa busca é a ignorância do semi-dizer. Enquanto o sujeito não topar com a impossibilidade lógica de dizer toda a verdade, ele carregará nas costas o peso da impotência de não poder tudo dizer. Entretanto, essa caça à verdade tem em si seus frutos, ela oferta uma espécie de satisfação ao sujeito em forma do *jouis-sens*, neologismo criado por Lacan para indicar o gozo do sentido. É perceptível que o sujeito ao falar, goza. O gozo da fala é infinito, é necessário, então, que o ato analítico opere através do corte para que esse palavrório não engula o

sujeito e o deixe afogado em um mar de *jouis-sens*. O estereótipo do analista no cinema e nas artes mais diversas indicam o corte desse gozo: sessões curtas, cortes na fala etc.

É possível demonstrar topologicamente o circuito infinito da fala e do sentido através da banda de moebius, na qual não podemos localizar um dentro ou fora, um início ou um fim, visto que essa banda possui um só lado.

*Figura 4. Banda de moebius*



Essa banda demonstra topologicamente o caráter transfinito da demanda (Soler, 2013). O sujeito fala ao analista, mas sua fala é sempre demanda, demanda de amor. Daí a necessidade da transferência (instauração do sujeito suposto saber) para que uma análise possa acontecer. Sem a transferência/demanda não há análise. A demanda é estrutural, ela é constituída no momento de efetivação da estrutura em que o sujeito faz uma travessia da necessidade (física, orgânica) para a dimensão complexa da demanda que é produzida pelo furo da linguagem no momento do traumatismo. Verifico nos próximos tópicos como essa demanda é estabelecida na estrutura do sujeito através de uma contingência do corpo com a palavra.

## 2.6 A contingência no traumatismo e no momento da castração

A comunidade psicanalítica cita com certa frequência que o traumatismo advém a partir de uma contingência da linguagem. É o choque da linguagem do Outro no indivíduo que ainda não é ser falante. Esse choque em tese provocaria um furo, um furo

primeiro, o *troumatisme*<sup>17</sup>. Lacan trabalhou a ideia do traumatismo mais pontualmente no *Seminário 11*, no qual ele o associa com a teoria do *clinamen*<sup>18</sup> do filósofo Lucrecio. O *clinamen* é um choque entre os astros responsável pela existência do mundo. Esse choque, como mencionado anteriormente, é utilizado por Lacan como uma alegoria para demonstrar o impacto da palavra sobre o corpo do *infans*.

O trauma do nascimento tem relação com o fato de o Outro parental não ser capaz de enunciar o seu desejo. A transmissão da linguagem carrega um furo incurável S(A). Esse (-1) escapa ao Outro e deixa marcas no ser falante, “esse significante de exceção -1 representa o que cada um tem de impensável, de não representado sobre o seu gozo, o que Lacan chamou de A coisa” (Soler, 2015. p. 65. tradução nossa). O -1 é o que ser falante busca, mas não encontra jamais. A questão da existência sempre vai ser um capítulo em aberto, uma vez que, independente da configuração familiar, o sujeito há de se esbarrar com a impossibilidade de justificar sua presença no mundo.

À pergunta “Por que ter nascido?” o simbólico não pode responder; o Outro não pode o dizer, não pode dizer por que quis ter um filho, e o filho nunca vai saber o seu valor de gozo para o Outro, então *troumatisme* do nascimento. (Soler, 2015, p. 65. tradução nossa)

Daí, retira-se a ideia de que cada traumatismo implica a forclusão de um real. Esse traumatismo inicial não é necessariamente contingente, pois ele está para todos. A contingência seria a responsável pelo encontro do sujeito com a linguagem, esse momento é contingente, e, ao mesmo tempo, necessário, visto que não se sabe quando ou como vai ocorrer, mas é certo que em algum momento esse encontro (*clinamen*) vai acontecer. Sendo assim, independente de ter sido uma criança desejada ou não pelos pais, o sujeito sempre vai se deparar com esse trauma do nascimento, pois o desejo é incompatível com a palavra e impossível de ter dito.

O trauma está na origem da constituição do sujeito, é ele quem produz o sintoma para o neurótico. O sintoma é o fruto do impacto do trauma da linguagem. É nesse

---

<sup>17</sup> Jogo com o equívoco utilizado por Lacan. *Troumatisme* pode ser traduzido para o português como traumatismo, mas a tradução perde o jogo equívoco que aparece através do *trou* que significa furo em francês. O *troumatisme* seria o momento em que a criança se depara com a falta do Outro, e tem o “furo” instaurado em sua estrutura psíquica.

<sup>18</sup> A teoria do *clinamen* é brevemente discutida no capítulo sobre a repetição.

momento que a impossibilidade da relação sexual é imposta para o ser falante. A partir do momento em que ele se submete à linguagem, o ser falante não consegue escapar da lógica do significante que impõe uma impossibilidade estrutural. Como podemos pensar a contingência nessa operação? Se afirmamos que o traumatismo acontece a partir do impacto da linguagem sobre o corpo do sujeito, certamente, podemos afirmar também que esse processo é genérico e acontece para todos, entretanto, devido ao seu caráter contingente, esse impacto produzirá efeitos singulares para os sujeitos, ou seja, sintomas singulares, que vão constituir para cada ser falante um modo de gozar próprio, uma estrutura específica etc., “o sujeito é imanente ao seu traumatismo” (Soler, 2015, p. 10). A contingência, então, tem implicação no que se refere à singularidade do sujeito.

Em seu livro sobre o traumatismo, Colette Soler (2015) diferencia o trauma advindo da imprevisibilidade natureza (catástrofes naturais como tsunamis, terremotos etc.), da violência social, das doenças físicas que atacam o corpo do sujeito, do trauma que está no centro do inconsciente e que não pode ser curado pois ele é constitutivo. Esses eventos traumáticos que vêm de fora são acasos que posicionam o sujeito como vítima. A psicanálise não se ocupa diretamente deles, como fazem outras práticas psi (psiquiatria, psicologia, e até mesmo as novas terapias alternativas e holísticas que brotam incessantemente). Para a psicanálise lacaniana, a forma como o sujeito pode responder a esses eventos traumáticos tem relação direta com a sua estrutura, com a sua fantasia e o seu modo de gozo, ou seja, a clínica psicanalítica não desconsidera o real da castração em nenhum momento do tratamento, isto é, a forma como o sujeito responde a todos os traumas da vida tem relação direta com o seu *troumatisme*. É muito comum que cada sujeito produza uma reação específica à uma mesma cena traumática, alguns criam fobias, outros elaboram pouco tempo depois sem muitas consequências para a sua vida subjetiva etc. O traumatismo/*troumatisme* é um advento do real para o sujeito, esse fenômeno marca a estrutura em um antes e um depois, como veremos no próximo tópico.

## 2.7 O advento contingente do real

Um advento é algo que ocorre e circunscreve um período, ou seja, há um antes e um depois quando um advento emerge. O cristianismo pode ser lido como um advento da história da civilização ocidental, bem como o dizer de Freud, o discurso analítico. O advento do real pode ser lido como um fenômeno que sacode a ordem vigente, ele a subverte em outra coisa (Soler, 2018a).

É possível encontrar alguns exemplos de adventos do real no texto *Uma dificuldade da psicanálise* no qual Freud (1917/2010) descreve as três feridas narcísicas que atingiram a humanidade. São elas: afronta cosmológica, quando Nicolau Copérnico (séc. XVI) questiona a posição privilegiada da Terra em relação ao Sol e o homem se depara com o fato de que a Terra não é o centro do universo; afronta biológica, com Charles Darwin e a teoria evolucionista e, por último, mas não menos subversiva, a afronta psicológica com a descoberta do inconsciente.

Em *Televisão*, Lacan (1974) situa o advento do real sob os efeitos da ciência e seus poderes técnicos. Incluída nesses efeitos está a imprevisibilidade contingente dos fenômenos. Retornando a atenção para a clínica psicanalítica coloco a seguinte questão: como pensar em um real que advém, se ele é caracterizado por estar fora do simbólico e do imaginário? Essa expressão *advento* pode soar paradoxal no que se refere ao real (Soler, 2018a). Os psicanalistas repetem com certa frequência que diante da sua manifestação o que se apresenta é a angústia, entretanto, a angústia não é um advento do real, mas secundária a ele, a angústia é um evento – acontecimento – *événement*, pois “um acontecimento é uma construção lógica posterior a um advento do real” (Martínez, 2018, p. 61).

Seguindo esse raciocínio temporal, considero que para o ser falante o advento do real ocorre no momento de efetivação da estrutura – *troumatisme* – o que possibilita, para os neuróticos, o enodamento dos registros simbólico, imaginário e real pelo *sinthoma*. Esse seria o primeiro advento do real, e, a partir dele, o sujeito entra na lógica discursiva, seguindo na vida alienado à suas modalidades singulares de gozo no esforço de tamponar o real através da fantasia. A partir do advento real, do *troumatisme* que está na origem de toda neurose, surge a repetição, a *tyqué* e o sintoma (Soler, 2018a).

Antes de prosseguir, é importante destacar a diferença entre advento (*avènement*) e evento/acontecimento (*événement*). Como mencionado anteriormente, um advento circunscreve um período, ele marca uma virada para uma realidade totalmente diferente da anterior, é uma mudança discursiva radical que marca um período em um antes e um depois. Para o neurótico o advento é o *troumatisme*, necessário para a efetivação da estrutura. Já o evento/acontecimento, é contingente, porém não altera, necessariamente, o discurso. O acontecimento é secundário ao advento do real. O sintoma como acontecimento de corpo é secundário ao traumatismo, ele é efeito do trauma da linguagem sobre o corpo.

O evento/acontecimento tem relação mais direta com o que interessa à clínica psicanalítica. Como nomear esses *acontecimentos* a partir da clínica? Eles se apresentam de diversas formas: sintoma, repetição, angústia (Fingermann, 2018, p. 47). Os acontecimentos poderiam também ser situados como lapsos, sonhos, ato falho, manifestações do inconsciente que são da ordem da contingência, cessam de não se escrever.

É possível ilustrar mais claramente a diferença entre advento e evento através da fobia. Soler (2018a) indica que a fobia tem ligação com o advento de um primeiro gozar traumático, que, posteriormente, se traduz em um significante qualquer, eleito a partir de alguns elementos imaginários, como aconteceu com Hans e o significante cavalo. Nesse caso, há um advento de cifração do gozo. Advento, pois a cifra do gozo perdura por toda a vida do ser falante, enquanto as fobias infantis desaparecem, ou seja, o *troumatisme* marca um antes e um depois. A cifra do gozo continua, há o seu mecanismo de substituição incessante, que se manifesta a partir dos sonhos, lapsos, nas formações do inconsciente.

O advento do discurso analítico aconteceu quando Freud leu os sintomas das histéricas como manifestações do inconsciente. No inconsciente estamos submetidos à lógica do acaso. A sorte, ou a falta dela, representam aquilo que chamamos de Outro. Antes do advento do discurso científico como regulador das gestões dos corpos, a má sorte era interpretada como manifestação do divino.

O fora de sentido do acaso não existe, a própria desgraça, da doença ou dos acidentes da vida, tem um sentido, quer seja o da punição, quer seja o da perseguição por um Outro obscuro. (Soler, 2018a, p. 25)

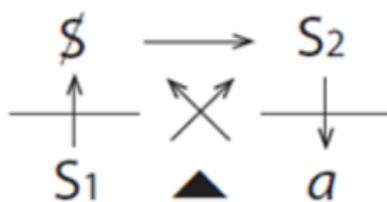
Antes do advento do discurso científico como regulador das gestões dos corpos, a má sorte era interpretada como manifestação do divino. Não se interrogava sobre o Outro social, “mas sobre a responsabilidade dos pecadores que, por causa de suas más condutas, teria suscitado a cólera do próprio Deus” (Soler, 2018a, p. 25). Isso quer dizer que a resposta à sorte, seja ela positiva ou negativa, convoca o Outro.

Há uma cena no filme *O sétimo selo* (1957), do diretor Ingmar Bergman, que pode servir de exemplo para essa lógica. Para justificar a catástrofe produzida pela peste, que aconteceu no século XIV, período do apogeu da crise do feudalismo, a Igreja e a comunidade encontram um “culpado” para os infortúnios produzidos pela epidemia: uma mulher, que teria relação direta com o Diabo, provoca a cólera de Deus que condena a humanidade a padecer no flagelo. O cavaleiro que retorna das cruzadas, personagem questionador, conversa um momento com a mulher condenada a morrer queimada na fogueira. Ele deseja saber mais sobre o Diabo, quem sabe até mesmo conversar com ele para compreender melhor Deus. Nesse diálogo, fica implícito que a mulher não vê o Diabo, não conversa com ele, mas se aliena ao discurso do Outro social que a acusa de ter esse vínculo. A mulher e sua suposta ligação com o Diabo seriam uma resposta encontrada para o advento do real, manifestado na peste negra, signo da cólera de Deus, sentido que explicaria a devastação produzida no período, o que em outras palavras pode ser traduzido como, “passado o instante de angústia ou de espanto, o ser falante logo terá feito recobrir esse advento do real pelo registro do sentido” (Bernard, 2018, p. 39).

Com a virada do discurso do mestre para o discurso capitalista – que circula colado com os avanços científicos – a forma de manejar e interpretar os acasos da vida torna-se cada vez mais controlada. Quando se trata especificamente do acaso que gera sintomas, convoca-se o Outro das neurociências para obter respostas, para suturar o erro, para converter a má sorte em boa sorte através de fármacos que “garantem a felicidade e a produtividade”. Outras terapias holísticas, que ofertam uma jornada pelo autoconhecimento, também prometem respostas imediatas para os sintomas, garantindo que a solução para os problemas subjetivos pode ser alcançada em poucos dias.

As contingências, no discurso capitalista, são evitadas a qualquer custo, pois a humanidade não deve estar submetida ao acaso, antes, é necessário controlar e prever para evitar o real, evitar a impossibilidade, ter acesso enganoso ao objeto  $a$  – operador lógico da falta – sem muitas dificuldades. Essa operação é demonstrada no matema do discurso capitalista.

*Figura 5. Discurso capitalista*



Fonte: (Lacan, 1969-1970)

O horror ao impossível remete ao que Freud (1930/2010, p. 44) localizou como mal-estar. Este último seria inevitável ao sujeito que vive na cultura, “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado nossa civilização”. O sofrimento da humanidade seria gerado a partir de três fontes: a imprevisibilidade da natureza; a fragilidade do corpo; e a “insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 1930/2010, p. 43). Fingermann (2005) situa o mal-estar como a causa do pior. A experiência analítica se inicia com o mal-estar, com o sintoma que causa sofrimento e que chega na clínica com desenho de demanda. O analista acolhe a demanda, mas não responde, uma vez que deve subvertê-la para transformá-la em desejo.

O tratamento psicanalítico não pode se preocupar em suturar ou saturar essa demanda, restaurando um hipotético bem-estar, como haveria de se esperar de uma terapia, pois o que se descobre no caminho do desejo é que o mal-estar é efeito e defeito de estrutura, é irremediável. (Fingermann, 2005, p. 42)

O mal-estar é irremediável e o mundo contemporâneo capitalista, para dar conta dessa impossibilidade, tem como principal forma de gestão a administração especializada. Segundo Zizek (2006, tradução nossa), essa administração se converte no que Foucault (1988) nomeou como biopolítica, prática de cuidado dos corpos pelo saber médico, pedagógico, psicológico, jurídico, econômico etc. Os poderes tentam proporcionar o bem-estar das populações a partir do que Coutinho (2005) situa como avesso da psicanálise, uma vez que esses saberes fazem um esforço para tamponar o furo provocado pelo pior em causa. Para dar conta do real, os saberes especializados produzem verdades empíricas sobre a realidade e “isso é o que ‘governa’ a população a partir da biopolítica contemporânea” (Flisfeder, 2010, p. 68, tradução nossa).

Apesar de alguns filósofos<sup>19</sup> indicarem a transição do regime biopolítico para a tanatopolítica, é possível notar, com o surgimento da pandemia mundial da covid-19, uma mistura entre esses dois regimes, principalmente em países subdesenvolvidos.

A vida biológica e do corpo parasitado pela linguagem é marcada pelo acaso, que pode ser convertido em *má sorte* ou *boa sorte*. Essa manifestação ocorre de formas diversas. A imprevisibilidade da natureza, do corpo biológico e o caráter indecível do inconsciente real, são fontes do mal-estar, em uma perspectiva freudiana, e em termos lacanianos poderíamos nomear esses fenômenos como acontecimentos do real. O acaso da natureza e os acidentes promovidos pela técnica científica, podem produzir traumas que não são promovidos pelo Outro, eles decorrem do acidente e não dizem respeito à psicanálise. O real do qual se ocupa a psicanálise é o *sinthoma*, acontecimento de corpo.

Como mencionamos anteriormente, o *sinthoma* é definido por Lacan nos últimos anos do seu ensino como acontecimento de corpo. O acontecimento é algo que surge contingentemente, sem aviso prévio. Na formação de sintomas não há determinação prévia. O sintoma que é um dos destinos da pulsão, da pulsão que é o “eco no corpo do fato de que há um dizer” (Lacan, 1975-1976, p. 18), convoca uma simbolização do Outro. Há aí demanda de saber sobre o gozo, demanda que nunca será totalmente realizada, pois o Outro é faltante e, por isso, traumático. O Outro não é capaz de responder à demanda (Lacan, 1977, p. 64). A demanda do analisante é a demanda de um saber, um complemento para a falta. Este chamado não é desejo, é demanda, demanda de amor,

---

<sup>19</sup> Entre os principais encontramos o filósofo italiano Giorgio Agamben

encarnada na clínica psicanalítica como transferência, amor que se dirige ao saber, um saber sobre o inconsciente.

O discurso analítico, inventado por Freud, foi um advento do real que colocou a humanidade diante da máxima: o eu não é senhor da sua própria casa. A partir daí, a perspectiva clínica freudiana toma como base a linguagem, clínica do método interpretativo, *talking cure*, que emerge para operar com os sintomas psíquicos.

Os analistas repetem que a interpretação visa o real, mas isso não significa que o analista “persegue” o real na análise. Isso seria um engodo, visto que o real advém como um evento que é da ordem das contingências. Soler pontua que no início de uma análise o real se apresenta em forma de sintoma que faz sofrer e que leva o analisando a buscar um analista para produzir um saber sobre o que lhe escapa, um saber sobre o real, “dirigir-se a um analista é pedir ao saber para vir cobrir o real, o real do primeiro trauma” (Soler, 1991, p. 12). Isso não significa, necessariamente, que há *advento* do real no momento de uma demanda de análise, mas um *evento*, muitas vezes apresentado em forma de angústia, que leva o paciente a querer cobrir o real do primeiro trauma, do primeiro advento do real, o *troumatisme*. A angústia é o afeto padrão de todo advento do real. A angústia pode levar a uma demanda de produção de saber sobre o inconsciente e sobre o sintoma, que é uma invenção do sujeito para responder ao trauma da linguagem.

O analista acolhe a demanda e acolher é diferente de responder. O analista opera com o *dizer*. O dizer é um evento, uma contingência, *tyquê*. Todo dizer do analisando é um dizer de demanda e um dizer de demanda necessita de um outro para o qual possa se endereçar. O sujeito não pode demandar sem o outro para quem possa se dirigir, para quem possa endereçar sua demanda<sup>20</sup>. O analista, então, interpreta a demanda e não os ditos do analisando, ele interpreta o *dizer* da demanda. Se interpretarmos os ditos caímos no registro lógico da ficção, além do risco de tornarmos uma análise infinita, pois a busca do sentido desliza incessantemente.

---

<sup>20</sup> Colette Soler em uma conferência realizada em Madri – Espanha. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=13DQJBddO40&t=10s>>

## 2.8 O dizer contingente e indecidível

O dizer é uma das noções mais complexas do ensino lacaniano. Ele pode ser definido como aquilo que está implicado nos ditos, mas, ao mesmo tempo, lhe é heterogêneo, pois o dizer ex-siste à fala (Lacan, 1972, p. 451). Em um dos textos mais difíceis escritos por Lacan, *O aturdido* (1972), o dizer é definido em dois tipos: o dizer do analista e o dizer do analisando. O primeiro seria o dizer da interpretação, que o analista sustenta durante todo percurso da análise. O segundo, o do analisando, é o dizer da demanda.

O dizer não entra na lógica significante, ele está fora do simbólico. Sua função é outra que simbólica. O dizer tem uma função que se “revela qualificada por Lacan como existencial, ela só pode emergir a partir do escrito, do que vem se escrever na análise” (Leray, 2014, p. 45. tradução nossa). É a partir daí que vemos a sua relação com a contingência. O dizer é contingente visto que ele pode cessar de não se escrever na análise.

A fórmula do dizer estabelecida no *O aturdido* é a seguinte: “que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve”<sup>21</sup> (Lacan, 1972, p. 449). Esta frase posiciona o dizer no modo subjuntivo “que se diga”, indicando que o dizer é uma possibilidade e não uma asserção. Além disso, que se diga, mesmo em caso positivo, ficará esquecido por trás dos ditos. O dizer não é decifrável na análise como são os ditos, que são efeitos de significante. O dizer é *ex-sistente* à fala do analisando e o seu significado é sempre demanda.

O dizer é o que o dito tenta alcançar, mas não consegue, pois é impossível (Soler, 1994). Ele é necessário à interpretação para que esta venha a produzir algo novo sem cair no ciclo infinito dos ditos e seus sentidos imaginários, pois “todos esses ditos dizem sempre a mesma coisa, coisa esta que não é o sujeito” (Soler, 1994, p. 26). Entre os ditos há de surgir a ex-sistência do dizer. Portanto, a interpretação analítica segue em direção ao dizer, que se esconde por trás dos ditos, apontando para o real da estrutura e para o impossível que não cessa de não se escrever.

Os ditos têm um sentido que pode ser verdadeiro ou falso, por outro lado, o dizer

---

<sup>21</sup> No original: *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend.*

não possui significação, não pode ser verdadeiro nem falso, assim como a contingência. A expressão “*dire que non* – dizer que não” – que se encontra nas fórmulas da sexualidade e é trabalhada por Lacan no texto *O Aturdido* – refere-se à uma negação para a proposição de verdade, dizer não para essa dimensão da verdade que é impossível segundo o psicanalista.

O dizer é contingente, ele é um ato impensável, necessário para a existência dos ditos. Tudo o que o analisando enuncia é basculhado pelo dizer e este é sempre demanda.

## 2.9 O inconsciente sujeito

O inconsciente é um conceito de difícil definição. Lacan (1964) no *Seminário XI* determina que o seu estatuto é ético e não ôntico e essa afirmação nos convoca a produzir algumas elaborações sobre o tema. Sabe-se que, na década de 60, a concepção do inconsciente para Lacan está ligada ao fator estrutural da linguagem. Na primeira lição do *seminário II* consta o seu famoso aforisma *O inconsciente é estruturado como uma linguagem*. Este é um aforisma importante, pois indica que mesmo antes de elaborar a noção de inconsciente real, Lacan já conduzia a teoria psicanalítica para um caminho distante da filosofia, da ontologia e da metafísica. Nesse trecho do seminário, ele argumenta que a noção de estrutura só existe por causa do significante, ou seja, a palavra é anterior até mesmo à estrutura. Sendo assim, quando tenta-se elaborar uma sequência estrutural para o inconsciente, definindo por exemplo seu modo de funcionamento, é preciso não esquecer que essa estrutura é secundária, ela é determinada pela linguagem, pelo discurso de cada um. O que reside então como núcleo do funcionamento do inconsciente? Por que Lacan declara que o seu estatuto é ético? Aqui temos como resposta a presença da falta e o mecanismo de repetição.

O inconsciente freudiano se apresenta através dos tropeços da língua, sejam eles falados ou escritos. Essas manifestações são sempre da ordem de uma surpresa e do inesperado, é uma espécie de encontro que marca o sujeito podendo produzir efeitos diversos. Essa temporalidade de abertura do inconsciente não é cronológica, nem calculável, daí podemos afirmar que a lei do inconsciente é a contingência.

É interessante notar que no *seminário 11* Lacan (1964) não usa o termo contingente para definir o inconsciente, mas descontinuidade: “descontinuidade, tal é, portanto, a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como um fenômeno – a descontinuidade na qual alguma coisa se manifesta como uma vacilação” (Lacan, 1964/2008. p. 32-33). Esse termo é caro no que se refere ao tempo. A noção de continuidade designa “uma persistência sem interrupção, no tempo mas também no espaço” (Colette, 2004, p. 274).<sup>22</sup> Sendo assim, tomo como descontinuidade aquilo que causa uma interrupção, ou uma ruptura, características do tempo enquanto *kairós*, tópico a ser trabalhado mais detalhadamente nos próximos capítulos. Apesar de nesse período Lacan não ter escolhido a palavra contingência para definir o funcionamento do inconsciente, é possível fazer uma aproximação dessa modalidade com a descontinuidade, visto que são termos que trazem uma relação com o atemporal, com o novo e com a surpresa. O inconsciente enquanto descontinuidade indica uma ausência de lógica temporal na qual a contingência é o que impera.

Essa associação entre a descontinuidade e o inconsciente não deixa de suscitar questões em relação à repetição. Sabe-se que o mecanismo de repetição é conhecido por ser necessário e contínuo, não cessa de se escrever. O que pensar então diante desse paradoxo? No sexto capítulo deste trabalho, o conceito de repetição e a sua implicação com a contingência são explorados mais detalhadamente.

Ainda no *Seminário 11*, na lição *O inconsciente freudiano*, Lacan (1964) indica que o tropeço do inconsciente pode apresentar algo que pode ser considerado como um achado, entretanto, esse conteúdo não tem a potência de suturar o furo que põe em marcha o funcionamento do inconsciente, dessa forma, a dimensão da perda é sempre relançada e o mecanismo de repetição colocado em ação. Na década de 60, período em que o *seminário 11* foi proferido, Lacan conceituava o real ainda como o real do simbólico, o que também pode ser lido como recalque primário. A partir da década de 70 e com a formulação do nó borromeano, a noção de real passa a ser como o real completamente fora do simbólico que vai ter como consequência um fora de sentido radical.

No próximo tópico a noção de inconsciente real é trabalhada para demonstrar as implicações teóricas que essa subversão implica.

---

<sup>22</sup> Continuité. (2004) Colette, J. In *Vocabulaire Européen des Philosophes* sous la direction de Barbara Cassin.

## 2.10 O inconsciente real

É possível identificar duas formas diferentes de conceituar o inconsciente na obra lacaniana. O inconsciente transferencial, que é o inconsciente freudiano estruturado como uma linguagem e que demanda interpretação/sentido, e o inconsciente real, que é “quando o espaço de um lapso já não tem nenhum impacto de sentido [ou interpretação]”<sup>23</sup> (Lacan, 1976, p. 567). Nessa frase celebre, encontrada no início do *Prefácio à edição inglesa do seminário 11*, Lacan faz uma separação entre inconsciente e interpretação. O inconsciente transferencial é aquele que está situado durante o percurso de uma análise, na qual o sujeito é suposto saber entre dois significantes (S1-S2). Essa suposição de saber demanda interpretação e produção de sentido, em outros termos, podemos dizer, então, que a transferência é causa para o inconsciente transferencial e não seu efeito (Miller, 2006b), como muitos psicanalistas costumam defender. Essa concepção da transferência como causa para o inconsciente merece um pouco mais de atenção, pois ela situa o inconsciente freudiano como uma hipótese (o que Freud nunca negou). Ou seja, o inconsciente transferencial (freudiano) só existe para o sujeito quando este último está em uma análise. É a transferência que o sujeito tem com o analista que abre espaço para o inconsciente e cria a demanda de interpretação, “é pela transferência que nós tornamos presente, que nós mobilizamos e que nós lemos o inconsciente” (Miller, 2006b, p. 3).

Ao separar inconsciente e interpretação, Lacan dá ao inconsciente real um outro status. Ao dizer que só estamos no inconsciente quando o espaço de um lapso não possui nenhum efeito de sentido ou de interpretação, Lacan está, ao mesmo tempo, dizendo que só quando não há mais transferência, quando não há mais endereçamento de demanda, é que estamos verdadeiramente no inconsciente. Quando a transferência e a demanda são interrompidas, o sujeito encontra-se sozinho com o seu saber, com o seu gozo e com o seu sintoma. Só aí há o inconsciente, quando o sujeito toca o intransmissível, o impossível. Aqui podemos relembrar a terceira tese do sofista Górgias, na qual ele afirma

---

<sup>23</sup> *Quand l'espace d'un laps, soit puisque je n'écris qu'en français : l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient.*

que “se é e é cognoscível, não é transmissível a outrem”<sup>24</sup>. Ou seja, o inconsciente real, por não demandar a interpretação, é “exterior ao sujeito suposto saber, exterior à máquina significante produzindo sentido aos borbotões” (Miller, 2006a. p. 9).

O real é uma noção inventada por Lacan que representa uma dimensão exterior ao simbólico e ao imaginário, e, apesar de não poder ser abordado pela linguagem, o real *existe*. No *Seminário 23*, Lacan diz que o real é sua resposta sintomática ao inconsciente inventado por Freud: “É na medida em que Freud fez verdadeiramente uma descoberta – supondo-se que essa descoberta seja verdadeira – que podemos dizer que *o real é a minha resposta sintomática*” (Lacan, 1975-1976, p. 128, grifo nosso). Para Miller (2006b), a descoberta do inconsciente feita por Freud faz um furo no discurso universal e Lacan responde a esse traumatismo com o seu ensino.

O inconsciente real tem relação com o mistério do corpo falante, evocado por Lacan no *Seminário 20*. Esse corpo que é afetado por *alíngua* de maneira singular e incalculável. Soler (2008) indica que o sintoma como acontecimento de corpo não tem genealogia, ao mesmo tempo, não há lógica para ele, nem da linguagem, ou mesmo do fantasma, a sua única condição é a contingência, “que o sujeito assumirá ou não” (Soler, 2008, p. 203).

A noção de inconsciente real está vinculada ao inconsciente sem sujeito, que seria a falha do sujeito suposto saber. Essa falha impossibilita o acesso ao inconsciente pela via da verdade (Soler, 2020). Lacan elabora a noção de inconsciente saber sem sujeito no texto *O ato psicanalítico*, dos *Outros Escritos*. Nesse trabalho ele lança a tese de que o inconsciente é sem sujeito e que o analisando topa com esse inconsciente a partir da falha, ou em outros termos, o limite do sujeito suposto saber. Sabemos que esse sujeito suposto ao saber está localizado na cadeia significante que é o que define o inconsciente estruturado como uma linguagem, ou seja, é quando entre S1 e S2 há um sujeito suposto.

S1 S2

§

---

<sup>24</sup> As três teses do Górgias são trabalhadas no capítulo 4: A ontologia divina de Parmênides, o *Kairós* e a psicanálise sofista.

Entretanto, o esforço para atingir o S2 é sempre em vão pois entre o S1 e o S2 há a impossibilidade. Lacan trabalha bastante este tópico na formulação dos seus quatro discursos. No matema do discurso do analista podemos identificar a barra que impede o acesso do S1 ao S2. Esse S1 é a produção da análise, os significantes que o sujeito descobre no processo analítico. Eles surgem contingentemente, porém nunca vão alcançar o S2, ou seja, o saber. Esses significantes não podem encerrar o funcionamento inconsciente. A partir dessa limitação, o sujeito pode topar com a falha do sujeito suposto saber (transferência) e ir em direção ao inconsciente real, inconsciente sem sujeito.

Lacan (1977) diz que não há verdade que ao passar pela atenção não minta. Com essa afirmação, ele indica que a partir do momento em que o sujeito direciona a atenção para algo, atenção aqui podendo ser sinônimo de consciência, imediatamente ele entra na via da ficção, pois só é possível abordar o real pela via da fantasia. Sendo assim, o analisando que tenta alcançar a verdade do seu inconsciente, acaba por permanecer às voltas com o meio-dito da verdade.

O inconsciente sem sujeito seria, então, “um inconsciente que não determina o sujeito, mas o gozo do seu corpo” (Soler, 2020, p. 78). O inconsciente não calcula, nem julga, ele apenas cifra (Lacan, 1973). Ou seja, no inconsciente real não há cadeia significante composta como S1 – S2, mas apenas S1. Não há, portanto, sujeito representado entre significantes. Logo, o trabalho com o inconsciente real acontece pela via do equívoco e do trabalho com o gozo. Essa é uma formulação que indica que a psicanálise lacaniana, de fato, altera a relação do sujeito com o seu gozo.

De acordo com essa tese lacaniana, o inconsciente pode ser definido como efeito da fala, “efeito a partir da origem da palavra recebida” (Soler, 2020, p. 78). Soler destaca que a palavra recebida não é a simples transmissão do discurso dos pais, mas a seleção feita pelo sujeito, tudo aquilo que ele recolheu e que marcou o seu corpo do discurso parental, e essa escolha é contingente e singular, “o falasser é filho do dizer familiar, ou, antes, da maneira pela qual ele recebe esse dizer” (Soler, 2013, p. 20).

A contingência, então, possui uma relação direta com o inconsciente real, e aponta para a dimensão singular do sujeito. O inconsciente é composto e construído através de contingências da palavra (*alíngua*) e só pode ser trabalhado através de outras contingências que são promovidas através do *setting* analítico (ato analítico, dizer, enunciação, formações do inconsciente).

Encerro esse capítulo concluindo que a contingência é um termo crucial para diversos momentos clínicos e teóricos da psicanálise lacaniana.

No próximo trecho do trabalho, analiso a noção de contingência no campo da filosofia, examinando a ontologia do Parmênides, assim como a sofística do Górgias, para tratar de termos como *kairós* e *epideixis*, associando-os com a psicanálise lacaniana.

### 3 A CONTINGÊNCIA NA FILOSOFIA: O POEMA DE PARMÊNIDES, O KAIRÓS E A PSICANÁLISE SOFISTA

No seminário 20, Lacan (1972-1973/2008) afirma que o discurso filosófico é uma variante do discurso do mestre e o discurso do mestre é o avesso do discurso analítico. O que isso quer dizer? Neste capítulo este tema é analisado a partir de uma discussão sobre os seguintes tópicos: o discurso do mestre; o sujeito na psicanálise; as questões do ser apresentadas no poema de Parmênides *Sobre a natureza*, uma vez que este texto é responsável pelo nascimento da filosofia; a refutação do poema feita por Górgias e igualmente a sofística com sua *epideixis* e a noção de *Kairós*. A partir disso, é possível construir elaborações sobre a relação entre a filosofia, a sofística, a psicanálise e a contingência. No início desse capítulo também analiso brevemente o que a contingência significa para a filosofia.

#### 3.1 A contingência para a filosofia: um breve recorte epistemológico

Contingência é uma palavra originária do latim *contingens* que significa “o que chega por acaso” ou “o que acontece” (Foulquié, 1992). A definição da palavra contingência em dicionários e vocabulários de filosofia pode ser resumida como aquilo que não é necessário, ou mais precisamente, o contrário, o oposto do necessário. Essa descrição é encontrada em praticamente todos os dicionários e vocabulários de filosofia. As variações na forma de descrever o que é contingência ocorrem, principalmente, na escolha epistemológica. Alguns autores definem o conceito a partir de Sartre, a grande maioria a partir de Aristóteles e outros a partir de Leibniz.

A palavra contingência também tem relação com a noção de acontecimento e de ruptura. O verbo em latim *contigescere* se desdobra no espanhol antigo como *contescer* e no português como *acontecer*, “várias são as noções contidas no termo, dentre elas a de verdade (aconteceu); de algo que se tornou realidade; de espanto (o acontecido); de

modificação que afeta algo ou alguém, de sucesso; de peripécia; de acidente (Almeida Filho; Coutinho, 2007, p. 99).

O historiador francês François Dosse encontrou registros da palavra *événement*<sup>25</sup> em dicionários datados no século XV. Até a modernidade o termo acontecimento teve três possibilidades distintas de significado. A primeira delas remete a “uma forma de causalidade, seja como garantia de um desfecho, um resultado, seja como estabelecimento das condições de possibilidade de sua realização” (Dosse, 2013, p. 3). O segundo significado remete “ao que acontece com alguém, assumindo uma dimensão positiva ou negativa” (Dosse, 2013, p. 4). A terceira acepção tem relação com “uma ruptura inesperada no percurso do tempo” (Dosse, 2013, p. 4).

A partir do século XVII, a repartição dos significados sofre uma alteração na ordem das prioridades. A ruptura, antes localizada como terceira possibilidade de significado, passa à primeira posição no dicionário. Dosse localiza que a noção de acontecimento, em seus significados ascendentes, remete “tanto à ideia de resultado causal quanto à ideia de inesperado, surpresa” (Dosse, 2013, p. 4). Considerar o *acontecimento* com o significado de surpresa nos permite fazer uma aproximação com o ato analítico e com o sintoma psíquico.

### 3.1.1 Definição da palavra contingência nos dicionários de filosofia

Sartre na obra *A náusea* escreve sobre um personagem que descobre a contingência das coisas e mergulha em uma angústia existencial ao se deparar com a falta de sentido da vida. O filósofo parisiense considera que o *ser* não pode ser derivado do possível, nem ser reduzido ao necessário. Ele eleva a contingência à sua máxima potência ao indicar que o mundo e o homem são absolutamente contingentes, sem razão e sem fundamento (Bay, 2012).

Em Leibniz a contingência vai ser localizada do lado do humano, enquanto Deus é o ser necessário, absoluto e perfeito. O homem é livre e suas ações e existência são

---

<sup>25</sup> *Événement* pode ser traduzido para o português como acontecimento ou evento.

contingentes, porém, a liberdade humana está submissa às leis divina, dessa forma “nada é sem razão e deve ser feita uma distinção entre verdades necessárias, estabelecidas pela simples análise dos termos, e verdades contingentes, que requerem o recurso à escolha divina” (Bay, 2012, p. 190). Ou seja, a verdade contingente advém da escolha de Deus através dos eventos contingentes. Leibniz defende que uma das provas da existência de Deus é “a prova pela contingência do mundo – *contingentia mundi*”, isto é, a existência de Deus é fundada a partir de uma ideia de causa primeira, “o mundo sendo contingente, é necessário que uma causa necessária exterior a ele explique a sua existência” (Godin, 2014, p. 258).

Aristóteles parece ser o primeiro filósofo a traçar considerações sobre a contingência de maneira mais pontual ao afirmar a indeterminação do mundo ligada a existências singulares, “Aristóteles tentou, não reformar a lógica cujos princípios tinha acabado de estabelecer, mas reabilitar a opinião como conhecimento do contingente; tal conhecimento tem o valor da probabilidade”<sup>26</sup> (Vuillemin, 1984 ,p. 150. tradução nossa).

No livro II da Física, Aristóteles estabelece a diferença entre o acaso e a fortuna e traça quais são as características de cada um. Ele define o acaso, termo que traduz a palavra grega *automaton*, como aquilo que é contrário à razão e, concordando com os seus antecessores, afirma que “o acaso se encontra nas coisas que vêm de fora dela (da razão)” (Aristóteles, 1991. p. 61. tradução nossa). O acaso não tem outra causa que ele mesmo e se refere à toda mudança e movimento espontâneo da natureza. A fortuna, que traduz a palavra grega *tyquê*, significa a sorte, seja ela boa ou má, e tem relação direta com a causa acidental.

O *automaton* é uma série de acontecimentos sem finalidade, enquanto a fortuna depende da escolha do homem, pois sempre acontece a partir de alguma finalidade, entretanto, a fortuna ou sorte (*tyquê*) não é explicada pela causa final que conduz o acontecimento (Fraisse, 2011, p. 38). O exemplo utilizado por Aristóteles pode auxiliar a elucidar a definição de fortuna: um homem vai ao centro da cidade resolver algumas coisas e encontra, por sorte, justamente a pessoa que gostaria de encontrar, sendo que a pessoa encontrada estava em determinado local por acaso. Aqui, nota-se que a sorte

---

<sup>26</sup>No original : *Aristote a tenté, non de réformer la logique dont il venait de fixer les principes, mais de réhabiliter l'opinion comme connaissance du contingente ; une telle connaissance a valeur de probabilité.*

depende da escolha que o homem faz de ir até o centro da cidade, porém, o encontro acontece por acaso, não é a finalidade da sua escolha que o levou a ter sucesso da operação, a causa desse encontro foi acidental.

Lacan (1964) vai utilizar esses dois conceitos no *Seminário 11* para definir o mecanismo psíquico da repetição, porém ele subverte essas duas noções e cria algumas diferenças, como demonstro mais adiante, no quinto capítulo, ao comentar o fenômeno da repetição.

Outra descrição para contingência que é amplamente utilizada nos dicionários de filosofia é *aquilo que pode ser ou pode não ser* (Godin, 2014; Bay, 2012; Elissalde, 2017; ). A filosofia clássica considera a contingência e o acaso como algo da ordem do absurdo. O pensamento racional não aceita a contingência, pois deve haver uma lei fundante que explique a origem do todo. Sem isso, não há racionalidade. Em Parmênides (515 a. J.C.) encontramos a fonte principal para o nascimento do pensamento racional. A afirmação categórica do Éleata, que diz *o ser é e o não-ser não é*, exclui a contingência quando defende que o ser é imutável, eterno e sem mudanças. Discuto mais pontualmente este tópico em breve.

Mais uma definição interessante para a palavra contingente: “Aquilo cuja essência não envolve a existência. Aquilo no qual o seu oposto não implica contradição. Contrário do necessário” (Godin, 2014, p. 258. tradução nossa). Vejamos que a contingência não implica nenhuma essência nem contradição, dois termos que são preciosos para a ontologia. Uma coisa é contingente quando ela “advém sem pertencer a nenhuma necessidade, seja ela de ordem lógica, metafísica ou matemática” (Bay, 2012, p. 189).

As leis da natureza são necessárias, mas os acontecimentos, os eventos da natureza são contingentes, ou seja, a ordem necessária que implica em uma lei universal não torna os eventos necessários, uma vez que essa lei absoluta é uma intuição fruto de uma abstração, por outro lado, os acontecimentos estão situados em uma realidade existencial e individual (Maritain, *apud* Foulquié, 1992, p. 45-46).

Encontramos também a descrição “*aquilo que não tem o seu princípio de ser em si mesmo*” (Fouquié, 1992; Bay, 2012), ou “*algo que pode ser desprovido de qualquer princípio*” (Bay, 2012, p. 190). Localizamos aqui uma ambiguidade na descrição do conceito, pois Boutroux defende que a contingência se opõe ao necessário, mas não ao determinismo, ou seja, o contingente não indica uma negação de causalidade, “o que é

contingente é o resultado do fracasso de um certo tipo de determinação, de uma indeterminação parcial” (Boutroux *apud* Bay, 2012, p. 190).

### 3.1.2 A contingência na filosofia pré-clássica

Se nos determos brevemente nas principais concepções filosóficas pré-clássicas sobre a origem primeira (*arché*) e sobre a lei fundamental que explica o mundo (*logos*), nota-se que os primeiros pensadores da filosofia ocidental situam o necessário enlaçado com a causa das coisas, excluindo a contingência como fundamento. Desde Anaximandro (611-546 a. J.C), que foi discípulo de Thales de Mileto (considerado como primeiro filósofo do ocidente) encontra-se o necessário engendrado como uma lei que está na origem das coisas: “‘Ilimitado é o princípio das coisas que são... Aquilo a que a geração procede para as coisas que são, é também aquilo a que regressam através da corrupção, de acordo com a necessidade” (Kunzmann et all., 1999, p. 31. tradução nossa)<sup>27</sup>.

Leucipo (Vº s. a.J.C), criador da teoria atomista, também indica a necessidade como causa de tudo o que existe. Ele formula a causalidade da seguinte forma: “nada acontece por acaso, mas todas as coisas vêm da razão e da necessidade”<sup>28</sup> (Kunzmann et all., 1999, p. 31. tradução nossa). Os atomistas, ao excluírem o contingente, acabam por, na verdade, suprimir a causalidade das coisas. Apesar de não excluírem a ideia de movimento, pois afirmam que os átomos se movem, os atomistas não explicam qual é a causa desse movimento e terminam por excluir o acaso como origem possível do universo. Por outro lado, se assim o fizessem, estariam fugindo do pensamento racional que não aceita o acaso com princípio criador. A tese dos atomistas é de que “tudo é produzido necessariamente por causas determinadas, que são as causas mecânicas” (Chevalier, 1974, p. 26. tradução nossa). Os atomistas se baseiam em uma teoria determinista através da qual concebem a mudança como aquilo que só acontece através

<sup>27</sup> No original: « *l'illimité est le principe des choses qui sont [...] Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité* »

<sup>28</sup> No original: « *Nulle chose ne se produit fortuitement, mais toutes choses procèdent de la raison et de la nécessité* »

de uma circulação eterna e regular, como um circuito que retorna sempre ao mesmo lugar, para eles “nada é feito por acaso, nada acontece por acaso; tudo é necessário, porque tudo é o resultado da determinação inteligente do fim” (Chevalier, 1974, p. 27. tradução nossa).

A palavra destino localizada no dicionário filosófico do Voltaire (1764) é elucidada a partir de um distanciamento com o contingente. A partir da obra de Homero, Voltaire identifica o destino como o mestre dos deuses e os deuses como os mestres do mundo. Ele indica que é na obra de Homero que encontramos pela primeira vez a noção da palavra destino. Vemos aí uma relação forte com o divino, o destino traçado pelo ser necessário (Deus). Voltaire aponta que, por outro lado, os filósofos conceituam o destino a partir da natureza e de suas leis imutáveis onde tudo é necessário também. Não há reconhecimento do contingente como causa, o acaso é descartado de todas as explicações racionais, “uma camponesa acredita que ele (o médico) a curou por acaso, mas o filósofo sabe que não há acidente” (Voltaire, 1764, p. 165).

### 3.1.3 A contingência na modernidade

A partir das viradas discursivas que ocorreram entre os séculos XVIII, XIX e XX – travessia do discurso do mestre para o discurso capitalista, que circula colado com os avanços científicos – a forma de manejar e interpretar os acasos da vida tornou-se cada vez mais controlada e separada da significação religiosa. Antes do advento do discurso científico, a contingência, o acaso, eram descartados da explicação dos acontecimentos, pois, a única explicação possível nesse período era a vontade de Deus, o único suporte de significação partia da teologia. Nesse período histórico, as contingências eram traduzidas a partir de signos religiosos (Dosse, 2013).

O século XXI rompe com essa tradição de significação religiosa dos acontecimentos, a teologia deixa de ser hegemônica. No mundo moderno o capitalismo é o discurso que impera e ele tem por característica o controle das contingências. No entanto, a tentativa de controle das contingências não é exclusiva do discurso capitalista.

A humanidade sempre criou recursos para controlar e tentar prever os acontecimentos. Citando o sociólogo Roger Bastide, o historiador François Dosse distingue três tipos de “ciência do acontecimento”: 1) nas sociedades arcaicas através de dispositivos de adivinhação baseados nas crenças mitológicas dos povos; 2) em sociedades históricas, como o povo hebreu, é a história que será a responsável por controlar a ciência da cronologia em sua organização temporal dos acontecimentos; 3) na sociedade contemporânea observa-se o surgimento de uma disciplina que tem como objetivo a projeção do futuro para “dominar os imprevistos acontecimentos” (Dosse, 2013).

Apesar dos esforços dedicados pelas sociedades de diferentes contextos históricos para controlar e explicar os acontecimentos, estes permanecem como enigma cuja a qualidade é a imprevisibilidade. Além de seu caráter imprevisível, “o acontecimento não é um simples dado que basta coletar e comprovar sua realidade, é uma construção que remete ao conjunto do universo social como matriz da *constituição simbólica do sentido*” (Dosse, 2013, p. 12, grifo nosso).

Os avanços científicos caminham em direção ao controle máximo da imprevisibilidade. O regime biopolítico é organizado através de uma política de controle das contingências. Para a psicanálise, por outro lado, é a surpresa promovida pela contingência do ato analítico que possibilita efeitos terapêuticos e mudanças nos modos de gozo dos sujeitos. A ética da psicanálise não exclui a contingência, pois é ela que promove a possibilidade dos giros discursivos. É a partir da contingência que é possível para o sujeito escrever algo novo. A emergência do novo surge a partir de um acontecimento. Apesar de a natureza desse acontecimento permanecer como um enigma, não devemos recuar diante de uma investigação sobre a sua função na lógica do tratamento analítico.

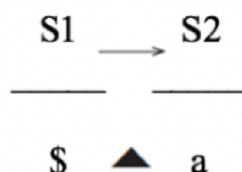
Apesar de estarmos ancorados enquanto ser social em um discurso capitalista, o sujeito, em sua singularidade, situa-se no discurso do mestre. No próximo tópico trabalharemos esse discurso como o avesso da psicanálise. Lacan diz que o discurso do mestre é também o discurso da filosofia.

### 3.2 O discurso do mestre como o avesso da psicanálise

No poema de Parmênides, nota-se a interdição como condição para a existência e a exclusão da contingência como uma modalidade que permitiria definir as questões do ser. Em Parmênides, o *ser* e a *contingência* não estão associados. É através da linguagem que se tem acesso ao ser, visto que esse acesso se dá a partir do momento em que ele diz: “o ser é”. Se é a partir da linguagem que há acesso ao ser, pode-se afirmar que para Parmênides, entre linguagem e contingência não há relação.

Ao realizar uma leitura do mito da interdição no texto de Freud (1913) *Totem e Tabu* e das fórmulas da sexuação de Lacan (1972-1973/2008) destaca-se a equação: *há ao menos um que diz não à função fálica*. A interdição é necessária para a existência, ela tem função de verdade<sup>29</sup>. No discurso comum se diz que toda regra tem sua exceção, ou a exceção confirma a regra. É possível afirmar também que a interdição é necessária para o discurso do mestre, discurso estabelecido por Lacan em 1969 junto com outros quatro: da histórica, do universitário e do analista. O discurso do mestre é o primeiro discurso acessado pelo ser falante; ele instaura a subjetividade e insere o humano na lógica discursiva e na lei do significante. No próprio matema desse discurso podemos observar essa afirmação, quando ele diz que o S1 (significante mestre) interdita o sujeito e ordena o seu gozo. O S1 é o significante fálico fora de sentido (Lacan, 1969-1970).

Figura 6. Discurso do mestre



Fonte: (Lacan 1969-1970)

<sup>29</sup> Lacan no *Seminário Ou pior*: "Finalmente, não se poderia dizer nada parecido com algo que pudesse funcionar como verdade, se não se admite isto necessário: há "pelo menos Um" que diz não" (Versão Staferla, p. 126).

O discurso do mestre tem um destaque principal nesse ponto, pois ele é o discurso do inconsciente e da fala articulada. É possível, então, associá-lo ao “pensamento” encontrado no poema de Parmênides? Neste capítulo, pretendo fazer uma análise desses pontos traçando suas articulações e diferenças.

O discurso do mestre é construído através de um matema que indica que um significante mestre (S1) representa o sujeito (\$) para outro significante (S2) e essa operação produz uma falta, o objeto *a*. O discurso do mestre lança o humano na linguagem. O discurso do mestre como uma variante do discurso filosófico indica que nessas duas modalidades há uma busca pela verdade. O *parlêtre* geralmente está posicionado no discurso do mestre quando procura uma análise. É tarefa da psicanálise promover ao sujeito um giro discursivo para que a subversão através da linguagem seja possível.

O discurso do mestre funciona através da representação. Há um elo direto com o mecanismo de repetição, pois sua produção é uma falta, o objeto *a*. Isso quer dizer que o sujeito sempre está em busca da verdade, essa é a sua condição de existência. Esse movimento é um ciclo infinito uma vez que a cada encontro com o real uma falta se escreve, Lacan demonstra a impotência da linguagem em dizer a verdade quando ele afirma, no começo de sua conferência intitulada *Televisão*, “eu digo sempre a verdade, não-toda, pois não conseguimos dizê-la totalmente. Dizer tudo é impossível materialmente: são as palavras que faltam” (Lacan, 1974, p. 4)

Momento de surgimento, de intervenção do significante mestre, isso evoca mais o acontecimento: ou seja, o que não é antecipável na ordem do discurso, uma contingência. Além do mais, esse “momento” de surgimento, se seguimos Lacan, é o momento da produção do sujeito como dividido. (Soler, 2010, p. 263)

A divisão do sujeito acontece a partir do momento em que ele é engolido pela linguagem. Na tentativa de se expressar através das palavras, o sujeito se encontra dividido entre o que quer dizer e o que acaba dizendo, entre lapso e ato falho, entre sonho e sintoma, “é assim que um discurso molda a realidade sem supor qualquer consenso sobre o sujeito, dividindo-o, seja ele o que for, entre o que ele enuncia ao que ele se apresenta como enunciando (Lacan, 1970, p. 63. tradução nossa), ou seja, a falha da

linguagem o determina e o divide, o sujeito do inconsciente é falado e falante, ele se divide entre seu enunciado e sua enunciação, “o ser só nasce da falha que o próprio ser de dizer produz” (Lacan, 1970, p. 78. tradução nossa)

O sujeito na teoria psicanalítica é uma noção complexa de ser definida. Pode-se aproximá-lo a uma espécie de *fading*, ele é ausente e ao mesmo tempo presente. Lacan recorre ao *Menon* de Platão para elaborar melhor a noção de sujeito. Sócrates articula sobre a ideia da virtude, a *arété*, que não pode ser transmitida, enquanto o saber ou a expertise matemática sim. Porém, para alcançar a excelência é necessária uma conjunção entre essas duas habilidades. Sendo a *arété* impossível de ser ensinada, resta uma falha e uma impossibilidade de garantir a transmissão de um saber completo. Lacan através desse livro do Platão, demonstra que a episteme não abarca todo saber e que a *arété* é uma espécie de dom que só pode ser adquirido pelo sujeito através da intuição, “há um hiato irreduzível entre *arété* (S) e *episteme* (S2) – S representando ‘o sujeito’ e S2 ‘o saber’ (Gault, 2015, p. 158). Essa reflexão nos permite fazer uma ligação entre o discurso do mestre e o discurso filosófico.

O sujeito da psicanálise nasce através das meditações de Descartes, ele é esvaziado e assegurado apenas pela noção de Eu. Esse é o ponto irreduzível ao qual é possível ancorar-se. Entretanto, esse Eu é vazio e demanda significação. É a partir daí que ele é abandonado pela ciência, que cuida do corpo, do cérebro, mas não da sua relação com o sexo e com o discurso. Freud é quem o adota e cria uma práxis na qual ele tem espaço para emergir através dos hiatos entre suas enunciações e enunciados. A prática do discurso analítico se constitui, portanto, como o avesso do discurso do mestre.

Afirmo anteriormente que, para Lacan, o discurso do mestre se instaura através de uma contingência da linguagem, isso quer dizer que há um antes e um depois para o sujeito, um antes como *alíngua* e um depois como falaser. O discurso do mestre humaniza o ser falante através do advento do real da estrutura de linguagem. E o ser em Parmênides? Como o pai da ontologia, ao afirmar de forma bem simplificada que *o ser é*, muda radicalmente a concepção filosófica da existência? Porque Górgias, alguns anos depois, refuta esta tese e inspira Lacan a se automear como o sofista de sua época? Respondo essas questões nos tópicos a seguir.

### 3.3 O poema de Parmênides

Apesar do obscurantismo que reina sobre a era pré-socrática, é inegável o esforço de reconstituição desse período pelos filólogos, assim como as diferentes interpretações dos textos pré-clássicos pelos filósofos. Entre os mais destacados encontra-se Heidegger e seu retorno à Parmênides. A maioria dos textos pré-socráticos são encontrados em obras antigas onde a prática da citação era largamente praticada. É a doxografia que, através dos seus esforços incessantes, permite recortar os fragmentos constituindo um texto e descobrindo a originalidade de sua fonte, muitas vezes deduzidas.

Parmênides escreveu um poema o qual podemos considerar como intraduzível. O intraduzível não é aquilo que não se traduz, mas o que “nós não paramos de traduzir, logo o que nós não cessamos de não traduzir” (Cassin, 1998, p. 9. tradução nossa). A dificuldade de traduzir não acontece apenas por causa da língua grega anciã, arcaica, mas também porque o contexto em que as palavras são utilizadas mudou radicalmente. Além disso, há também o fato de que o Poema é na verdade nada mais do que um conjunto de fragmentos, “fragmentos de uma totalidade semi-presente a ser decifrada, meio-ausente a ser construída” (Badiou, 2014, p. 41. tradução nossa). É quase um trabalho de decifração do conteúdo manifesto pelo inconsciente.

Se a leitura crítica é essencial, é porque o poema foi escrito de uma certa maneira, para ser lido dessa maneira". A escrita responde a uma expectativa, e a desperta. Não é apenas a comunicação do conhecimento, mas uma iniciação poética que, por mais livre e esclarecida que seja, reproduz, em seu estilo, as práticas religiosas das quais se desprende. Mas a poesia não é a tradução de nenhum pensamento; é o pensamento que emerge da poesia. (Bollack, 2006. p. 15)

Nos cento e sessenta versos do poema *Sobre a natureza* há um marco na história do pensamento ocidental sob a forma de uma ruptura com as reflexões milesianas que estavam limitadas à cosmogonia. Parmênides abre uma reflexão mais abstrata que introduz questões sobre a verdade e o ser, “não havia melhor resposta à filosofia jônica que esse recurso à uma mestria universal, tirada da linguagem, que podia ela sozinha representar a história do homem falante” (Bollack, 2006, p. 22. tradução nossa). Desde então, um novo regime discursivo é estabelecido por Parmênides e esse regime será mais

tarde nomeado como filosofia (Badiou, 2014). Seria o poema uma exposição racional? Não é possível afirmar isso, uma vez que o poema de Parmênides está mais para a teologia do que para a racionalidade. Com os pré-socráticos o pensamento religioso e mítico está muito presente, é só observar o início do poema onde há uma Deusa detentora da verdade sobre o ser. É necessário, entretanto, destacar que essa deusa é uma figura do discurso filosófico e não uma representação do discurso religioso. Parmênides é o pai de uma ontologia divina, mítica. Alguns anos mais tarde a filosofia nasce com Sócrates, Platão e Aristóteles, e a importância de Parmênides é crucial para esse clássico pensamento ocidental, mesmo se esses filósofos o tenham refutado em seguida<sup>30</sup>. Não foi por nada que Heidegger fez um retorno à Parmênides afim de estabelecer uma nova perspectiva sobre o ser e o ente.

No poema, incarnado pela voz de uma deusa anônima, é possível recortar fragmentos que afirmam a realidade como uma única e mesma coisa, considerações sobre o ser como eterno, imóvel e único e a crítica à ideia de mudança e multiplicidade. Essa concepção de imutabilidade do ser em Parmênides é justificada por Ricoeur (2014) quando ele considera que o princípio do *O ser é* do poema tem a mesma função que a *physis* jônica, assim como o infinito de Anaximandro, porém, em Parmênides a novidade é que “o Princípio não é mais a natureza [...]; o Princípio exclui as determinações naturais; os *óvτα*<sup>31</sup> do *physilógos* não são o ser verdadeiro; daí o estilo negativo: ele não é múltiplo nem está em movimento, não tem nem começo nem fim” (Ricoeur, 2014, p. 128).

*Muthos* é um exemplo de palavra intraduzível que nós podemos encontrar no poema. Os tradutores escolheram traduzi-lo como “narrativa”<sup>32</sup>. Essa palavra aparece duas vezes no fragmento II e VII. A narrativa é o que resta depois da deusa descartar a via do não-ser (Cassin, 1998)

---

<sup>30</sup> Com os pré-socráticos a verdade não é serial, ela pode ser corrigida através de discussões especulativas sobre a origem do mundo. Ex: “qual é a matéria da origem do mundo?”, são questões científicas, porém tratadas de maneira mítica. Trata-se de pura especulação, tem seus fundamentos baseados na construção de bons argumentos. Foram esses pontos que mais tarde acabaram por ser reprovados pela filosofia. Sócrates diz que tudo o que não pode ser provado, deve ser recusado. É uma afirmação radical que marca uma ruptura com o pensamento pré-socrático. Com Sócrates, Platão e Aristóteles, o pensamento filosófico é colocado em seu lugar. (Reflexões recortadas do curso *Lire Parménide* ministrado pelo professor Bruno Cany na Universidade Paris 8 em 2020).

<sup>31</sup> Seres em grego.

<sup>32</sup> O texto foi originalmente traduzido do grego para o francês e a palavra escolhida pelos tradutores foi *récit* que em francês pode significar: relato, história ou narrativa.

Em qualquer caso, o termo refere-se mais frequentemente a uma sequência do que a uma única palavra. Um *muthos* é "uma sequência de palavras" que se caracteriza por seu "aspecto duradouro" e sua "aparência concreta e animada"; Na descrição de Fournier, é antes de tudo "o pensamento que se expressa, a linguagem, a opinião", depois a "história, a entrevista", e, depois de Homero, *muthos* passa aos sentidos de "conto, lenda, fábula, símbolo, alegoria", a passagem ocorrendo "pela nuance da irrealidade que se infiltra na noção de um relato prolongado de vários eventos difíceis de verificar, fáceis de distorcer". (Cassin, 1998, p. 20. tradução nossa)

Logo, *muthos* é a verdade poética do poema transmitida pela deusa e a condição para ela acontecer é de descartar a via do não-ser. O *muthos* é a palavra do caminho do *é*. Um dos objetivos de Parmênides é o de refletir sobre os possíveis caminhos da investigação da verdade, seu método é “discernir a verdadeira essência das coisas das suas aparências enganosas, em uma palavra: operar a separação entre a verdade e a falsidade, o ser e o não-ser (Silva, 2014, p. 113). Apesar dessas características encontradas no poema, não é possível afirmar que se trata de uma exposição racional. *Muthos* e *logos* são a mesma coisa para Parmênides, a verdade aqui é intuitiva, o racional e o irracional estão juntos, pois, a escrita do poeta é a palavra da verdade que é transmitida através do *Muthos* e do *logos*.

A divisão entre ser e não-ser apresenta-se em duas vias: 1) do ser que é a via da verdade e da persuasão; 2) do não-ser que é incognoscível, e por consequência, deve ser rejeitado. Parmênides considera que o ser é eterno, ou seja, nunca foi engendrado, pois se assim o fosse, haveria um tempo em que o ser seria não-ser e essa declaração é contraditória. Então, podemos considerar que o ser em Parmênides é da ordem da modalidade do necessário, ele não cessa jamais de existir, “ele é sem começo e sem fim” (Parmênide, Fragment VIII, p. 87, 1998, tradução nossa).

Somente a história do caminho do “*é*” permanece em disputa. Há muitos sinais de que o Ser é sem nascimento e sem destruição, inteiro, nascido único, e, também, destemido e sem fim. E ele também não era no passado, nem será, porque ele é agora: junto, todo, um, contínuo. (Parmênide, Frag. VIII *apud* Bollack, 2006, p. 142. tradução nossa)

No poema, está clara a existência de uma motivação para ignorar as questões de não-ser. Aqui está parte do fragmento VIII em duas traduções diferentes:

Qual nascimento você procuraria par ele? Como, por onde ele cresceu? Eu não lhe permitirei dizer que é a partir do não-ser, muito menos pensá-lo. Pois não pode ser dito, nem pensado, que o “ser” não é. Qual seria a necessidade que ele nascesse mais tarde, ou antes, se originando no nada? Portanto, o que ele precisa é existir totalmente ou não existir. (Parmênide, Frag VIII *apud* Bollack, p. 150. tradução nossa)

De fato, qual família você procurara para ele? Em qual direção e a partir de onde ele cresce? A partir do não-ser, isso eu não lhe permitirei formular, nem pensar; pois não podemos nem formular nem pensar o que ele não seja; além disso, qual a necessidade teria, então, o pressionado mais tarde ou antes de crescer a partir do nada? Portanto, é necessário que ele exista ou não exista de modo algum. (Parmênides, Frag VIII *apud* Cassin, 1998, p. 85. tradução nossa)

Considerar o ser como necessário e imóvel é a mesma coisa que dizer que tudo o que existe sempre existiu e essa afirmação exclui a perspectiva da contingência, vinculada ao discurso, como o ato que produz realidades, como veremos mais adiante com a noção de *epideixis*.

### 3.4 Parmênides e a ausência da contingência

No poema, o ser é declarado como imóvel e sem movimento, então “não há causa do todo” (Badiou, 2014, p 83). Se o ser é imóvel e nunca foi gerado, significa que Parmênides não considera a modalidade da contingência como causa do ser, ou mesmo associada ao pensamento. Para compreender melhor essa escolha é preciso contextualizar. A ideia do Ser se torna uma constante em Parmênides pois tem relação

com a existência das coisas, sendo assim ser é sinônimo de existência. Os pensadores antecessores ao Parmênides consideravam que os seres eram os astros do universo e essa concepção incluía a ideia de mobilidade e de acaso, um exemplo disso é a descrição do Lucrécio sobre o Clinamen<sup>33</sup>. Parmênides, então, exclui a contingência para defender a existência constante do Ser (dos entes, dos objetos).

A definição da palavra contingência nos dicionários e vocabulários da filosofia, pode ser resumida como o que não é necessário, ou mais precisamente, o oposto do que é necessário. Outra descrição amplamente utilizada é "o que pode ou não ser". Em uma direção contrária a essa definição, Parmênides diz que o ser existe por ele mesmo, ele advém de uma afirmação necessária. Essa perspectiva acabou por influenciar a concepção do ser adotada posteriormente pelo cristianismo. O ser não é contingente, ele não pode não existir. O ser é Um, ele é indivisível, não gerado e imperecível:

A história dessa noção [contingência], na filos, revela-nos a sua importância e a problemática em que se insere – a relação entre Deus e a criatura. Embora a descoberta do ‘ente que é’, desde Parmênides, implique a tomada de consciência da ‘necessidade’ no ser, foi a ideia bíblica de criação que revolucionou os pressupostos gregos e levou a uma formulação mais nítida da ‘necessidade’ do Ser Transcendental e, por confronto, da ‘contingência’ do mundo (Alves, 1997, p. 1151).

A leitura de Alain Badiou sobre o poema também é interessante para essa discussão. O filósofo considera que no poema de Parmênides é possível encontrar um nó borromeu estabelecido por três termos: o ser, o não-ser e o pensamento. O nó borromeu é constituído por três laços que são equivalentes entre si. Dessa forma, o pensamento só pode se enodar ao ser a partir da interdição do não-ser. Essa interdição da via do não-ser colocada pela deusa, é a condição para a via do ser e do pensamento como uma única e mesma coisa, dessa forma, o gesto primeiro do pensamento racional inclui desde sempre uma figura de interdição (Badiou, 2014).

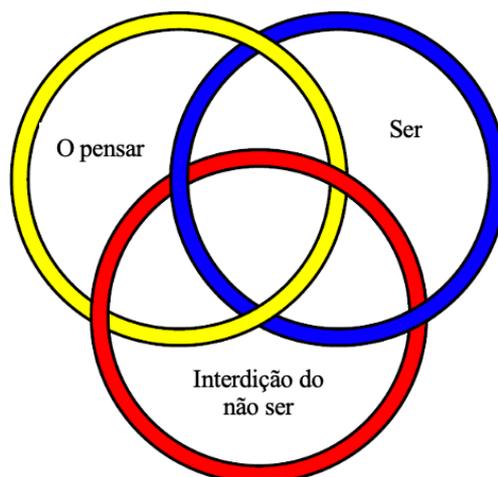
Parmênides funda a filosofia ao propor um nó inteiramente novo entre três conceitos, o do ser, o do pensar e o do não ser... Este nó é borromeano, o que significa que cada um dos três termos só é ligado a outro pelo terceiro. Centralmente, o fato de o nó ser borromeano significa que, para

---

<sup>33</sup> Esse conceito é trabalhado no capítulo sobre a repetição.

Parmênides, o ser só está ligado ao pensamento por uma relação de identidade (o ser é "o mesmo" do pensamento somente na medida em que o terceiro termo, não ser, intervém na forma de um ato: o ato de proibir o pensamento (Badiou, 2014, p. 10. tradução nossa).

*Figura 7.* Nó borromeu criado a partir da proposta de Alain Badiou (2014)



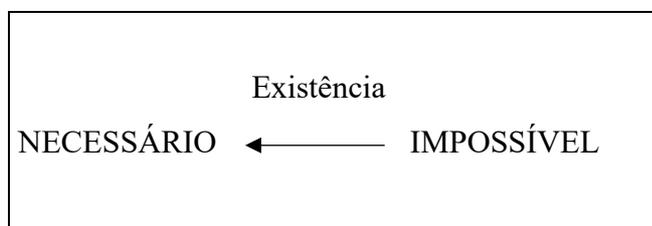
No poema há três caminhos possíveis: o do ser que é necessário, o do não ser que é inacessível e o terceiro que é aquele do pensamento (Badiou, 2014, p. 50-51). Esses três caminhos são conectados e é apenas através dessa ligação que o caminho da verdade pode ser seguido.

A partir disso proponho o esquema seguinte:

*Figura 8:* Modalidades lógicas associadas aos elementos do poema

<b>Necessário</b> (Ser)	<b>Impossível</b> (Não-ser)
<b>Possível</b> (Pensamento)	<b>Contingente</b> (Não existe em Parmênides)

O ser como necessário significa que ele é constante, nota-se que, no poema, o ser é imóvel, sem começo e sem fim. Ao mesmo tempo, para que o ser possa existir, é necessário a impossibilidade do não-ser. Essa interdição da via do não-ser é a condição para o pensamento. Então, a *doxa*, o pensamento, só são possíveis a partir do impossível, a partir da interdição do pensar sobre o não-ser. Em Parmênides há a primeira aparição do princípio da não-contradição que será elaborado por Aristóteles anos depois. A interdição do não-ser é necessária para a existência do ser. É possível afirmar, então, a partir de Lacan (1972-1973/2008), que o necessário não é o contrário do impossível, eles são, na verdade, conjugados. A existência parte do impossível (real) ao necessário.



A contingência, então, não é levada em conta por Parmênides. A contingência é a modalidade que introduz rupturas, mudanças e mutabilidade, não é então uma categoria que encontramos no poema.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a escrever sobre a contingência de uma maneira mais pontuada, porém o ser para ele é também necessário, segundo Jalbert (1961, p. 13) a metafísica de Aristóteles “reduz todo o real à uma ou outra categoria da necessidade para que ele advenha como objeto do conhecimento científico”.

Claramente, Aristóteles se move no nível do devir de um ser: se ele afirma que o ser é necessário, ele nega que há mutabilidade ou a possibilidade de mudar e se tornar outro; se ele afirma sua contingência, ele afirma que há essa mutabilidade nele. (Jalbert, 1961 p. 20. tradução nossa)

Para Aristóteles a contingência é “o princípio indeterminado onde a natureza é de poder ser ou não ser” (Jalbert, 1962, p. 20. tradução nossa). É justamente sobre esse ponto que Parmênides exclui a contingência, pois para ele *o ser* não pode *não ser*. Além disso, o caminho do *não-ser* deve ser interdito do pensamento.

Bom! Vou lhe dizer o seguinte - você, não desista da narrativa que ouviu - quais são os únicos caminhos de pesquisa possíveis a serem pensados: *Aquele que "é" e não há como não ser*. Este é o caminho da Persuasão, pois a Verdade segue; [5] o outro que "é" não é, e que é útil que não deva ser. Deste caminho que deve desviar, explico-lhe que não sabemos absolutamente nada sobre ele. Pois você não pode saber disso, se ele não é - pois não pode ser - nem pode explicá-lo. (Parmênides, Fragmento II, trans. Bollack, 2006. p. 107. grifo nosso)

Em seguida encontra-se no fragmento III: “o mesmo é pensar e ser” (Parmênides, Fragmento III, Cassin, 1998 p. 79).

O ser e o pensar como uma única e mesma coisa, ou seja, o ser é conhecível. Pode-se dizer, então, que o pensamento possui uma qualidade universal e necessária. A partir disso gostaria de colocar a seguinte questão: se o ser e o pensar em Parmênides são imóveis e não aceitam mudanças, isso significa que eles não são afetados pela linguagem? É precisamente a partir desse ponto que examino em Górgias uma perspectiva diferente da proposta por Parmênides. Górgias, o sofista, traça uma elaboração que vai além, ele lê o poema do Parmênides e o interpreta para depois afirmar que o ser só o é pelo fato de ser dito. Ele elabora essa tese a partir do poema. Para Parmênides, a linguagem serve para traduzir a existência de tudo o que já é. A psicanálise toma o caminho inverso, faz uso da linguagem para produzir algo inédito e essa perspectiva é próxima da tese do Górgias quando afirma que *nada é*. Se nada é, tudo pode ser fabricado e produzido pela linguagem.

Enquanto Parmênides interdita a reflexão sobre as questões do não-ser, por outro lado, é precisamente sobre esse ponto que Górgias refuta o poema através do seu *Tratado sobre o não-ser*, no qual ele demonstra o poder da linguagem através de sua performance discursiva ao afirmar que *nada é*.

De Xenófanes e Parmênides a Zeno, a escola de Eléa concentrou todos os seus esforços na negação da pluralidade e do movimento. Uma pluralidade de seres, sendo impensável, não poderia existir: A linguagem, que reflete coisas como um espelho reflete a luz do sol, nos ensina que o Ser é, que o não ser não é, que nada é ou será exceto o Ser. Tudo está cheio de ser; o ser não está dividido, pois está em toda parte semelhante a si mesmo; é comparável a uma esfera perfeitamente redonda, fora da qual não há nada. Por outro lado, se saber é imobilizar, como o pensamento se funde com o ser, o ser é pura imobilidade: o movimento, sendo ilógico, não é; a

inteligência abraça em seus conceitos fixos uma realidade imutável, sempre a mesma, mantida pelos laços de uma necessidade poderosa. (Chevalier, 1914, p. 11-12. tradução nossa)

...Bem, ou o inteligível, é o único objeto da ciência, a única realidade verdadeira. Seguindo os Eleatas, dos quais eles são discípulos (Os Megáricos), recusam toda a realidade para o mundo da mudança. Agora, se assim for, se o real é uma unidade absoluta, o julgamento e o pensamento discursivo são impossíveis: resta apenas a intuição da totalidade.

A citação acima indica o julgamento e o pensamento discursivo como impossível em Parmênides. Indubitavelmente, o pensamento discursivo demanda uma noção de temporalidade, um começo e um fim, é lógico. Se o Ser em Parmênides é imóvel, só nos resta a intuição sobre o que é a verdade universal.

No próximo tópico examino as três teses do sofista Górgias em refutação ao poema do Parmênides.

### 3.5 O ser e o não-ser em Górgias

Górgias fez um tratado intitulado *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* como refutação do poema *Sobre a natureza e sobre o Ser* de Parmênides. Com esse tratado ele reduz o ser ao efeito do discurso. Essa obra pode ser lida em dois textos. O primeiro intitulado *Melisso, Xenophane et Gorgias*<sup>34</sup> de Pseudo-Aristóteles e o segundo *De Melisso* de Sextus Empírico<sup>35</sup>. Esse tratado demonstra que Górgias considera o ser como um efeito do dizer, esse ponto é particularmente interessante e merece ser explorado.

---

<sup>34</sup> Esse texto foi traduzido por Barbara Cassin em sua tese de doutorado *Si Parmenide : le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Publicada pelo Centro de Pesquisa Filológica da Universidade de Lille III, 1980.

<sup>35</sup> Sexto Empírico. (2012) *Contra los dogmáticos*. Introdução, tradução, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Editorial Gredos. p. 92-98.

No início do tratado sobre o não-ser encontra-se as três teses do Górgias:

Nada é // se é, é incognoscível // se é e se é cognoscível, não é transmissível ao outro (Cassin, 1980, p. 430. tradução nossa).

Em Parmênides o ser é cognoscível. Cassin (1995) sublinha três palavras-chaves que podem resumir os principais pontos do poema: ser, conhecer, transmitir. O ato da deusa no poema é de transmissão da verdade sobre o ser. Quando nós observamos as três teses do Górgias, é possível perceber que elas são uma inversão das afirmações Parmenidianas: não é; não é cognoscível; não é transmissível (Cassin, 1995, p. 28).

Górgias foi considerado como um niilista radical no que se refere à essas três teses, mas, segundo Duprel (1980) essa consideração está cada vez menos respaldada entre os historiadores do período pré-socrático. De fato, Górgias demonstra com o seu tratado “o poder de sua arte, e que ela pode até dar evidência às teses mais absurdas” (Duprel, 1980, p. 63). Evidentemente, dizer que *nada é* é absurdo, mas Górgias demonstra que através do discurso nós podemos fazer tudo, até mesmo produzir realidades. O ser é um fato do dito e o primeiro a falar dele foi Parmênides.

### 3.5.1 Primeira proposição: *nada é*

Sendo o Ser um efeito do dizer, o tratado diz que "não é possível ser, nem é possível não-ser" (Gorgias, in Cassin, 1980, p. 636. tradução nossa). De fato, o escrito do Górgias declara que apenas através do discurso as coisas podem existir.

A primeira proposição “nada é / nada existe” é justificada pela argumentação seguinte. Primeiramente temos três hipóteses: a do Ser, a do Não-Ser e a dos dois ao mesmo tempo: “o Não-ser não é, pois se ele é o Não-Ser ele é alguma coisa”; ou, é impossível ser e ao mesmo tempo não ser” (Duprel, 1980, p. 65. tradução nossa). Essa é uma afirmação lógica, se o Não-Ser não é, ele deve ser qualquer coisa, pois ele é o Não-Ser. “O Não-Ser não é, ou seja, não é um sujeito possível para o é, porque então ele teria que ser (enquanto que ele é Não-Ser) quanto não ser (enquanto que ele é *Não-Ser*)”

(Cassin, 1995, p. 30). Logo, se o Não-Ser é, então o Ser não é. Dessa forma, Górgias pode afirmar que nada é.

Pois se o não-ser não é o ser, não menos que o não-ser seria: de fato, o não-ser é o não-ser assim como o ser, de modo que não são, nem mais nem menos do que não são, as coisas reais. Mas se, entretanto, o não-ser é, o ser, diz ele, seu oposto, não é. De fato, se o não-ser é, é apropriado que o ser não o seja. Para que, neste caso, diz ele, nada fosse. (Górgias, in Cassin, 1980, p. 636 tradução nossa)

### 3.5.2 Segunda proposição: se é, é incognoscível

A segunda tese é a negação da primeira. Essa proposição difere da tese do Parmênides, pois o Ser parmenidiano é cognoscível, como foi comentado anteriormente, em Górgias não, ao contrário, “assumindo que o verbo a ser pode ser dito e que tem um sujeito, esse sujeito não pode ser objeto de ciência” (Cassin, 1980, p. 434. Tradução nossa).

### 3.5.3 Terceira proposição: se é e é cognoscível, é intransmissível

Esta proposição supõe que, se as duas primeiras teses forem verdadeiras, elas são impossíveis de serem transmitidas ao outro. Isto é particularmente interessante. Com esta terceira afirmação ele diz que o ser não é um objeto de demonstração e de ensino. Mesmo que haja uma ciência, não há, sobre ele, nenhum discurso erudito, nenhum diálogo entre um conhecedor e os outros autorizando uma transmissão" (Cassin, 1980, p. 434. tradução nossa).

Impossibilidade de comunicação, impossibilidade de transmissão, ou seja, impossibilidade de dizer toda a verdade. Essa tese é uma negação do poder de transmissão da verdade sobre o ser encarnada pela deusa anônima do poema de Parmênides. No tratado do Górgias, há um impossível conectado à linguagem. É uma tese extremamente lacaniana.

Górgias e seu tratado sobre o não ser [...] rejeitam a ciência do Ser e mantêm o outro termo da alternativa marcada por Parmênides, mas é sob

a espécie da arte das palavras, a ciência do discurso, que esta disciplina será defendida desta vez. (Duprel, 1980, p. 68. tradução nossa)

É possível fazer uma analogia entre essas três teses do Górgias e o que propõe Lacan no final do seu ensino. Destaco que apesar das semelhanças, Lacan nunca as citou diretamente. Ao afirmar que *nada é*, Górgias coloca em causa a essência do ser, a sua própria existência. Sabe-se que na psicanálise lacaniana o ser não tem essência, há algo que *ex-siste* e que escapa a toda significação, impossibilitando uma definição precisa para o sujeito. O sujeito da ciência é esvaziado e em uma psicanálise ele demanda sentido para a sua existência. Se ele tiver sorte, pode topiar com a impossibilidade de se definir e finalmente aceitar o fato de que ele é constituído apenas de linguagem. A tese *nada é* indica que é a linguagem que causa o ser, ela é anterior à existência, o ser só existe porque ele fala, ou é falado.

A segunda tese *se é, é incognoscível* aponta para o real e a noção de ex-sistência, ou seja, se há algo que existe, essa coisa sempre vai deixar algum elemento incompreensível, pois a linguagem não pode dar conta do todo ou da verdade.

A terceira tese, *se é cognoscível, é intransmissível* aponta para a impossibilidade da transmissão. Essa é particularmente interessante, pois Lacan afirma diversas vezes que é impossível transmitir o que quer que seja, o que acontece no lugar da transmissão são os efeitos. Se alguém propõe um discurso a outrem, esse outro nunca vai receber a totalidade da transmissão, mas apenas os efeitos contingentes que o discurso provocou ao tocar o seu corpo. Daí pode-se também recortar a ideia de singularidade.

Em resumo das três teses: se é intransmissível, se não há verdade, logo o ser é um efeito do dito. Portanto, o ser é um efeito da palavra: *epideixis*.

### 3.6 *Epideixis* e o efeito mundo

O *logos* (razão, discurso) tem três possibilidades de se apresentar através das seguintes modalidades: retórica, *apodeixis* e *epideixis*. A retórica é a prática de falar para alguém e tentar convencê-la. *Apodeixis*, ou, demonstração, consiste em falar *sobre* algo e

*demonstrá-lo*, essa é a modalidade da filosofia. Em terceiro lugar temos a *epideixis* que Barbara Cassin (2017) traduz como “performance”. Nessa categoria não se fala *sobre* algo, nem *para* alguém, mas pelo puro prazer de falar. A *epideixis* é uma performance do discurso, a linguagem em sua dimensão de ato, transformadora e constitutiva de realidades. Ou seja, *epideixis* é fabricar algo através da fala (Cassin, 2017).

*A apodeixis* é a arte de mostrar “a partir de” o que é mostrado, tomando-o como fundamento, de de-monstrar: faz-se de modo que o fenômeno se torna objeto da ciência, da “lógica”, e que nós aderimos a ele. *A epideixis* é a arte de mostrar “diante” e de mostrar “a mais”. Segundo os dois grandes sentidos do prefixo que precedem a raiz do verbo. (Cassin, 2017, p. 85)

No *Górgias* do Platão, há uma interrogação do Sócrates ao sofista sobre o que ele “é”, sobre como devemos nomear o seu trabalho, sobre o que ele ensina, e em que consiste o poder da sua arte. O sofista responde que a sua arte é a retórica, e que o objeto da retórica é a palavra, “a retórica é a arte onde a tarefa é executada tendo o discurso como seu único instrumento” (Platão, 1987, p. 131). No diálogo entre Sócrates e Górgias há o argumento de que o discurso conserva o poder de persuasão como sua maior arma, o único instrumento da retórica é a palavra, pois ela pode convencer não importa quem a fazer não importa o quê. Entretanto, a arte da sofística vai além da retórica, uma vez que a sua prática discursiva é a encarnação da *epideixis*, o discurso como performance.

Os sofistas são aqueles que recusam o princípio da não contradição, eles falam por falar, isto é, falam pelo prazer de falar.

Esse “falar por falar” não pode deixar de ser aproximado do *legein logou kharin* pelo qual Aristóteles expulsa os sofistas da comunidade dos seres falantes que, obedientes ao princípio de não-contradição, falam sempre para significar alguma coisa. (Cassin, 2016, p. 34)

Aristóteles critica esta posição discursiva, pois ele considera que falar é dizer alguma coisa, e dizer alguma coisa é dar um só sentido à uma palavra para si mesmo e para o outro. Uma palavra não deve significar mais de uma coisa ao mesmo tempo, ela não pode ter e ao mesmo tempo não ter a mesma significação. Se qualquer um fala sem

significar, essa pessoa, para o Estagirita, não é um homem e sim uma planta que fala. A sofística, que não exclui a homonímia, seria então, para o filósofo, uma categoria fora da filosofia, pois ela não opera pela decisão do sentido (Cassin, 2005; 2010; 2014; 2017). Platão, igualmente no curso de sua obra, faz distinção entre o *logos* da sofística e o *logos* da filosofia, aproximando a sofística da poética.

Falar pelo puro prazer de falar, essa é uma das principais regras do tratamento analítico: a associação livre. O inconsciente cifra, trabalha sem cessar, sem pensar, sem julgar ou calcular, ele apenas cifra, e esse processo de cifragem não serve a nada, só serve para o gozo (Lacan, 1972- 1973. p. 77-78). O processo de decifragem, que é a interpretação do analisando, o coloca diante desse *mostrar a mais*, característica da *epideixis*, elevando a fala como potência criadora de realidades e modos de subjetivação. Além disso, o inconsciente não leva em conta a contradição uma vez que “ele não responde à uma lógica clássica formalizada” (Fierens, 2010, p. 31. tradução nossa).

A filosofia platônica e aristotélica é constituída através de uma demonstração ontológica dos fatos. Barbara Cassin define a filosofia como a arte do *apodeixis*. A psicanálise, assim como a sofística, exerce a arte da *epideixis*, pois considera o discurso como performativo, discurso que “mostra a mais”, ou seja, palavra criadora, criativa, e instauradora do novo e que pode produzir efeitos terapêuticos e de subversão no sujeito.

O que é a performance discursiva? A performance é aquilo que produz um efeito-mundo, porque o discurso muda as coisas, o discurso "realiza atos e obras" (Cassin, 2009, p. 08) A logologia mostra o efeito de dizer. O que é isto para a psicanálise? Isto significa que com a fala é possível produzir um novo modo de gozar do sintoma. Esta mudança é possível com uma reorganização dos significantes realizada através de rupturas causadas pela contingência da fala.

Do lado de Aristóteles há a *apodeixis*. A filosofia aristotélica é constituída por uma demonstração ontológica das coisas através do *organon*, órgão ferramenta, “a linguagem é o próprio instrumento do homem, que ele usa para desdobrar, para demonstrar a coisa a partir dela mesma” (Cassin, 2000, p. 87. tradução nossa).

Na *Nota Italiana*, Lacan (1973a/2003) defende que o analista deve encontrar o amor mais digno, um outro amor que dá um basta ao palavrório incessante do sujeito que busca uma verdade. O analista deve estar advertido, como diz Lacan: “encontre-me um analista desse gabarito, que assente a coisa em outra que não um *organon* esboçado”

(Lacan, 1974/2003, p. 315), isto é, o analista não deve operar a partir da *apodeixis*, da demonstração, da decisão do sentido, contudo deve possibilitar que o analisando entre no modo discursivo da *epideixis*, que é o ato de performar e ter acesso ao novo, de fabricar as coisas através da palavra. O discurso analítico permite que o analisando “fabrique” o sentido,

Ao contrário de uma ação determinada por um passado que a determina e um objetivo ao qual se dirige, a prática analítica implica um ato que não tem outro motor além de si mesmo, uma 'prática' sempre nova, revolucionária, a ser inventada, e não uma 'pragmática' que se adapta e refina o produto bruto herdado de nossos antepassados. (Fierens, 2012, p. 80. Tradução nossa)

Lacan (1976-1977) define o inconsciente como um saber e o nomeia como *efeito de significante*. A psicanálise, assim como a sofística, exerce a arte da *epideixis*, pois toma a palavra como instrumento de invenções, é o discurso como criador, criativo, instaurador do novo. Só assim é possível produzir mudanças e rupturas que causam efeitos diversos a partir do ato de fala do analisando. Nessa perspectiva, é possível conceber o discurso como prévio à existência, é o discurso que constrói realidades, e não o contrário. No *Seminário 2* Lacan (1954) já afirmava a potência criadora da palavra: “a palavra é inicialmente esse objeto de troca com o qual a gente se reconhece, [...] A circulação da palavra começa assim, e ela se infla a ponto de constituir o mundo do símbolo que permite cálculos algébricos” (Lacan, 1954, p. 66). Cálculos esses que permitem a construção de máquinas, rodovias, tecnologias. Os acontecimentos, a partir do simbólico, vão produzindo as novidades através da emergência de contingências que possibilitam o novo: a criação dos possíveis.

Não é sem motivos que Lacan (1976-1977) afirma não fazer filosofia<sup>36</sup>. Com Górgias há o *logos*, *logologia*, não mais ontologia parmenidiana e seus efeitos de ser, verdade e universalidade. Para psicanálise essas são condições essenciais, uma vez que

---

<sup>36</sup> “Tenho aqui algo que - devo dizer - me aterrorizou. É uma coleção que apareceu sob o título de Filosofia de fato. Filosofia em efeito - nos efeitos dos significantes - é precisamente nisso que estou tentando trabalhar para dar a volta a isto, quero dizer...Não me considero um filósofo...não há nada mais escorregadio do que este campo” (Lacan, 1976-1977, p. 55. tradução nossa).

sua ética é uma práxis da contingência, singular e que não trabalha com os efeitos de universalidade. A análise possibilita que o sujeito encare o real através do discurso como *epideixis*, ou seja, produzindo uma resposta criativa diante das irrupções do real produzidas por contingências. É como se o sujeito tivesse a chance de sair da bolha do gozo do sentido e navegar na dimensão da linguagem como ato, “fazer coisas com as palavras” (Cassin, 2018, p.15). produzindo o seu próprio efeito-mundo e se distanciando do vetor simbólico orientado pelo sintoma.

A *logologia* tem relação com a temporalidade, “é o tempo que é o princípio do desempenho ou de eficácia do discurso” (Cassin, 2014, p. 42. tradução nossa) O *logos* é um *pharmakon*, isto quer dizer que a realidade é construída pelo discurso, “ao ouvir Górgias fica claro que o ser é um efeito do dizer” (Cassin, 2002, p. 63), perspectiva que é muito próxima do que afirma Lacan: “ser falante, ficando bem entendido que ele obtém o seu ser da fala” (Lacan, 1973/2003, p. 551).

O *logos* de Górgias é um *pharmakon*, o *logos* de Aristóteles é um *organon*. *Pharmakon*, droga, remédio/veneno, para o melhor ou para o pior: um *pharmakon* se caracteriza justamente pelo seu efeito [...] Por um lado, portanto, a criação discursiva, desde o início indissolivelmente poética ou literária e política. (Cassin, 2000, p. 87. tradução nossa)

De um lado, então há um discurso técnico e epistêmico, de outro a poesia em sua potência criativa e formadora de realidades: *organon x pharmakon*. A psicanálise adota, evidentemente, o *pharmakon* e a *epideixis* do Górgias.

Como esta mudança através do discurso é possível? O que torna possível a recriação do mundo através da *epideixis*, da performance, do efeito-mundo? Esta discussão é de grande interesse para estabelecer um vínculo entre o *kairós* e a contingência.

### 3.7 *Kairós*: o momento oportuno

*Kairós* é uma noção grega empregada desde Homero<sup>37</sup> até os tempos atuais. Inevitavelmente, a palavra sofreu alguns deslizamentos e sobreposições no seu significado, como também na sua escrita<sup>38</sup>, porém, há um traço que permanece: a sua relação com a ação humana eficaz. Na era arcaica, o sentido estava próximo de uma benevolência divina e o *Kairós* não possuía uma regra universal, não havia raciocínio lógico conectado à sua manifestação, mas apenas um dom divino. Em seguida, no século V (a.C.), o sentido da palavra desliza para algo relacionado à técnica humana, pois o sucesso de uma ação começa a se separar da explicação divina e o homem se descobre autônomo em diversos domínios e competências. A partir daí, tenta-se cernir o que faz uma operação dar certo ou errado, e com isso, se inicia o desenvolvimento de técnicas para dominar o *kairós* (Trédé-Boulmer, 2015).

O título desse subcapítulo define o *Kairós* como momento oportuno, mas essa noção grega é extremamente plástica e pode significar diversas outras coisas. Objeto de estudo de diversos linguistas e filósofos, *Kairós* acabou por ser considerado como intraduzível por não possuir equivalência em outras línguas, como afirmou em 1915 o filólogo alemão Wilamowitz (Trédé-Boulmer, 2015, p. 16).

*Kairós* não desapareceu do vocabulário grego. Atualmente ainda é utilizado para representar o tempo qualitativo. Ao traçar a história dessa palavra em sua tese de doutorado, Trédé-Boulmer conclui que “*Kairós* está de fato relacionado com um certo tipo de inteligência que lida com o contingente - quer seja chamado cálculo, opinião, glória ou sabedoria - e que possibilita à ação humana de se exercer em circunstâncias indefinidamente variadas” (Trédé-Boulmer, 2015, p.18. tradução nossa). É importante destacar que a pesquisa realizada por Trédé-Boulmer percorre o período histórico entre os séculos VI e IV (a.C.). Górgias, o sofista, nasceu no século V (a.C.) e morreu no início

---

<sup>37</sup> Trédé (2015) pontua que não encontramos especificamente o substantivo *Kairós* escrito em Homero, porém, em alguns versos da *Iliada*, é possível localizar em quatro versos um adjetivo derivado dessa noção.

<sup>38</sup> *Kairós* também pode ser escrito como: *kairos*, *kairai*. etc.

do século IV (a.C.)<sup>39</sup>, justamente no período em que o *Kairós* é considerado como algo que pode ser dominado pela ação humana e essa é justamente a proposta do Górgias em relação ao discurso e ao poder da persuasão.

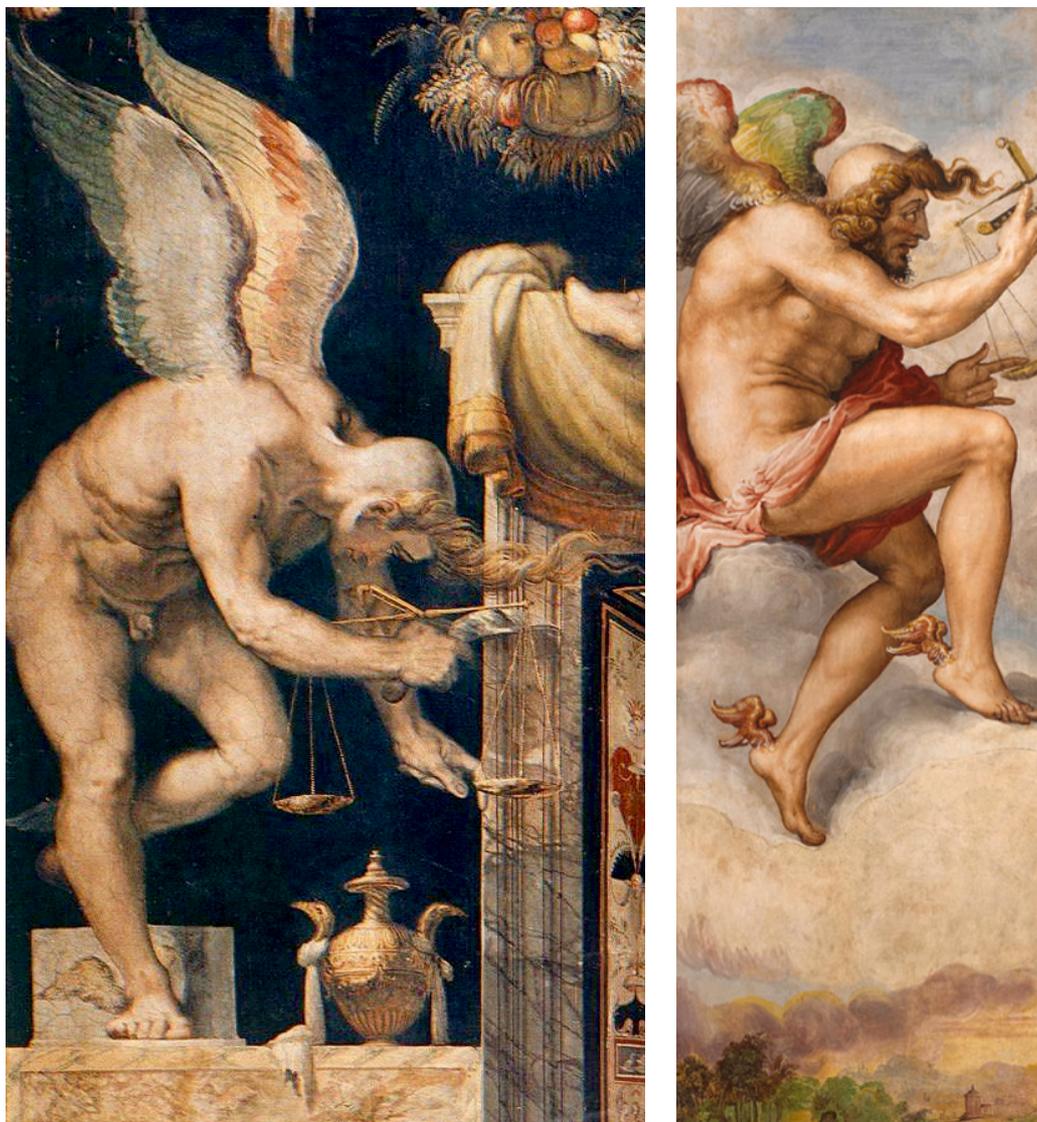
*Kairós* é um antecedente da noção de acontecimento (Dosse, 2013). *Kairós* se refere ao tempo em uma dimensão qualitativa, é o tempo da abertura dos possíveis. Essa é uma noção que reflete uma certa visão do tempo e da ação humana. A palavra mais frequentemente usada para traduzir *Kairós* é: ocasião. Para os sofistas essa palavra tem uma importância particular pois ela representa alguma coisa em relação ao tempo, ao discurso e à argumentação.

*Kairós* é representado como uma divindade grega através da imagem de um jovem rapaz com vasta cabeleira na frente da cabeça e nenhum cabelo atrás, com duas asas nos calcanhares, extremamente veloz. Durante o momento da furtiva passagem de *Kairós*, fazia-se necessário agarrá-lo pelos cabelos e “o êxito dessa operação permitia agir eficazmente, dominar a situação ao apreendê-la firmemente em seu âmago, provocando uma ruptura radical” (Dosse, 2013, p. 3).

---

<sup>39</sup> Em dados mais específicos, Górgias de Leôncio nasceu em 480 (a.C.) e morreu em 380 (a.C.) tendo vivido 100 anos (Goulet, R. (2000) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS Éditions, p. 489).

Figura 9. *Kairós* representado por Francesco Salviati



Fonte: Salviati, *The story of David* (1552-1553) e *Time as occasion* (1543-1545)

Outra característica interessante dessa divindade grega é o seu caráter autotélico, ou seja, ele contém em si o seu próprio objetivo (Cassin, 2017). *Kairós* é o instante incalculável, furtivo, sem finalidade, singular e contingente. O tempo representado por *Kairós* é não espacializável, é o “instantâneo do momento oportuno” (Cassin, 2017, p. 149), trata-se de um corte que produz uma abertura.

Na mitologia grega, *Kairós* é o filho mais novo de Zeus, um efebo que desfrutou de uma fortuna duradoura na literatura e nas artes figurativas desde a remota antiguidade até o final do Império Romano. Com o passar do tempo, ela assumiu o significado de "ocasião, hora presente". Ele é de fato um deus que marca a profundidade do tempo presente, uma divindade que rege o instante - por definição pontual - que se situa entre o ainda não e o nunca-antes, ou seja, num lapso de tempo mínimo, opondo-se claramente ao domínio de competência de *Chronos*, que por outro lado encarna uma visão de tempo linear. (Sconza, 2019, p. 31. tradução nossa).

*Chronos* é o deus do tempo modelo, que possui regularidade e repetição, ele é o tempo cíclico e periódico que pode ser calculável e analisável, “os seus passos e os seus gestos são aqueles do emaranhado apolínico que exige o consentimento e que dobra as consciências à suas leis ritmadas” (Nal, 2012, tradução nossa). *Kairós* é o oposto, “ele se revela como o aquele que salta, o acrobata confuso, sua habilidade estúpida quase dionísia confere a seus movimentos unidade e totalidade, desafio e irrepitição, risco, engajamento e aventura, ele convida as consciências a permanecerem, como ele, intrépidas” (Nal, 2012, tradução nossa). *Kairós* é um anti-destino, uma abertura para a fabricação de mundos possíveis.

Os especialistas em sofística dizem que a noção *Kairós* se aplica à três domínios: médico, militar e artístico. Os campos médico e militar possuem uma definição como “instante crítico, instante de uma intervenção decidida” (Tordesilhas, 1986, p. 34. tradução nossa), isso significa que o momento do *Kairós* é definitivo entre um antes e um depois. A ideia de *Kairós* tem relação com a de espírito de descoberta do tempo que auxilia a manejar a inteligência humana nos três domínios citados anteriormente, favorecendo ao cuidado ao corpo (médico), à ação política (militar) e na arte da retórica (artístico) (Romilly, 2015). *Kairós* pode ser representado por: 1) “o acordo necessário de uma ação com a ocasião de sua realização... *encontro*”; 2) “a discriminação, e sobre o plano subjetivo o ato mesmo de discriminar, a escolha”; 3) “em termos de discurso, um espaço vazio, um *entre-deux*” (Tordesilhas, 1986, p. 34. tradução nossa). *Kairós* também pode ser considerado como um momento que não pode ser perdido, uma oportunidade.

Neste trabalho vou me ater ao domínio da retórica, que é o que nos interessa mais particularmente. É a partir desse campo que encontra-se referências ao Górgias e ao *Kairós*. Estudiosos do tema colocam em questão quem foi o primeiro teórico a comentar

sobre a relação entre o *Kairós* e a arte da oratória. Alguns afirmam ser Protágoras, outros Górgias, mas ainda não existe uma resposta definitiva sobre a originalidade do elo entre a noção e o seu campo de aplicação (Trédé-Boulmer, 2015). Entretanto, é inegável que existe uma relação direta entre Górgias e esse termo.

O elemento que aproxima o discurso de Górgias ao *Kairós* é o valor que o sofista dá ao discurso improvisado. Górgias é conhecido por propor aos atenienses a técnica da improvisação sobre qualquer tema, como o melhor recurso para a arte da persuasão. Em sua pesquisa, Trédé-Boulmer (2015) demonstra que alguns pesquisadores consideram que a partir de Górgias, o *kairós* é instaurado como o vetor para uma nova ordem retórica que o afasta da retórica antiga de Corax e Tisias, fundada sobre o que é razoável, crível, verdadeiro (εἰκόσ). Wilhelm Suss, pesquisador da retórica grega antiga, afirma que há uma oposição entre o εἰκόσ<sup>40</sup> e o *kairós* e considera que estas duas noções gregas definem duas tendências retóricas opostas, entretanto, Trédé-Boulmer (2015) refuta esta tese indicando que a oposição entre εἰκόσ e *kairós* não é signo para uma sucessão histórica de estilo retórico (εἰκόσ anterior à Górgias, *kairós* a partir de Górgias), mas um indicador que demonstra uma diferença entre gêneros oratórios que podem até mesmo ser complementares

Segundo Trédé-Boulmer (2015), as características que Platão põe na retórica de Górgias são: “raciocínio sobre verossimilhança, a arte de fazer as coisas pequenas parecerem grandes, as coisas velhas parecerem novas, ou vice-versa, e o domínio da elegância e da macrologia” (Trédé-Boulmer, 2015, p. 258). Ou seja: fabricar as coisas com as palavras.

### 3.7.1 *Kairós* e a *epideixis* na psicanálise

Pode-se concluir, dessa forma, que o *kairós* permite que a *epideixis* funcione de forma eficaz. O *kairós* não pode ser ensinado ou transmitido, pois ele se qualifica como um dom pessoal que advém com a prática de endereçar a fala a alguém. Em um exemplo analítico, quando o paciente se encontra diante de uma contingência que pode mudar a sua vida, nesse momento ele tem duas opções: agarrá-la ou deixá-la passar. A clínica

---

<sup>40</sup> Uma tradução possível para esse termo grego seria: *o que parece ser verdadeiro, provável, razoável.*

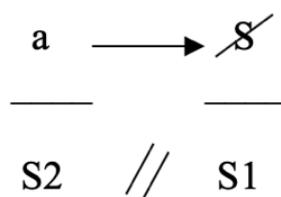
psicanalítica pode auxiliar, ou seja, abrir as vias para que o sujeito tope com o *kairós* e agarre o momento oportuno.

Esse mecanismo serve também para a interpretação analítica. O efeito de interpretação do analista só acontece se o sujeito consentir, e, para isso, é necessário que o *kairós* “passe” pelo setting, o momento oportuno para que a interpretação seja eficaz.

O *kairós* é o resultado de um encontro feliz entre a rica profusão de conhecimentos e discursos, por um lado, e a falta, por outro lado, ou seja, do que o momento exige. (Guillamaud, 1988, p. 360. tradução nossa)

Trata-se de um puro resumo do processo analítico, em outras palavras, da produção de um saber inconsciente motivado por uma falta, uma falta estrutural. A característica do discurso sofisticado de falar por falar, falar sem propósito, lançar as palavras sem um alvo específico<sup>41</sup>, nos remete à principal regra do tratamento psicanalítico: a associação livre. Associar livremente não é simplesmente falar com o analista, mas falar as coisas sem pensar, livremente. Através disso é possível, de uma maneira contingente, produzir os S1 na análise, os significantes mestres.

Figura 10. Matema do discurso analítico



Fonte: (Lacan, 1969-1970)

<sup>41</sup> Em francês encontramos nessa expressão um equívoco interessante. Lançar as palavras sem alvo : *lancer les mot sans cible (sensible)*. Podemos brincar um pouco com esse jogo sonoro ao afirmar: lançar as palavras *sem alvo, sensíveis* às mudanças.

No matema do discurso analítico o S1 está localizado no lugar da produção, isso significa que o S1 é a produção da análise. O S1, segundo Lacan, é o significante mestre, significante sem sentido, sempre sem sentido. O sentido é secundário, ele advém do trabalho de decifragem do inconsciente, é o S2 que dá sentido ao S1. É necessário destacar que há uma diferença entre a produção de S1 e a produção de sentido. É na cadeia significante, através da articulação entre dois significantes, que o sentido é produzido. Mas no matema do discurso analítico há uma barra entre o S1 e o S2, isso quer dizer que o significante não pode alcançar o saber, ou um sentido unívoco (Lacan, 1970).

A interpretação analítica é indecidível, isso quer dizer que ela não tem o poder de decidir por um sim ou por um não. A interpretação só é verdadeira a partir de suas consequências.

A posição do positivismo lógico é insustentável, ao menos a partir da experiência analítica. Se a experiência analítica acha-se implicada, por receber seus títulos de nobreza do mito edipiano, é justamente por preservar a contundência da enunciação do oráculo e, eu diria ainda, porque a interpretação permanece sempre nesse mesmo nível. Ela só é verdadeira por suas consequências, tal como o oráculo. A interpretação não é submetida à prova de uma verdade que se decida por sim ou não, mas desencadeia a verdade como tal. Só é verdadeira na medida que é verdadeiramente seguida. (Lacan, 1971, p. 13)

Por isso a noção do *Kairós* é importante para essa discussão, pois o discurso enunciado em uma análise, em associação livre, torna possível a emergência de um momento oportuno, momento decisivo, que através de um ato, pode produzir uma ruptura, um acontecimento que divide o sujeito em um antes e um depois, o que pode quebrar o ciclo repetitivo do sintoma e auxiliar na produção de novas significações. Apesar de Lacan, a partir da década de 70, direcionar a *práxis* analítica em uma direção contrária à busca de sentido para o sintoma, o processo analítico depende da produção de novas significações até alcançar o seu esgotamento libidinal que pode levar o sujeito ao *sicut palea*<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> *Sicut palea*: expressão de São Thomas de Aquino utilizada para definir, no final da sua vida, o valor da sua obra. Essa expressão tem tradução literal “como um fardo de palha”, ou seja, ele reduz o valor da sua obra a nada. Lacan usa essa expressão duas vezes para fazer referência ao final de análise, ela pode ser encontrada nos seguintes textos: *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o analista da escola* e na *Nota italiana* de 1973.

Enquanto a filosofia ocidental permanece um longo período em busca de uma lei universal que possa responder às questões do ser e da existência, busca esta que tem seu ponto de partida no poema do Parmênides, a sofística e a psicanálise lacaniana tomam uma outra via, a via do ser contingente, efeito da linguagem.

#### 4 AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO E AS MODALIDADES LÓGICAS

*Dar prevalência à lógica da contingência...  
Abandonar o recurso a qualquer evidência.*<sup>43</sup>

A partir da década de 70, Lacan faz uso das modalidades lógicas (necessário, possível, impossível, contingente) para demonstrar que não há relação sexual. As modalidades servem também como recurso para escapar das ilusões sobre o ser e ir além da ontologia. Elas foram propostas inicialmente por Aristóteles no texto *Da interpretação*, entretanto, na definição formulada por Lacan há uma referência ao tempo e à escrita, e, conseqüentemente, à linguagem. Sendo assim, as modalidades lógicas elaboradas por Lacan podem ser um recurso para pensar a clínica psicanalítica e a estrutura significante. Lacan interroga as modalidades lógicas de Aristóteles desde os anos 60, não para refutar o filósofo, mas sobretudo, para valorizar o equívoco na psicanálise. No *seminário 14, A lógica do fantasma*, ele afirma que o impossível é o real e que o possível exige sempre uma simbolização. Nesse mesmo seminário ele já afirma que a relação sexual também é impossível: “é um fato que a possibilidade do ato sexual não foi comprovada em nenhum sistema formal” (Lacan, 1966-1967, p. 170. tradução nossa).

Através deste capítulo, pretendo fazer uma análise da construção das fórmulas da sexuação indicando a sua relação com a contingência para demonstrar o papel crucial que essa modalidade exerce na clínica psicanalítica.

No seminário *Mais ainda* (1972-1973/2008), Lacan estabelece as fórmulas da sexuação para situar duas modalidades de gozos: o gozo fálico e o gozo Outro. Para introduzir as fórmulas, Lacan comenta que a situação que resulta do discurso analítico visa o sentido, um sentido particular, singular, que tem seu limite na fantasia do sujeito, e que nunca encontrará a palavra final por conta da impossibilidade da relação/proporção sexual. Esse sentido é caracterizado por Lacan como semblante e é encarnado através da

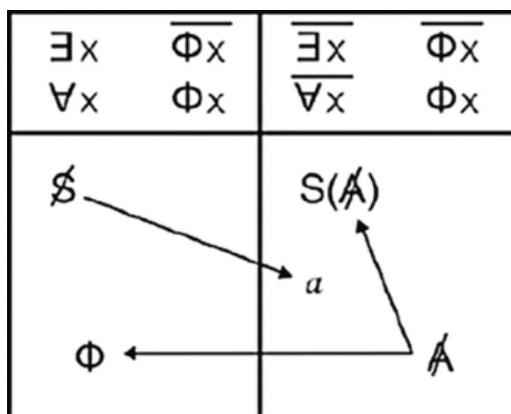
---

<sup>43</sup> Trecho recortado e costurado do texto *Televisão*: Lacan, 1974, p. 69.

função fálica. É em torno da função fálica que o homem e a mulher são distinguidos e caracterizados como semblantes. Essa afirmação aponta de que não é ao sexo ou gênero de que se trata, mas sim à uma posição sexuada de gozo.

A função fálica se determina a partir de uma contradição lógica que evoca uma exceção como necessária para a sua existência. Na parte superior e esquerda do quadro (Figura 11) encontramos a fórmula  $\forall x \Phi x$  que diz “é pela função fálica que o homem como *todo* toma inscrição” (Lacan 1972-1973/2008, p. 85, grifo nosso), em outras palavras: todo homem ( $\forall x$ ) está submetido na função fálica ( $\Phi x$ ). Para que essa função exista, pela lógica, é necessária uma exceção, por isso, o limite para essa função fálica se apresenta “na existência de um pelo qual a função  $\Phi x$  é negada”:  $\exists x. \overline{\Phi x}$ . (Lacan, 1972-1973/2008, p. 85), “o sujeito da exceção serve para dar uma consistência ao que complementa a ausência da relação sexual, ele coloca um limite” (Fierens, 2012, p. 71). Lacan nomeou essa negação da proposição como “função do pai”, o que em termos freudianos podemos chamar de castração, sendo assim, o *todo fálico* se ancora na exceção, na negação de sua regra: há ao menos um  $\exists x$ , ou, existe um que *não* está submetido na função fálica/castração  $\Phi x$ . Pode-se fazer referência, também, ao mito do pai freudiano da horda primitiva, que é o único não castrado que pode gozar de todas as mulheres. Em termos lógicos, o *todo* só encontra sua consistência a partir de um limite estabelecido pela exceção, pelo o que está fora do conjunto. Esse lado esquerdo da fórmula foi nomeado como Homem.

Figura 11. Fórmulas da sexuação



Fonte: Lacan (1972-1973/2008, p. 84)

Do lado direito está a inscrição da parte Mulher. É importante destacar que apesar dessa fórmula ser nomeada através dos significantes homem / mulher, não se trata de sexo ou gênero. Para todo ser falante é permitido inscrever-se em qualquer uma dessas partes, independente de se identificar como homem ou mulher. Freud afirmou que toda libido é masculina, ou seja, toda libido é ativa, e que há uma recusa da feminilidade, para ambos os sexos, que não cede ao final de análise. Essa recusa da feminilidade seria intransponível para Freud (Castanet, 2008, p. 37). Lacan formaliza essa leitura freudiana através da lógica e avança em relação ao gozo feminino, onde Freud encontrou o seu impasse e ponto de basta.

Esse impasse pode também ser lido com a ajuda da tabua das fórmulas da sexuação apresentadas por Lacan no Seminário XX. Não podemos dizer que Freud ficou na parte esquerda da tabua, hesitando a franquear o limite que abre sobre a parte da direita? Nesse espaço, o da esquerda, o pai é mantido em posição de exceção quanto à castração  $\exists x. \overline{\Phi x}$ , e o sujeito não pode ter acesso a uma mulher senão pela lei fálica  $\Phi$  que a coloca em suporte do Nome-do-pai. (Castanet, 2008, p. 37)

Do lado do homem (esquerdo) a causa do desejo se apresenta no objeto  $a$ , localizado do lado direito, por isso “toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” ( $\$ \langle a \rangle$ ) (Lacan, 1972-1973/2008, p. 92-93). O que se escreve nos dois lados da fórmula da sexuação indica, portanto, as categorias lógicas possíveis para aqueles que se encontram na “posição de habitar a linguagem” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 86).

Do lado direito se escreve  $\overline{\exists x. \overline{\Phi x}}$ , ou seja, não existe um sujeito que não esteja submetido na lógica fálica, não há sujeito que não esteja submetido à castração. Na parte inferior do lado direito,  $\overline{\forall x. \Phi x}$ , não-todo sujeito está submetido na função fálica. A fórmula do *não-todo* interessa de maneira particular, pois faz objeção aos dois tipos de universais (afirmativo e negativo) registrando assim uma indeterminação lógica que tem relação com a contingência, voltarei a esse tópico em breve.

A partir dessa introdução sobre as fórmulas da sexuação, proponho nos tópicos seguintes uma análise do percurso realizado por Lacan para chegar a essas proposições que compõe o quadro da sexuação em sua versão final. Início com Aristóteles e suas

proposições categóricas e modais.

#### 4.1 As proposições categóricas e as modalidades lógicas de Aristóteles

Para trabalhar as proposições categóricas e as modalidades lógicas em Aristóteles é preciso visitar o livro *Organon*. No início do texto *Da interpretação*, Aristóteles trabalha as noções de nome, verbo, sentença e proposição. O nome isolado é um termo que não significa nada. Os nomes compostos, ao contrário, possuem significado, por exemplo: Navio Pirata, Monte Negro. As sílabas isoladas também não possuem significado algum. O verbo é o que serve como referência temporal e transmite um significado particular. “Os verbos, por si mesmos e isoladamente, são nomes e significam alguma coisa..., entretanto não chegam a expressar juízos positivos ou negativos” (Aristóteles, 2016, p. 87). A sentença possui significado, entretanto não é possível categorizá-la como verdadeira ou falsa, uma prece, por exemplo, não pode ser considerada verdadeira ou falsa. Para Aristóteles o que pode ser classificado como verdadeiro ou falso são as proposições. O filósofo faz essas reflexões para definir a importância da proposição para o pensamento humano. A partir daí, ele inicia o seu estudo bem elaborado dos silogismos. Essa questão da falta de significado do nome ou do verbo é posta por Aristóteles, pois ele está refletindo sobre o ato de exprimir uma opinião, ele defende que para formalizar uma opinião, seja ela verdadeira ou falsa, é necessário ir além das palavras isoladas e construir uma proposição.

“O nome ou o verbo pode ser classificado por nós como mera palavra (*phásis*), pois é impossível utilizarmos meros nomes ou verbos ao exprimir ou enunciar alguma coisa com a finalidade de construir uma proposição (*apóphansis*), o que ocorre quer quando expressamos uma opinião espontânea, quer quando alguém nos propôs uma questão à qual estamos dando uma resposta”(Aristóteles, 2016, p. 89).

Na citação seguinte é possível verificar que Aristóteles define a contradição (*antíphasis*) para ter um recurso para poder refutar os sofistas. Essa passagem encontra-se no texto *Da interpretação*:

“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 homônima [de sorte a gerar ambigüidade]. *Estas e algumas outras condições são necessárias para podermos encarar as objeções [sutis e] e problemáticas dos sofistas.*” Aristóteles, 2016, p. 90. Grifo nosso)

Ao trabalhar a categoria do contingente, Aristóteles faz referência ao futuro. Como o futuro não é previsível, engloba-se nele a possibilidade de proposições contraditórias. Alguém pode afirmar que [amanhã haverá uma guerra], e outra pessoa pode defender o contrário, [amanhã não haverá guerra]. No tempo presente não há possibilidade de definir se essas proposições são verdadeiras ou falsas. Portanto, o contingente é uma modalidade que comporta a contradição. Aristóteles diz que “a verdade das proposições consiste na correspondência com os fatos, fica claro, no caso de eventos nos quais se encontra contingência ou potencialidade em sentidos opostos, que as duas proposições contraditórias acerca deles terão o mesmo caráter” (Aristóteles, 2016, p. 97). A contingência é a modalidade do devir (vir a ser) ou (vir a não ser): “o contingente é aquilo que poderia ocorrer deste modo ou daquele” (Aristóteles, 2016, p. 94).

O esforço do Aristóteles para definir as proposições tem sua motivação na criação de uma lógica baseada em silogismos que, quando pareados, podem estabelecer relações de contradição, equivalência, subordinação etc. Essas relações são definidas a partir do valor da proposição, ou seja, se a frase é verdadeira ou falsa. Pode-se destacar aí a importância desse juízo de valor para a lógica Aristotélica. A contingência é a única modalidade que escapa à lógica e não pode ser definida como falsa ou verdadeira, propondo uma abertura para a contradição. Na filosofia aristotélica o contingente também está associado ao possível e ao futuro: “se tais coisas *podem ser* ou *podem não ser*, os acontecimentos *podem ocorrer* ou *podem não ocorrer*”.

Aristóteles no texto *Analíticos Anteriores* define o significado de *premissa*, *termo* e *silogismo*. Neste tópico me ateno à premissa que é considerada como uma oração que pode ser universal, particular ou indefinida. Universal é a oração que remete ao todo, “se aplica a tudo ou a nada do sujeito” (Aristóteles, 2016, p. 117). Particular é a premissa que “se aplica a alguma coisa do sujeito, ou não se aplica a alguma coisa deste” (Aristóteles, 2016, p. 117), e, Indefinida é a oração que não tem referência à universalidade ou

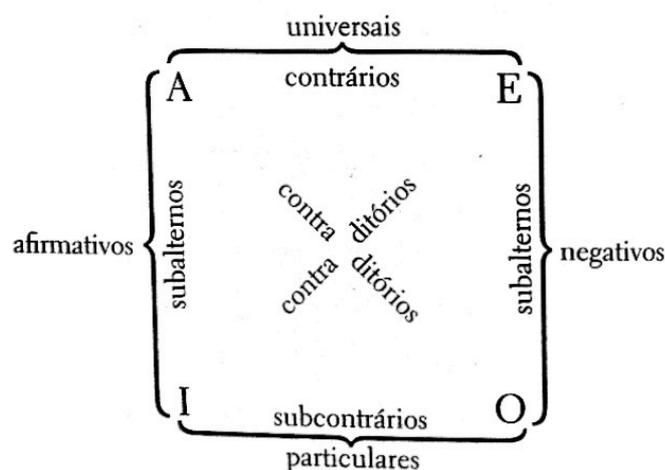
particularidade. As premissas estabelecidas por Aristóteles podem ser caracterizadas através de uma classificação quaternária das frases declarativas gerais:

- Universal afirmativa (Todo S é P)
- Universal negativa (Nenhum S é P)
- Particular afirmativa (Alguns S são P)
- Particular negativa (Alguns S não são P)

Essas premissas se distinguem em qualidade e quantidade. No que se refere à quantidade, a categoria do Universal pode ser *todo ou nenhum* e o Particular *alguns*. A distinção entre afirmativa (é) e negativa (não é) remete à qualidade destas. Aristóteles pressupôs uma verdade total que estaria em conformidade plena entre o ser e a linguagem, dessa forma, para o filósofo “as proposições categóricas tomam como respondida a questão da existência” (Pereira, 2002, p. 118).

Essas proposições foram configuradas posteriormente por Apuleio, em um quadrado que tornou-se referência para os lógicos.

Figura 12. Quadrado dos opostos formalizado por Apuleio no séc. II d.C.



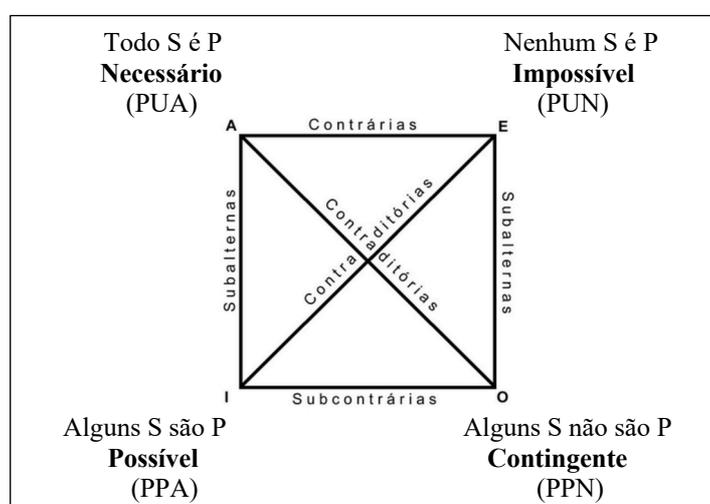
Fonte: (Blanché, 2021, p. 74)

É importante destacar que as proposições particulares não são a mesma coisa que as proposições singulares. O particular é uma proposição universal tomada particularmente, por exemplo: “alguns homens são mortais”. Uma proposição singular refere-se apenas a um ser: “João é mortal”. Dessa forma, podemos dizer que a categoria do singular não se encaixa no conjunto do universal como o particular. Aristóteles define o que é a proposição singular no tópico 7 do livro *Da Interpretação*. O stagirita diz que: “chamo universal aquilo que está na natureza de ser afirmado a partir de diversos sujeitos, e singular o que não pode: por exemplo, homem é um termo universal et Callias um termo singular” (Aristóteles, 1989, p. 87. tradução nossa).

Além das frases declarativas gerais *assertóricas*, Aristóteles também apresenta frase *modais*, traduzidas em modalidades definidas como: necessário, impossível, possível e contingente. Enquanto as assertóricas tratam da afirmação de um predicado a um sujeito, as modais tratam do modo como essa asserção pode ser concebida (Bispo, 2012). Sendo assim, nota-se que:

- O necessário é uma proposição universal afirmativa (PUA);
- O impossível é uma proposição universal negativa (PUN);
- O possível é uma proposição particular afirmativa (PPA);
- O contingente é uma proposição particular negativa (PPN)

*Figura 13:* Quadrado das oposições conjugado com as premissas assertóricas e as modalidades lógicas



Fonte: (Pereira, 2002, p. 119).

No texto *Da Interpretação*, Aristóteles (1989) elabora algumas relações entre as proposições categóricas, sendo elas: contrárias, subalternas, subcontrárias e contraditórias. As *proposições são contraditórias* quando uma delas é a negação da outra, como acontece entre uma Universal Afirmativa e uma Particular Negativa, ou entre uma Universal Negativa e uma Particular Afirmativa, essas proposições não podem ser ambas falsas ou verdadeiras, para ser contraditória elas diferem na quantidade e na qualidade.

Aristóteles (1989) afirma que em todos os pares de proposições contraditórias uma deve ser necessariamente verdadeira enquanto a outra necessariamente falsa. A partir disso, é possível fazer um pequeno retorno à Parmênides quando ele afirma em seu poema que “o ser é” e o “o não-ser não é” apontando pela primeira vez na história do pensamento ocidental indícios sobre o princípio da não-contradição. No poema há duas proposições necessárias e verdadeiras, visto que não é possível afirmar que “o ser não é”, pois essa seria uma declaração contraditória. Consequentemente, os dois caminhos propostos no poema pela Deusa são necessários, porém um deles, o caminho do “”não-ser”, é interdito, como foi pontuado no capítulo sobre a ontologia parmenidiana.

Voltando ao quadro das oposições, (Figura 13) observa-se que nas *proposições contrárias* ambas não podem ser verdadeiras, porém ambas podem ser falsas, ou uma ser verdadeira e a outra falsa. Elas são definidas da seguinte forma: afirmação de um sujeito universal diante da negação de um sujeito universal, exemplo: “todo homem é mortal x nenhum homem é mortal” (Aristóteles, 1989, p. 90. Tradução nossa).

As *proposições são subcontrárias* quando as proposições particulares diferem na qualidade (afirmativa-negativa) e *Subalternas* quando uma Particular e uma Universal possuem a mesma qualidade (Pereira, 2002, p. 119).

Existe uma classe de proposições que merece um destaque, são as *proposições indefinidas* que podem ser verdadeiras ou falsas ao mesmo tempo. Elas são contraditórias apenas por aparência. Elas parecem ser universais, mas na verdade não possuem definição<sup>44</sup> e tem uma ligação direta com o contingente. Diferente das outras três modalidades (necessário, impossível e possível) a contingência não pode ser definida como verdadeira ou falsa. Por exemplo, uma proposição necessária apresenta uma

---

<sup>44</sup> Comentário do tradutor de Aristóteles

afirmação verdadeira e uma negação falsa (o homem é um animal [verdadeiro] x o homem não é um animal [falsa]). A proposição impossível tem sua afirmação falsa e sua negação verdadeira: (o homem é uma pedra [falsa] x o homem não é uma pedra [verdadeiro]). Já a proposição indefinida tem relação com a contingência e a mudança. O exemplo dado por Aristóteles é: (o homem é belo) e (o homem é feio), ou (o homem pode ser feio e depois se tornar belo). Essas proposições não podem ser definidas como verdadeiras ou falsas (Aristóteles, 1989, p. 91), e é essa justamente a característica da contingência em Aristóteles. Vemos nesse trecho um primeiro esboço sobre as questões relativas à possibilidade de transformações através do incalculável, do indecível, do contingente. Em breve, demonstro que, no quadro estabelecido por Lacan no seminário *Ou Pior*, o indecível está localizado entre o contingente e o impossível.

Destaco agora a *relação subalterna* entre as premissas, pois esse é um dos pontos subvertidos por Lacan na construção das fórmulas da sexuação. Na lógica de Aristóteles, a classe Particular Afirmativa é *subalterna* à Universal Afirmativa, em outras palavras, a universal confirma a verdade da particular (quando possuem a mesma qualidade), variando apenas na quantidade, justificando a noção de existência da particular colada ao universal. Um exemplo: se todo homem é sábio, é lógico que algum homem é sábio., há em *algum* um sub-conjunto do *todo*. “Uma relação subalterna tem algumas propriedades: se a universal é verdadeira, a particular também o é; mas da verdade particular não posso inferir a veracidade da universal, e assim por diante” (Iannini, 2009, p. 17). Essa relação *subalterna* apresenta alguns problemas no que se refere à questão das particulares máxima e mínima. Mais adiante esse ponto é discutido detalhadamente. Vejamos agora a perspectiva lacaniana em relação à essas proposições aristotélicas.

Lacan aponta o limite do raciocínio sobre a relação subalterna a partir do exemplo: “todo francês deve morrer pela pátria” (PUA) e “algum francês deve morrer pela pátria” (PPA). Não há subalternação nessas duas sentenças, pois elas não são a mesma coisa. Há nessas proposições um valor ontológico.

Avanços da lógica como disciplina não-filosófica permitiram a superação da abordagem ontológica (que estava implicada na lógica aristotélica) e a possibilidade de *separar o universal da pressuposição da existência*. Além disso, propiciou a apresentação simbólica das proposições. (Pereira, 2002, p. 120, grifo nosso)

A proposição “*alguns* homens são belos” faz oposição à “*todos* os homens são belos”, não há subalternação aí, não podemos considera-la apenas como um subconjunto da universal da qual se origina. Nota-se que, nesse caso, são duas proposições com a mesma qualidade (afirmativa) que variam apenas na quantidade, premissa que foi utilizada por Aristóteles para justificar a subalternação. É através desse ponto que o Lacan reescreve o quadro da sexuação, realocando a contradição apenas entre uma Particular Negativa –  $\exists x. \overline{\Phi x}$ . existe ao menos um que não (exceção) – e uma Universal Afirmativa ( $\forall x. \Phi x$ ). A contradição em Lacan muda do eixo diagonal para o vertical<sup>45</sup> (Figura 14).

Para Lacan, a exceção é a definição da regra, ela é contraditória e necessária. Essa exceção é a função inclusiva, “que enunciar do universal, senão que ele é circunscrito pela possibilidade negativa?” (Lacan, 1971-1972/2002, p. 196). A relação contraditória entre o necessário (exceção) e o possível (universal) será esclarecida mais adiante, quando situo a questão do *tempo* e da *escrita* nas modalidades.

A existência para Lacan não é mais garantida apenas pela universal afirmativa, mas entre a exceção (necessário) e a dupla negação da universal: o *impossível*.<sup>46</sup> A universal afirmativa “todo x está submetido à função fálica” pode ser convertida em uma dupla negação apresentada na particular afirmativa “*não* há um x que *não* esteja submetido à função fálica”. É uma reescrita do que propôs Aristóteles. Portanto, a existência, para Lacan, está no hiato entre o Necessário e o Impossível, ela parte do impossível, do real<sup>47</sup>. Em termos lacanianos, a existência se agita do impossível (real) e segue em direção à castração necessária (sintoma): “a existência desempenha aqui o papel do complemento, ou para falar mais matematicamente, do limite” (Lacan, 1971-1972/2002, p. 196). Observamos um outro ponto de articulação possível com o poema do Parmênides, no qual o ser só existe enquanto ser a partir da interdição da via do não ser. O ser (necessário) e o não-ser (impossível). Lacan subverte a prevalência do ser e coloca em relevo à noção de existência em detrimento da ontologia.

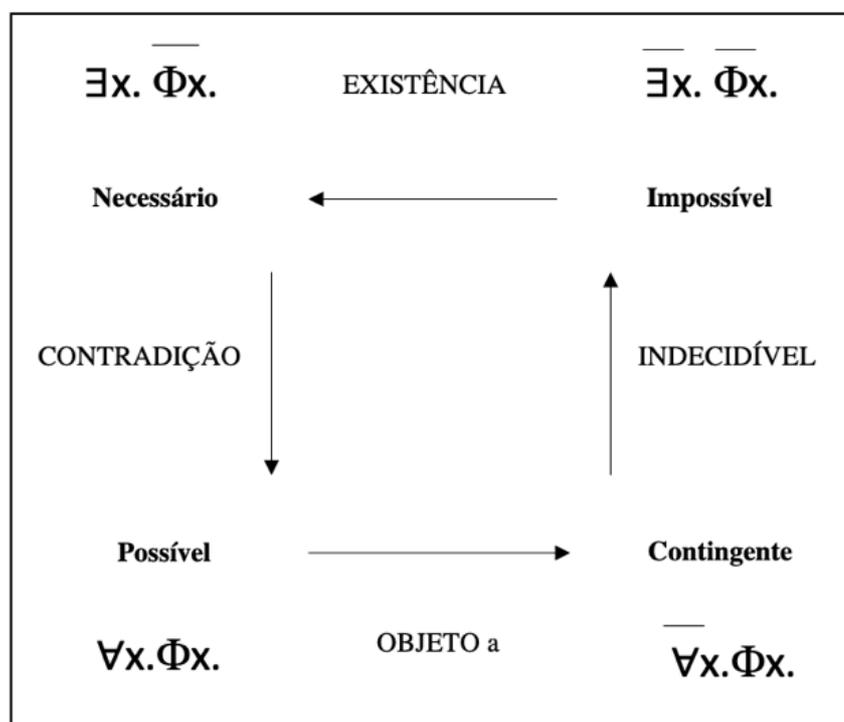
---

<sup>45</sup> Esse ponto também será abordado de forma mais detalhada no tópico 5.3 no qual trabalho as questões relacionadas às particulares máxima e mínima.

<sup>46</sup> Ver *figura 14*.

<sup>47</sup> Ver *figura 14*.

Figura 14. Quadro das oposições apresentado por Lacan



Fonte: (Lacan, 1971-1972b, p. 127. versão francesa Staferla)

No seminário *Ou Pior*, Lacan afirma que “existe apenas o Um...em torno desse Um gira a questão da existência” (Lacan, 1971-1972/2002). Existência não é sinônimo de ser. O termo *parlêtre*, criado para nomear o ser de linguagem, situa a noção de existência a partir da submissão à linguagem. Essa existência não tem relação com ontologia, mas com sistema de relações significantes. Os seres habitados pela linguagem ficam condenados a “escolher entre o sentido e a ex-sistência” (Pereira, 2002, p. 122). É aqui que podemos fazer uma distinção entre o Um em Lacan e em o Um em Parmênides. Em Parmênides o Um é o ser indivisível e imutável, imóvel e eterno. O Um tem todas as qualidades do universal. Em Lacan o Um nos remete ao singular e a ex-sistência.

## 4.2 A construção das fórmulas da sexuação

A apresentação do quadro lógico<sup>48</sup> formulado por Aristóteles é importante uma vez que Lacan o modifica para construir as fórmulas da sexuação. A lógica é um procedimento que se articula, se ordena, para dar conta da verdade e Lacan a utiliza para tentar abordar o real impossível de ser articulado.

Na sessão do dia 17 de março de 1971 do *Seminário 18 – De um discurso que não fosse do semblante*, Lacan apresenta os quantificadores da sexuação da seguinte forma:  $\forall x. F(x).$ ;  $\exists x. F(x).$ ;  $\forall x. \overline{F(x)}$  ;  $\exists x. \overline{F(x)}$ . Nota-se que esse esboço não corresponde com a versão final das fórmulas. Nessa aula, o quadro lógico foi apresentado da seguinte maneira:

*Figura 15. Proposições de Aristóteles posicionadas no quadrado lógico*

<b>UA</b> Universal Afirmativa	<b>UN</b> Universal Negativa
<b>PA</b> Particular Afirmativa	<b>PN</b> Particular Negativa

*Figura 16. Esboço das fórmulas da sexuação*

$\forall x. F(x)$	$\overline{\forall x. F(x)}$
$\exists x. F(x)$	$\overline{\exists x. F(x)}$

Fonte: (Lacan, 1971, p. 103)

---

<sup>48</sup> Ver figura 12

Nesse esboço a negação ainda não está localizada nos quantificadores  $\forall$ , o que constitui a fórmula do não-todo fálico. Porém, nessa aula, Lacan já está traçando um caminho em direção às suas elaborações posteriores sobre o feminino. O quadro da sexuação construído na sessão de 17 de março 1971 apresenta uma relação entre os quantificadores da sexuação e as proposições aristotélicas como:

- $[\forall x. F(x)]$ : universal afirmativa.
- $[\exists x. F(x)]$ : particular afirmativa.
- $[\exists x. \overline{F(x)}]$ : particular negativa
- $[\forall x. \overline{F(x)}]$ : universal negativa.

Ainda nesse período, Lacan subverte a forma de utilizar a negação. De acordo com a regra matemática e da lógica, quando a negação é utilizada, o seu símbolo ( $\neg$ ) recai sobre toda a fórmula. Exemplo:  $\overline{[\forall x. F(x)]}$ , entretanto, Lacan opta por incluir a negação apenas no quantificador:

$\forall x. \overline{F(x)}$  : essa eu quero expressar que é uma negativa. Como posso fazê-lo? Impressiona-me que isso nunca tenha sido realmente articulado como vou fazer. É que vocês precisam pôr a barra da negação acima de  $F(x)$ , e não, como se faz habitualmente, acima dos dois. (Lacan, 1971, p. 103)

A lógica matemática possui uma gramática que possibilita uma leitura equivalente para todos aqueles que dominam esse campo, os lógicos. Apesar da operação de negação do vocabulário matemático não ser representada sempre da mesma forma, elas indicam, de certa maneira, o mesmo sentido para as fórmulas. Pode-se exemplificar essa situação a partir do símbolo da negação que geralmente é indicada a partir do elemento ( $\neg$ ) e que pode ser alojada ao lado da fórmula ou acima :  $\neg \exists x. \Phi(x)$ . ou  $\overline{\exists x. \Phi(x)}$ . O uso do símbolo da negação pode variar de acordo com a escolha do matemático, mas tanto um como outro representam a mesma coisa e operam sob a fórmula inteira (Loparic, 2020, p. 276-277).

Guy Le Gaufay (2006, p. 69) destaca que apesar de Lacan se identificar como inovador no uso da negação, ele, na verdade, não foi o primeiro, Robert Blanché já havia realizado algo parecido no seu livro *Estruturas Intelectuais*.

Um artigo sobre lógica da professora Andréa Loparic<sup>49</sup> nos permite verificar o uso específico que Lacan faz da negação, ela demonstra as implicações disso na lógica matemática padrão. Não vou me ater nesse tópico, pois ele é muito vasto e escapa ao campo proposto nesta pesquisa.

Voltando às fórmulas da sexuação, é importante destacar que Lacan utiliza alguns termos matemáticos para criação de seu quadro da sexuação. São eles: o quantificador Universal, simbolizado pelo  $\forall$  e o quantificador existencial, simbolizado pelo  $\exists$ . Há também o símbolo phi ( $\Phi$ ) que indica um predicado unário.

Dois meses depois, ainda no *Seminário 18*, na aula do dia 19 de maio de 1971, Lacan substitui o  $F(x)$  pelo  $\Phi(x)$ , indicando que essa função é a fálica, essa função não denota nenhum sentido específico, mas sim o poder da significação. A partir daí, Lacan indica que apesar de não ter afirmado se essa função fálica seria ou não inscritível, sua única referência possível se dá a partir da existência do escrito, “eu ainda não disse se isso se era inscritível ou não [a função fálica], mas me exprimir desta maneira, enuncio alguma coisa que só tem como referência a existência do escrito” (Lacan, 1971, p. 132). Posteriormente, no *Seminário 20*, Lacan vai definir as modalidades do escrito entre o cessa e o não cessa de se escrever. Para escrever as fórmulas da sexuação, Lacan transformou a função proposicional (sujeito, verbo e predicado = todo homem é mortal) em função fálica e a variável é se o sujeito satisfaz ou não a essa função: todo homem está submetido à função fálica; há ao menos um que diz não a função fálica.

Antes de avançar, destaco alguns pontos complexos e muito importantes para compreender a construção das fórmulas da sexuação, assim como o seu impacto na maneira de considerar as modalidades de gozo e de discurso. Para chegar à máxima “não há relação sexual” Lacan precisou realizar diversas subversões das teorias nas quais se baseou para construção do quadro da sexuação. Apesar do psicanalista utilizar a lógica aristotélica como base, não é possível fazer uma correlação entre as suas fórmulas da sexuação e a lógica proposicional clássica de Aristóteles. Demonstro no tópico a seguir a principal subversão realizada por Lacan.

---

<sup>49</sup> Loparic, A. (2020) Les negations et les univers du discours. In *Lacan avec les philosophes*. Presse Universitaire de Paris Nanterre.

### 4.3 Particular máxima e mínima: o truque de Aristóteles e a subversão de Lacan

Para criar o quadro da sexuação, Lacan teve como uma de suas fontes de inspiração o artigo do professor Jacques Brunshwig<sup>50</sup>, especialista da obra Aristotélica. Ele cita esse trabalho na lição de 3 de março de 1972, no seminário *O saber do psicanalista*. Nesse texto, Brunshwig (1969) demonstra que a obra de Aristóteles apresenta um problema em relação à proposição particular, pois, de acordo com a linguagem natural, é possível destacar dois sentidos diferentes para a frase “alguns homens são mortais”, nomeados pelo especialista como máximo e mínimo. Essas duas possibilidades interpretativas da proposição particular, acarretam consequências distintas em referência à relação entre as proposições universais e particulares (Le Gaufey, 2006), principalmente no que se refere à subordinação.

Para a construção das fórmulas da sexuação, Lacan teve como base a lógica das proposições propostas por Aristóteles. Entretanto, existe um pequeno detalhe que faz toda a diferença na construção lacaniana. Ele toma emprestado a particular máxima, justamente aquela que Aristóteles preferiu ignorar para dar validade à sua lógica proposicional.

Mas o que seria, então, particular máxima e particular mínima? Este tópico pretende elucidar brevemente a diferença entre essas duas proposições para logo após explanar o que Lacan faz ao construir as fórmulas da sexuação, elaborando, dessa maneira, a sua inversão do quadro proposto por Apuleio, a invenção do não-todo fálico e a afirmação de que não há relação sexual.

Como mencionado anteriormente, a partir da expressão “alguns homens são mortais” pode-se recortar duas interpretações diferentes nomeadas por Brunshwig (1969) como particular mínima e particular máxima. A particular mínima considera que se “todos os homens são mortais” logo, conclui-se que “alguns homens são mortais”, sendo, desta forma, a universal e a particular verdadeiras ao mesmo tempo. Na particular

---

<sup>50</sup> Brunshwig, J. (1969) La proposition particulière chez Aristote. In *Cahier pour l'Analyse*. Paris: Éditions du Seuil. p. 3-26

mínima, o “alguns” corresponde à “todos”, a categoria “alguns” está inserida dentro do conjunto “todos”, aqui há uma relação de subordinação validada.

Por outro lado, a particular máxima, ignorada por Aristóteles, é interpretada como “não-todos os homens são mortais”, indicando que alguns homens são mortais, enquanto outros não necessariamente o são, a partir daí, não é possível deduzir a veracidade da universal, pois a relação entre as proposições universal e particular surge aqui como contraditória (as duas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo).

Em *Le pastout de Lacan*, Guy Gaufay traça o percurso que Lacan realiza ao dar voz à particular máxima no lugar da particular mínima. Em resumo, Aristóteles teve que excluir da sua perspectiva teórica a possibilidade da particular máxima, pois, se assim o fizesse, sua teoria das proposições não apresentaria uma demonstração de conclusão, exemplo: se A pertence à B, logo, é verdade que alguns A pertencem à B (particular mínima). Por atrapalhar seu processo de elaboração da lógica proposicional, Aristóteles “opta”<sup>51</sup> por selecionar apenas a perspectiva da particular mínima, e assim alcançar um esquema de conclusão a partir da relação entre as proposições. Essa atitude vinda de Aristóteles é muito curiosa, pois ele é reconhecido como o filósofo que aborda todas as perspectivas e possibilidades.

Em seu esforço constante para encontrar um significado único para as suas premissas, Aristóteles acaba por excluir a particular máxima da sua lógica proposicional, do contrário, ele não conseguiria chegar em uma constante de significado. Portanto, para responder as questões da existência, Aristóteles “escolhe” a particular mínima na qual a interpretação válida diz que: “alguns homens são mortais”, logo, a partir da universal “todos os homens são mortais”, pode-se definir a qualidade da particular, que nesse caso seria afirmativa, e, ao mesmo tempo, a partir da particular afirmativa, conclui-se a veracidade da universal afirmativa, uma vez que, quando ele afirma que “alguns homens são mortais”, ele não nega, nem contradiz a universal “todos os homens são mortais”. Essa é uma relação subalterna entre a proposição particular e a proposição universal.

Entretanto, a interpretação na particular máxima “alguns A pertencem à B”, também pode ter como significado “alguns A pertencem à B, mas *não-todos*”. A partir

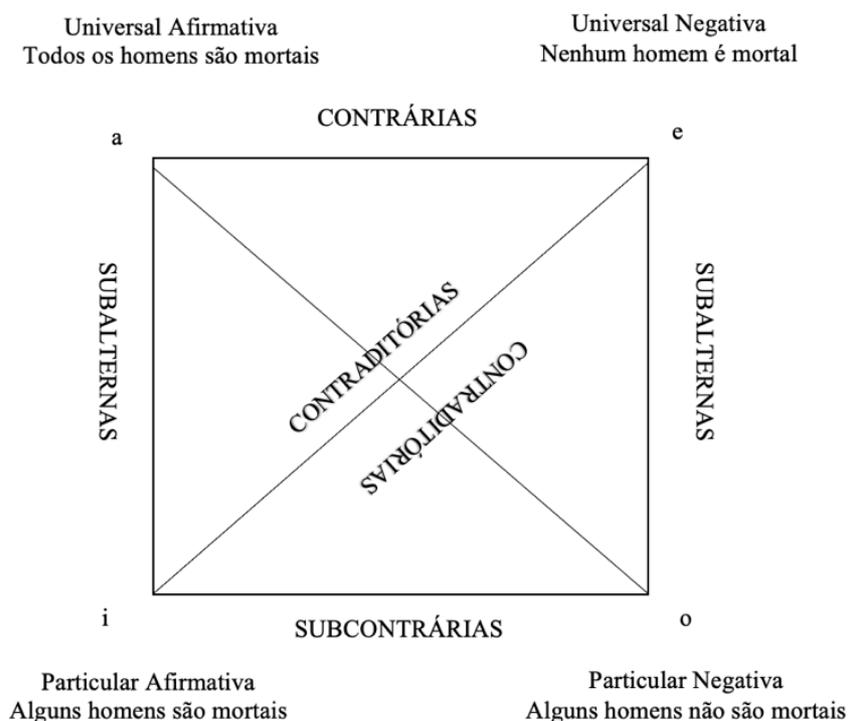
---

<sup>51</sup> O termo *opta* aparece entre aspas, pois não podemos concluir que essa exclusão foi um processo voluntário.

disso, não é possível confirmar a veracidade da universal através da particular, pois essas duas proposições não podem ser inserida na lógica subalterna.

É possível verificar mais claramente esse processo a partir do quadro lógico criado por Apuleio. Apresento abaixo o quadro no formato da particular mínima, modelo clássico adotado por Aristóteles e seus sucessores, no qual as proposições universais são posicionadas no topo, as particulares na base, as afirmativas à esquerda e as negativas à direita:

*Figura 17. Particular mínima*



O mesmo quadro pode ser desenhado a partir da particular máxima, que foi excluída por Aristóteles, é o que faz Brunshwig em seu artigo. Vejamos quais implicações surgem nas relações entre as proposições ao aplicar a interpretação da particular máxima, que pode ser apresentada em duas versões:

Figura 18. Particular máxima primeira versão

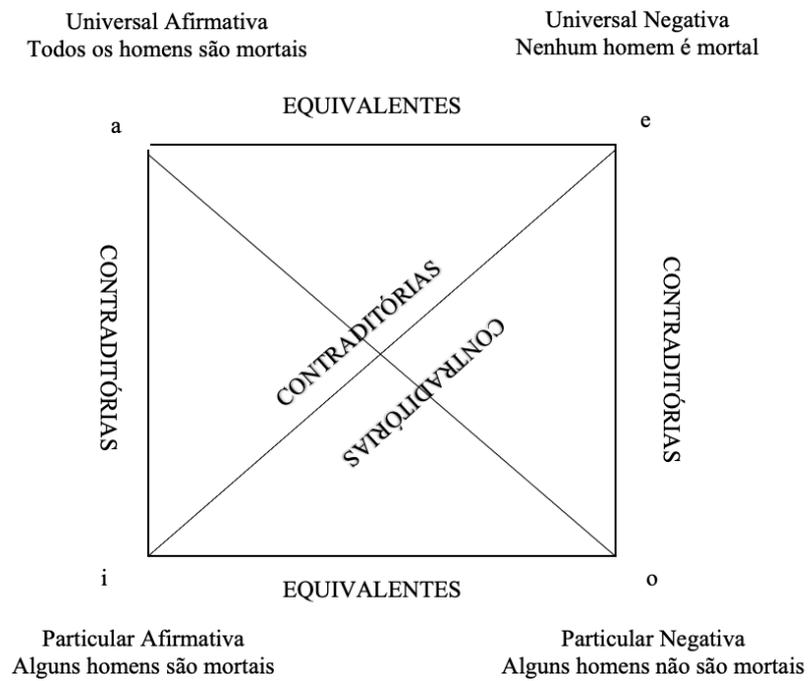
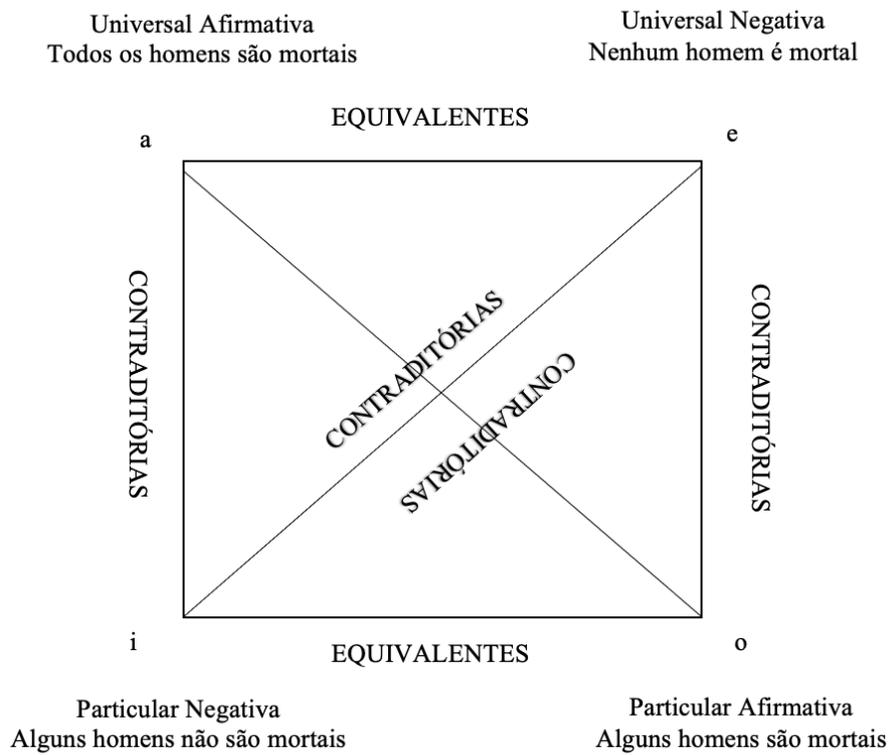


Figura 19. Particular máxima segunda versão



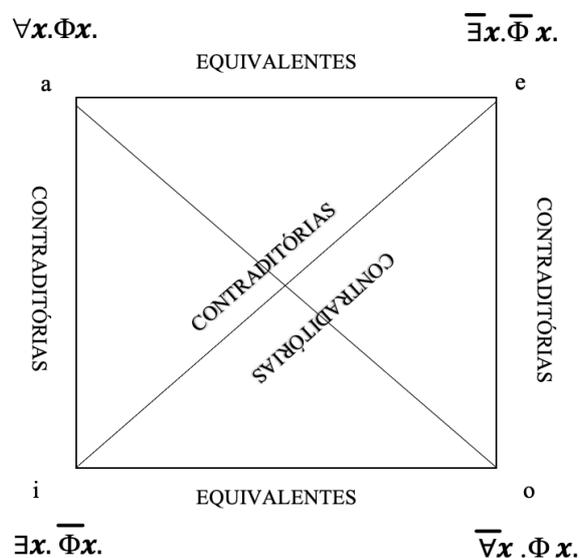
O quadrado da particular máxima apresenta uma relação de equivalência entre a proposição *i* e *o*, o que acarreta duas possibilidades de configuração. A primeira com a particular afirmativa localizada em *i* e a negativa em *o*; e o segundo formato com a negativa em *i* e a afirmativa em *o*. Quando se contrói o quadro a partir da perspectiva da particular máxima, nota-se que a *relação de subalternação* entre as proposições desaparece, e, no seu lugar, surge uma operação de *contradição*. Esse procedimento é inaceitável para Aristóteles, pois, a partir de uma contradição, não é possível alcançar a verdade, uma vez que, logicamente, se é contraditório não é verdadeiro. Além disso, o fato de a particular máxima possuir duas opções de interpretação, atrapalha o objetivo de Aristóteles de encontrar um sentido único para as premissas.

A contradição deve ser, então, descartada, a partir daí Aristóteles constrói o seu famoso princípio da não-contradição. Mas a condição para esse princípio existir seria o de negar a interpretação da particular máxima na sua lógica proposicional clássica.

Aristóteles optou, sem sombra de dúvida, pela interpretação mínima da particular; mas esta escolha não parece ter sido feita, a priori, com plena consciência de todas as suas exigências e implicações; as conotações máximas da particular "natural" tiveram um efeito perturbador em seu trabalho. A esta falta de *decisão* inicial, ele pagou um alto custo em trabalho e complicações (Brunschwig, 1969, p. 9. tradução nossa)

Outro aspecto importante a ser destacado é o fato de que na particular máxima, o “alguns” é o mesmo que “não-todo”. É a partir daí que Lacan puxa a referência para a construção do não-todo fálico, que fica localizado justamente em *o*. Antes de seguir diretamente para a versão final das fórmulas da sexuação, apresento o quadro anterior à sua conclusão e em associação com as posições *a*, *e*, *i* e *o* da lógica clássica aristotélica em sua versão da particular máxima proposta por Brunschwig.

Figura 20. Fórmulas da sexuação posicionadas a partir da particular máxima



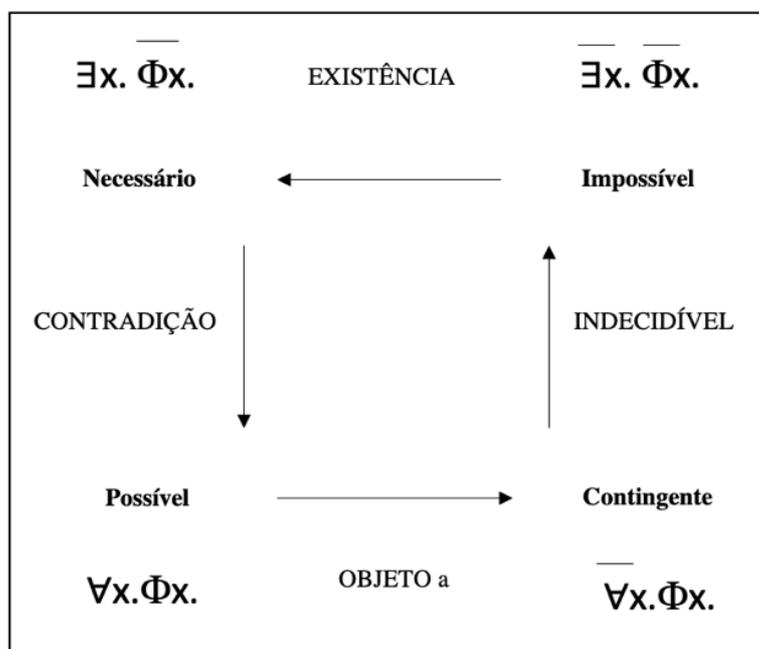
Este quadro, proposto por Gaufey (2006), apresenta as relações entre as proposições clássicas e os quantificadores da sexuação a partir da particular máxima. Nele é possível identificar de onde surgiu a contradição posicionada entre o *necessário* (a) e o *possível* (i) no quadro laciano<sup>52</sup>. Posteriormente, na versão final das fórmulas, Lacan vai manter apenas esse elo contraditório entre *a* e *i*, mudando radicalmente a posição dos quantificadores e colocando em destaque aspectos inéditos. Dessa forma, Lacan adota a particular máxima, descartada por Aristóteles, para compor as suas fórmulas da sexuação. Entretanto, ele faz outras subversões em cima da configuração da particular máxima, visto que, da maneira como se apresenta na *figura 20*, ela ainda possui um espelhamento que permite afirmar os dois lados como complementares, observem que entre *a* e *e*; *i* e *o* as relações são equivalentes. Na versão final das fórmulas da sexuação, essa complementariedade entre os dois lados é impossível.

<sup>52</sup> Ver *figura 20*.

#### 4.4 As modalidades lógicas e os quantificadores da sexuação em sua versão final

No seminário *Ou pior*, Lacan (1971-1972/2002) indica que a contradição que ele formula é distinta da lógica aristotélica. Como dito anteriormente, em Aristóteles a contradição surge na diagonal, entre uma Universal Afirmativa e Particular Negativa ou entre uma Particular Afirmativa e uma Universal Negativa (Figura 17), ambas não podem ser, ao mesmo tempo, verdadeiras, nem falsas, uma é a negação da outra. No quadro escrito por Lacan, a contradição situa-se apenas entre uma Particular Negativa (necessário) e a Universal Positiva (possível), do lado masculino da fórmula.

Figura 21. Quantificadores da sexuação posicionados em sua forma final e conjugados com as modalidades lógicas



Fonte: Lacan, J. *Ou pire*, (1971-1972b), p. 127.

Na contradição apresentada na figura acima, há uma existência particular que se opõe ao universal da função conceitual, a função fálica ( $\overline{\exists x. \Phi x.}$ ). É esse *ao menos um*

que *diz não* que é necessário. No quadro proposto por Lacan, há contradição entre o necessário e o possível, porém, entre o impossível e o contingente ele situa o indecível.

Em *O aturrito*, Lacan situa o universal como modal e não como assertivo. Nesse texto ele diz que “não há universal que não se reduza ao possível” (Lacan, 1972b, p.4. tradução nossa), isso quer dizer que a afirmação de uma proposição universal só é possível quando excluimos a sua negação. Por exemplo, nas fórmulas da sexuação o  $\forall x. \Phi x$ . (todo homem está submetido na lógica fálica) é contraditório à  $\exists x. \overline{\Phi x}$ . (há ao menos um que não está submetido na lógica fálica). Para que o universal seja assertivo, é necessário excluir a sua negação. Logo, o universal é modal, ele pode ser reduzido ao possível, visto que pode não acontecer. Lacan no *Aturrito* dá o exemplo da morte: “mesmo a morte, já que esse é o ponto em que ela é articulada, por mais universal que seja, nunca deixa de ser possível” (Lacan, 1972b, p. 4. Tradução nossa).

Ainda no mesmo texto, no parágrafo anterior, Lacan diz que “não existe um "universal" que não tenha que se conter em uma existência que o nega”, para ele, então, o universal só se garante pela exceção. Sendo assim, da mesma forma que a negação do universal o exclui, também garante a sua existência, daí uma outra interpretação para sua condição ser modal que pode se reduzir ao possível. A exceção (ao menos um) é necessária para a existência do universal. Em outros termos, pode-se dizer que a castração é possível e não necessária. No seminário *O saber do psicanalista*, Lacan diz: “o fato de que *todos os homens* estão sob o poder da castração, isso vai em direção ao possível, pois o universal não é nada além disso (possível). Quando vocês dizem que todos os homens são mamíferos, isso quer dizer que todos os homens possíveis podem ser” (Lacan, 1971-1972c, p. 83. Tradução nossa)

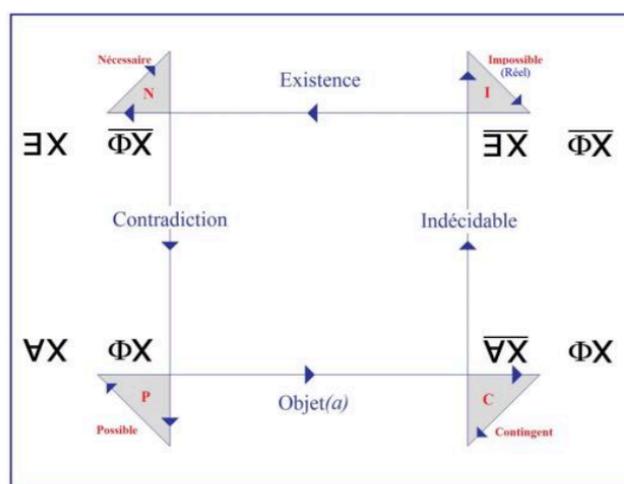
Volto às fórmulas da sexuação, não há contradição do lado feminino, apenas no lado masculino. Essa observação remete à afirmação do Freud de que toda libido é masculina e que o inconsciente não nega a contradição. Por que Lacan não situou a contradição entre o impossível e o contingente também? Do lado feminino ele situa o indecível, pois, se afirmasse que há contradição entre o lado feminino e masculino, estaria, inevitavelmente, confirmando a existência de um significante que pudesse representar, de forma contraditória, o falo. Lacan foge do binarismo ao defender que não há um significante que represente o lado feminino (lado não-todo), assim, há contradição apenas do lado masculino (todo), ou seja, entre o todo e o não-todo não há relação. O não-

todo escapa, dessa forma, à necessidade da exceção para se afirmar, daí o seu caráter contingente: “não-toda, que é nada mais é que a expressão da contingência” (Lacan, 1971-1972c, p. 83).

O indecível está localizado entre o contingente e o impossível e tem a ver com o real e com o dizer que não são verificáveis (logicamente falando).

Apresento novamente o quadro, dessa vez em sua forma original, para comentar a circulação que Lacan pontua no final do seminário *O saber do psicanalista*.

Figura 22. Quadro dos quantificadores da sexuação vinculados à modalidades lógicas em sua versão original



Fonte: Lacan, 1971-1972c. p. 83

Entre  $\exists x$  (existe) e  $\exists x-$  (não existe) está a existência. Para Lacan ela parte do impossível e desemboca no necessário (há ao menos um que diz não) esse -1 (exceção) é necessário para a afirmação do universal (todo homem está submetido). Entre esse universal positivo e essa particular negativa há a contradição. Lacan diz que não há universal que não se reduza ao possível, visto que ele considera que o universal não como necessário, mas como possibilidade através da negação (exceção). Exemplo maior disso é a castração. A partir desse ponto, segue-se para o que há entre os dois lados: falta, falha, desejo, objeto  $a$ .; todos esses termos são citados por Lacan no final do seminário. Lacan diz que estamos em relação com o objeto  $a$ , e não com a complementariedade. Do outro

lado há o indecível, o inverificável logicamente, e a impossibilidade de universalizar o não-todo, Lacan diz:

E depois disso, para onde ele vai? Vai para lá, onde as mulheres se distinguem por não serem unificadoras. E é isso! Tudo o que resta é completar aqui, ir em direção à contradição e voltar do "não-todo", que, em suma, nada mais é do que a expressão da contingência. (Lacan, 1971-1972b, p 83. Tradução nossa).

Nessa citação Lacan fala que no final do circuito voltamos do não-todo, ou seja, algo que se escreve a partir de uma contingência, o que pode advir necessário e entrar na lógica fálica da contradição.

Voltando às fórmulas da sexuação, entre os dois lados da fórmula não há relação. Isso demonstra que há um mais além da significação fálica, um dizer (modal), que se demonstra através do contingente. Do lado masculino há contradição como condição necessária ao sentido, à significação fálica, uma vez que a exceção é necessária para o estabelecimento de uma regra. Do lado feminino há o indecível, entre o contingente e o impossível. Entre os lados masculino e feminino há a não relação. O não-todo se apresenta como o que está fora do gozo fálico, fora do conjunto. A partir dessa existência é possível introduzir a novidade pela via da contingência, ou seja, introduzir na rede simbólica do sujeito algo que estava para além do possível.

Nem toda interpretação analítica é contingência, nem toda fala do analisando produz efeito terapêutico. É a lógica do não-todo fálico, quando decide se escrever, que possibilita a mutação discursiva e seus consequentes efeitos. O falasser transita entre o fálico e o não-todo fálico. Lacan distinguiu dois modos de gozo diferente para dar conta dessa alteridade. O gozo fálico, pode ser definido, de certa forma, com o gozo do sentido vinculado ao poder, “inscrevo aqui o gozo fálico contrabalanceando o que concerne ao sentido. É o lugar do que é em consciência designado pelo falasser como poder” (Lacan, 1975-1976, p. 55). O gozo Outro está fora do campo simbólico, o gozo místico é um dos exemplos desse gozo. O lado feminino da fórmula da sexuação não tem relação com o gênero mulher, o lado feminino é o lado do *dizer*, o que está fora dos ditos.

No quadro apresentado na *figura 22*, encontramos os quantificadores da sexuação posicionados em sua versão final. Lacan inverte a posição entre *a* e *i*, o que resulta em

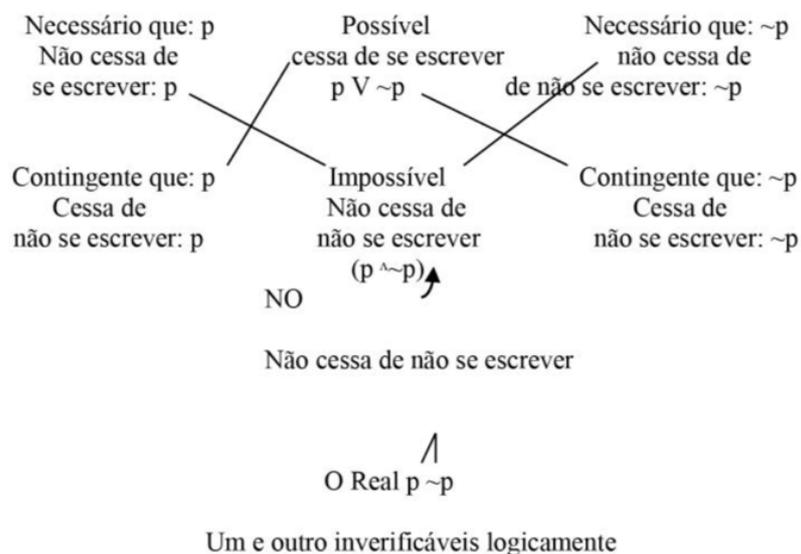
uma impossibilidade de espelhamento entre os dois lados. A partir dessas subversões, os dois lados do quadro não são mais equivalentes. Vejamos a configuração das setas, elas seguem em um movimento circular. Esse quadro indica que os gozos lacanianos são posições singulares de um sujeito. O gozo fálico, situado entre o necessário e o possível, está para todos, assim como o gozo Outro, que pode ser alcançado a depender da posição na qual o sujeito se aloja em relação ao significante. Assim é possível justificar porque o psicanalista deve trabalhar em uma posição feminina. O lado não-todo fálico é aberto e é o que permite o recurso ao equívoco, sendo assim, o inconsciente, como o que não reconhece a contradição, tem nessa lógica o seu espaço.

No quadrado da *figura 22*, as setas seguem em direção ao impossível, indicando que a relação sexual é impossível, assim como a verdade. Nessa perspectiva, o que o sujeito pode topar é com a impossibilidade de interromper o gozo e a repetição, e, a partir daí, se identificar ao sintoma para saber lidar com ele, como afirmar Lacan no final do seu ensino. É impossível tamponar a falta estrutural do sujeito. Não há nada, nem ninguém, que consiga tapar esse furo por completo. O próprio desejo está fora da dialética e a impossibilidade de colocá-lo em palavras, põe em marcha esse ciclo de busca à verdade do ser. É necessário que o sujeito, através de alguma contingência, encontre um ponto de basta.

#### 4.5 As modalidades lógicas em uma leitura lacaniana

No seminário *Le Non Dupes Errent*, Lacan (1973-1974) define duas instâncias para as modalidades lógicas: do tempo e da escrita. Essas duas categorias são definidas como: O que cessa e o que não cessa, o que se escreve e o que não se escreve.

Figura 23. Modalidades lógicas vinculadas ao tempo e à escrita.



Fonte: Lacan, (1973-1974), p 137.

A figura 23 demonstra como Lacan apresenta as modalidades lógicas. Lacan situa o impossível da seguinte forma: ele pode ser *p* e não *p* ao mesmo tempo. A partir disso, ele vai definir o que é o real e o situar como inverificável logicamente. Impossível dizer se é verdadeiro ou falso, pois, ao contrário do possível, que afirma o princípio da não-contradição, o impossível indica que há algo que o princípio da contradição deixa escapar, e esse algo é o real inverificável logicamente. Enquanto o possível reside no “ou-ou” (é possível que seja *p* ou  $\sim p$ ) o real é constituído de “e-e” (as vezes é *p* e  $\sim p$ ), essa última afirmação é impossível logicamente e segundo Lacan (1973-1974b, p. 59), é esse tipo de incoerência lógica que nós rejeitamos a partir do princípio da não contradição.

O *necessário* Lacan define como aquilo que *não cessa de se escrever*. Na fórmula da sexuação ele está escrito como  $\exists x. \overline{\Phi x}$ . Essa fórmula é necessária, pois é preciso ao menos um que diz não. Lacan o associa ao conjunto vazio, necessário na lógica matemática para constituir a existência dos outros conjuntos, ou seja, a exceção é necessária para a regra: “a exceção confirma a regra” (Lacan, 1971-1972c, p. 57. Tradução nossa). O *possível* é o que *cessa de se escrever*  $\forall x. \Phi x$ . O impossível *não cessa de não se escrever*  $\exists x. \overline{\Phi x}$ : vemos aqui a dupla negação. O contingente *cessa de não se escrever*  $\forall x. \Phi x$ .

Cada uma dessas modalidades pode representar algo fundamental para pensar a clínica psicanalítica. O *necessário* seria o sintoma e a repetição, que nunca vão cessar de se escrever no enredo do sujeito, “todo mundo vê este fato, este fato de que algo nunca cessa de se escrever - o que significa que se repete, que é sempre o mesmo sintoma, que cai sempre no mesmo engodo” (Lacan, 1973-1974b, p. 58. Tradução nossa). Estes são fenômenos necessários para a estrutura do *parlêtre*.

#### 4.5.1 A diferença entre o possível e o contingente

É importante destacar que Lacan faz uma leitura do livro do Jaakko Hintikka, *Time and Necessity*, no momento em que está elaborando sua teoria baseada nas modalidades lógicas de Aristóteles. Lacan reconhece a contribuição do Hintikka no que se refere à distinção entre o possível e o contingente, o que não é feito por outros comentadores do Stagirita, que apenas confirmam a dificuldade para estabelecer uma diferença entre as duas modalidades.

Existe um fato importante a ser destacado: Aristóteles não consegue diferenciar as modalidades do possível e do contingente de maneira sistemática. Ao descrever essas categorias modais, o filósofo acaba por confundir o leitor, que não encontra no texto recursos suficientes para diferenciar as duas instâncias modais. Diversos comentadores de Aristóteles citam essa dificuldade para diferenciar as duas modalidades. Uma das consequências lógicas que Aristóteles dá para a contingência é o *possível*. Essas duas modalidades se confundem nos textos aristotélicos, visto que o filósofo não traça uma definição organizada e acaba por definir essas duas modalidades de maneira similar. Em Aristóteles, uma das definições para o possível é a seguinte: “é contingente, não é impossível, não é necessário, é possível” (Aristóteles, 2016, p, 107). Ou seja, através do contingente o possível acontece.

Lacan não aceita que as duas modalidades possam ser reduzidas à uma mesma definição, com ele a contingência começa a ganhar contornos próprios. Ao revisar as modalidades lógicas, Lacan cita um lógico finlandês, seu contemporâneo Jaakko Hintikka, que também se interessa pela lógica modal, mais especificamente nas questões relacionadas ao possível. Hintikka faz um esforço para traçar diferenças entre as categorias do possível e do contingente e defende em seus escritos a ideia dos “mundos

possíveis”. Essa lógica dos mundos possíveis repousa na intencionalidade humana. Para o finlandês, é a intenção de alguém que permite a criação de uma realidade qualquer, “toda situação real ou virtual, pode ser trazida à lógica da intenção, aquela dos mundos possíveis” (Cathelineau, 2001, p. 306). Entretanto, Lacan sustenta que essa tese apresenta alguns problemas e ao citar Hintikka diz que o texto dele demonstra o que não deve ser feito, por onde não devemos seguir. Cathelineau (2001) indica que, apesar de Lacan não ter citado diretamente qual seria o problema na tese do lógico finlandês, através do texto do psicanalista, é possível recortar que a principal questão seria o fato de que a intencionalidade de um indivíduo é baseada em sua consciência e essa perspectiva de sujeito é totalmente oposta à ideia do inconsciente e, até mesmo, dos mecanismos de *automaton* e *tiquê*, propostos por Aristóteles.

Agora esta lógica de intencionalidade é problemática para Lacan, porque se baseia numa representação errada do sujeito. É o sujeito consciente que acredita, quer, deseja, etc. É o sujeito que elabora em si mesmo vários cenários possíveis. São visados pela sua intencionalidade. A experiência que Lacan pode ter do determinismo do inconsciente e que o próprio Aristóteles apreende através das noções de *automaton* e *tiquê* não nos permite de forma alguma fazer do sujeito da consciência intencional o mestre das suas atitudes propositivas, o iniciador não confesso da lógica dos mundos possíveis. (Cathelineau, 2001, p. 307. tradução nossa)

Em uma elaboração que vai além daquela proposta por Hintikka, Lacan situa o possível como a modalidade lógica do futuro que “testemunha a falha da verdade” (Cathelineau, 2001, p. 315), ou seja, o possível é algum evento que ainda não ocorreu, que ainda não se escreveu para o sujeito. Por outro lado, o contingente é o ato, é a conversão do possível à sua realização. A contingência cessa de não se escrever, é a escrita do novo, de algo que estava fora do campo do possível. Lacan (1973-1974b, p 58) diz que o que cessa de não se escrever, contingente, pode surgir como verdade. Em termos clínicos, a contingência está na efetivação do *troumatisme*, momento em que a criança é marcada pelo significante de *alingua*, bem como nos momentos em que o analisando faz viradas subjetivas, nas quais ele se apropria de algo novo, também vemos a presença dessa modalidade no momento de saída da análise, através de um ato contingente. A

contingência é testemunha do real: “apenas há algo que , entre todas essas contingências, pode testemunhar a presença do real” (Lacan, 1973-1974b, p. 58). Para Lacan:

A contingência ... é, de certa forma, a modalidade do momento da verdade, enquanto a possibilidade é apenas a descrição antecipatória, programática e, conseqüentemente, estéril da mesma. O momento da verdade é aquele momento privilegiado no discurso de um sujeito quando algo, uma verdade, cessa de não se escrever, ou seja, é reconhecido e inscrito como tal. A possibilidade deixa a verdade em suspenso. A contingência, como sugere a definição de *Primeiros Analíticos*, é a modalidade de ato e do movimento por excelência e no sentido aristotélico e lacaniano do termo, é a modalidade de uma alteração para o sujeito, que reconhece uma verdade que é nova para ele e que o modifica. Isto pressupõe que esta verdade ainda não havia sido inscrita para ele, que ainda não havia sido reconhecida. (Cathelineau, 2001, p. 319. tradução nossa)

Há nessa citação mais uma indicação da perspectiva aristotélica da contingência como proposição indefinida em consonância com a proposta lacaniana, mas as semelhanças param aí. Como foi pontuado anteriormente, apesar de ter definido a contingência como algo que não pode ser qualificado como verdadeiro ou falso, Aristóteles ainda faz uma confusão entre essa modalidade e o possível. O que não é admitido por Lacan visto que ele diferencia pontualmente o possível e o contingente.

A modalidade do possível, em uma perspectiva lacaniana, é o que “cessa de se escrever”. Alguns psicanalistas interpretam essa modalidade como sendo os efeitos terapêuticos produzidos em uma análise, por exemplo: a queixa do analisando quando cessa de se escrever. Porém, em 1975, Lacan acrescenta um detalhe importante a ser destacado. Ele diz que é preciso adicionar uma vírgula na frase: “o que cessa, [vírgula] de se escrever”<sup>53</sup> (Lacan, 1975-1976, p. 14). Essa vírgula muda o sentido da frase inicial, pois indica que algo está a ser escrito. Em francês o termo *de s'écrire* pode significar algo a ser escrito (que ainda não foi) ou do ato de escrever a si mesmo. Dessa forma, vemos que o possível em Lacan tem relação com o futuro e passa a ser uma categoria que abre vias para o discurso analítico, que escreve/produz os S1 da análise do sujeito através do contingente (cessa de não se escrever). O possível como modalidade lógica do futuro não

---

<sup>53</sup> Em francês: *ce qui cesse, de s'écrire*.

garante o ato, por isso a escrita do novo se faz a partir do contingente. Além disso, no *seminário 24* Lacan (1976-1977, p. 135) define o real de uma forma muito interessante: “O real é o possível enquanto se espera que ele seja escrito” e o escrito acontece através da contingência, assim, podemos concluir que o real pode ser escrito através do que cessa de não se escrever.

Para compreender melhor essa afirmação, faço um breve retorno à Aristóteles. No *Organon* nota-se que o possível se confunde com o contingente. Essa confusão pode ser demonstrada a partir do exemplo que o Stagirita coloca no texto sobre os *Futuros contingentes*<sup>54</sup> no qual indica que o contingente é o oposto do necessário “uma batalha naval amanhã necessariamente ocorrerá ou amanhã não ocorrerá uma batalha naval; mas não é necessário que amanhã ocorra uma batalha naval, como também não é necessário que amanhã não ocorra uma batalha naval” (Aristóteles, 2016. p. 97), em outros termos, para Aristóteles é contingente que amanhã ocorra uma batalha naval, entretanto, nós podemos facilmente substituir o contingente pelo possível sem que a proposta lógica da frase perca o seu sentido. Lacan é quem consegue diferenciar essas duas modalidades, uma vez que, para o psicanalista, a contingência é a modalidade lógica do ato, é o que demonstra o impossível e coloca em ato algo que antes era apenas possível.

#### 4.5.2 O contingente enquanto falo

A contingência é a modalidade que escreve o impossível, ela é testemunha do real. Através de uma contingência o real pode vir a ser formalizado. Na ciência isso se demonstra através das fórmulas matemáticas, que escrevem o real. Na psicanálise, a contingência é o que pode vir a produzir um analista, quando se decanta o desejo do analista ao final de uma análise. A contingência também exerce um papel fundamental na dissolução de sintomas e na interrupção da demanda de sentido. No *seminário 20*, Lacan diz que através da psicanálise o falo (significante sem sentido/causa de desejo) cessou de não se escrever (contingência).

Deixe-me lembrá-los como eu considero em termo de contingência.  
Podemos dizer que o falo ( $\Phi$ ) – tal como na experiência analítica ele se

---

<sup>54</sup> Texto introduzido no *Organon* em *Da interpretação*, capítulo IX.

apresenta como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo – podemos dizer que a experiência analítica cessou de não escrevê-lo<sup>55</sup>. Ora, se eu chamo ( $\Phi$ ) contingência, é na medida em que é lá que a experiência analítica encontra seu termo, que tudo que ele pode produzir é S1, esse significante, esse significante que da última vez eu o qualifiquei como significante do gozo, mesmo o mais idiota. (Lacan, 1972-1972, p. 73. Tradução nossa)

Há duas interpretações possíveis para esse trecho. A primeira é que a análise escreve o falo, em outros termos, permite a escrita dos significantes mestres (assemânticos) do sujeito. A segunda interpretação é que a partir de uma contingência é possível que o falo pare de se escrever como falta que demanda simbolização, isso significa que o falo que não se escreve jamais (fora da análise), pode, a partir de uma contingência, cessar de não se escrever. Através do contingente algo cessa de não se escrever, há abertura para que algo novo aconteça, inclusive a interrupção da demanda de sentido no final da análise e o encontro com a castração.

É como contingência, uma contingência na qual se resume tudo o que, para nós, submete a relação sexual. É nesse sentido, é nesse sentido que podemos dizer que, por meio da psicanálise, o falo - o falo reservado nos tempos antigos para os mistérios – cessou de não se escrever, nada mais. (Lacan, 1972-1972, p. 73. Tradução nossa)

O mistério que Lacan menciona nessa citação refere-se aos rituais dionisíacos, no qual o *Phallus* era cultuado. Esses cultos são nomeados como “mistérios dionisíacos”, pois não se sabe ao certo o que ocorria nessas cerimônias. As pinturas antigas que fazem referências a esses cultos são objeto de estudo de muitos especialistas que tentam dar significados diversos para o rito<sup>56</sup>. Quando Lacan diz, que por meio da psicanálise, o falo

<sup>55</sup> No texto original Lacan diz *ne cesse pas de l'écrire*, mas essa é a definição do necessário, acredito ter sido um erro de digitação ou transcrição, ou até mesmo um lapsos do Lacan, visto que neste parágrafo ele está falando sobre a contingência que é diversas vezes por ele definida como o que cessa de não se escrever. Nesse mesmo trecho ele reconhece que se confundiu ao definir o necessário como cessa de não se escrever que é na verdade a definição do impossível, esse segundo erro, porém, Lacan o reconhece e o corrige.

<sup>56</sup> Wyler, S. (2020). "3 Le phallus qui cache le mystère ? Les images dionysiaques dans les décors romains : à propos d'une fresque de la Domus Transitoria". In *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. Leiden, The Netherlands: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004440142\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004440142_005)

cessa de não se escrever, ele indica que o dispositivo analítico pode, a partir de contingências, produzir S1(s) e levar o sujeito a se aproximar do inconsciente real que é fora de sentido, atravessando a demanda (travessia da fantasia) e tendo a chance de conhecer um novo modo de gozo.

#### 4.5.3 O inconsciente real e a contingência

*Figura 24.* Modalidades e quantificadores lógicos e suas possíveis representações na clínica

NECESSÁRIO $\exists x \overline{\Phi x}$ Sintoma/Castração	IMPOSSÍVEL $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ Relação Sexual
POSSÍVEL $\forall x \Phi x$ Sentido	CONTINGENTE $\overline{\forall x \Phi x}$ Desejo do analista/ICS Real

No quadro apresentado acima, posiciono o inconsciente real conjugado com a contingência. O motivo para isso pode ser explicitado a partir da característica do inconsciente real. No primeiro capítulo desta tese, observo que Lacan formula o inconsciente real e se afasta da concepção freudiana do inconsciente transferencial/sujeito. No inconsciente real não há cadeia significativa, apenas S1 e cifra de gozo. Mas qual a relação dessas características com a contingência? A escrita desses S1 na análise acontece através da modalidade da contingência (cessa de não se escrever), bem como o sintoma como acontecimento de corpo, que toca o corpo e ressoa os efeitos de *alíngua*. Esses efeitos são incalculáveis e singulares, cada sujeito goza de uma maneira específica. Daí, pode-se dizer que o inconsciente real é tributário da contingência, visto que, pontualmente, ele se manifesta através do dizer, do ato e do sintoma.

Através do esquema demonstrado na *figura 24*, observo que a contingência está localizada na mesma posição da lógica do não-todo fálico, e é a partir dela que se demonstra o indecidível. O não-todo fálico indica que há um mais além do gozo fálico, ou seja, um gozo que esta para além do sentido, fora da linguagem. Nesse ponto também faço uma articulação com o inconsciente real.

O real que Lacan identificou para a psicanálise tem a ver com a contingência. O seu último ensino é realizado neste nível contingente do real (Miller, 2008, tradução nossa).

Ainda sobre o real contingente:

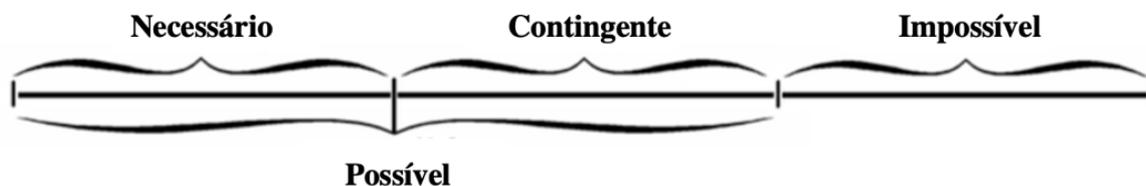
Para Lacan o real não é impossível no sentido de nunca poder acontecer – um núcleo traumático que escape permanentemente a nossa apreensão. Não, o problema do real é que ele acontece, e *esse é* o trauma. *A questão não é que o real seja impossível, mas que o impossível é real.* Um trauma ou um ato é simplesmente o ponto em que o real acontece, e isso é difícil de aceitar. Lacan não é um poeta que nos diga que o real sempre nos escapa – é sempre o inverso, no Lacan final. A questão é que *podemos* encontrar o real, e é isso que é muito difícil de aceitar (Zizek, 2006, , p. 89).

A contingência como aquilo que *cessa de não se escrever* produz o inédito em uma análise, “a expressão marca que a análise não explora apenas, como às vezes se imagina, o ‘já-ali’, pois produz o inédito, que enfim se escreve” (Soler, 2012, p. 33). Quando a função fálica se revela como contingente, pode-se produzir novos arranjos para o sintoma através de um reordenamento significante.

#### 4.5.4 As modalidades lógicas articuladas à clínica psicanalítica

No *Seminário 19* há uma indicação de que Aristóteles joga com essas categorias modais opondo o necessário ao contingente e o possível ao impossível, mas Lacan (1971-1972/2002, p. 18) defende que não há nada que sustente essas oposições. No texto *O Aturdido* de 1972, escrito no mesmo período dos *Seminários 19* e *20*, ele afirma que o dizer do sujeito se resume sempre à demanda, e a demanda parecia o impossível ao contingente e o possível ao necessário. Essa nova relação entre as modalidades pode ser lida através do esquema abaixo:

Figura 25. Diagrama apresentado por Jaakko Hintikka.



Fonte: (Hintikka, 1973, p. 29).

Nesse diagrama o necessário está conjugado ao possível e o contingente ao impossível. Entretanto, há também uma relação entre o possível e o contingente. Isso demonstra que o possível depende da contingência para existir. É através da escrita do contingente, que cessa de não se escrever abrindo caminhos para o novo, que o possível pode vir a realizar-se.

Ainda no *O Aturdito*, Lacan (1972) diz que a produção de sentido do sujeito em uma análise surge a partir do *ab-sens*<sup>57</sup>. Nesse trecho<sup>58</sup> ele também faz referência à função fálica, quando afirma que todo sujeito se inscreve na função fálica para remediar a ausência da relação sexual. A partir disso, a prática de produzir sentido em uma análise [S1 – S2] acontece através da referência a esse fora-sentido, bem como entre o dito e o dizer, colocado em marcha através dos recursos da associação livre do analisando e da escuta do analista.

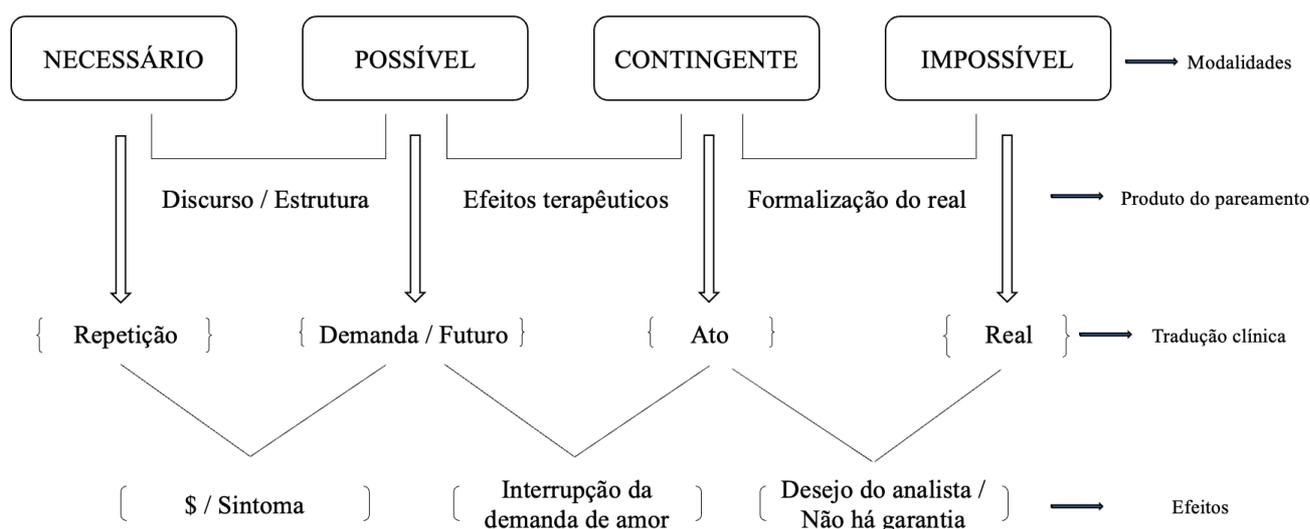
A contingência, como categoria lógica que cessa de não se escrever, seria um recurso interessante para pensar as mudanças produzidas em uma análise, “o real que insiste como o impossível e o real que irrompe como contingente implicam a subjetividade de maneira diferente” (Cruglak, 2001). O ato analítico aponta para o que

<sup>57</sup> *Faire sens de l'ab sens*. Lacan, (1972b) *L'etourdit*, p. 8. versão Staferla.

<sup>58</sup> O trecho no original : *la première : pour tout  $X \Phi X$  est satisfait, ce qui peut se traduire d'un  $V$  notant valeur de vérité. Ceci, traduit dans le discours analytique dont c'est la pratique de faire sens, veut dire que tout sujet en tant que tel, puisque c'est là l'enjeu de ce discours, s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel, la pratique de faire sens [S1→S2], c'est justement de se référer à cet ab-sens, [dans le discours analytique l'  $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$  [épochhé] du dit - libre association et attention flottante - permet le dire : faire sens de l'ab-sens* Lacan (1972b). *L'etourdit*, versão Staferla, p. 8.

não cessa de não se escrever, para a impossibilidade da relação sexual. A interpretação na clínica psicanalítica visa o real, ou seja, dá um sinal, faz signo para o irreduzível do *sinthoma*, permitindo que as contingências que surgem no enredo dos pacientes possam promover oportunidade de viradas, deslocamentos, rupturas, possibilitando o acesso do sujeito a uma nova posição diante ao horror do impossível, e da angustia real. Os efeitos da interpretação são sempre incalculáveis. Segundo Cruglak (2001), há o real contingente, que se caracteriza como o possível a espera que se escreva. A contingência rompe com a crença colocada pela realidade psíquica, ela permite um encontro com o real, uma vez que produz uma ruptura com o saber articulado.

Figura 26. Mapa de conceitos articulados à clínica



Proponho o esquema acima para analisar o pareamento entre as modalidades e os possíveis efeitos que podem ser produzidos a partir desse pareamento. Isso pode ser traduzido na clínica a partir dos fenômenos que surgem com o desenrolar do tratamento. Início a partir do necessário, modalidade que é uma das mais valorizadas pela filosofia e teologia. Na clínica psicanalítica, o necessário pode ser identificado como a repetição que tem como efeito o sujeito dividido e o sintoma como metáfora. O sintoma é necessário visto que ele nunca vai deixar de existir para o sujeito, ele é necessário à estrutura do ser

falante, além disso, há o sintoma que enoda os três registros e auxilia o sujeito a interpretar o mundo de acordo com a sua realidade psíquica.

Para Lacan, o necessário é o que não cessa de se escrever. Se pareado com o possível pode-se dizer que há discurso e estrutura, visto que a estrutura é posterior à instauração da linguagem. O mesmo vale para o discurso que enquanto laço social é algo que acontece no pareamento entre o necessário e o possível.

Entre o possível e o contingente estão os efeitos terapêuticos. Isso quer dizer que em uma análise, os efeitos de cura para o sujeito acontecem de forma contingente, o que incomodava, a queixa ou a demanda, cessa de se escrever (possível), pois algo que não estava ali antes surge para produzir um efeito de virada no sujeito, ou seja, quando algo cessa de não se escrever (contingente). Dessa forma, o desejado efeito terapêutico é o que repousa na categoria do possível, visto que é o que deseja o sujeito para o futuro do tratamento, não podemos esquecer que para Lacan o possível é a categoria do futuro, sendo assim, entre o possível e o contingente pode vir a acontecer a interrupção da demanda de amor e com isso surgem os efeitos de uma análise.

O pareamento entre o contingente e o real é que fez Lacan avançar na teoria psicanalítica. O real se apresenta apenas contingentemente, é graças à contingência que podemos ter notícias de que algo escapa à linguagem e nos deparamos com a dimensão da ex-sistência. O ato do analista é o que tenta fazer um furo no real do analisando para que algo se movimente na análise, o ato sendo contingente pode vir a produzir uma novidade. Esse processo é sem garantias, como sabemos desde Freud, o ato do analista não garante a interpretação, essa só surge pela via do *nachträglichkeit*, é no só depois que o analista pode verificar se o seu ato teve efeito ou não, além disso, sabemos que o ato do analista não é calculado, é o analisando quem decide o que será ato ou não, sua dimensão é contingente visto que o paciente seleciona o que vai lhe afetar: um olhar, o tom de voz, até mesmo a respiração do analista podem ter efeitos de interpretação. Essa é a dimensão contingente do ato e da interpretação. O pareamento entre contingente e real pode produzir um fim de análise e o desejo do analista.

## 5.6 O ato analítico contingente

*Um golpe de teu dedo sobre o tambor descarrega todos os sons e começa uma nova harmonia. Um passo teu é o levantamento de novos homens e a hora da marcha. Tua cabeça se desvia, o novo amor. Tua cabeça se volta, o novo amor*<sup>59</sup>

No *Seminário 15*, Lacan (1967-1968) situa o ato analítico em uma dimensão significativa. Ele distingue o *ato* do *agir* como ação física. O ato é sustentado apenas e exclusivamente pela transferência e se efetua a partir da linguagem. Os efeitos do ato psicanalítico, verificados sempre *a posteriori*, estariam alocados na categoria lógica do *possível*, como aquilo que *cessa de se escrever*, uma vez que é o sentido do sintoma, do qual padece o analisando, que cessa, ou se desloca (Thamer, 2017b). Esse mecanismo pode acontecer a partir de qualquer acaso que promova uma ruptura no saber estabelecido. Essa ruptura pode acontecer a partir do ato analítico: “um ato é ligado à determinação do começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe” (Lacan, 1967-1968, p. 78).

Não foi à toa que Lacan adotou a *interpretação equívoca* como crucial para o tratamento, “o desafio da análise é o de responder de outro modo à demanda de interpretação, à demanda de sentido, isto é, de interpretar de outra maneira, de modo que, ao final, se produza um corte definitivo no “turbilhão de semantofilia” no qual o sujeito estava fissurado” (Thamer, 2018, p. 2).

O impacto e a ressonância das palavras entre fala-seres é singular, incalculável e *contingente*, é feito de transferência e – muito além de seus efeitos simbólicos e imaginários – de sua repercussão do real em jogo e do mistério do corpo falante que ele encaminha. (Fingermann, 2016, p. 165. grifo nosso).

Essa citação aponta o quão é importante considerar a contingência no tratamento analítico. Contingência não apenas como *evento*, mas como manifestação do inconsciente, “a contingência está fora da lógica do *automaton*, do necessário; quando ela

---

<sup>59</sup> Poema do poeta Arthur Rimbaud, utilizado por Lacan (1967-1968, p. 81) para ilustrar a fórmula do ato.

é escolhida como causa de um ato, que se destaca como fora de sentido e do pensamento, ela é prova do impossível com o qual o sujeito topou e consentiu” (Fingermann, 2016, p. 99). Contingência como o real que advém e que gera angústia a partir do *estranho em nós*, consequência da lógica do inconsciente: ali onde penso, eu não sou.

O psicanalista é aquele que “sabe ser *destinado ao des-ser* ele constitui um ato em falso, já que ele não é o sujeito suposto saber, já que ele não pode sê-lo. E se há alguém que o saiba, é, entre todos, o psicanalista” (Lacan, 1967-1968, p. 97, grifo nosso). Mais tarde, no *seminário 21*, Lacan afirma que o analista deve ser um *tolo do inconsciente*: “será que isso não estaria forjando, para nós, uma ética bem outra, uma ética que se fundaria sobre a *recusa de ser não-tolos*, sobre a maneira de ser cada vez mais fortemente tolos deste saber, deste inconsciente que, no final das contas, é nosso único lote de saber?” (Lacan, 1973-1974, p. 26, grifo nosso). Só assim é possível atuar na clínica a partir da política de *falta-a-ser*. Ser tolo do saber inconsciente, uma vez que ele é impossível, um saber não-sabido. Uma análise que segue apenas pela da decifração do conteúdo recalçado tende a ser infinita, nesse esquema não há subversão topológica do sujeito.

O analista deve ser praticante da ética do bem-dizer para que o discurso analítico não se afogue na ferocidade do discurso capitalista, discurso controlador das contingências que possibilitam as mudanças e os efeitos inéditos na vida dos sujeitos. A psicanálise não tem como garantir que essas contingências aconteçam, pois estas são imprevisíveis e incalculáveis, mas há uma aposta nessa lógica para que o sintoma, que surge de uma contingência qualquer, possa se desfazer também pela contingência do dizer.

## 5 A CONTINGÊNCIA COMO RECURSO À REPETIÇÃO: UMA LEITURA SOBRE A TYCHÊ E O AUTOMATON

Na clínica psicanalítica a repetição é considerada como um fenômeno incurável que estrutura o sujeito e o coloca diante de um encontro desagradável, muitas vezes doloroso, com a falta. O mecanismo de repetição é necessário, em uma leitura lógica, visto que ele não cessa de se escrever. Esse fenômeno apresenta o funcionamento do psiquismo que repete por causa da impossibilidade de controlar o inconsciente. A noção de repetição tem relação também com a pulsão. A pulsão em uma definição freudiana tem um único objetivo: encontrar a satisfação. Esses processos são importantes para compreendermos o tratamento analítico e os seus efeitos terapêuticos. O objetivo desse capítulo é de analisar quais os impactos da contingência no mecanismo de repetição. Se a repetição é incurável, o que pode a psicanálise face a esse mecanismo? Como o analista deve manejar a repetição do analisando? Para responder à essas perguntas, faço um retorno à Freud para analisar como ele formula o conceito de repetição, procurando identificar traços das modalidades lógicas, para depois verificar como Lacan (1964) atualiza esse conceito, incluindo nele uma relação direta com as noções de *tyché* e *automaton*.

O ser humano vivência uma experiência de prazer muito cedo que o marca de maneira inédita e inaugural. Essa marca vai conduzir o sujeito em uma busca da mesma sensação, sendo que é impossível experimentar uma segunda vez da mesma maneira. Em uma perspectiva lacaniana, a repetição é o fenômeno que se resume pelo encontro do sujeito com essa falta. A impossibilidade de ter acesso a esse traço provoca o fenômeno da repetição que lança o desejo o sujeito. Sendo assim, pode-se afirmar que a repetição é o processo que coloca o inconsciente em exercício. Sem a repetição, não há desejo e sem desejo não há vida. Se esse mecanismo se revela crucial, é precisamente e ao mesmo tempo, ele que impede o sujeito de avançar em sua vida pessoal. A repetição é uma força demoníaca e ao mesmo tempo singular. Essa é a razão pela qual a experiência de uma análise representa uma passagem, um antes e um depois, percurso possível através da circulação dos afetos do sujeito. A cada volta da repetição o paciente tem a oportunidade

de descobrir o saber-fazer com o seu sintoma. Ao final desse capítulo apresento a análise de um caso que despertou meu interesse pelo tema, nele ilustro como uma contingência, ligada ao tratamento psicanalítico, permitiu o surgimento de efeitos terapêuticos em um paciente que apresentava um ciclo repetitivo nefasto para a sua vida.

### 5.1 A repetição na teoria psicanalítica freudiana

Em *Recordar, repetir e elaborar* Freud (1914/2010) destaca o avanço que a teoria psicanalítica experimentou ao afastar-se cada vez mais da hipnose. Recordar e ab-reagir eram os objetivos a serem alcançados através da psicanálise por meio do método hipnótico. Com a exclusão do uso dessa técnica na clínica, a interpretação começa a ganhar destaque. O objetivo passa a ser, segundo Freud, a rememoração dos conteúdos recalçados através da associação livre. Entretanto, essa nova forma de manejar a clínica encontra impasses visto que o analisando resiste para lembrar e elaborar, caindo assim em uma compulsão à repetição que se manifesta em ato. Esse é o primeiro texto em que Freud trabalha o conceito de repetição que será reformulado anos depois no trabalho sobre a pulsão de morte que ele desenvolve no texto *Além do princípio do prazer* (1920).

Ainda em 1914, Freud descreve que quando o paciente não recorda necessariamente o que recalçou, ele expressa através de atos (*acting out*). Ele reproduz como ação, repete sem saber que está repetindo. Nesse momento da teoria repetir seria uma espécie de substituto da rememoração. O analisando apresenta no tratamento uma repetição que ele ignora. Freud afirma que mesmo com o esforço do analista para conduzir o paciente à lembrança, este último acaba resistindo e repete em ato sem o saber. Segundo Freud (1914/2010), os pacientes são obrigados a repetir o material recalçado como se fosse uma experiência contemporânea, ao invés de recordá-lo como algo do passado. Essas repetições sempre têm como tema algo derivado do complexo de Édipo e são atuadas na esfera da transferência, na relação do paciente com o analista. A isso ele dá o nome de neurose de transferência.

O mecanismo de repetição nesse período da obra freudiana está associado ao fenômeno da transferência e da resistência, “quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (Freud, 1914/2010. p, 201). A compulsão à

repetição seria o que substitui a recordação levando o sujeito a atuar diante do seu analista (transferência positiva ou negativa) e na sua própria vida pessoal. Nesse caso o paciente repete os conteúdos recalçados, por exemplo, inibições, sintomas, em resumo, todos os “traços de caráter patológico” (Freud, 1914/2005, p.191 tradução nossa)<sup>60</sup>.

É natural que em primeira linha nos interesse a relação da compulsão de repetição com a transferência e a resistência. Logo notamos que a transferência mesma é somente uma parcela da repetição, e que a repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não só para o médico, mas para todos os âmbitos da situação presente”. (Freud, 1914/2010, p. 201)

Para tratar a repetição e a resistência, o analista deve saber manejar a transferência visto que se trata do principal meio de “domesticar a compulsão à repetição do paciente e de transformá-la em um motivo de rememoração” (Freud, 1914/2005, p. 194. Tradução nossa). De acordo com Freud, assim que os jovens analistas comunicam ao paciente as resistências apresentadas nas sessões, com o objetivo de fazer voltar à consciência o conteúdo recalçado, eles constatam que não há mudança alguma no tratamento e que o paciente não manifesta nenhum efeito terapêutico. Na realidade, é necessário ser paciente e “deixar ao paciente o tempo necessário para mergulhar na resistência que lhe é desconhecida e de elaborar, de fazê-la emergir” (Freud, 1914/2005, p. 195. Tradução nossa). Isso quer dizer que apenas a intervenção do analista não é suficiente para permitir ao sujeito de progredir na análise, é crucial que alguma contingência o empurre a elaborar e produzir um saber sobre a sua condição psíquica. Esse trecho indica que, desde Freud, podemos encontrar indícios sobre a importância da contingência ligada ao tratamento analítico. Visto que o ato analítico é sem garantia.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/2010) traça algumas reflexões que o fazem formular o conceito de pulsão de morte. Com uma primeira leitura econômica

---

<sup>60</sup> Freud, S. (1914/2005). « *Remémoration, répétition et perlaboration* ». In : *Sigmund Freud Ouvres complètes – Livre XII. Trad. Fr. A. Berman* (1re éd). Presses universitaires de France.

do circuito libidinal, ele afirma que o desprazer é causado a partir de uma grande descarga de excitação, enquanto o prazer está vinculado à uma baixa desses estímulos. Nesse texto clássico, encontramos como exemplo para uma das fontes do desprazer os jogos infantis. Freud descreve o famoso jogo do *fort – da* para indicar que a criança brinca com essa condição de desprazer ao atualizar uma ausência, para logo depois, alcançar o prazer quando recupera o objeto supostamente perdido. Outro exemplo usado para demonstrar a fonte do desprazer são os pesadelos experimentados pelos soldados de guerra. A partir desses e outros exemplos, Freud começa a estabelecer uma prevalência da compulsão à repetição frente ao princípio do prazer.

É claro que a maior parte do que a compulsão de repetição faz reviver causa necessariamente desprazer ao Eu, pois traz à luz atividades de impulsos instituais reprimidos, mas é um desprazer que já consideramos, que não contraria o princípio do prazer, é desprazer para um sistema e, ao mesmo tempo, satisfação para o outro. Mas o fato novo e digno de nota, que agora temos que descrever, é que a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações. (Freud, 1920/2010, p. 179)

Sendo assim, a repetição escapa ao recalque e não condiz com o princípio do prazer, visto que é um mecanismo que insiste e não faz ligação. Em termos lacanianos, a repetição provoca o encontro falho com o real e é daí que surge a sua dimensão do acaso e da contingência. Há aqui uma atualização da teoria psicanalítica que até então confiava ao princípio do prazer a regulação da estrutura psíquica do sujeito. Os sonhos traumáticos relevam para Freud uma nova concepção para a sua metapsicologia, visto que eles estão submetidos à compulsão de repetição e acabam rompendo com a ideia de que o sonho é uma realização de desejo.

Essa noção de compulsão de repetição vai levar Freud a elaborar o conceito de pulsão de morte que possui caráter conservador e retrógrado, pois ele se origina da matéria inanimada, inorgânica e procura restaurar esse estado inanimado<sup>61</sup>. Atualizando

---

<sup>61</sup> Considero interessante fazer uma analogia desse estado inanimado o qual Freud comenta constantemente no texto *Mais além do princípio do prazer* como o real opaco, vazio de significação. Dessa forma, podemos fazer uma associação entre a pulsão de morte, a repetição e o real. A repetição teria como função esse retorno ao inanimado, ao real, ao vazio. Em Lacan vemos essa leitura quando ele afirma que a repetição é o encontro com o real.

a tópica sobre as pulsões, que inicialmente dividiam-se binariamente entre pulsão de autoconservação ou pulsão do eu e pulsões sexuais, Freud acaba por extinguir essa dualidade ao afirmar, em uma nota de rodapé<sup>62</sup>, que essas duas categorias pulsionais são de natureza libidinal. Sendo assim, pode-se colocar no mesmo pacote as pulsões do eu e as pulsões sexuais. O dualismo pulsional passa a ser estabelecido entre a pulsão de morte e as pulsões sexuais e de autoconservação que a partir desse período são nomeadas como pulsão de vida. A noção de pulsão de morte é crucial para compreender o mecanismo de repetição.

Para Freud (1920/2010) o inconsciente não oferece resistência alguma aos esforços do tratamento, pelo contrário, ele se esforça para abrir caminho à consciência ou a uma descarga por meio de alguma ação real. Ou seja, o inconsciente não resiste ao processo de uma análise. O inconsciente insiste. Isso pode ser percebido através de suas formações, sonhos, atos falhos, lapsos, chistes. A repetição é o que assume forma de resistência para Freud (1920/2010) que passa a considerá-la como um obstáculo à análise, pois dificulta à rememoração. Há uma impossibilidade de voltar atrás, já que existe o recalque. Dessa forma, há uma busca de satisfação que nunca será alcançada completamente. Por isso essa busca persiste, mas nunca terá sucesso além do parcial. Para Lacan (1964), essa dificuldade de rememoração é uma resistência da significação.

As resistências do paciente originam-se do eu e a compulsão à repetição é atribuída ao recalque inconsciente. Freud (1920/2010) afirma que a resistência do eu funciona sob a influência do princípio de prazer, pois ela busca evitar o desprazer que seria produzido pela liberação do recalque. A pulsão recalçada nunca deixa de esforçar-se para buscar satisfação completa, que consistiria numa repetição da experiência primária de satisfação, sempre impossível de alcançar. Esse fracasso relança o processo de repetição em busca dos objetos substitutivos.

---

<sup>62</sup> (Freud, 1920/2010, p. 235)

## 5.2 A contingência e a repetição na psicanálise lacaniana

A noção de repetição pode ser associada à modalidade da contingência graças à teoria elaborada por Lacan no *Seminário 11*. Ao associar a repetição e encontro faltoso com o real, Lacan define a *tyché* como sendo a manifestação desse retorno do real, o momento do encontro com a falta, isso quer dizer que o que se repete é a falta e não o significante. Nesse capítulo, abordo a noção de *tyché* e de *automaton* em Aristóteles e verifico as mudanças que foram realizadas por Lacan em cima desses conceitos. A repetição exige uma novidade, é por isso que há sempre um retorno, fenômeno que coloca em marcha o desejo do sujeito e pode, a partir de uma contingência – *kairós*, produzir alguma coisa de inédita, uma surpresa que produz efeitos terapêuticos. Neste capítulo, também demonstro a diferença entre a noção de *tyché* e de contingência no ensino lacaniano.

### 5.2.1 A *tyché* e o *automaton*

As noções de *tyché* e *automaton* foram estabelecidas por Aristóteles no livro *Física II*. Nos capítulos 4, 5, e 6 o filósofo analisa a lógica do acaso (*automaton*) e da fortuna (*tyché*) no seu estudo sobre as causas. Ao fazer uma leitura sobre as possíveis causas acidentais, Aristóteles tenta provar que o acaso existe enquanto causa, posição que diverge dos filósofos antecessores, mas também de sua própria época: “de fato, alguns se perguntam mesmo se o acaso existe ou não [...] ao que parece, essas pessoas (os antigos filósofos) pensavam eles também que nada existe por acaso” (Aristóteles, 2021, p. 152-153. Tradução nossa). Sendo assim, Aristóteles é o primeiro filósofo a criar uma teoria sobre o acaso e a contingência. Ele define essa última enquanto modalidade lógica no livro *Da Interpretação e Primeiros analíticos*, que compõem o conjunto de textos do *Organon*.

O estudo que Aristóteles fez sobre o acaso e a fortuna marcou profundamente o pensamento ocidental. Muitos séculos depois da publicação original, sua tradução em latim conduziu alguns religiosos a excluir a noção de acaso enquanto causa. Os capítulos

referentes a esse tema foram então ignorados. Alguns autores consideram que “o ensino de Aristóteles sobre o acaso e a sorte contraria a fé cristã, visto que ele é incompatível com a presciência de Deus, seria então uma heresia de admitir essa doutrina” (Verbeke, 1978, p. 31. Tradução nossa). Essa resistência para aceitar a teoria do acaso em Aristóteles pode ser explicada pelo fato de que ele fala igualmente em escolha do indivíduo.

Aristóteles distingue duas causas acidentais, ou seja, dois modos nos quais o acaso pode se produzir: enquanto *tyché* (τύχη) e *automaton* (αὐτόματος). Por outro lado, a modalidade do necessário corresponde a tudo que é determinado pela natureza, por exemplo a rotação da terra, os seres animados e inanimados, enquanto a *tyché* (fortuna) depende da vontade humana, é nessa dimensão que surge a escolha do indivíduo. Aristóteles afirma que nenhum ser inanimado, animal ou criança, pode ser movido pela fortuna/sorte, visto que eles não possuem a capacidade de decidir. É importante destacar que em Aristóteles a escolha do indivíduo é consciente.

Os termos “*tyché*” e “*automaton*” são causas eficientes, isso quer dizer que eles produzem um efeito. Entretanto, de acordo com Aristóteles, essas duas dimensões do acaso não são destituídas de ordem. Sendo assim, a *tyché* e o *automaton* seriam considerados como um acaso secundário, ao contrário da noção de *clinamen* desenvolvida por Lucrécio como acaso primário.

Lucrécio considera que o *clinamen* é o que preside o nascimento das coisas e do mundo. No seu poema *De rerum natura* (Da natureza), ele explica que a criação primeira resulta do *clinamen*, que seria um choque entre os átomos que produzem todas as coisas do mundo. De acordo com esse pensador do século I a.c., os átomos caem inicialmente em uma direção vertical contínua, seguindo uma ordem mortal. Se essa ordem da queda dos átomos não muda, a existência e a criação de todas as coisas não podem acontecer. Graças a um desvio físico e a uma perturbação nesse movimento inicial, os átomos colidem entre si e criam o universo. Esse choque é produzido por um puro acaso, sem ligação com o divino ou a escolha humana.

De fato, os átomos descem em linha reta no vazio, levados por sua própria gravidade; mas, às vezes, é impossível dizer onde ou quando, eles se desviam ligeiramente da vertical, tão ligeiramente que mal podemos falar em declinação. Sem esse desvio, todos eles, como as gotas de chuva, nunca

parariam de cair no imenso vazio; não haveria lugar para encontros ou choques, e a natureza nunca teria criado nada. (Lucrécio, 1964, p. 58. Tradução nossa).

Por outro lado, Aristóteles “não considera o acaso como uma ausência de ordem, mas como um acidente que articula séries causais independentes” (Garcia-Roza, 1993, p. 41).

Nada acidental é anterior àquilo que é per se; é óbvio que nenhuma causa por acidente é anterior àquilo que é per se. Portanto, a espontaneidade [automaton] e o acaso [tyché] são posteriores (Aristóteles, 2021, p. 164-165. tradução nossa).

Contrariamente à Lucrécio, Aristóteles não considera a *tyché* ou o *automaton* como um acaso primário, ou seja, uma causa inicial e não ordenada. O acaso que caracteriza a *tyché* é o encontro de duas séries causais, por exemplo: uma pessoa vai ao supermercado comprar frutas e encontra, ao acaso, o seu colega que lhe deve dinheiro. Esse encontro (*tyché*) se produz de maneira excepcional, secundária. O deslocamento ao mercado (primeira causa) é um acaso pois o objetivo não era de encontrar o colega. É o encontro fortuito de duas séries causais que produzem um efeito de chance ou de fortuna. É por isso que Aristóteles caracteriza a *tyché* como algo que depende da vontade humana e exclui os animais, as crianças e os objetos como sendo capazes de experimentar o destino enquanto fortuna. A *tyché* não está ligada a um objetivo preciso, o seu resultado (sorte, azar, fortuna, destino) é o fruto do acaso e não de uma causa determinada.

Na filosofia aristotélica o *automaton* é o que se desloca por si mesmo, em vão. O filósofo exemplifica essa causa secundária como uma pedra que cai na cabeça de um homem e o fere mortalmente. A queda da pedra se produz sem a vontade humana ou divina, e o efeito produzido não é jamais algo previsto. O termo *automaton* é geralmente traduzido por espontaneidade.

Assim, de fato, esse é o [automaton] espontâneo, e isso está de acordo com sua denominação: quando a coisa acontece por si mesma em vão; a pedra caiu não com a intenção de ferir ninguém, então a pedra caiu espontaneamente, precisamente porque poderia cair atirada por alguém com a intenção de ferir. (Aristóteles, 2021, p. 164. Tradução nossa).

O esquema abaixo permite ilustrar as principais diferenças entre causas acidentais, *tyché* e *clinamen*:

Figura 27. Cartografia das causas acidentais segundo Aristóteles (*Tychê* e *Automaton*) e Lucrécio (*Clinamen*)

	Tychê	Automaton	Clinamen
Escolha voluntária	✓	✗	✗
Causa primária	✗	✗	✓
Causa secundária	✓	✓	✗
Ausência de ordem	✗	✗	✓
Causa final: telos	✗	✗	✗

Lacan é quem associa as noções de *tyché* e *automaton* ao mecanismo da repetição. De acordo com ele, a *tyché* e o *automaton* pertencem ao funcionamento psíquico de um mesmo sujeito. Entretanto, existe uma diferença entre Lacan e Aristóteles, visto que para esse último o *automaton* é contingente, enquanto para Lacan ele é necessário (Dimitriadis, 2020). No *Seminário 11 – Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/1990) diz que o *automaton* é a cadeia significantes e a *tyché* é o encontro contingente com o real, sendo assim, de acordo com o psicanalista, o *automaton* se releva necessário e a *tyché* contingente. O *automaton* é a cadeia significante, ou seja, o simbólico, enquanto a *tyché* se revela como encontro com o real, é o instante em que o sujeito se depara com a falta, o furo, e relança o mecanismo de repetição, visto que *não é isso* (impossibilidade de encontrar o objeto *a*).

Lacan desenvolve formulações para a repetição ao longo do seu ensino. A primeira está ligada à insistência da cadeia significante. Nessa primeira concepção, a automatização da cadeia significante ultrapassa o princípio de prazer, e isso, segundo

Lacan, causa a repetição. A segunda elaboração do conceito é feita em 1964 no *Seminário 11*, no qual Lacan eleva a repetição à um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e desenvolve a relação entre a repetição, o encontro com o real e a perda que disso resulta. Nesse momento, ele afirma que o *automaton* é a rede de significantes e a *tyché* o encontro com o real. Ao contrário da sua definição dos anos 50, nesse seminário, ele explica que o *automaton* da cadeia significante está conjugado com o princípio do prazer e o que provoca a repetição não é mais o *automaton* da cadeia significante, mas a *tyché* através do encontro com o real. Esse encontro com o real engendra uma perda, pois o sujeito não é capaz de simbolizar e nem repetir sua primeira experiência de gozo. O sujeito não é capaz de simbolizar o primeiro objeto de satisfação e é por causa dessa impossibilidade que a repetição vai surgir para tentar reencontrar esse objeto.

Alguns anos depois, no *Seminário 17*, Lacan indica que a causa da repetição é o gozo, isso quer dizer que o gozo é o que é visado pela repetição. Nesse momento, ele desenvolve a noção de traço unário como alguma coisa que vai marcar a diferença do sujeito em relação ao outro, o traço unário é como um lápis que desenha a singularidade do sujeito. É o traço de uma experiência de gozo sem sentido. O traço unário vai lançar o fenômeno da repetição, pois o sujeito tenta repetir a primeira experiência de gozo, porém essa segunda experiência difere da primeira e uma perda é assim instaurada. O traço unário existe através da *tyché*, um encontro não-programado como real. Essa dimensão da perda é o que é repetido a cada novo ciclo da repetição, que é sempre diferente. (Dimitriadis, 2020).

O que se repete é, então, a falta, o encontro faltoso com o objeto *a*. A repetição tem uma certa função de descarga para o sujeito, é graças a ela que o sujeito pode desejar. No entanto, a repetição também causa sofrimento. Esses retornos e encontros com a falta podem, de fato, serem muito angustiantes para o paciente. Dessa forma, pode-se afirmar que “de Aristóteles à Freud, e de Freud à Lacan, o encontro é um elemento por vezes determinante e aleatório da causalidade do sujeito” (Eleb, 2004, p. 19).

### 5.3 A contingência e a repetição no tratamento psicanalítico: um recorte de caso clínico

O caso que impulsionou o interesse pelo tema da contingência no tratamento psicanalítico é de um paciente que se apresenta ao consultório com a demanda de cura para lapsos de memória que ocorrem frequentemente no seu ambiente de trabalho. Esses lapsos em formas de esquecimentos prejudicam sua performance no trabalho. Essa palavra, trabalho, é importante pois é o tema principal de todas as sessões desse paciente.

A demanda inicial de tratamento concerne os esquecimentos frequentes que acontecem ao final do serviço. Ele diz que em algumas ocasiões esqueceu de desligar um equipamento e esse esquecimento prejudica completamente sua performance no trabalho no dia posterior. Ele enfatiza a importância desse problema e que diante da impotência em controlar esses esquecimentos, um colega o recomenda procurar uma psicóloga. Assim ele encontra meu nome na lista de praticantes de psicanálise de uma associação e resolve me ligar.

Trabalho é o significante que anima a maioria das sessões. O paciente vive para o trabalho. As únicas horas em que não está no serviço é quando dorme. Ele diz que sempre trabalhou muito e se nomeia como um trabalhador incansável. Mesmo quando o seu corpo pede repouso, por conta de acidentes ou doenças, ele não para de trabalhar. Ao sofrer um acidente, precisou fazer uma operação delicada em uma região do corpo que exigia alguns meses de recuperação. Ele interrompe esse período de repouso para retomar o trabalho e por conta disso, sofre constantemente com dores. Esses detalhes são importantes para ilustrar a relação que esse paciente tem com o trabalho: pura devoção, engajamento e anulação de si.

Com o passar dos meses, graças a análise, os esquecimentos desaparecem e a demanda de cura desliza para a falta de tempo que o seu trabalho causa. O paciente trabalha de segunda a segunda, pois ele usa o domingo para resolver problemas imprevistos. Com pouco tempo livre, mesmo para dormir, ele começa a se queixar que não tem tempo para estudar ou encontrar uma namorada.

O paciente não consegue parar de trabalhar. Certa vez diz que uma ex-namorada reclamava devido à falta de tempo que ele tinha para o casal. Nessa ocasião ele responde: “o trabalho é a minha sina”. Lanço, então, uma pergunta sobre a sua primeira experiência

como trabalhador<sup>63</sup>. Aos 12 anos ele começa a vender *veneno de barata* nas ruas do seu bairro para se divertir. Ele encontra na garagem do tio várias caixas desse produto e decide vendê-los aos vizinhos. Graças a essa experiência ele consegue, pela primeira vez, pagar o seu corte de cabelo. O paciente relata que essa condição de produzir o próprio dinheiro muda definitivamente sua forma de ver a vida. A partir de então ele não para mais de trabalhar.

### 5.3.1 O significante contingente: barata

Em uma das sessões o paciente diz que ao realizar a manutenção de um equipamento, ele deita-se no chão em um pequeno espaço. Ao se levantar, ele percebe que sua camisa estava suja e com algumas *baratas* mortas coladas no tecido. Nesse momento, ele nota que no lugar onde deitou havia dezenas de baratas mortas. Na sessão seguinte ao fato, ele conta que no momento em que viu as baratas imediatamente se questiona: “o que estou fazendo comigo?”. A presença das baratas na blusa causou uma inquietude no sujeito que o levou a interrogar-se. Esse foi o primeiro momento em que uma espécie de destituição subjetiva aconteceu para esse sujeito. Algumas semanas depois dessa sessão, ele diz que decidiu finalmente contratar um ajudante. Depois do período de treinamento ele poderia finalmente ter um pouco de tempo livre, visto que iria delegar tarefas para o novo funcionário.

Gostaria de colocar em destaque os significantes *trabalho* e *barata*. Quando ele relata a experiência contingente com as baratas, lança a seguinte frase: *você faz mão de obra barata?* A hipótese é de que, ao se confrontar com o equívoco significante da palavra *barata*, ele consegue finalmente mudar sua economia de gozo e contrata alguém para reduzir sua carga horária de trabalho. Destaco que nem problemas de saúde foram suficientes para impedir o sujeito de ir trabalhar.

Outro aspecto interessante é a primeira experiência “profissional” do paciente que foi uma escolha lúdica. Ele vendia veneno de barata para se divertir e como bônus recebia dinheiro. Suponho que o significante *barata* comporta alguma coisa de real para esse

---

<sup>63</sup> Significante que ele usa repetidamente como adjetivo para descrever-se.

sujeito. É, então, a partir de uma contingência – baratas coladas na blusa – que ele cede um pouco do gozo e se permite ocupar uma posição diferente na sua própria empresa. Essa contingência da barata é algo que cessou de não se escrever, que nesse caso, seria o sentido homofônico enquanto adjetivo (barato) e não mais como inseto (barata). Essa contingência só foi possível a partir do dispositivo analítico.

Senso assim, é a partir de uma contingência que o sujeito tem a chance de reencontrar um significante importante no seu fantasma infantil. O nome barata esteve presente no seu jogo de infância para ganhar dinheiro. A significação de uma palavra é um fenômeno singular para cada sujeito, um significante pode em efeito ter uma significação particular para alguém. A decisão do sentido se dá contingentemente para o sujeito, por isso ela é singular. Se compreendermos por contingência o que "cessa de não se escrever" (Lacan, 1972-1973b, p. 86. Tradução nossa), podemos dizer que o sujeito escolhe o sentido do que lhe acontece. Alguma coisa que não estava lá antes passa a escrever-se para o sujeito. Também é possível definir a contingência do ser como a “capacidade do desejo de utilizar uma coincidência para fazer uma invenção significante que remete em movimento uma experiência pulsional fixada” (David, Ménard, 2011, p. 75. Tradução nossa). É o sujeito, então, quem decide o sentido do significante e essa significação pode ter uma conotação traumática ou não. É precisamente o que Lacan quer dizer ao afirmar que um significante representa o sujeito para outro significante.

A contingência das baratas contém um sentido muito particular para esse sujeito, eram *baratas mortas* que estavam coladas em sua roupa. Destaco que esse paciente vendia veneno de baratas. Esse acontecimento constitui, então, um retorno do real que balança as certezas do sujeito. Outro aspecto desse significante: a palavra *barata* é constituída por letras que estão contidas na palavra *trabalho*.

T R A B A L H O

B A R A T A

Figura 28. Todas as letras da palavra barata compõem também o significante trabalho

Considero *trabalho* como o significante mestre do discurso desse sujeito, ou seja, é o termo escolhido para conduzir a demanda de cura, as queixas, o sintoma, e muitas vezes até os sonhos desse paciente. Nesse caso, o trabalho toma todo o seu tempo, e sem tempo o sujeito é morto, visto que ele não vive, só trabalha. É possível através dessas considerações fazer uma associação entre *veneno de barata* e *trabalho veneno*.

É curioso o efeito terapêutico da contingência ligada ao ato analítico, isso permitiu o sujeito produzir algo novo. Nenhuma dor física, nenhum conselho, nem mesmo várias tentativas de interpretação analítica foram capazes de oferecer a esse paciente recurso suficiente para se desconectar dessa morte cotidiana. A hipótese é de que o encontro contingente com o significante pôde conduzir o sujeito a se interrogar e finalmente começar o seu processo analítico.

O inconsciente do paciente se manifestou através dos lapsos que ele cometia ao esquecer o equipamento desligado, tendo por consequência a impossibilidade de trabalhar adequadamente no dia posterior. Esse incidente contradiz a identidade de trabalhador desse sujeito e pode ser interpretado como um ganho secundário do sintoma.

### 5.3.2 Algumas considerações sobre o caso clínico

O estudo do conceito de repetição e da contingência a partir desse caso clínico permite concluir que o fenômeno da contingência é importante para o tratamento psicanalítico, visto que a contingência é o que pode facilitar o processo terapêutico.

A contingência tem um papel crucial na mudança subjetiva desse paciente. Não se trata de uma contingência qualquer, mas de um acontecimento/evento que tem ligação com o processo analítico do sujeito, visto que, ao perceber as baratas mortas coladas em seu corpo, o sujeito se angustia e pensa imediatamente em falar sobre essa cena na análise. Essa contingência, ligada ao tratamento psicanalítico e à transferência, permite ao sujeito realizar que ele se maltrata. É importante mais uma vez destacar que nenhuma situação extrema (acidente, doença, cansaço) foi capaz de fazer esse sujeito mudar sua relação com o trabalho excessivo.

Apresento a seguir um pequeno resumo que permite identificar os pontos chaves desse caso clínico:

1- Esquecimentos: é a manifestação do inconsciente através dos esquecimentos que conduz o paciente a procurar um psicanalista. Esses esquecimentos têm como consequência a impossibilidade de trabalhar no dia posterior e isso pode ser interpretado como um mecanismo de defesa que o inconsciente impõe ao sujeito, esses esquecimentos podem ser considerados como um ganho secundário do sintoma.

2- Queixas / demandas: o cansaço ligado ao trabalho. Com o desaparecimento dos lapsos, a demanda desliza para o cansaço causado pelo trabalho excessivo. Aqui ele começa a desejar mudar seu modo de vida, mas ele não encontra solução, pois sempre há uma necessidade de trabalhar mais para fazer mais dinheiro. Essa situação demonstra como o sujeito está invisível diante do seu trabalho. O sofrimento ligado à essa condição extrema surge no processo analítico. O sujeito relata que ele sofre por não conseguir descansar, porém, ao mesmo tempo, ele não muda o seu modo de trabalhar. Até para ir às sessões da análise ele diz que é um sacrifício reservar uma hora por semana.

3- Contingência das baratas: essa contingência é o momento em que o sujeito se interroga sobre sua forma de se dedicar ao trabalho. Quando ele se deita, havia dezenas de baratas mortas, mas ele não percebe de imediato, é somente quando levanta que ele percebe a presença de algumas baratas coladas na sua roupa. Reencontrar baratas nessa condição foi uma espécie de gatilho para ele, uma contingência que marca um antes e um depois, pois o paciente não se vê mais da mesma forma depois desse episódio.

4- Ato analítico / interpretação equívoca: na sessão na qual o paciente relata o acontecimento com as baratas, eu escuto e em seguida jogo com o equívoco da linguagem. Barata enquanto inseto, deslizada para o adjetivo barato. Durante a sessão utilizo a expressão *mão de obra barata* para realocar o significante barata em outro contexto, dessa vez ligado ao trabalho mal remunerado e em excesso. Com essa intervenção foi possível fazer ressoar um outro sentido para o sujeito.

5- Mudança subjetiva / efeito terapêutico: após a sessão durante a qual o significante barata foi elaborado, o paciente decide contratar uma pessoa para reduzir sua carga horária de trabalho. Essa escolha do sujeito cria uma mudança na sua forma de

trabalhar. Pela primeira vez, ele teria alguém trabalhando no seu lugar, o que lhe permite mais horas de sono e de descanso. O desejo de retomar os estudos universitários retorna e ele começa a falar também sobre relações amorosas e familiares (temas que antes eram completamente ofuscados do tratamento). O significativo trabalho cessa de ser o principal foco das sessões. A hipótese é que a contingência das baratas permitiu uma mudança subjetiva que desencadeou efeitos terapêuticos.

Sendo assim, é possível distinguir dois tempos nesse caso clínico. O primeiro é o tempo da demanda no qual o paciente se apresenta na análise para tratar os lapsos. O segundo tempo é onde ele tem uma virada subjetiva graças a contingência das baratas. É nesse momento que o paciente tem a coragem de se interrogar, colocando em questão suas escolhas e modos de gozo. O primeiro índice do efeito terapêutico é o momento em que ele contrata um funcionário para ajudar com as tarefas da empresa, e, com isso, ter mais tempo para dedicar a si mesmo. Existem dois tempos diferentes: o tempo dos lapsos, manifestação do inconsciente que atrapalha sua performance no trabalho. A fim de melhorar essa produtividade, ele procura uma analista. No segundo tempo, o da contingência das baratas, ele começa a se colocar em primeiro plano. A partir daí, o tratamento ganha um novo contorno, é o tempo da restituição subjetiva para esse sujeito. Vejamos uma explicação dada por Freud para as mudanças que o tratamento pode produzir no paciente em relação à sua neurose:

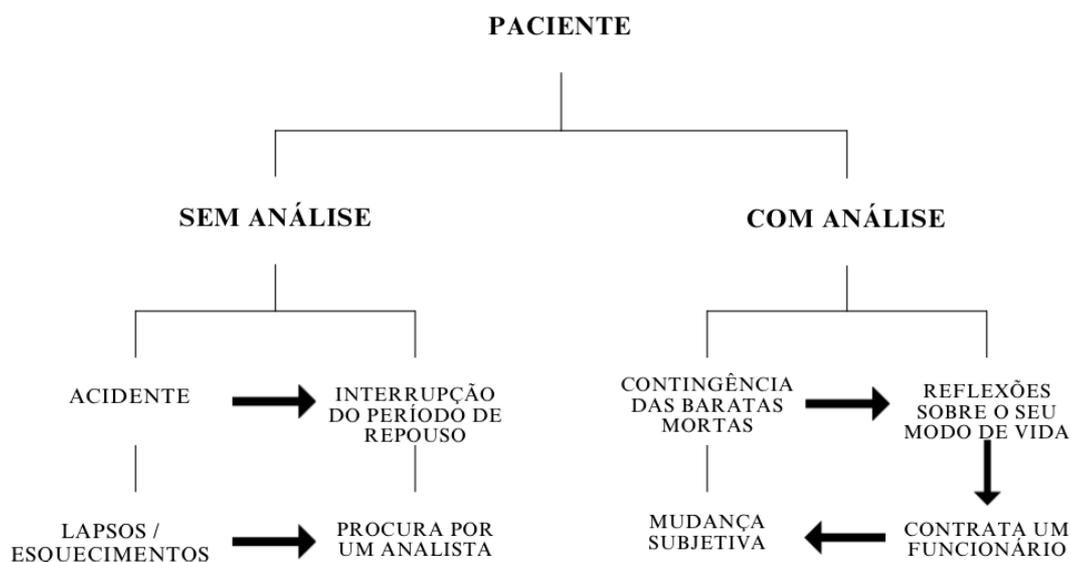
Antes de mais nada, o simples compromisso com o tratamento significa que o paciente muda sua atitude consciente em relação à doença. Em geral, eles têm se contentado em deplorá-la, desprezá-la como uma bobagem, subestimar sua importância, mas também eles continuam a reprimir as manifestações da doença, a enterrar a cabeça na areia, como fizeram quando a doença apareceu pela primeira vez... Eles precisam adquirir a coragem de concentrar toda a sua atenção nas manifestações de sua doença. A doença em si não deve mais ser algo a ser desprezado, mas sim tornar-se um adversário digno, uma parte de seu ser que se baseia em bons motivos e da qual ele pode extrair algo precioso para sua vida futura. (Freud, 1914/2005, p. 192. Tradução nossa).

Concluo que o momento dos esquecimentos revela uma demanda inicial, demanda de análise. O momento da contingência das baratas marca a entrada em análise desse sujeito: “a entrada em análise tem efeitos imediatos, efeitos lógicos. Regularmente, nem

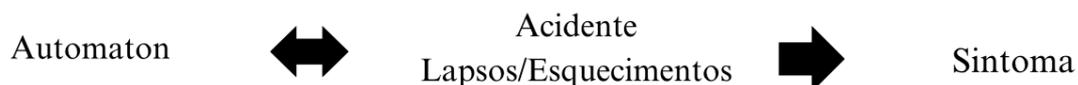
sempre, mas na maioria das vezes, esses efeitos são de alívio. A análise que começa tem efeitos terapêuticos rápidos” (Miller, 2014, p. 72. Tradução nossa).

Freud afirma que quando os jovens analistas comunicam as resistências aos seus pacientes, com o objetivo de trazer o conteúdo recalçado à consciência, eles percebem que não há mudança no tratamento, o paciente não apresenta melhoras. Para o psicanalista, o que deve ser feito é se armar com paciência e “deixar ao paciente o tempo de mergulhar na resistência que lhe é desconhecida, de elaborar, de fazê-la emergir” (Freud, 1914/2005, p. 195. Tradução nossa). Essa passagem indica que a intervenção do analista, sozinha, não é suficiente para fazer o sujeito avançar no tratamento, é preciso paciência, ou seja, esperar que alguma contingência se escreva para o sujeito e o leve a elaborar e produzir um saber sobre sua condição psíquica.

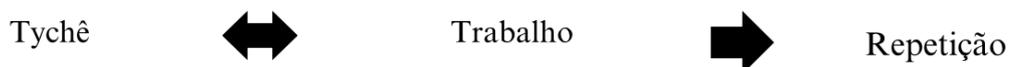
Apresento a seguir um esquema para colocar em evidência as diferentes escolhas desse paciente, antes e depois da análise:



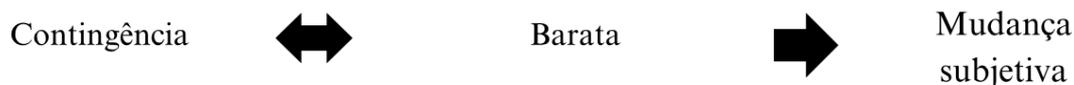
Também é possível identificar nesse caso a presença da *tyché* e do *automaton*. Proponho a leitura seguinte:



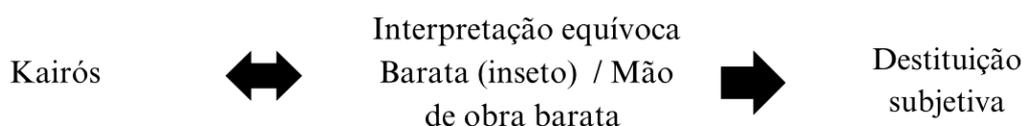
Segundo Lacan, o *automaton* é a cadeia significante (o simbólico). Nesse caso, pode-se dizer que o acidente e os esquecimentos são *automatons*, visto que o primeiro é um acidente ligado ao acaso (o sujeito não escolhe cair da moto) e o segundo, os lapsos, têm uma relação com a cadeia significante, visto que é o conteúdo simbólico que é recalçado. Esses dois fenômenos, o acidente e os esquecimentos, estão conectados ao sintoma desse paciente, que nesse momento resume-se na sua relação excessiva como trabalho para responder a demanda do Outro. O sintoma é necessário em uma perspectiva lacaniana (não cessa de se escrever) assim como o *automaton* (o registro simbólico).



Por outro lado, a *tyché* se manifesta através do encontro faltoso que esse sujeito tem a cada escolha ligada ao trabalho, o que acarreta um *sempre mais* que desemboca em um excesso de trabalho para tentar responder à demanda do Outro. Através da estrutura neurótica é impossível responder à essa demanda, o sujeito, então, relança a sua busca, que nesse caso o afunda em um excesso de gozo ligado ao trabalho incessante. Freud (1912/1998) declara que a *tyché* é um dos fatores responsáveis pelo destino do sujeito. Em uma nota de rodapé encontrada no texto *Sobre a dinâmica da transferência*, Freud (1912/1998, p. 107. Tradução nossa), explica que “Demônio e *Tyché* [δαίμων και τύχη] determinam o destino de um ser humano - raramente, talvez nunca, um desses poderes faz isso sozinho”. A psicanálise é o que pode desviar o sujeito desse destino comandado pelo sintoma.

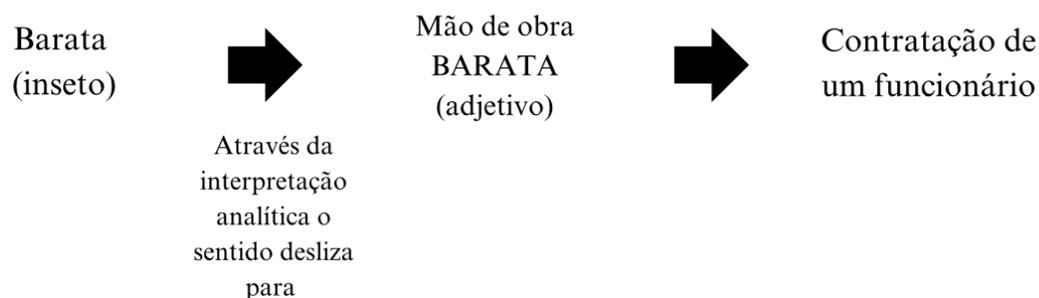


A contingência é representada pelo encontro com o significante barata, é graças à contingência que o sujeito pode se distanciar do determinismo necessário do seu inconsciente (sintoma). Em uma leitura lacaniana podemos dizer que a contingência das baratas cessou de não se escrever para esse sujeito, esse cessa o leva a interpretar sua condição subjetiva de um novo lugar. O significante barata retorna na sessão de análise e permite ao sujeito se interrogar, ele faz vacilar o gozo fixado na ideia de ser um trabalhador ideal, além disso, a contingência desse significante me permite encontrar um momento oportuno (*kairós*) para fazer uma interpretação equívoca:



Graças à apresentação do significante barata em outro contexto semântico, eu pude fazer um ato para tentar deslizar o sentido inicial de barata (inseto) em direção à um adjetivo que faz referência aos esforços contínuos e mal remunerados.

#### Significante contingente



O sintoma apresentado inicialmente por esse paciente se resume na sua relação tóxica com o trabalho. Depois do desaparecimento dos lapsos, a demanda de tratamento se direciona para uma mudança na sua forma de trabalhar. O que se repete, nesse caso, é o modo como ele utiliza o tempo, cada vez menos para si mesmo e sempre mais para o trabalho. O sujeito experimentou diversas dificuldades ligadas à sua incapacidade de dedicar tempo para viver: falta tempo para estudar, para ter uma namorada, e até mesmo para curar-se de doenças. A contingência das baratas, ligada à análise, teve um impacto direto sobre sua condição subjetiva. A partir daí, o sujeito muda seu modo de gozo e entra no processo analítico.

Para concluir esse caso clínico, pode-se considerar que a contingência é um fenômeno crucial para o tratamento analítico. Esse caso demonstrou que, sem a contingência das baratas conjugada com o ato analítico/interpretação equívoca (*kairós*), o paciente provavelmente não mudaria a sua relação com o trabalho e com o seu sintoma. A contingência, ligada ao tratamento psicanalítico, permitiu o efeito terapêutico. É importante destacar que sem a presença do ato analítico, essa cena das baratas não teria provavelmente produzido nenhuma mudança no sujeito. O que indica que a contingência é crucial para o tratamento, o mesmo podemos afirmar sobre o processo analítico. Esse par, contingência/transferência, é fundamental para a evolução de uma análise lacaniana.

#### 5.4 A diferença entre a *tyché* e a contingência no ensino lacaniano

Gostaria de estabelecer uma diferença teórica entre a noção de *tyché* e de *contingência* que muitas vezes são confundidas e consideradas como a mesma coisa. A *tyché* é contingente, o que quer dizer que o encontro com a falta acontece ao acaso, mas ela não é o que cessa de não se escrever, descrição da contingência que é dada por Lacan a partir dos anos 70.

A partir da elaboração do nó borromeano, Lacan impõe uma diferença entre o real do simbólico e o real fora de toda ordem simbólica. Até 1972, quando Lacan cita o conceito de real, ele se refere ao real do simbólico, que em termos freudianos é o equivalente à recalque primário. Nesse período o real é o que se escreve como falta. O real que ele escreve anos depois no nó borromeano é um “real completamente fora do

simbólico que implica um fora de sentido radical” (Soler, 2014, p. 15. Tradução nossa). Sendo assim, quando ele afirma que a *tyché* é o encontro com o real, Lacan está se referindo ao real do simbólico, que é a repressão primária que tem relação com a falta, com o furo, com o traço unário, etc. Por isso a *tyché* é o motor da repetição, visto que ela relança o sujeito em uma busca para tentar encontrar algo que tampona esse furo, pois a cada encontro com o real o sujeito topa com a falta e não com o objeto. A *tyché* seria, então, o acaso que escreve a falta, que rerepresenta o furo, é o encontro faltoso. O conceito foi formulado por Lacan como aquilo que escapa ao simbólico, o real do simbólico.

A partir da década de 70, Lacan faz uso das modalidades lógicas para descrever o real como impossível que não cessa de não se escrever, para mais tarde o situar no nó borromeano como o fora de sentido radical. A contingência é definida nesse período como algo que cessa de não se escrever, ou seja, não é a falta que se escreve para o sujeito (como no caso da *tyché*) mas um ato, algo novo que não estava circunscrito pelo simbólico passa a se escrever para o sujeito e produz uma novidade, como foi demonstrado no caso clínico através do novo sentido que o significante barata ganha para o sujeito. Ou seja, algo que não se escrevia para esse sujeito, passa a se escrever e permite uma mudança subjetiva.

São dois tempos diferentes da teoria lacaniana, mas que não se excluem. A repetição, marcada pela *tyché*, pode ter um efeito terapêutico a partir de uma contingência. Enfatizo que se trata de um efeito terapêutico e não de uma cura, visto que é impossível curar o sujeito da repetição. A *tyché* é o encontro faltoso que mantém a repetição do sujeito ativa, pois ela o faz encontrar com a falta. A repetição é uma relação vazia insistente, por outro lado, a contingência, como o que cessa de não se escrever, é a introdução de um novo elemento no campo simbólico e imaginário do sujeito que pode produzir novidade no tratamento e na vida. Em outras palavras, a *tyché* não causa mudanças, visto que é sempre o encontro com a falta, por outro lado, a contingência é o que provoca a chance de causar rupturas e introduz a escrita de uma novidade para o sujeito.

Para aproximar a discussão da clínica psicanalítica lanço a questão seguinte: será que podemos considerar que a *tyché* está conectada com o inconsciente transferencial/sujeito, que demanda decifração e é produto do sujeito suposto saber?

Quando o sujeito topa com a falta, ele imediatamente produz uma simbolização, o sujeito quer interpretar e dar sentido ao que o circuito de repetição provoca. Porém, esse fenômeno é incurável, visto que o inconsciente é real e nunca vai se encerrar em uma significação. A repetição seria então o mecanismo por excelência do inconsciente real. Para lidar com esse fenômeno precisamos de uma contingência, que, quando se escreve, é ato, produz ruptura e mudança na rede significante do sujeito, não demanda simbolização visto que ela apenas acontece e produz efeitos no corpo, e esses efeitos não podem ser traduzidos pelo significante. Aqui estamos falando da dimensão do inconsciente real que pode ser trabalhado na clínica a partir da interpretação equívoca, como foi demonstrado no caso clínico.

A partir dessa discussão defendo a hipótese de que a contingência é o recurso que temos na clínica para trabalhar com o inconsciente real. O psicanalista não pode provocar as contingências na vida do analisando, entretanto, o tratamento psicanalítico é o que favorece e o que facilita que contingências aconteçam no enredo do sujeito e o permita avançar, pois quando o sujeito está em análise, ele tem mais chances de abrir as vias para a contingência. Agarrar o momento oportuno antes que ele escape, como no mito do *kairós*.

## 6 O USO DO TERMO CONTINGÊNCIA NOS SEMINÁRIOS DO JACQUES LACAN

*A psicanálise é basicamente uma doutrina do  
universo infinito e contingente*  
Jean-Claude Milner, 1991

A contingência não é um conceito fundamental da psicanálise. Diferente dos dicionários de filosofia, nos quais encontramos referências à contingência em praticamente todos os volumes existentes, os dicionários de psicanálise não apresentam descrições ou citações desse termo. Essa lacuna é percebida ao consultar diversos dicionários da psicanálise em língua francesa. O index referencial<sup>64</sup> dos seminários de Jacques Lacan, produzido por Henry Krutzen, é o único que apresenta de maneira mais abrangente onde é possível localizar o termo contingência na obra do Lacan. Na terceira edição do livro encontra-se 23 referências para o termo. Lacan cita a contingência desde 1954 até 1975. Analiso a seguir essas citações, deixando de lado apenas aquelas em que o termo contingente é utilizado como adjetivo superficial, sem ligação com conceitos. Algumas das referências utilizadas nesse capítulo são as versões do seminário em francês disponível no site Staferla<sup>65</sup>, visto que as versões oficiais, publicadas pela Zahar no Brasil e pela Seuil na França, apresentam alguns cortes, além disso, alguns dos seminários citados ainda não foram publicados oficialmente, o que impulsiona o acesso às versões independentes.

---

<sup>64</sup> Krutzen, H. (2008) *Jacques Lacan : séminaire 1952-1980 : index référentiel*. 3ed. Revue et augmentée. Anthropos.

<sup>65</sup> Todos os seminários do Lacan estão disponíveis de forma gratuita em francês através do site <http://staferla.free.fr>

## 6.1 Seminário II – Lição de 1 de dezembro de 1954

*O complexo de Édipo é, ao mesmo tempo, universal e contingente, porque é única e puramente simbólico.*  
(Lacan, 1954-1955/2010, p. 52)

Na lição de 1 de dezembro de 1954, Lacan discute sobre o universo simbólico e a partir de Levy Strauss e se questiona sobre o que é que provoca a interdição do incesto. Se essa proibição não é algo que vem da ordem natural, por que os grupos humanos interditam a endogamia? A partir desse debate inicia-se uma discussão sobre a diferença entre natureza e cultura. Octave Manonni endereça uma questão à Lacan sobre o universal e o contingente, indicando que essas duas categorias apresentam uma contradição, mas são constantemente identificadas no meio social e no reino animal. Um dos exemplos que ele utiliza é: ser destro é uma forma de universal, porém, ele é contingente, visto que podemos ser canhotos, a partir daí Manonni questiona sobre essa oposição entre a natureza e a cultura. A resposta dada por Lacan refere-se à contingência a partir de uma definição dada pela filosofia: contingência como o contrário do necessário. Sem se prolongar muito no assunto, Lacan finaliza com a seguinte frase: “a respeito da introdução do sistema simbólico, [...] o complexo de Édipo é, ao mesmo tempo, universal e contingente, porque é única e puramente simbólico” (Lacan, 1954-1955, p. 52). Essa afirmação final do Lacan é interessante, desde 1954 o psicanalista já considera que o simbólico está conectado ao contingente. O complexo de Édipo, apesar de ser uma estrutura universal, não está para todos, à exemplo dos psicóticos. A partir daí, é possível localizar algumas pistas sobre a importância da contingência para a teoria e clínica psicanalítica. Ainda nessa mesma lição, Lacan diz que “A ordem humana se caracteriza pelo seguinte – a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência [...] A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 46-47). É dessa forma que Lacan constitui o simbólico como universal, no sentido de que, para o humano, tudo se ordena a partir do significante, isso é uma formulação necessária, ou seja, não pode não ser dessa forma. O simbólico, que é instaurado no sujeito a partir de uma

contingência (*clinamen*), ao se formar, concretiza-se enquanto universal e possível para o sujeito: “não há nada que se ache concretamente realizado como universal. E, no entanto, assim que um sistema simbólico qualquer se forma, ele é, por direito, então, como tal universal” (p. 52).

## 6.2 Seminário II – Lição de 8 de dezembro de 1954

*A consciência está ligada a algo totalmente contingente,  
tão contingente quanto a superfície de um lago num mundo inabitado.*  
(Lacan, 1954-1955/2010, p. 71).

Na lição de 8 de dezembro de 1954, Lacan discute o fenômeno da consciência. Em determinado momento ele diz que “a consciência está ligada a algo de totalmente contingente, tão contingente quanto a superfície de um lago num mundo inabitado – a existência de nossos olhos ou de nossas orelhas” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 71). Essa afirmação é feita com o intuito de destituir a consciência de algo divino ou nas próprias palavras do Lacan do “cume dos fenômenos” como estava sendo considerada pelo cientificismo da época. Ao reduzir à consciência à um fenômeno contingente, Lacan de certa forma, faz uma aproximação dessa instancia do eu com o simbólico e com as pulsões: contingência do olhar, do ouvir, etc.

## 6.3 Seminário VII - Lição de 9 de dezembro de 1959

*Não há campo mais favorável do que o da histeria para  
mostrar o quanto o fato, no desencadeamento dos  
acontecimentos psíquicos, é uma contingência  
correlativa.*  
(Lacan, 1959-1960/2008, p. 68)

No seminário *A ética da psicanálise*, na lição de 9 de dezembro de 1959, Lacan evoca a carta 52, dirigida à Fliess por Freud, para indicar que o pai da psicanálise

considera que as manifestações psíquicas que ocorrem na histeria são de ordem contingente e não genética e que esses sintomas de conversão não se tratam de uma descarga, mas de uma ação.

*Umnordnung* é um dos termos em alemão que Freud utiliza nessa carta para designar o mecanismo psíquico. Esse termo é de difícil tradução. Uma das traduções possíveis é *falta de ordem, ou de organização, uma ruptura*:

Du weißt, ich arbeite mit der Annahme, daß unser psychischer Mechanismus durch Aufeinanderichtung entstanden ist, indem von Zeit zu Zeit das vorhandene Material von Erinnerungsspuren eine **Umordnung** nach neuen Beziehungen, eine **Umschrift** erfährt. (Freud, 1896, Lettre 52/112 à Fliess).

Tu sais que je travaille avec l'hypothèse que notre mécanisme psychique est né d'une superposition de couches dans laquelle, de temps en temps, le matériel existant composé des traces de souvenir subit un *bouleversement de son ordre* d'après de nouvelles relations, un *bouleversement dans l'inscription*. (Freud, 1896, Lettre 52/112 à Fliess. Tradução oficial em francês por J-P Hiltenbrand)<sup>66</sup>

Você sabe que eu trabalho com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico nasce de uma sobreposição de camadas em que, de tempos em tempos, o material existente composto pelos traços da memória sofre uma ruptura em sua ordem de acordo com novas relações, uma ruptura na inscrição da memória. (Freud, 1896, Lettre 52/112 à Fliess. Tradução nossa)

Faço questão de recortar o trecho citado para demonstrar que a ideia de ruptura ligada ao funcionamento psíquico está presente desde o início das elaborações freudianas. A carta 52 foi escrita em torno de um ano depois do texto *Esboço para uma psicologia*

---

<sup>66</sup> Lettre 52/112 du 6 décembre 1896 de Sigmund Freud à Wilhelm Fliess. Disponível em : [https://ephep.com/sites/default/files/img\\_util/1/Séance%202%20-%2020Lettre%2052%20112%20du%206%2012%201896%20de%20Freud%20à%20Fliess.pdf](https://ephep.com/sites/default/files/img_util/1/Séance%202%20-%2020Lettre%2052%20112%20du%206%2012%201896%20de%20Freud%20à%20Fliess.pdf)

*científica*, escrito entre 1895 e 1896. Nela, Freud explica sua hipótese de que os acontecimentos sexuais desagradáveis, que não foram *traduzidos* para a consciência, ou seja, que foram recalcados, são os responsáveis pelo surgimento de sintomas nas pacientes histéricas. A ideia de ruptura surge a partir do momento em que ele diz que um acontecimento (ou uma contingência) pode desencadear um desordenamento na estrutura psíquica: “o acontecimento sexual de uma fase opera como atual e por consequência como não susceptível de ser inibido na fase seguinte. A condição para a defesa patológica (recalque) é, pois, a natureza do evento sexual e sua ocorrência em uma fase anterior” (Freud, Carta 52/1896, p. 6)<sup>67</sup>. Nessa carta ele já cita o mecanismo do recalque como uma defesa, porém defesa patológica, visto que ele só vai elaborar a teoria do recalque propriamente dita anos depois.

Trata-se de uma hipótese que defende uma causalidade acidental e não genética para os problemas psíquicos. Há também uma noção de inscrição de traços mnêmicos, o que remete à ideia de significante bastante explorada por Lacan.

#### 6.4 Seminário VII - Lição de 13 de janeiro de 1960

*Não foi apenas com uma única tirada que Freud prosseguiu o caminho cujas balizas nos deixou. Pode ser também que estejamos, pelo efeito dos rodeios de Freud, agarrados a um certo ponto da evolução de seu pensamento, sem termos muito bem podido nos dar conta da **contingência** que ele apresenta, como todo efeito da história humana.*

(Lacan, J. 1959-1960/2008, p. 110).

Na lição de 13 de janeiro de 1960 do *seminário 7*, Lacan justifica que o legado freudiano não foi produzido de forma instantânea. A evolução do pensamento freudiano é fruto das contingências que a clínica psicanalítica o apresentou. O contexto em que o seminário sobre a ética da psicanálise é proferido, está próximo da ruptura institucional que o Lacan sofre dois anos depois. Isso significa que ele já havia trabalhado vastamente a obra freudiana, o que certamente possibilitou à Lacan se dar conta desse caráter contingente da clínica e da produção teórica. Ao final do parágrafo, ele adiciona a

---

<sup>67</sup> Idem

contingência como responsável não só pela evolução da psicanálise, mas de toda a história humana.

#### 6.5 Seminário IX - Lição de 13 de dezembro de 1961

*Essa é a conclusão da definição do segundo tipo de identificação, que ele chama de regressiva, na medida em que está ligada a algum abandono do objeto que ele define como o 'objeto amado' [...] – esse objeto amado vai desde a mulher escolhida até livros raros. Fi! Como disse alguém próximo a mim, com certa indignação por minha bibliofilia, é sempre, em certa medida, ligado ao abandono ou à perda desse objeto que ocorre esse tipo de estado regressivo – diz-nos Freud -, do qual surge essa identificação, ele enfatiza, com algo que é para nós uma fonte de admiração, como cada vez que o descobridor designa uma característica segura de sua experiência da qual pareceria, à primeira vista, que nada a exige, que é um caráter **contingente**. Portanto, ele não a justifica, a não ser por sua experiência.*

(Lacan, 1961, p. 28. Tradução nossa)

Na lição de 13 de dezembro de 1961, do seminário *A identificação*, Lacan aborda a questão da unidade e define o que é o traço unário, conceito que introduz a marca da diferença na estrutura psíquica do sujeito. Para Lacan (1961/2003, p. 67), o traço unário é “o suporte como tal da diferença”. Ele usa uma citação do Euclides<sup>68</sup> para afirmar que o traço unário é uma unidade no sentido matemático.

A Unidade: é aquilo segundo o qual tudo o que existe é chamado de um. O número é uma multidão composta de várias unidades. (Euclides, *Élements*, VII-1-2. *Apud*, Lacan, 1961, p. 28. Tradução nossa)

O traço unário seria, então, uma espécie de núcleo a partir do qual a singularidade

---

<sup>68</sup>Μονάς ἐστὶ Χαθ ἢν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται Ἀριθμός δέ τὸ ἐκ μονάδων συγκεῖμενον πλῆθος .  
Tradução em francês por Didier Henrion : *L'Unité : cela selon quoi toute chose qui est se nomme une. Le Nombre est une multitude composée de plusieurs unités.*

do sujeito se constitui. Esse conceito é elaborado por Lacan a partir da teoria freudiana sobre a segunda identificação. O conceito de identificação é trabalhado por Freud no texto *Psicologia das massas e análise do eu*, no qual ele define três tipos de identificação. A primeira identificação, ou identificação primordial, acontece na fase oral e o objeto desejado é incorporado pelo sujeito. Aqui a noção de objeto é paradoxal visto que o sujeito ainda não é capaz de diferenciar o eu do outro. Para Freud, o *eu* começa a se formar nesse estágio, podemos pensar na basculação entre a fase autoerótica e o narcisismo primário, no qual a constituição do *eu* começa a se produzir até alcançar o narcisismo secundário e sua consequente instauração da noção de realidade e de objeto exterior.

O sujeito seria, dessa forma, o resultado dessa primeira identificação. Segundo Menès (2016) há uma diferença entre a identificação primordial e a *Bejahung* (afirmação), visto que a afirmação é uma etapa posterior na qual o sujeito é ativo, por outro lado, na identificação primordial o sujeito é tomado, invadido pelo real, logo passivo.

A segunda identificação é parcial e limitada, é uma identificação à um traço do objeto de desejo. “Ela é o resultado de uma experiência na qual a linha é um traço fixado, a marca, talvez a origem da letra, anterior e ao mesmo tempo contemporânea ao significante, a letra como conjunção do simbólico e do real que vem dar um nome singular, seu nome de S1, ao sujeito (Menès, 2016, p. 25).

O traço unário é um elemento que marca uma falta, daí a sua ligação com o mecanismo de repetição e com o sintoma. Lacan, no *seminário 9*, diz que essa segunda identificação, que é considerada por Freud como regressiva, está ligada ao abandono ou perda do objeto, a partir de uma regressão o sujeito é marcado por esse traço do objeto, que é a única coisa que resta do que foi perdido. O traço unário é eleito pelo sujeito de maneira contingente, porém, o seu efeito, ou seja, a identificação que dele surge, vai produzir características singulares nos sujeitos, que podem acreditar não se tratar do acaso, mas que, segundo Lacan, está intimamente ligado a esse traço, a essa marca.

## 6.6 Seminário XII, Lição de 5 de maio de 1966

*Na necessidade do saber, da articulação significativa, há essa contingência de ser apenas uma articulação significativa.*

(Lacan, 1965, p. 207. Tradução nossa)

Na lição de 5 de maio de 1965, do *seminário Problemas cruciais para a psicanálise*, Lacan está discutindo sobre o sintoma enquanto significativo, como um saber não sabido, e sobre o saber do psicanalista. Nesse período da década de 60, o ensino lacaniano enfatiza a primazia do significativo. O desejo, o sintoma, são conceitos cruciais marcado pelo jogo significativo. Diz Lacan: “o desejo é determinado pelo jogo significativo. O desejo é o que surge da marca, da marca do significativo no ser vivo” (Lacan, 1965, p 206. Tradução nossa); “o sintoma, é preciso defini-lo como algo que se sinaliza como um saber que já está lá, à um sujeito que sabe que ele lhe concerne, mas que não sabe o que ele é” (Lacan, 1965, p. 206. Tradução nossa). Essas definições são particularmente ligadas à perspectiva freudiana sobre a tradução do sentido recalçado.

Lacan menciona Aristóteles e sua teoria sobre os futuros contingentes nessa lição para dizer que, o impasse do Aristóteles em relação ao saber repousa justamente na noção do contingente, pois, é impossível dizer se é verdadeiro ou falso que algo ocorrerá no futuro. Ele elabora, então, a tese de que o saber é uma articulação significativa, uma contingência dessa articulação significativa. Sendo assim, o saber vai depender do contexto histórico e do repertório simbólico de cada um. Lacan (1965, p. 207) também vai citar os sofistas como aqueles que dominam o discurso e que sempre têm respostas para todas as questões, visto que eles dominam a prática da combinação significativa e não se fixam na ideia de um saber absoluto no qual há um significativo único e suposto detentor da verdade. No final da lição, ele diz que o psicanalista não deve se ancorar na ideia absurda de que ele já tem nele mesmo a resposta para tudo, visto que o psicanalista aguarda a resposta, ela é da ordem de um encontro, contingente.

Sendo assim, podemos, a partir desse seminário, identificar que Lacan situa o saber do psicanalista como produto de uma contingência significativa. Seria isso uma base para as elaborações futuras sobre interpretação equívoca?

## 6.7 Seminário XII - Lição de 19 de maio de 1965

*O estatuto da contingência da verdade  
antes que ela se revele como saber*  
(Lacan, 1965, p. 216. Tradução nossa)

Na lição de 19 de maio de 1965, Lacan estabelece três termos para representar as posições subjetivas do ser: o sujeito, o saber e o sexo. Mais adiante, na lição do 16 de junho de 1965, ele diz que na dialética psicanalítica nada é concebível sem a combinação desses três termos. O sujeito é o que está indeterminado no saber e o saber tem o seu limite no sexo, sexo que causa no sujeito a curiosidade de saber (crianças), e todos os outros traços futuros que serão impressos do ser falante:

E quando ele teoriza [Freud], é em torno desse ponto oscilante da questão sobre o sexo, do impulso epistemológico, da necessidade de saber o que é o sexo, que é introduzido, geneticamente na história da criança, tudo o que mais tarde florescerá nas formas de sua pessoa, seu caráter, seus sintomas, toda essa nossa matéria que nos interessa. (Lacan, 1965, p. 215).

A partir dessa discussão Lacan quer estabelecer o estatuto do sujeito na operação psicanalítica, assim como os limites entre saber e verdade. Freud, ao elaborar sobre a dinâmica do inconsciente, introduz um saber até então inédito na humanidade. Isso não quer dizer que antes de Freud o inconsciente não exista enquanto verdade, mas apenas que ele não estava traduzido no discurso. É nesse momento que Lacan vai citar a contingência e o Aristóteles. Ele lança a seguinte questão: “onde estava a verdade antes do estabelecimento do saber?” E diz que esse tipo de problemática nós encontramos desde Aristóteles: “é o estatuto da contingência da verdade, antes que ela se revele como saber”. Contingência aqui ligada à produção de um saber. Lacan diz que há semelhanças e divergências entre Freud e Aristóteles em relação a esse ponto. A semelhança é que a orientação da verdade é daquilo que se *descobre*, se *revela* (a partir de contingências), a

divergência, para Lacan, é que enquanto em Aristóteles a verdade se revela em conhecimento, para Freud, e para a psicanálise, o que se pode trazer à luz como verdade é o sexo, e o sexo é impossível (não há relação sexual). Daí a ideia, elaborada por Freud, de que psicanalisar é um ofício impossível.

A contingência nessa lição é usada, a partir de Aristóteles, para definir a escrita da verdade.

## 6.8 Seminário XII – Lição de 16 de junho de 1965

*O contingente é, do real, aquilo que pode não ser.*

(Lacan, 1965, p. 264. Tradução nossa)

Na lição de 16 de junho de 1965, Lacan vai citar as quatro modalidades lógicas e as descrever a partir do verbo *poder* – o que não pode, o que pode. Demonstro mais adiante que ele vai substituir esse termo por outros dois: cessa e escreve. Vejamos as definições propostas por Lacan ainda em 1965:

Possível: por si só, tudo é possível e se tudo é possível, nada é. Essa definição tem uma certa proximidade com as teses do Górgias, que são discutidas no capítulo segundo.

Impossível: O real, a inconsistência, a incompletude, o indemonstrável, o indecidível. “Tudo é possível, exceto aquilo que, a partir de então, é fundamentado apenas em sua impossibilidade.” (Lacan, 1965, p. 264, tradução nossa).

Contingente: “é, do real, ‘aquilo que pode não ser’.” É importante destacar que para definir a contingência, Lacan diz *é do real*. Ou seja, a contingência é o que pode não ser do real, ou seja, do impossível. Daí a ideia de algo que se revela de forma incalculável. A contingência apresenta desde esse período do ensino lacaniano uma conexão com o real.

Necessário: é aquilo que não pode não ser. O necessário está fundado em uma relação simbólica e pode ser considerado como o fundamento do real. Lacan avança e diz “É na transformação do “pode” em “não pode”, no estabelecimento do impossível, que a dimensão do real de fato emerge” (Lacan, 1965, p. 264, tradução nossa).

Essas formulações são ainda insuficientes e de certa forma confusas. A partir do *seminário 19*, Lacan vai dar um outro estatuto para essas modalidades e afinar a descrição de cada uma através do tempo e da escrita: cessa de se escrever, não cessa de não se escrever etc.

#### 6.9 Seminário XIX (Ou Pior) - Lição de 12 de janeiro de 1972

*O não-impossível é o contingente... É na medida em que a mulher, é apresentada à função fálica como um argumento na contingência, que o valor sexual “mulher” pode ser articulado.*

(Lacan, 1971-1972b, p. 44. Tradução nossa)

Na lição de 12 de janeiro de 1972, do *seminário ...Ou pior*, Lacan vai mudar a relação entre as modalidades propostas por Aristóteles. Na lição de 08 de dezembro de 1971, ele diz que Aristóteles considera que o contrário do necessário é o contingente e o contrário do impossível o possível. Para Lacan, essa maneira de pensar as modalidades não são sustentáveis, então ele reformula esse pareamento. Esse trecho do seminário foi proferido no mesmo ano em que o Lacan escreve o texto *O aturdido* no qual ele também cita essas articulações (Lacan, 1972b, p. 28), mas dessa vez ligadas ao *dizer* que ele define como demanda. Toda demanda para Lacan segue uma lógica modal. Apresento a seguir os novos pareamentos propostos por ele na lição de 12 de janeiro 1972, e aqueles que foram estabelecidos pelo Aristóteles.

#### **Aristóteles**

Possível (contrário) Impossível

Necessário (contrário) Contingente

#### **Lacan**

Necessário (contrário) Possível

Contingente (contrário) Impossível

Finalmente, no *seminário 19*, Lacan vai citar a contingência a partir das modalidades lógicas e posicioná-la nas fórmulas da sexuação no lugar do não-todo fálico. Nessa lição, Lacan posiciona cada modalidade em um ponto específico da fórmula.

<b>Necessário</b>	<b>Impossível</b>
$\exists x. \overline{\Phi x}$	$\exists x. \overline{\Phi x}$
$\forall x. \Phi x$	$\forall x. \overline{\Phi x}$
<b>Possível.</b>	<b>Contingente</b>

O necessário é  $\exists x. \overline{\Phi x}$ , há ao menos um que diz não à função fálica. Essa exceção é necessária, segundo Lacan, pois é uma questão de discurso. Só há necessidade através do que é enunciado, do que é dito. Ele diz que é essa necessidade que torna possível a existência do homem como valor sexual (de gozo).

O possível é  $\forall x. \Phi x$ , todo homem está submetido à função fálica. Lacan define que ele é o contrário do necessário e não do impossível como estabeleceu Aristóteles.

O impossível é  $\exists x. \overline{\Phi x}$ , não há um que não esteja submetido à função fálica. O impossível para Lacan é o real. Nessa lição Lacan vai dizer que “é a partir do real que a mulher assume sua relação com a castração” (Lacan, 1971-1972b, o. 44. Tradução nossa). Essa é uma afirmação que indica a relação que a posição não-toda tem com o final de análise, no qual o sujeito topa com a castração a partir do real, assumindo-a enquanto impossibilidade e não impotência.

O contingente é  $\forall x. \Phi x$ , não-todo sujeito está submetido à função fálica. Lacan define o contingente como o não-impossível. Ele o posiciona como o que se opõe ao impossível, e não ao necessário como o fez Aristóteles. Lacan define o não-todo da seguinte maneira: “o não-todo quer dizer não impossível: não é impossível que a mulher conheça a função fálica” (Lacan, 1971-1972b, p. 44). Essa citação é muito repetida pelos psicanalistas, que interpretam que a mulher é fálica, porém não-toda fálica, visto que ela

tem acesso a um gozo suplementar, chamado por Lacan de gozo Outro. Gostaria de propor a seguinte leitura: considerar a posição não-toda como uma posição lógica que depende do inconsciente do sujeito e não do gênero, ou seja, se o sujeito encara a castração sem se submeter ao sentimento de impotência e a relação sexual como impossível. Essa posição é um produto contingente da análise, é o que os analistas esperam atingir com o final do processo analítico que deve ir além do terapêutico. Esse produto é contingente, ou seja, não é garantido pela análise. Essa posição lógica do inconsciente afeta o gozo do corpo do sujeito, não é calculável, não é programável e não pode ser enunciada.

#### 6.10 Seminário XIX (O saber do psicanalista) - Lição de 3 de março de 1972

*De um lado temos o Universal baseado em uma relação necessária com a função fálica, - e, por outro, uma relação **contingente** porque a mulher “não é toda”.*

(Lacan, 1971-1972c, p. 55)

Na lição de 3 de março de 1972, Lacan trata de vários temas ligados à escrita das fórmulas da sexualização. No início da lição, ele conta que Simone de Beauvoir, antes do lançamento do livro *O segundo sexo*, ligou para ele para pedir conselhos sobre a influência que a psicanálise exerceu na obra. Por questões burocráticas relacionadas ao tempo limite para a publicação do livro, o encontro entre Lacan e Simone não aconteceu. Lacan afirma, então, que não há o segundo sexo, para ele “não há o segundo sexo a partir do momento em que a linguagem entra em ação” (Lacan, 1971-1972c, p. 48). Ou seja, para Lacan a mulher (em termos lógicos) não existe.

O discurso analítico permitiu a elaboração da máxima: não há relação sexual. Visto que é através desse discurso, ou seja, da clínica psicanalítica, que os sujeitos se dão conta da impossibilidade estrutural imposta pela linguagem. Essa impossibilidade toma diversas formas na psicanálise. Em Freud há impossibilidade de retornar ao sentimento oceânico (de plenitude) experimentado enquanto o ser humano ainda é bebê, na própria tese do mal-estar na civilização, no umbigo do sonho e nas profissões impossíveis:

educar, governar e curar.

Retornando à lição de 3 de março, Lacan diz que o discurso analítico faz emergir a dimensão da função fálica. Essa função domina os dois lados das fórmulas, pois a escrita se dá a partir dela (de sua negação ou afirmação), “se for constatado que, ao dominar ambos os parceiros igualmente, a função fálica não os torna diferentes, o fato é que devemos primeiro procurar a diferença em outro lugar” (Lacan, 1971-1972c, p. 52). Essa afirmação já indica que a função fálica não garante a relação sexual.

Um dos lados da tábua da sexuação é composto por uma exceção  $\exists x. \overline{\Phi x}$  e um todo  $\forall x. \Phi x$ , a partir de uma relação de contradição entre eles<sup>69</sup>. No outro lado há o não-todo fálico. É então a partir dessas noções de todo e não-todo que Lacan vai estabelecer a diferença entre os sexos. Essa concepção é um entrave lógico, visto que, ao afirmar que o lado direito da tábua não nega, ou contradiz o lado esquerdo, não é possível estabelecer uma relação de congruência entre eles. O não-todo fálico não é o contrário do todo fálico, não é o complemento, não é uma exceção, mas uma posição contingente à função fálica. Lacan situa, então, que a posição feminina oculta um gozo diferente do gozo fálico. Ele justifica o termo não-toda através do gozo, ao afirmar que o gozo da mulher é dual. Essa ideia de um outro gozo será posteriormente trabalhada por Lacan através das místicas. Esse gozo, que não é o gozo fálico, não pode ser dito, ele está fora da linguagem. Essa tese lacaniana surge do fato de que nenhum psicanalista (homem ou mulher), nem mesmo o Freud, conseguiu estabelecer (através da clínica e teoricamente) o que consiste em ser uma mulher. Daí a ideia de que a mulher não existe, o que existe são duas posições de gozos diferentes: o gozo fálico e o gozo outro.

#### 6.11 Seminário XIX (O saber do psicanalista) - Lição de 1 de junho de 1972

*Para voltar do “Não-todo”, que, em suma, nada  
mais é do que a expressão da **contingência**.  
(Lacan, 1971-1972c, p. 83. Tradução nossa)*

---

<sup>69</sup> Esse tema é abordado de forma mais abrangente no capítulo sobre as fórmulas da sexuação.

Lacan inicia a lição de 1 de junho de 1972 com uma afirmação que me permite avançar na hipótese de que as posições feminina e masculina não estão fixadas ao gênero do sujeito, mas sim a uma posição lógica. Ele diz: “você sabem, aqui eu digo o que eu penso. É uma posição feminina, visto que no final das contas, pensar é algo muito particular” (Lacan, 1971-1972c, p. 71, tradução nossa). Pensar e produzir uma elaboração teórica exige uma abertura para o novo, e o novo é escrito através de contingências.

Mais adiante Lacan define o não-todo: “É na medida em que há o vazio, a falta, a ausência de qualquer coisa que negue a função fálica no nível da mulher, que, inversamente, não há nada além desse algo que o “Não-Todo” formula na posição da mulher em relação à função fálica” (Lacan, 1971-1972c, p. 80. Tradução nossa). A mulher é não-toda fálica, essa posição não nega a função fálica. Lacan destaca também que não é pelo fato de não negar a função fálica que a mulher deve ser confundida com o Grande Outro (A). Nesse trecho Lacan diz algo crucial: “que a mulher se coloca para esse fato significante, não apenas que o grande Outro não está lá – não é ela – mas que está completamente em outro lugar: no lugar onde situa a fala.” (Lacan, 1971-1972c, p. 81. Tradução nossa). Isso quer dizer que a posição feminina não procura garantias no Outro, pois sabe que este não existe, e que o seu lugar é situado a partir da alienação do sujeito (no lugar onde situa a fala).

No final dessa lição, Lacan vai determinar uma circulação entre os quantificadores. No final do circuito, que parte do impossível ao necessário para estabelecer a existência, pode surgir a contingência do não-todo, ponto no qual a posição feminina se destaca por não ser universalizável, unificadora, sendo assim singular. Esse é também um ponto de retorno, como indica a citação: “para voltar do não-todo”, que encerra e reinicia o circuito modal. Essa circulação proposta por Lacan é trabalhada mais pontualmente no capítulo sobre as fórmulas da sexuação no subtópico *As modalidades lógicas e os quantificadores da sexuação na versão final*,

## 6.12 Seminário 20 - Lição de 16 de janeiro de 1973

*O significante, digamos: teria sido melhor antecipá-lo da categoria do **contingente**.*

(Lacan, 1973, p. 40. Tradução nossa)

Nessa lição do *seminário 20 – Mais ainda*, Lacan defende que o significante não se produz como eterno, mas sim como o que surge da categoria do contingente, que segundo ele, repudia a categoria do eterno. Sabemos que a ideia do eterno está em Parmênides, quando diz no poema que o ser sempre existiu. Essa noção do eterno tem ligação com a categoria do necessário. Nessa passagem, Lacan indica que o significante é contingente, surge do contingente, assim como o sentido que se cola a ele.

Ainda no mesmo parágrafo, ele diz “o significante repudia a categoria do eterno e, no entanto, singularmente, ele é por si mesmo” (Lacan, 1972-1972, p. 46-versao br). Sendo assim, quando o significante se propõe ao sujeito, por si mesmo, ele tem efeitos. Com essa afirmação, Lacan defende que a origem das coisas repousa no significante. É o significante quem produz por si mesmo os efeitos, efeito-mundo, *epideixis*<sup>70</sup>. Esses efeitos são contingentes, eles acontecem a partir de acidentes significantes que forma a ficção singular de cada ser falante.

## 6.13 Seminário 20 - Lição de 20 de março de 1973

*A análise parte do princípio de que o desejo está inscrito numa **contingência** corporal. Lembro a vocês a maneira como dou suporte a esse termo **contingência**. O falo – tal como a análise o aborda como ponto-chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo - a experiência analítica cessa de não escrevê-lo. É nesse cessa de não se escrever que reside a ponta do que chamei de **contingência**. Mas se lhe nomeio **contingência**, é porque é aí que a experiência analítica encontra o seu termo, que tudo o que pode produzir é este S1... significante de gozo.*

(Lacan, 1972-1973, p. 73. Tradução nossa)

---

<sup>70</sup> Esse conceito é trabalhado no segundo capítulo.

Nessa lição do *seminário 20*, Lacan define a contingência de uma maneira bem específica. Em termos gerais, ele diz que a contingência é o falo quando cessa de não se escrever. Proponho uma análise desse trecho ponto por ponto:

1) *A análise parte do princípio de que o desejo está inscrito numa contingência corporal*

O falo é o que causa o desejo, sendo assim, quando o falo cessa de não se escrever, ou seja, quando a falta cessa de se escrever, há um encontro amoroso. Lacan diz que o amor é o fruto contingente do encontro entre dois corpos. No final do seminário, ele vai dizer que o amor é o que o sujeito tenta fazer passar do contingente ao necessário. Analiso esse ponto mais adiante

2) *Lembro a vocês a maneira como dou suporte a esse termo contingência. O falo – tal como a análise o aborda como ponto-chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo - a experiência analítica cessa de não escrevê-lo. É nesse cessa de não se escrever que reside a ponta do que chamei de contingência*

Essa segunda passagem da citação diz que a experiência analítica cessa de não escrever a causa de desejo do sujeito. O ser falante é alienado ao Outro da linguagem, essa alienação repousa de forma brutal sobre o seu desejo, visto que o sujeito deseja o que ele supõe que o Outro deseja para ele – o desejo do sujeito é o desejo do Outro, *Que vuoi?*. Sabe-se que uma análise pode conduzir o sujeito nas vias do seu desejo singular. É a isso que visa o processo analítico: provocar o desejo no sujeito e isso é o que pode libertá-lo das amarras do Outro a qual ele encontra-se alienado, e a partir dessa alienação, inibido, impotente. Dessa forma, a causa do desejo do sujeito, que se encontra alienada ao Outro sem poder se escrever, passa a se escrever – cessa de não se escrever – de forma contingente em uma análise.

3) *Mas se lhe nomeio contingência, é porque é aí que a experiência analítica encontra o seu termo, que tudo o que pode produzir é este S1... significante de gozo.*

Essa passagem pode ser interpretada como o que ocorre no final da análise. Ao dizer que tudo o que a análise pode escrever é S1 de maneira contingente, Lacan está, ao mesmo tempo, afirmando a impossibilidade de escrita do S2 (o saber) o que viria complementar o S1. O sujeito, durante o percurso analítico, segue em buscar do saber, entretanto a análise produz apenas o S1. O analisando, então, tenta copular o S1 com o S2 para produzir uma verdade sobre o seu sintoma, ele cria sua ficção, sua verdade mentirosa, e goza disso. Devido à impossibilidade de atingir o S2, em algum momento, contingente, o analisando pode topar com essa dimensão impossível e interromper a demanda de sentido (quando o falo cessa de não se escrever). Aqui devemos pensar o falo enquanto dimensão da falta. Quando a falta se escreve e o sujeito consente com ela, o analisando pode finalmente atingir o final da análise. A falta é o que o falaser não quer ver, é o que ele quer esquecer, excluir, tamponar, o sujeito não quer saber da falta. Quando ele consente com ela, ou seja, com a castração, ele topa com o fim. É justamente a partir do cessa de não se escrever do falo que a análise pode alcançar o seu fim, ou seja, a demanda da análise, que pode ser traduzida como demanda de amor em termos gerais, será interrompida através do cessa de não se escrever do falo, visto que o analisante não visa mais a produção de sentido (inconsciente transferencial) indo de encontro com a dimensão do inconsciente real e dando um ponto de basta ao processo analítico.

## 6.14 Seminário 20 - Lição de 8 de maio de 1973

*A economia do gozo, é isso que ainda não está ao alcance da nossa mão, mas é importante que cheguemos lá. Mas para dizer o que é, sobre o que podemos ver a partir do discurso analítico, é isso que talvez tenhamos uma pequena chance de encontrar de vez em quando, por meios essencialmente **contingentes**.*

(Lacan, 1972-1973, p. 97. Tradução nossa)

Nesse trecho Lacan está discutindo sobre o gozo e o pensamento. Em primeiro lugar, ele afirma que o ser não é o pensamento, que o inconsciente não é o pensamento, concepção que teve como base o Parmênides ao afirmar que o ser e o pensar são a mesma coisa. No lugar do pensamento Lacan põe o gozo, “ali onde isso fala isso goza” (Lacan, 1972-1973, p. 97. Tradução nossa). O inconsciente é que o ser enquanto falante, goza, e ele não quer saber de nada disso. Lacan vai determinar dois modos de gozo, o gozo fálico (lado todo das fórmulas da sexuação) e o gozo Outro (lado não-todo das fórmulas). Antes de prosseguir, Lacan diz que na história houve alguns momentos em que o gozo atingiu a satisfação do pensamento do ser, porém esse resultado só foi satisfeito por meio da castração. Ele dá alguns exemplos e entre eles está o budismo que renuncia o pensamento para atingir o Zen. Vejam que Lacan assume que para atingir uma satisfação é necessário topar com a castração: renunciar ao pensamento (gozo). A partir daí ele lança a questão sobre a economia do gozo, e diz que a psicanálise ainda não é capaz de dar uma resposta para essa economia. Entretanto, o discurso analítico, pode, contingentemente, encontrar de vez em quando o que é essa economia.

Interpreto essa passagem da seguinte maneira: a economia de gozo é o que podemos considerar como a relação entre o lado todo e não-todo das fórmulas, entre o gozo fálico e o gozo outro. O gozo fálico como aquele que goza do sentido e da fala, pode, a partir de uma análise e da contingência, visto que isso não é garantido, atingir o gozo outro, ou seja, ir além do gozo fálico, do possível, e produzir algo que está para além do que o sujeito considera nas vidas da possibilidade. Em outros termos: uma novidade no enredo do sujeito.

## 6.15 Seminário 20 - Lição de 26 de junho de 1973

*Mas a apreensão da **contingência** tal como já encarnei deste “cessa de não se escrever”, a saber, deste algo que, através do encontro, do encontro, diga-se, dos sintomas, dos afetos, daquilo que em cada indivíduo marca o traço do seu exílio, não como sujeito mas como ser falante, do seu exílio desta relação [sexual impossível], em todos os casos em que se produz o amor, se encontra esse algo que, por um instante, pode dar a ilusão de deixar de estar escrito.*  
(Lacan, 1972-1973, p. 110. Tradução nossa)

Esta é a última lição do *seminário 20*. Lacan finaliza esse seminário com a formulação de que o amor é fruto de um encontro contingente, ou seja, entre dois corpos marcados pelo exílio da relação sexual, dois sujeitos marcados pela falta, pode haver um encontro contingente em que cada um tem a ilusão de que essa relação sexual impossível, por um momento, passe a se escrever. Esse momento é o da suplência, o amor faz suplência à relação sexual. Porém, a contingência em sua essência é algo passageiro, é um momento de suspensão da impossibilidade para o sujeito. A partir daí, o amor passa a ser escrito pelo sujeito como necessário, através modo do não cessa de se escrever, visto que o ser falante quer que o amor dure, *encore*, mais ainda. Segundo Lacan, o amor só subsiste a partir do necessário, e é aí que topamos com o drama amoroso, visto que ele dá a ilusão de escrever a relação sexual, mas ela é impossível. Com o tempo, os sintomas surgem e o gozo singular de cada sujeito ganha lugar, fazendo com o que o não cessa de não se escrever (a relação sexual impossível) retome o seu lugar. Em resumo, o circuito do amor definido por Lacan através das modalidades lógicas é:

relação sexual impossível (não cessa de não se escrever) =>  
 encontro contingente (cessa de não se escrever) =>  
 amor [necessário] (não cessa de se escrever) =>  
 drama amoroso

## 6.16 Seminário 21 - Lição de 20 de novembro de 1973

*O que é que significa que a interpretação é incalculável nos seus efeitos? Significa que o seu único sentido é o gozo [...] é um pequeno vislumbre do que pode ser **contingente**, isto é, do que só pode ser definido pelo incalculável.*

(Lacan, 1973-1974, p. 14-15. Tradução nossa)

Freud deu indícios do inconsciente real quando ele diz que o sonho é um conjunto de cifras, ou seja, é uma cifragem. Tudo que o que ele indica é que a construção do sonho é realizada através das operações de linguagem condensação e deslocamento para produzir uma cifra. Lacan (1973-1974) diz que esse ciframento é a dimensão da linguagem que não tem nenhuma relação com a comunicação. Essa operação de cifragem nos sonhos é feita para o gozo, visto que ela se realiza para um ganho de prazer ligado aos processos primários. Tudo isso apenas para proteger o sono, como defendeu o Freud.

Se o sonho é uma cifra, qual é o conteúdo escondido na cifração? Para Lacan, esse sentido é sexual, é um sentido sem significação, visto que é impossível de escrever essa relação. O sentido sexual, então, é impossível de ser escrito. Essa impossibilidade aponta para o limite da cifragem do inconsciente:

A linguagem é assim, é algo que - por mais que se empurre a cifra - nunca conseguirá desprender-se do sentido, porque ela está no lugar do sentido, porque ela está lá no lugar onde o que torna a relação sexual impossível de ser escrita, é justamente esse buraco, que é preenchido pela linguagem enquanto tal, o acesso, o acesso do ser falante a algo que se apresenta bem, como a um certo ponto tocando o real, ali, naquele ponto. (Lacan 1973-1974, p. 13. Tradução nossa)

Sendo assim, o inconsciente cifra o tempo inteiro e o sujeito vai tentar dar um sentido para esse enigma através da linguagem. A construção de sentido pelo paciente é a linguagem na dimensão decifrada. Essa operação situa o analisando em uma posição na qual ele supõe um suposto saber ao analista e ao seu inconsciente, daí a dimensão do

inconsciente transferencial, na qual o sujeito visa o sentido das formações do inconsciente.

A produção de sentido realizada pelo sujeito em uma análise é veiculada através da interpretação. Nessa lição, Lacan vai associar a interpretação analítica à contingência. Ele diz que os efeitos da interpretação são incalculáveis, visto que o sentido que é dado à interpretação é puro gozo. Sendo assim, o gozo é o que faz que a relação sexual seja impossível de ser escrita, e, ao mesmo tempo, que os efeitos da interpretação sejam incalculáveis, contingentes. Temos notícia disso na clínica quando lançamos uma interpretação, ou mesmo, quando o próprio sujeito produz uma interpretação, os efeitos que vão surgir a partir disso são impossíveis de serem preditos.

Essa dimensão imprevisível da interpretação aponta para o inconsciente real que é um conjunto de S1 desvinculados do S2. Por ter essa dimensão *hors sens* (fora de sentido) o inconsciente real não pode ser interpretável, há um limite que se impõe no processo de decifragem do S1 e essa impossibilidade relança a busca de sentido pelo sujeito que pode tornar-se infinita se o analista não estiver ciente de que o inconsciente é real e não transferencial. O analista deve estar advertido que o inconsciente só produz S1 e que o sujeito em algum momento vai ter que topar e admitir essa dimensão contingente do gozo e impossível de se escrever do real.

#### 6.17 Seminário 21 – Lição de 08 de janeiro de 1974

*O amor revela-se assim **contingente** na sua origem e, ao mesmo tempo, prova a **contingência** da verdade em relação ao real.*

(Lacan, 1973-1974, p. 35, tradução nossa).

Quando o amor acontece, o sujeito passar a imaginá-lo como necessário. O sujeito demanda que o amor não cesse de se escrever, ele quer que o amor dure e permaneça: “uma vez que a *coisa*, o *amor*, chegou, é óbvio que é a partir daí que ela se imagina necessária” (Lacan, 1973-1943, p. 35. Tradução nossa). Por isso, Lacan diz que o sujeito ignora que em sua origem o amor foi contingente, pois ao encontrar alguém que incarne

a função de objeto *a* (a coisa), o que é definido como encontro, esse encontro vai passar ao modo do necessário. Se o amor em sua origem é contingente, inclui aqui também o amor de transferência, no final ele também será contingente, visto que algo novo pode cessar de não se escrever para o sujeito e interromper a escrita do amor. É a isso que visa operação analítica. Que o sujeito atravessasse o amor de transferência, que produz o inconsciente transferencial – sintoma mensageiro, e alcance o inconsciente real. Esse percurso depende da contingência, não é garantido que aconteça para todo analisando.

#### 6.18 Seminário 21 – Lição de 15 de janeiro de 1974

*Porque é que, afinal, não poderíamos considerar este discurso [analítico] como contingente, uma vez que parte de um dizer. Se esse dizer é contingente...*

(Lacan, 1973-1974, p. 39. Tradução nossa)

O saber inconsciente é o que trabalha no discurso analítico, entretanto, esse saber inconsciente é uma suposição. O sujeito supõe que alguma coisa existe e essa suposição se dá pelo fato de sermos seres de linguagem, “se não existisse o verbo ser, não existiria o ser de forma alguma” (Lacan, 1973-1974, p. 39. Tradução nossa). Essa citação remete à ideia do ser em Parmênides e a afirmação do Górgias que diz que o ser só existe pelo fato de ser dito. Nessa lição, Lacan diz que o quantificador da existência [∃X] é escrito por ele com ex-sistência e é isso que seria originário. Sendo assim, é a partir da ex-sistência que a suposição ganha forma, visto que ao supor que algo existe, esse algo não se apresenta de forma material. Lacan coloca, então, a seguinte questão: “onde está esse saber, esse saber inconsciente que estamos a trabalhar no discurso analítico?” (Lacan, 1973-1974, p. 39. Tradução nossa).

É o discurso analítico que, de forma inédita, faz trabalhar esse saber inconsciente. Sendo assim, Lacan diz que o discurso analítico é contingente, visto que ele parte de um dizer, de um dizer que fez um acontecimento. O dizer é o dizer freudiano de que não há relação sexual. A psicanálise surge desse dizer, e a clínica psicanalítica existe por causa

dessa impossibilidade lógica da linguagem em fazer relação. Esse dizer é contingente e se resume em demanda (demanda de amor/transferência), a dimensão lógica contingente do dizer é que ele cessa de não se escrever, o que cessou de não se escrever foi o falo e esse significante não possui outro para fazer relação, daí a impossibilidade da relação sexual [dizer de Freud].

#### 6.19 Seminário 21 – Lição de 12 de fevereiro de 1974

*E é daí que resulta o "bem dizer", ou pelo menos é isso que a prática do discurso analítico nos mostra, que é a partir do bem dizer... quer dizer, das asneiras, daquilo que nos chega, daquilo que nos é atirado, assim... que nós conseguimos abrir caminho para uma coisa que é apenas **contingente**, que por vezes e por engano, **cessa de não se escrever, como eu defino o contingente**, isto é, que leva, entre dois sujeitos a estabelecer uma coisa que parece estar escrita assim: daí a importância que dou ao que disse sobre a letra de a-muro.*

(Lacan, 1973-1974, p. 48. Tradução nossa)

Nessa lição do *seminário 21*, Lacan discute sobre a impossibilidade de escrever a relação sexual. Há um furo o qual o sujeito é reduzido que nunca poderá ser preenchido, o que resulta na impossibilidade da relação. Apesar da impossibilidade de escrever a relação sexual, é possível trilhar um caminho em direção ao real através da escrita. O inconsciente real escreve S1 na clínica, como é possível verificar através do matema do discurso do analista:

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Matema do Discurso do analista

(Lacan, 1969-1970)

Essa escrita do S1 (significantes mestres fora de sentido) é o que possibilita a operação analítica. O discurso analítico, que não existia para humanidade antes da criação da psicanálise por Freud, permite o trabalho com o inconsciente. O inconsciente do sujeito vai produzir S1, a partir daí, em um segundo momento, o sujeito vai colar um sentido a esse S1, o que chamamos de cadeia significante (S1 – S2), entretanto, como é mencionado nos capítulos anteriores, esse sentido não dá conta da verdade, e a busca é relançada, em outros termos, o sujeito nunca alcança o S2 (saber) do inconsciente.

Retornando à lição de 12 de fevereiro, Lacan diz que o real é o que se determina da impossibilidade de escrever a relação sexual. A psicanálise deve, então, trabalhar a partir do bem dizer que é singular para cada sujeito. A associação livre é o recurso que a psicanálise tem para produzir esse bem dizer. A aposta é de que através dos conteúdos produzidos pelo discurso do analisando – queixas, lamentações, elaborações, ficções – algo do real possa enfim se escrever. Lacan diz que essa escrita é absolutamente contingente, e apenas os sortudos têm a chance de topar com ela. Essa escrita é o que vai permitir ao falo, a castração, encontrar uma boa posição, fazendo com que o sujeito mude sua posição de gozo e sua relação com o sentido do sintoma.

Ainda nesse mesmo trecho, Lacan vai citar a *lettre d'(a)mur*, termo que quando traduzido em português perde a equívocidade. Em francês, esse neologismo faz referência ao amor (*amour*) e ao muro (*mur*). Esse muro (castração) é o indicador da impossibilidade da relação sexual. Quando a contingência escreve o falo (cessa de não se escrever) é produzida a *lettre d(a)mur*, ou seja, a contingência pode escrever um encontro amoroso, que é contingente, mas logo passa ao modo necessário através da carta de amor (não cessa de se escrever), entretanto, esse encontro é, em termos lógicos, impossível (há muro) devido à impossibilidade da relação sexual. O amor tem assim um papel de suplência e não de complemento.

Segundo a leitura de Diana Rabinovich (1992), quando a *lettre d'(a)mur* se escreve na clínica, o analisando pode, enfim, separar-se de seu analista. Essa é uma escrita do real, ou seja, uma novidade, uma nova posição lógica para o sujeito. Dessa forma, a carta de amor é necessária, e a *lettre d(a)mur* contingente. Esse neologismo também se refere ao objeto *a*, carta do *a-muro*, objeto impossível de ser encontrado. O analista faz semblante de objeto *a* para o analisando e quando esse semblante cai, quando o objeto *a*

perde a sua função lógica para o sujeito, escreve-se, então, a carta de a-muro, “a carta de a-muro libera [o sujeito] da castração” (Rabinovich, 1992, p. 78, tradução nossa). Esse liberar deve ser interpretado como uma desvinculação do sujeito com as amarras da castração, visto que esta última nunca vai deixar de existir para o ser falante.

#### 6.20 Seminário 21 – Lição de 19 de fevereiro de 1974

Essa é uma lição importante na qual o Lacan afirma muitas coisas significativas em relação à lógica, ao saber, ao real, à verdade e à contingência. Inicialmente, para determinar o estatuto da verdade, Lacan afirma: “eu não descobro a verdade, eu a invento” (Lacan, 1973-1974, p. 55, tradução nossa). A verdade – que está no real e só pode ser semi-dita – é inventada e não descoberta. Como interpretar essa frase? Cito os exemplos utilizados por Lacan sobre Ivan Pavlov (1849-1936) e o Isaac Newton (1643-1727). No texto *O ato psicanalítico*, Lacan (1969) cita Pavlov e o seu experimento com o cachorro para dizer que este último, no final das contas, não inventou nada. O comportamento reflexo da saliva do cachorro sempre existiu, o que Pavlov faz é apenas traduzir e dar um nome ao fenômeno. Essa descoberta não se caracterizaria então como advento do real, pois o comportamento do cão sempre existiu. Pavlov procura a causa do reflexo condicionado e descobre que é o estímulo, isso é considerado uma descoberta, visto que esse estímulo já estava ali, não uma invenção. A coisa acontece de forma distinta com Newton e a sua teoria da gravidade. Através da escrita matemática (lógica), Newton consegue elaborar uma teoria que marca uma ruptura na forma de interpretar a realidade. A partir dessas fórmulas, a ciência evolui permitindo ao homem chegar à Lua (alunissagem), fato inédito podendo ser considerado como um advento do real. Essa invenção do Newton permitiu que ele tocasse o saber do real, o que marca um antes e um depois, como é demonstrado no primeiro capítulo deste trabalho.

A próxima frase marcante que Lacan cita nessa lição é “a lógica é a ciência do real”. Nessa frase o termo lógica pode ser considerado como lógica matemática, recurso baseado apenas no uso de letras e número que é capaz de produzir diferentes realidades materiais. Lacan cita o real da ciência, que é colocado em ato a partir da lógica matemática, para indicar que no que se refere à realidade inconsciente, também há um

real que é representado a partir da impossibilidade da relação sexual. Para trabalhar com o real do inconsciente, o analista também deve operar a partir da lógica, mas dessa vez é a lógica da interpretação e do dizer (através do ato analítico contingente). Segundo Lacan, a impossibilidade da relação sexual provoca um *troumatisme*, “lá onde não há relação sexual, isso causa um traumatismo [troumatisme]. Nós inventamos! Nós inventamos o que podemos, claro” (Lacan, 1973-1974, p. 57. Tradução nossa). Ou seja, a impossibilidade da relação sexual (castração) provoca um furo (real), esse furo faz o sujeito inventar, criar ficções sobre si e sobre o outro, e a partir dessa criação avançar na análise. Essa ficção é inventada, esse é o termo escolhido pelo Lacan. Ele diz que “do inconsciente não se *descobre* nada” (Lacan, 1973-1974, p. 58, tradução nossa) justamente pelo fato do saber inconsciente ser real e conter esse furo. Lacan diz que não há nada a descobrir no real, visto que há um furo. Essas afirmações permite verificar o salto epistemológico que Lacan realiza ao dizer que no inconsciente real não há nada a ser traduzido, pois a tese nova é de que ele é composto apenas por S1 (significante sem sentido). O sujeito em uma análise vai inventar um saber (ficção) que não o permite descobrir a verdade do seu inconsciente (retorno do recaiado em uma perspectiva freudiana), por isso é necessário que ele tope com o que cessa de não se escrever (contingência) para poder mudar de posição e aceitar o inconsciente real.

Ainda nessa mesma lição, Lacan vai falar sobre a confusão que Aristóteles faz entre o possível e o contingente, tópico que já foi trabalhado nos capítulos anteriores. Ele analisa em termos lógicos que o possível é o que testemunha a falha da verdade, uma vez que ele é o que cessa de escrever (p ou não p), a partir daí, Lacan afirma que tudo o que cessa de se escrever, pode também cessar de não se escrever, “a saber, surgir como a verdade da coisa” (Lacan, 1973-1974, p. 58, tradução nossa). Nesse ponto há uma associação clara entre contingência e verdade. Algumas linhas depois, Lacan ainda afirma que “há algo que entre todas essas contingências pode bem testemunhar a presença do real” (ibid.). Mais adiante ele associa esse algo ao *dizer*. No primeiro capítulo desta tese demonstro que o dizer é uma dimensão contingente da linguagem que *ex-siste* aos ditos do sujeito. O dizer é modal, “que se diga”, ou seja, é uma possibilidade que acontece através de um ato contingente. Todos os ditos do sujeito dependem do dizer, os ditos só existem a partir do dizer, mas nem todo dizer se conjuga ao dito, “o dito, qualquer que seja, depende dessa possibilidade, da existência do dizer” (Vincent, s.d. tradução nossa).

Lacan toma como exemplo o discurso das matemáticas, onde o que é dito "é renovado por um dizer tanto quanto por qualquer realidade". Esse dizer é um ato, no seu poder de transformação, que traz a novidade de uma fórmula matemática, uma cifragem do real. O dizer matemático, o de Cantor, Euclides ou outros, é o axioma, o postulado, a conjectura[...] Este dizer é depois associado à sequência lógica que ele implica como dito. (Vincent, s.d. p. 2. Tradução nossa).

A contingência escreve a verdade e essa verdade surge a partir de uma invenção que pode vir a formalizar o real. É por isso que Lacan afirma que “a lógica é o mais belo recurso para tratar do saber inconsciente” (Lacan, 1973-1974, p. 59, tradução nossa).

A análise do termo contingência, na obra lacaniana, permite concluir que essa noção tem uma importância bem específica para Lacan, principalmente nos últimos anos do seu ensino, quando ele começa a articular as modalidades lógicas ao tempo e à escrita. A contingência pode ser definida, então, como a escrita da verdade. Para além disso, também é verificado que a contingência tem relação com conceitos cruciais para a psicanálise como o dizer, o ato, o inconsciente real e o amor.

No próximo capítulo analiso a contingência e a formação do analista para demonstrar como essa dimensão do não-todo fálico está presente na formação e é imprescindível para todo psicanalista lacaniano.

## 7 A CONTINGÊNCIA E A FORMAÇÃO ANALÍTICA: O ANALISTA NÃO-TODO

Nesse capítulo analiso a formação analítica proposta por Lacan a partir do momento em que ele é excomungado da IPA – Associação Internacional de Psicanálise. Algumas mudanças foram estabelecidas por Lacan no que concerne a análise didática. Para a IPA, uma análise só é didática se o analisando fizer uma análise com um analista reconhecido pela associação e que tenha o seu nome incluído em uma lista de psicanalistas. Lacan, que foi excluído dessa lista, visto que a IPA proibiu a sua condição de analista didata, subverte a forma como praticamos a psicanálise e propõe uma estrutura diferente para a sessão psicanalítica, esta última passa a não ter tempo determinado previamente, o valor é acordado em cada caso, a postura do psicanalista não é rígida e a direção do tratamento visa o real. Além disso, ele salva a possibilidade de escolha do analista, que é fruto de um encontro contingente, como o amor.

### 7.1 O amor de transferência

A psicanálise é uma prática que exige o estabelecimento do amor. Não se trata aqui de qualquer tipo de amor, mas sim o amor de transferência. Esse vínculo entre o analisando e o analista é fundamental para que o tratamento funcione. Entretanto, a transferência é um fenômeno que não é garantido. Quando alguém solicita uma análise, há inicialmente uma demanda, mas às vezes o encontro com o psicanalista não estabelece a transferência e, quando isso acontece no tratamento, o que se segue não é necessariamente uma continuação, mas sim o abandono das sessões. Há uma dimensão contingente no estabelecimento da transferência, e é por isso que não há garantias na clínica psicanalítica.

Na vida cotidiana, o amor também é contingente. Não é incomum encontrarmos associações entre o amor e o acaso, “foi amor à primeira vista”. Mas qual é a verdadeira relação entre o amor e a contingência?

Alain Badiou (2009), em uma entrevista que posteriormente foi publicada como livro<sup>71</sup>, faz um elogio ao amor comentando suas peculiaridades a partir de uma perspectiva filosófica ocidental, bem como a condição de sua existência no cenário pós-moderno com a presença de aplicativos de encontro. O filósofo estabelece uma bela definição do amor enquanto uma fixação do acaso, e este último é justamente o que é anulado, rejeitado, evitado a todo custo no compromisso entre dois corpos em uma época impregnada de tecnologia. Essa perspectiva é abordada por Lacan no *seminário 20*, quando ele afirma que o amor nasce de uma contingência e entra no modo do necessário visto que o sujeito não quer que ele cesse de se escrever.

Badiou considera que o amor se concretiza apenas através da duração. O amor nasce a partir de uma contingência, e, se for verdadeiro, fixará esse acaso em necessidade, ou seja, para o amor ser enfim estabelecido, deve-se ir do contingente ao necessário, “o acaso deve, em algum momento, ser fixado” (Badiou, 2009, p. 41. tradução nossa). O amor possibilita a experimentação do mundo a partir da diferença e não apenas da identidade. Esse é o valor universal do amor. Para entrar no modo do necessário, do que continua a se escrever, é inevitável que os obstáculos que surgem entre os parceiros sejam enfrentados, desse modo a realidade pode, enfim, se produzir através da alteridade. O amor leva o sujeito a experimentar o mundo através do ponto de vista da diferença, “o amor é uma confiança feita ao acaso” (Badiou, 2009, p. 22. tradução nossa).

Como o acaso pode ser fixado? Essa é a questão que Badiou se coloca. A resposta seria a declaração de amor. Quando o amor é declarado, abre-se a passagem do acaso ao destino, “declarar o amor é passar do encontro/acontecimento para o início de uma construção da verdade” (Badiou, 2009, p. 42. tradução nossa). A declaração de amor valida em ato verbal a continuidade do que nasce de uma contingência. Isso não acontece sem riscos, pois declarar o amor é “pronunciar uma palavra onde os efeitos, na existência, podem ser praticamente infinitos” (Badiou, 2009, p. 42). Reciprocidade, recusa, avanço ou recuo, não importa qual seja o efeito, o caminho a ser traçado após a declaração marca uma ruptura no espaço-tempo e promove a construção da realidade a partir de um novo discurso.

Como pensar essa fixação do contingente na clínica psicanalítica? Como se estabelece um vínculo transferencial com o paciente? Para Freud (1915[1914]/2005),

---

<sup>71</sup> Badiou, A. (2009) *Éloge de l'amour*. Paris : Flammarion.

lidar com a transferência é o maior desafio que um psicanalista pode encontrar na clínica, mas estabelecer a transferência também é um desafio, justamente por causa dessa dimensão contingente. Assim, para que a transferência aconteça, o analista deve primeiro estar advertido de que não é possível garantir a existência desse fenômeno. É preciso acreditar e apostar na contingência e esperar que o vínculo seja bem estabelecido. O analista sabe que nada pode garantir a transferência. É do lado do analisando que a magia acontece. O nome do analista, o olhar, o tom da voz, a cor do cabelo, até mesmo um gesto, qualquer traço aparentemente sem importância pode se tornar um significante que estabelecerá a transferência.

O amor é um evento imprevisível e incalculável, contingente portanto, não segue a nenhuma ordem, lei ou cálculo. O amor é uma experiência na qual um certo tipo de verdade é construída. Essa verdade é fabricada a partir da diferença entre duas pessoas. O amor provoca uma ruptura no modo de engajamento do sujeito com a realidade. Ele constrói uma nova verdade, traça o destino, a partir da diferença. É uma mudança discursiva.

O fenômeno mais importante em uma análise é a transferência. Sem o amor de transferência, uma análise não é possível. Encontrar um analista é um ato contingente, porque um significante, qualquer significante, tem de ser capaz de desencadear a transferência, e esse é um movimento que não é garantido apenas pela análise em si. É por isso que não é raro escutar relatos de pessoas que dizem ter feito uma análise que não funcionou. Sem a transferência, nada acontece na psicanálise. Portanto, há um elemento contingente que é crucial para a eficácia do tratamento analítico.

A Escola de Psicanálise proposta por Lacan se diferencia de outras instituições psicanalíticas a partir do momento em que define como didática uma análise que não difere da terapêutica, ou seja, uma análise em intenção. Lacan inverte a hierarquia praticada pela IPA e, com essa proposta, garante a possibilidade contingente do fenômeno transferencial, de modo que cada pessoa é livre para escolher seu psicanalista. Sabe-se que essa liberdade de escolha é fundamental, pois, o amor, que é essencial à transferência, é contingente e incalculável.

No próximo tópico, discuto sobre a dimensão contingente do analista, enquanto não-todo, e da própria estrutura institucional de uma Escola de psicanálise proposta por Lacan.

## 7.2 O analista não-todo

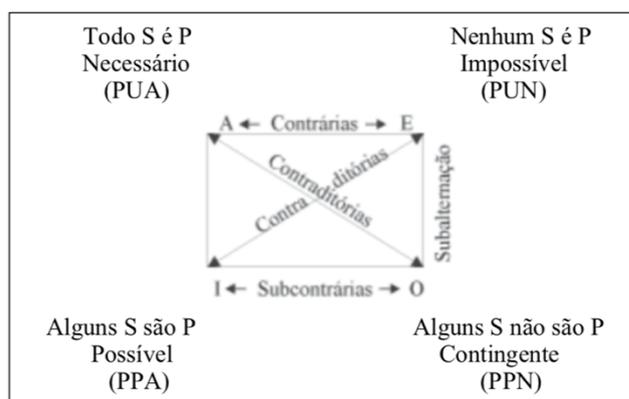
Na nota italiana, publicada nos *Outros Escritos*, Lacan (1973a/2003) diz que os analistas que funcionam estão na lógica do não-todo, isso quer dizer que eles não buscam a verdade, como fazem os sujeitos situados na posição fálica, do lado masculino/todo das fórmulas da sexuação. Ainda nesse texto, Lacan diz que os analistas não-todos não seguem a lógica do organon aristotélico, ou seja, não buscam a harmonia entre significante e significado, nem a complementariedade (como o fez Aristóteles em sua lógica proposicional).

A posição não-toda pode advir para o analista ao final da análise através de uma contingência – leia-se final de análise como o período mais avançado desta, não necessariamente a saída definitiva – e é por isso que a análise é necessária, mas não suficiente, visto que não há garantia para que essa contingência aconteça.

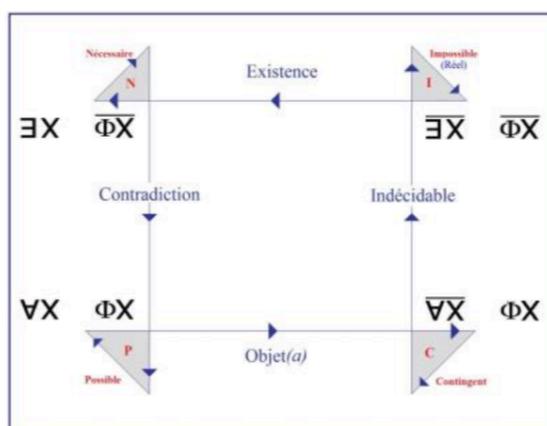
Após ter acesso à posição não-toda, o analista se depara com a impossibilidade da relação sexual, de dizer toda a verdade, de encontrar garantia no Outro, etc. Na *Nota Italiana* Lacan diz: “Não-todo ser falante pode autorizar-se a produzir um analista. Prova disso é que a análise é necessária para tanto, mas não é suficiente” (Lacan, 1973a/2003, p. 312).

O que Lacan quer dizer com “não-todo ser falante”? Nas fórmulas da sexuação o quantificador criado por ele para representar o não-todo se escreve como  $\forall$ . Essa é uma invenção Lacaniana que subverte a lógica proposicional de Aristóteles. Em Aristóteles há dois tipos de universais que diferem na qualidade: negativo e positivo. O universal positivo diz que: todo sujeito está submetido na lógica fálica. O particular negativo diz que: algum sujeito não está submetido na lógica fálica. O quantificador lacaniano inventa: não-todo sujeito está submetido na lógica fálica.

Notem que com a fórmula do não-todo, Lacan cria uma alternativa à dualidade e ao binarismo Aristotélico que se apresenta como proposições “contrárias”.



Análise a seguir a segunda frase: “prova disso é que a análise é necessária para tanto, mas não é suficiente” (Lacan, 1973, p. 312). Afirmar que a análise é condição necessária, porém, não suficiente, é indicar que apenas pela contingência pode se produzir um analista. Mas o que isso quer dizer em termos lógicos?



Aristóteles qualifica a contingência na categoria do Particular Negativo, o que acarreta na contradição. Para Lacan, a contingência abre as vias para o indecível. O não-todo não conversa de forma contrária, nem de forma contraditória com as outras proposições. Ele é o novo, o incalculável. Se pensarmos que o psicanalista é uma invenção freudiana, podemos justificar porque Lacan insere um novo quantificador que

ele nomeia como não-todo fálico, essa é uma escolha que serve para dar conta dessa nova posição lógica frente ao gozo e à linguagem, na qual se encontra o psicanalista

O contingente tem o vetor direcionado para o impossível. Isso significa que ele demonstra o impossível, o apresenta a partir do escrito. Segundo Soler, “o que da palavra analisante se escreve, demonstra o que não se escreve...ou seja, com o tempo, a análise demonstra isso que não se escreve, a saber a relação sexual impossível, o dois do sexo”. O que se escreve a partir de uma psicanálise é o S1, esse significante mestre é o um fálico que é sinônimo da castração. Castração visto que quando o S1 se escreve na análise, ele nunca vai ter a possibilidade de atingir o S2, ou seja, o saber. O sujeito ignora essa possibilidade e segue em busca de um sentido que possa apaziguar o peso de sua existência. Quando o S1 finalmente se escreve como castração, ou seja, quando o sujeito topa e consente com a impossibilidade, pode-se dizer que ele alcançou o final da análise. Essa escrita é contingente, ela não é garantida para todos, por isso Lacan diz que para formar um analista, a análise é condição necessária, porém não suficiente. Nós dependemos da contingência dessa escrita do Um. Essa é uma escrita do Um dizer do sujeito que se reconhece sozinho em sua singularidade. O dizer, através da contingência, produz algo inédito, algo que não estava ali antes para o sujeito. Essa é uma perspectiva diferente de outras escolas freudianas, na qual a psicanálise trabalha com o retorno do passado. A escrita do Um em uma análise, demonstra, então, a impossibilidade da relação sexual. Dessa forma, o analisando pode chegar a algo como uma conclusão de impossibilidade. O que é diferente de uma conclusão terapêutica. A produção de um analista não é um *automaton*, não é um algo garantido pelo dispositivo psicanalítico, nem por uma instituição, como é o caso na IPA em que os analistas são nomeados a partir de uma formação. O analista não-todo opera a partir de sua singularidade. Uma escola de psicanálise não garante a formação de um analista, ou seja, alguém que é designado enquanto tal pois cumpriu uma certa quantidade de exigências, como acontece em outras profissões. Não há predicado possível que possa garantir um analista. Não podemos dizer: um analista é x, y, ou z. A formação depende de uma posição lógica, nomeada por Lacan como não-todo, que permite ao analista proceder através de sua singularidade.

### 7.3 A análise didática e a formação do analista

O ato de fundação, da escola de psicanálise proposta por Lacan, acontece a partir da desistência da filiação da Sociedade Francesa de Psicanálise - SFP à IPA. Durante uma década, entre 1953 e 1963, os membros da SFP tentam obter o reconhecimento da IPA, que nesse período gozava de muito prestígio, tendo autoridade para nomear e autorizar analistas. Segundo Roudinesco (2015), no outono de 1963, foram oferecidas à Lacan três “soluções”, que na verdade se caracterizavam como condições para vinculação da SFP à IPA. Foram elas: modificar sua prática clínica, aceitar seu corte como didata, ou entrar em dissidência.

Se escolhesse a primeira, teria fingido submeter-se, renunciando sua teoria do tratamento. Se optasse pela segunda, teria assinado sua sentença de morte, reconhecendo a si mesmo como inapto para a formação. Retendo a terceira via, ele é obrigado a fundar uma escola “lacaniana” da psicanálise. (Roudinesco, 2015, p. 388).

Em 1964, “excomungado” da IPA, Lacan funda a Escola Freudiana de Psicanálise, acompanhado de seus analisandos, admiradores e curiosos. No primeiro ano da escola, Lacan é o legislador, diretor, chefe e mestre pensante. Todo poder lhe é atribuído por ele mesmo. A admissão de novos membros, a nomeação de psicanalistas para cargos na Escola, tudo isso era feito pelo próprio Lacan. Ele atribui à sua Escola os cargos de AME, ME e AE<sup>72</sup>. Nomeia como AE os antigos psicanalistas da Sociedade Francesa de Psicanálise, nomes que já gozavam de um lugar privilegiado na antiga comunidade. O AME foi um título inicialmente destinado aos analistas da quarta geração, entre eles Charles Melman.

Exercendo uma posição múltipla, Lacan nunca ocupou efetivamente o lugar de mestre absoluto. Esse caminho, certamente, teria sido um fracasso. No lugar disso, destinou poder aos ME, que eram a base da escola constituindo sua maioria. Essa categoria tinha direito ao voto em assembleia e possuía independência na formação, que era composta através da formação de carteis. Esse foi um período no qual a formação do

---

<sup>72</sup> AME – Analista membro de Escola; ME – Membro de Escola; AE – Analista da Escola.

analista, as nomeações e funcionamento da Escola eram funções realizadas de forma pragmática, fracassando, devido à impossibilidade de governar. Posteriormente, a Escola passa a funcionar com formulação teórica/clínica através do dispositivo do passe. Com o passe, os analistas não precisavam passar por uma entrevista de pré-seleção, “com lista, garantia e efetivação” que eram práticas da IPA, no lugar disso, Lacan, “define a psicanálise didática a partir de uma visão teorizada da análise pessoal” (Roudinesco, 2015, p. 477).

A Escola proposta por Lacan difere das outras instituições psicanalíticas a partir do momento em que define como didática uma análise que não difere da terapêutica, ou seja, a análise em intensão. Ele derruba a hierarquia praticada na IPA, e, com essa proposta, salva a possibilidade contingente do fenômeno transferencial. Qualquer um é livre para escolher o seu psicanalista, a análise em intensão se revelará didática somente a posteriori, a partir da emergência do desejo do analista.

A análise didática era, para Lacan, a análise em intensão. Diferente da IPA, ele considera como didática uma análise que produz um analista, ou seja, só é possível verificar se uma análise foi didática *a posteriori* (Quinet, 2009). A partir desses pressupostos, define-se como um analista didata aquele que, de fato, conduziu uma análise que teve como produto um analista, “um psicanalista é didata por ter feito uma ou mais psicanálises que se tenham revelado didáticas” (Lacan, 1971, p. 239). Mais adiante, Lacan adverte que essa é uma habilitação de fato, ou seja, é uma habilidade que é conquistada através da experiência, perspectiva distinta da habilitação a partir de um reconhecimento dos pares por conta de supostas capacidades clínicas e teóricas. Esse é um pressuposto totalmente diferente da IPA, que nomeava previamente os psicanalistas didatas com base em prováveis competências, constituindo, dessa forma, “a lista”. Indo na contramão dessa prática, Lacan indica, inclusive, que aqueles que se candidatam a uma análise por sua iniciativa e escolha, “podem estar em condições de autorizar seu psicanalista como didata” (Lacan, 1971, p. 240).

\

### 7.3.1 A regra de três

No ato de fundação, Lacan propõe algumas sessões para o funcionamento da Escola. São elas: Seção de Psicanálise Pura; Seção de Psicanálise Aplicada e Seção de Recenseamento do Campo Freudiano. Na seção de psicanálise pura, encontramos como condição para a formação do psicanalista o famoso tripé proposto por Freud, análise didática, supervisão e estudo teórico. Ainda nessa seção, Lacan define a análise didática e diz que ela não difere em nada da análise terapêutica, em outros termos, da análise em intensão. Podemos dizer, então, que a seção de psicanálise pura é uma releitura da regra de três proposta por Freud para a formação do psicanalista. É aí que entra a função da Escola: garantir essa formação continuada e de acordo com a práxis original elaborada por Freud.

### 7.3.2 Há garantia?

No que tange ao discurso analítico, competência não é sinônimo de garantia. Colette Soler (2019) discute a questão da garantia no artigo *O que não se garante*. Nele, a psicanalista traça uma discussão argumentando que entre a competência e a performance há um hiato, e é nesse hiato que podemos localizar a inibição, por exemplo. A IPA, com sua lista de didatas nomeados, tenta assegurar essa garantia através de uma validação de competência. Eles esquecem da Outra cena – o inconsciente – que sempre participará do jogo. Além disso, como bem destaca Colette Soler: “não há prova possível de validação de nenhuma competência analítica” (Soler, 2019, p. 41). É por conta dessa indeterminação que uma Escola de psicanálise se faz necessária à garantia do analista, um paradoxo, portanto: “necessidade, então, de garantir analistas impossíveis de garantir” (Soler, 2019a. p. 42).

Para Lacan (1964), a análise não se constitui como didática pelas vias do querer do sujeito: “que ele [o sujeito] deve ser advertido de que a análise contestará esse querer [*vouloir*], na medida mesma da aproximação do *desejo* [*desir*] que ele encerra” (Lacan, 1964, p. 234. grifo nosso). Ou seja, querer ser um psicanalista não é condição suficiente. É necessário fazer a travessia do desejo *de* psicanalista para o desejo *do* analista, em

outros termos: do analista funcionário para o *ser*<sup>73</sup> do analista e com isso produzir a satisfação que marca, imprescindivelmente, o final de análise.

Vale dizer que, com esse princípio de avaliação que se refere não ao efeito didático, mas a uma resposta do ser ao efeito didático da análise, estamos muito longe da ideia de que toda análise levada ao seu ponto de finitude produza um analista – entendam: um analista que se interesse pelo real. Nenhum automatismo, nem do entusiasmo, nem da satisfação de fim. A variável não-lógica torna o analista apenas possível, para além daquilo que prudentemente chamamos de clínico. (Soler, 2012, p. 94)

Logo, a produção de um analista através da análise didática é apenas possível, não é garantida. Como verificar esse efeito didático? No passe – dispositivo no qual recolhe-se o testemunho de alguém que finalizou uma análise – afirma-se que a análise é didática quando a transmissão do passador “ensina ao cartel (e à Escola) algo inaudito, inverossímil por ser singular e não apenas tributo particular do universal da castração. O efeito didático *se prova* quando afeta o cartel” (Fingermann, 2018a, p. 33. grifo nosso). Quando há possibilidade dessa contingência, pode-se deduzir que a análise do passante foi didática.

### 7.3.3 A variável não-lógica na formação do analista

O que se transmite no passe, no meu ponto de vista, em termos lógicos, é a passagem do possível  $[\forall x \Phi x]$  ao contingente  $[\exists x \Phi x]$ . A modalidade do possível, em uma perspectiva lacaniana, é o que *cessa de se escrever*. Alguns psicanalistas interpretam essa modalidade como sendo os efeitos terapêuticos produzidos em uma análise, por exemplo: a queixa do analisando quando cessa de se apresentar na análise. Essa afirmação

---

<sup>73</sup> O uso do termo *ser* aqui não indica nada que se refira à noção de essência transcendental, como encontramos na filosofia. O *ser* do analista tem relação com o desejo inédito que pode advir contingentemente, alterando a sua relação com o Outro e com o *sinthoma*.

tem base no *seminário 21*, onde Lacan define que o que *cessa de se escrever* é o sentido das palavras:

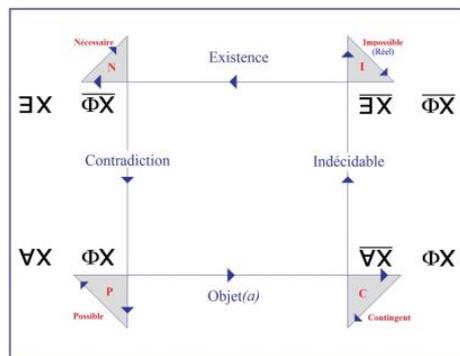
É este o significado a ser dado ao que *cessa de ser escrito*. Seria o próprio significado das palavras, que neste caso está suspenso. É assim que surge o modo do "possível". Que algo que foi dito deixa de ser escrito mostra que, no final, tudo é possível através das palavras, justamente nesta condição: que elas não têm mais nenhum significado (Lacan, 1973-1974, p. 35. tradução nossa, grifo do autor).

Mais adiante, Lacan diz que o sentido que *cessa de se escrever* através da modalidade do possível, é o sentido necessário da repetição, que *não cessa de se escrever*:

...É preciso deixar de ser escrito para que possa provar algo. Ou seja, não cessa de recommençar. Mas é precisamente esta escansão que eu estou tentando dar a ideia, é uma escansão que é curiosa. Porque a pulsação que ela implica, ou seja - o que todos sabem - que só o possível pode ser necessário, ou seja, o que eu situo como deixando de ser escrito, é precisamente isso que não deixa de se repetir, o que é algo que temos sido capazes de tocar. Isto é algo que pudemos tocar, não é, nesta função de repetição, que Freud produziu com genialidade (Lacan, 1973-1974, p. 79. tradução nossa).

Ou seja, o efeito terapêutico surge quando algo da repetição cessa de aparecer. Sabe-se que a repetição é o mecanismo que coloca o sujeito dividido em exercício em um elo bem construído com o sintoma e a angústia. Dessa forma, o possível em Lacan passa a ser uma categoria que abre vias para o discurso analítico, que pode vir a escrever/produzir os S1 da análise do sujeito através da contingência. É daí que surgem os efeitos inéditos, as novidades que o sujeito pode obter através de uma análise. Entretanto, o possível é a modalidade lógica do futuro, ele não garante o ato.

A contingência pode escrever os rastros da impotência em dizer toda a verdade (Soler, 2012). A irrupção da lógica do não-todo fálico, a partir de um advento do real, giro do necessário ao impossível, possibilita que o analisante faça uma travessia do possível ao contingente.



Quadro da sexuação (Lacan, 1971-1972b, p. 127)

Sair do gozo da impotência – antes escrito como necessário - repetição (não cessa de se escrever) – colocando, a partir de uma contingência, a função fálica em seu devido lugar – cessa de não se escrever (Lacan, 1972-73, p. 100-101). Essa passagem acontece através da produção de um saber singular: “ao afirmar *A psicanálise, didática*, Lacan postula que, no fundo, toda análise é formadora, ela nos ensina algo. Isso vai além do tratamento (Thamer, 2018, p. 5, grifo nosso). O tratamento é aquele que produz efeitos terapêuticos, possíveis e importantes. Ir além do tratamento é defrontar-se com a miragem do real e saber-fazer com o inconsciente sem sujeito, o inconsciente real. Saber-fazer a partir do que foi produzido por uma análise didática: saber sobre o gozo que pode produzir efeitos que modifiquem as respostas do sujeito diante da angústia, da repetição incurável, do sintoma que não cessará de se escrever. Um saber não-todo, porém, advertido, nas palavras de Lacan (1967, p. 260) “um saber vão de um ser que se furta”.

Para tornar-se um analista, não é suficiente a conclusão de uma análise após obter os desejados e importantes efeitos terapêuticos, eles são insuficientes. Vimos nessa discussão que esses efeitos são apenas uma escansão temporária, sempre temporária da repetição, que é necessária e não cessa jamais de se escrever. Para que o sujeito tenha a chance de ser um analista, que se interessa pelo real, é necessária uma contingência que coloca o falo em uma boa posição, encarando a impossibilidade de dizer a toda a verdade. É disso que se trata quando se diz que o sujeito deve “topar com o real”. A contingência é incalculável e imprevisível, daí a característica não-lógica da formação.

A condição mínima para a formação de um analista é a análise didática, condição necessária, porém, não suficiente, como enfatiza Lacan na *Nota aos Italianos*. Cabe às

Escolas de psicanálise permanecerem existindo para favorecer a possível emergência da contingência que pode pôr em ato o final de análise, bem como da contingência do dizer que pode dar provas de que a análise do passante produziu um analista: “É na contingência, não direi no particular, no singular de toda a observação, e é por isso que me felicito que nos grupos, cada um fale e contribua com a sua experiência, é aí que pode ter lugar o que só pode ser concebido na nossa ideia do real em termos de uma espécie de cristalização, é aí que podem ocorrer os nós, os pontos de precipitação que fariam com que o discurso analítico finalmente desse frutos” (Lacan, 1973, p. 7). Ou seja, é a partir da contingência que o discurso analítico pode produzir algo: o singular de cada um.

## CONCLUSÃO

*La psychanalyse c'est la recherche de cette bonne chance...*

*A psicanálise é uma busca dessa boa sorte...*

Jacques Lacan, 1975

Este trabalho teve como objetivo analisar o que é a contingência para a psicanálise lacaniana e qual é a sua função na clínica psicanalítica. Em um primeiro momento, demonstrei que a contingência é uma noção vasta que inicialmente é tratada no campo da filosofia a partir de Aristóteles. Na teoria psicanalítica, a contingência tem suas bases retiradas dos textos do Stagirita, mas a definição dada por Lacan vai além do que propõe o filósofo.

A ideia de produzir uma tese sobre os impactos da contingência na psicanálise tomou fôlego a partir de alguns questionamentos que me ocorreram sobre a posição do analista, assim como a sua formação, a partir da conclusão do meu mestrado em 2017. Ao realizar uma dissertação sobre as contribuições da psicanálise para a formação clínica de graduandos em psicologia, me deparei com alguns resultados indicando que mesmo sem serem analistas, ou até mesmo psicólogos, a clínica praticada pelos estudantes, através do estágio em psicologia orientado pela psicanálise, produzia alguns efeitos terapêuticos nos pacientes. Esse dado me fez pensar sobre o impacto da contingência no tratamento analítico e me conduziu à uma leitura das modalidades lógicas na clínica. Essa tese não defende que qualquer um possa ocupar posição de analista, ou que independente da formação, os efeitos terapêuticos vão surgir. O que ela mostra, ao contrário, é que para que algo ocorra na clínica, é necessária uma conjugação da presença do analista, investida de transferência pelo paciente, com uma contingência para que uma novidade, efeito terapêutico, possa surgir. A partir dessa hipótese, iniciei esta tese para analisar a relação entre a contingência, o real e o tratamento analítico no ensino do Lacan.

Esse trabalho analisa conceitos elaborados por Lacan no final do seu ensino para destacar a relação destes com a contingência. No primeiro capítulo teórico é possível notar que a noção de inconsciente real, formulada por Lacan, exige que a contingência

tenha grande relevância na teoria e clínica psicanalítica. O conceito de inconsciente real é desenvolvido no final dos anos 60, início da década de 70, e insere uma nova tese no ensino lacaniano. Essa nova tese afirma que o inconsciente é sem sujeito e que nele não há nada a ser descoberto. Afirmção radical que provoca uma ruptura no modo de pensar a clínica e o tratamento. Como conduzir uma análise na qual considera-se que o inconsciente é sem sujeito, o que isso quer dizer na prática? Conclui-se que o trabalho com o inconsciente real acontece através da interpretação equívoca, visto que essa práxis não consiste em ser uma tradução do inconsciente. Verifica-se que existem dois tempos diferentes em relação ao inconsciente, o tempo do analisando (que considera a existência de um sujeito representado entre significantes) e o do analista (que está advertido de que no inconsciente não há sujeito). O analisando supõe um saber ao analista e ao inconsciente e esse é o motivo pelo qual ele frequenta sessões semanais com o objetivo de produzir esse saber. O sujeito, que é representado entre os significantes, é colocado em exercício pela associação livre do analisando. Por outro lado, do lado do analista, há uma interpretação que visa o real. Isso significa que o analista deve estar advertido que o inconsciente é real e que nele não há sujeito, só há o S1 sem sentido. Sendo assim, não importa o que o sujeito produza a partir da fala, essa produção sempre é relançada visto que o objeto *a* é um operador lógico impossível de ser obturado.

Essas afirmações sobre o inconsciente sujeito (transferencial) e o inconsciente real podem ser analisadas a partir de uma leitura sobre as modalidades lógicas. Esta tese demonstra que o uso que o Lacan faz das modalidades lógicas, elaborada por Aristóteles como necessário, possível, impossível e contingente, é útil para pensar o trabalho do analista com o inconsciente real. Para isso, foi necessário fazer uma análise da construção das fórmulas da sexuação. Essas fórmulas foram criadas para demonstrar que não há relação sexual, ou seja, há um impossível que é inerente à linguagem. Esse impossível é o que se traduz em termos de inconsciente real. Se a linguagem fosse capaz de dizer toda a verdade, o inconsciente poderia vir a ser traduzido. Esse é um processo impossível – Lacan demonstrou que essa impossibilidade reside também na lógica matemática, a partir da qual é impossível demonstrar completamente um sistema, pois há sempre um elemento que está fora, sendo assim, indemonstrável –, visto que sempre vai existir um elemento (exceção) que escapa ao todo. Essa exceção é demonstrada através dos quantificadores lógicos das fórmulas da sexuação, exceção da qual depende a existência. A partir disso,

não somos capazes de descobrir a verdade, visto que esta última não pode ser descoberta, mas sim inventada, como indica Lacan no *seminário 21*.

O termo invenção remete à ficção produzida pelo analisante no tratamento. Essa ficção é fruto da escrita contingente do S1 sem sentido, na qual o sujeito cola uma significação com o objetivo de produzir um saber (S2) sobre o inconsciente. Essa produção de S1 é mantida pelo discurso do analista, ela só pode existir através desse discurso. Produção contingente que depende do ato analítico e do *kairós* (momento oportuno).

O *Kairós* é analisado no segundo capítulo desta tese, que também examina o poema do Parmênides e verifica que a contingência não está associada à existência do ser, uma vez que, para o pai da ontologia, o ser é necessário, eterno e imóvel. A análise do poema permite recortar aquilo que vem a ser o norte da filosofia ocidental: a ontologia. Esse texto apresenta uma deusa que tem como objetivo a transmissão de uma verdade sobre o ser. Essa verdade sobre o ser não aceita a contingência, visto que ele é eterno e imutável. O poema também apresenta uma interdição da via do não-ser e essa proibição é compatível com o princípio da não-contradição, elaborado posteriormente por Aristóteles. Neste mesmo capítulo analiso a refutação que o sofista Górgias faz ao poema do Parmênides, demonstrando como as suas três teses possuem uma relação muito próxima com o que propõe Lacan para a psicanálise.

Esse trecho da tese serve para demonstrar que a perspectiva lacaniana sobre o ser é próxima do que é proposto na tese do sofista Górgias, que afirma o ser como produto da linguagem. Esse fenômeno é traduzido a partir da noção grega *epideixis*. A sofística também permite uma aproximação com a psicanálise a partir da noção de *kairós*. Esse deus da contingência e do momento oportuno representa aquilo que pode ser produzido de novo, visto que, em termos lacanianos, algo cessa de não se escrever para o sujeito.

O tempo do *kairós* é não linear, incalculável e imprevisível e é com ele que uma análise se sustenta. Sabe-se que o tempo de uma análise lacaniana não é cronológico, nem padronizado, cada sessão dura um tempo único e singular, bem como o tempo de duração de uma análise. É o *kairós*, a contingência, que determina o momento do corte, do ato e do fim de uma análise.

É a partir da análise sobre as teses do Górgias e da *epideixis* que alcanço a noção de *kairós* tão importante para a sofística, visto que é o momento preciso, porém

contingente, no qual um discurso pode inverter a ordem das coisas, produzir uma novidade, um furo. *Kairós* é um mito que representa o tempo no seu modo qualitativo e incalculável, contingente, portanto, é o oposto da noção de Chronos na qual o tempo é quantificável. Além disso, a noção de *kairós*, segundo Trédé-Boumer, também está conectada ao que é eficaz, ou seja, é um ato bem sucedido. O tempo do ato analítico pode ser traduzido como o tempo enquanto *Kairós*, visto que não há garantias de que esse ato vá produzir um efeito. O ato analítico depende de uma contingência, de um momento oportuno, na qual o sujeito pode topar e consentir com a escrita do S1 sem sentido. Dessa escrita do S1 pode-se produzir dois efeitos: o terapêutico, que é demonstrado nesta tese através de um caso clínico, e o final de análise, quando um analisando topa com o sem sentido e consegue dar um ponto de basta à essa suposição de saber ao Outro e ao inconsciente.

O caso clínico, apresentado no quinto capítulo, é útil para demonstrar como a contingência pode operar na clínica e como a interpretação equívoca pode produzir mudanças no modo de gozo do sujeito. Além disso, a noção de *tyché* é examinada. Este trabalho verificou que a *tyché* e a contingência não são a mesma coisa. A *tyché* é um termo ligado ao conceito de repetição, trabalhado por Lacan em 1964 no *Seminário 11*. Essa noção está conectada ao inconsciente sujeito, visto que quando ela acontece (ao acaso) o sujeito topa com a falta. Esse encontro com a falta relança o sujeito na busca de um significante que possa representá-lo, movimento que tenta achar uma resposta para obturar o furo e que traduz o fenômeno da repetição. A contingência, por outro lado, é definida por Lacan, no *seminário 21* de 1973-1974, como a escrita da verdade. A contingência, é um ato, ela acontece. Essa escrita da verdade chega ao sujeito a partir da produção do S1 do discurso analítico. Esse S1 sem sentido é a verdade que é escrita pela contingência. O S1 sem sentido também pode ser lido como o falo. Lacan, no *seminário 20*, diz que uma psicanálise pode fazer com que o falo, através de uma contingência, cesse de não se escrever e seja colocado em seu devido lugar, produzindo assim um final de análise. Essa contingência, através do ato analítico, vai marcar um antes e um depois na análise.

A partir das formulações de Jaakko Hintikka, Lacan consegue avançar em sua concepção sobre a modalidade lógica da contingência, indicando que ela tem relação com o ato e com a produção de uma novidade. Essa concepção tem uma relação direta com a

noção de *Kairós* retirada da sofística de Górgias, que afirma que o *ser é um efeito do dito*. Quando Lacan diz que é um sofista, ele está, ao mesmo tempo, demonstrando que a psicanálise opera com a linguagem de uma maneira parecida com a dos sofistas, que fazem dela um recurso para produzir realidades. Os sofistas não recusam a homonímia, ao contrário, eles fazem dela um recurso para produzir efeitos através do discurso (*epideixis*). Destaco que a homonímia é o pesadelo de Aristóteles quando ele afirma que para um homem falar é necessário comunicar um sentido unívoco para outrem, o filósofo reduz a sofística como uma corrente de saber inferior à filosofia, pois diz que os sofistas não possuem compromisso com a verdade, visto que eles manipulam a realidade com o discurso. Essa concepção de Aristóteles aponta para o esforço que ele faz para formalizar os seus silogismos em significados únicos que permitem uma concepção lógica inequívoca para dar conta de uma verdade universal, indicando que o ser e a linguagem estão em perfeita harmonia, entretanto, para isso, antes é necessário excluir a homonímia e seguir as leis do princípio da não-contradição.

Um dos exemplos que provam a recusa de Aristóteles pela homonímia e pela contradição é o seu descarte da particular máxima, na qual a noção de não-todo é incluída frente ao universal. Lacan vai adotar justamente essa perspectiva da particular máxima para criar as fórmulas da sexuação. Essa subversão lacaniana serve para demonstrar que entre os dois lados não há complementariedade. O não-todo, contingente, não é capaz de completar o todo, universal que Lacan reduz ao possível. O capítulo das fórmulas da sexuação permite verificar como as modalidades lógicas são cruciais para uma melhor compreensão da clínica psicanalítica. Nele é proposto um esquema que traduz o funcionamento da clínica em termos modais<sup>74</sup>. Conclui-se que o recurso à lógica é indispensável para trabalhar com o inconsciente.

O sexto capítulo desta tese analisa o uso do termo contingência/contingente por Lacan em todos os seus seminários. Esse trecho permite verificar que a contingência começa a ganhar contornos próprios a partir do *seminário 19*, no qual Lacan faz uma associação entre a contingência e o não-todo. No *seminário 20*, a contingência ganha ainda mais precisão sendo vinculada à verdade e à escrita, além de ser a modalidade que provoca o amor através do encontro. No *seminário 21*, Lacan vai associar a contingência ao ato analítico, à interpretação, ao discurso analítico, ao dizer e ao real. Esse capítulo é

---

<sup>74</sup> Ver *figura 26*. p. 117.

útil para demonstrar como a contingência e as outras modalidades do possível, necessário e impossível, são termos fundamentais para a psicanálise lacaniana operar com o inconsciente real, como é proposto por Lacan (1973, p. 7).

Esta tese permitiu verificar que a contingência na psicanálise é o que permite uma formalização do real. Essa modalidade é crucial para compreender melhor o que Lacan propõe como inconsciente real e qual a forma de operar na clínica de acordo com uma ética que reconheça o inconsciente, além do que propôs Freud. O psicanalista lacaniano deve estar advertido de que na clínica ele deve ocupar uma posição não-toda. Esse status só pode ser alcançado por aqueles que atravessaram uma análise e conseguiram ir além do *Organon* aristotélico, como afirma Lacan na *Nota aos Italianos*. O analista, diferente de Aristóteles, não tenta dar conta da verdade através de um domínio da linguagem ou de sua formalização. O analista é aquele que está advertido da impossibilidade, da impotência de atingir a verdade, visto que, estruturalmente, não há relação sexual para o ser falante.

Reconhecer a contingência como a única chance para promover rupturas no sistema simbólico do sujeito – o que permite uma reordenação de gozo – é indispensável para que o analista não recorra ao sentido ou ao romance criado pela janela fantasmática do sujeito. É a contingência que permite ao analista trabalhar a partir do equívoco e da homonímia, visando o dizer e não os ditos. O que interessa em uma análise é a enunciação, o que resta por trás do discurso do sujeito, que, enquanto fala, só produz demanda de amor.

Reconhecer a contingência é suportar o lugar de *rebut*<sup>75</sup> que a clínica impõe ao analista. Abrir espaço para que a contingência se escreva, é a mesma coisa que suportar o real que os atendimentos apresentam a cada sessão. O analista não traduz nem decifra o inconsciente, visto que o inconsciente é real e o saber produzido pelo analisando não é nada além de uma invenção, ficção. Durante grande parte do percurso de uma análise, o analisando opera com o seu inconsciente transferencial. Caso o seu analista esteja à altura da ética do bem dizer levando em conta a contingência, o sujeito pode vir a mudar o seu status de decifrador do inconsciente para o de operador dos seus modos de gozo. A

---

<sup>75</sup> Termo utilizado por Lacan (1973a/2003) no texto *Nota italiana* quando diz que o analista é o rebotalho da humanidade. *Rebut* pode ser traduzido como lixo, resíduo, o que não serve para nada.

linguagem em seu modo *epideixis*, pode produzir efeitos/afetos no corpo. O trabalho com o inconsciente real visa uma mudança do sujeito frente ao gozo e nada mais, o que não é pouco

A contingência não é apenas um acaso, mas sim uma escrita que abre as vias para o final da análise, ao mesmo tempo, a contingência (*kairós*) produz uma nova escritura, o que permite que alguma coisa que não estava ali antes possa emergir, ser lida, e a partir disso mudar a vida do sujeito, ou seja, o analisando pode passar do estatuto (sujeito representado entre dois significantes - inconsciente sujeito/transferencial) para o estatuto do objeto *a*, a partir do qual ele pode finalmente ver o que o causa. O sujeito ganha um pedaço de verdade com a qual ele pode suportar a impossibilidade de se curar do próprio inconsciente. Ele se faz responsável pela invenção/ficção que ele produz através da surpresa provocada pelo encontro com a contingência. Lacan defende que não se deve recuar diante do real, apesar de ser impossível, é a partir dele que o novo pode ser produzido pela ciência e pela psicanálise. Quando algo cessa de não se escrever, isso significa que alguma coisa foi reconhecida pelo sujeito. Algo que antes seria impossível de ser formulado, aparece como um clarão. Esse acontecimento pode ter uma roupagem positiva ou negativa. É esse evento contingente que possibilita, na clínica psicanalítica, uma mudança do sujeito em sua relação com o gozo.

Para concluir, esta tese verificou que a contingência para a psicanálise lacaniana é uma noção que tem relação com o ato, com o singular e com a escritura do novo. Essa função da contingência é crucial e a sua relação com o sujeito se dá devido ao fato de ele ser constituído pela linguagem. É a linguagem que dá as condições para a sua existência. A psicanálise é a busca dessa contingência, que Lacan nomeia como *bonne chance*/boa sorte no texto *Sobre o prazer e a regra fundamental* de 1975<sup>76</sup>. Através da associação livre, o sujeito pode, se tiver sorte, topar com a contingência e fazer com que alguma coisa se escreva e o posicione em seu modo singular de gozo.

---

<sup>76</sup> Esse texto é uma transcrição da intervenção realizada pelo Lacan depois de uma fala do André Albert. Esse documento pode ser encontrado através do link: <http://www.essaim.net/IMG/pdf/-5.pdf>

### Referências bibliográficas

- Almeida Filho, N; Coutinho, D. (2007). Causalidade, contingência, complexidade: o Futuro do Conceito de Risco. *Physys: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro. 95-137.
- Alves, A. (1997). [contingência]. In *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Dir. Roque Cabral...at all. Lisboa: Verbo. p. 1150-1152.
- Aristóteles. (1989) *Organon I – Catégories, II De l'Interpretation*. Trad. Par J. Tricot. Librairie philosophique J. Vrin.
- Aristotéles. (1991). *Sur la nature (Physique II)*. Introduction, traduction et commentaires de L. Couloubaritsis. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristóteles. (2007) *Metafísica. Livro IV (Gamma) e V (Epsilon)*. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução n. 14. IFCH/UNICAMP.
- Aristóteles. (2016). *Organon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Trad. Edson Bini. 3. São Paulo: Edipro.
- Aristote. (2021). *Physique* (P. Pellegrin, Trad.; 3e éd. revue). Flammarion.
- Badiou, A. (2009). *Éloge de l'amour*. Flammarion.
- Badiou, A. (2014) *Parménide – L'être I – Figure ontologique 1985-1986*. Ouvertures : Fayard.
- Bay, M. (2012) *Grand dictionnaire de la Philosophie*. Larousse – CNRS Editions.

- Bernard, D. (2018). Pelo real. In *Revista Stylus*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. n. 37.
- Bispo, F. (2012) *Ética da contingência: a lógica da ética na psicanálise*. Curitiba: Juruá.
- Blanché, R. (2012) *Estruturas intelectuais – Ensaio sobre a Organização Sistemática dos Conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- Bollack, J. (2006) *Parménide, de l'étant au monde*. France : Éditions Verdier.
- Bousseyrroux, M. (2005). Le désir de l'analyste. *Champ lacanien*, 2, 31-36. <https://doi.org/10.3917/chla.002.0031>
- Brunschwig, J. (1969) La proposition particulière chez Aristote. In *Cahier pour l'Analyse*. Paris: Éditions du Seuil. p. 3-26
- Cassin, B. (1980) *Si Parménide*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. Gallimard.
- Cassin, B. (2000) *Voir Hélène en toute femme*. Paris : Institut d'étidion Sanofi-Synthelabo.
- Cassin, B. (2002) *Jacques le Sophiste : Lacan, logos et psychanalyse*. Paris : Epel.
- Cassin, B. (2007) *Se Parménides*. São Paulo: Editora Autêntica.
- Cassin, Barbara. (2014), *L'archipel des idées de Barbara Cassin*. Éditions de la maison des sciences de l'homme. P. 42.
- Cassin, B. (2018) *Quand dire, c'est vraiment faire – Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*. Paris : Fayard.

- Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción: complicar el universal*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Cassin, B. (2016) Sofística, performance, performativo. *Anais de filosofia clássica*. vol. 10 n. 20.
- Castanet, D. (2008). Condução e fim do tratamento analítico: A propósito do gozo feminino. *Reverso*. Belo Horizonte. ano. 30. n. 55, 35-46.
- Cathelineau, P. (2001) *Lacan lecteur d'Aristote : politique, métaphysique, logique*. Paris : Éditions de l'Association Freudienne Internationale.
- Chevalier, J. (1914) *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs particulièrement chez Platonl*. Thèse pour le doctorat. L'Universtié de Lyon.
- Cruglak, C. (2001). *Clínica da identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- David, Ménard, M. (2011) *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*. Paris : Hermans Éditeurs.
- Dimitriadis, Y. (2010). Aristote et les concepts psychanalytiques de « l'effet après coup » et de la répétition. *Recherches en psychanalyse*, 9(1), 32-45.  
<https://doi.org/10.3917/rep.009.0032>
- Dosse, F. (2013). *Renascimento do acontecimento*. São Paulo: Editora Unesp.
- Duprel, E. (1980) *Les sophistes : Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Editions du Griffon Neuchatel.
- Eleb, D. (2004). *Figures du destin : Aristote, Freud, et Lacan ou la rencontre du réel*. Èrès.
- Fierens, C. (2010). *Lecture des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : le Séminaire XI de Lacan*. Bruxelles : E.M.E

- Fierens, C. (2012). *Le discours psychanalytique : une deuxième lecture de l'étourdit de Lacan*. Paris : Érés.
- Elissalde, Y. (2017) *Vocabulaire philosophique*. Vol. I. France : Bréal.
- Ferreti, M. (2011). Considerações sobre a ética e a política na psicanálise. *Revista A Peste*. São Paulo, v. 3 n. 1, 69-76.
- Fernandes, A. (2011). O real do sintoma: sua política na clínica. *Stylus 22: A política do sintoma I*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos fóruns do campo lacaniano, pp. 101-108.
- Flisfeder, M. (2010). *Between the symbolic and the sublime: Slavoj Zizek in filme studies... and out*. (Teses de Doutorado). Reyserson University and York University, Toronto – Canada. Disponívelno <http://digital.library.ryerson.ca/islandora/object/RULA:1857>
- Fingermann, D. (2005). *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras.
- Fingermann, D. (2016). *A (de)formação do psicanalista: as condições do ato psicanalítico*. São Paulo: Escuta.
- Fingermann, D. (2018). Adventos do real: temos escolha? *Stylus: revista de psicanálise*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. n.37, p. 47.
- Fingermann, D. (2018a). A impudência do dizer: como passa? In *Revista Wunsch*. n. 18. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.
- Fraisse, J-C. (2011) *Introduction et commentaire du livre La nature (Physique, chap. II) d'Aristote*. Edition numérique : Pierre Hidalgo. Disponível em : < [http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/aristote\\_fraisse.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/aristote_fraisse.pdf)>

- Frediani, M. (2014) Acontecimento de corpo. In Ribeiro, V (org.). *Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum, pp. 39-44.
- Freud, S. (1914/2005). « *Remémoration, répétition et perlaboration* ». In : *Sigmund Freud Ouvres complètes – Livre XII*. Trad. Fr. A. Berman (1re éd). Presses universitaires de France.
- Freud S. (1915 [1914]/2005). Remarques sur l’amour de transfert. *OCF.P*, XII : 197-211. Paris, Puf.
- Freud, S. (1915). A repressão. In *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (Vol. 12, pp. 82-98) São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Publicado originalmente em 1915).
- Freud, S. (1917). Uma dificuldade da psicanálise. In “*O homem dos lobos*” e outros textos. (Vol. 14, pp. 240-251 ) São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Publicado originalmente em 1917).
- Freud, S. (1920/2002). « *Au-delà du principe de plaisir* » In : *Sigmund Freud Ouvres complètes – Livre XV* (2e éd.). Presses universitaires de France.
- Freud, S. (1930). O Mal-estar na civilização. In *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (Vol. 18, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Publicado originalmente em 1930).
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foulquié, P. (1992) *Dictionnaire de la langue philosophique*. Presse Universitaire de France.
- Vuillemin, J. (1984) *Nécessité ou contingence : l’aporie de diodore et les systèmes philosophiques*. Paris : Les éditions de minuit.
- Garcia-Roza, L. A. (1993). *Acaso e Repetição em Psicanálise*. Jorge Zahar.

Gault, J. (2015) O nascimento da ciência moderna. Uma leitura de “A ciência e a verdade”. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, vol. 67. n.2 Pp. 156-161.*

Godin, C. (2014) *Dictionnaire de philosophie*. Fayard : Éditions du temps.

Guillamaud, P. (1988) L’essence du *kairos*. In *Revue d’études anciennes*. Tome XC. pp. 359-371. Disponible en : < [https://www.persee.fr/doc/rea\\_0035-2004\\_1988\\_num\\_90\\_3\\_4341](https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1988_num_90_3_4341)>.

Hintikka, J. (1973) *Time and necessity – Studies in Aristotle’s Theory of Modality*. Oxford: The Clarendon Press.

Iannini, G. (2009). Não há formalização sem restos: Frege com Lacan. *Revista Estudos Lacanianos*. Vol. 2, ed. 3, 99-110.

Jalbert, G. (1961) *Nécessité et contingence chez saint Thomas d’Aquin et chez ses Prédécesseurs*. Éditions de l’Université d’Ottawa.

Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente. In *Escritos* (pp. 496-536). Rio de Janeiro: Zahar, 1998. (Publicado originalmente em 1957).

Lacan, J. (1954-1955/2010). *Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1959-1960/2008). *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J (1961/2003). *A identificação: seminário 1961-1962*. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife.

Lacan, J. (1961). *Séminaire 9 : L’identification*. Edições staferla. Inédito. Disponível em : < <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>>

Lacan, J. (1964/2008). *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

Lacan, J. (1964-1965). *Seminário 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Publicação interna da Association lacanienne internationale. Inédito.

Lacan, J. (1965). *Séminaire 12 : Problèmes cruciaux de la psychanalyse*. Edições staferla. Inédito. Disponível em : <<http://staferla.free.fr/S12/S12.htm>>

Lacan, J. (1966-1967) *Seminaire 14: la logique du phantasme*. Inédito. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>>

Lacan, J. (1967-1968). *Seminário 15: O ato psicanalítico*. 1967-1968. Inédito.

Lacan, J. (1967/2001) Discours à l'École freudienne de Paris. In *Autres Écrits*. Paris : Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1969) O ato psicanalítico. In. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Lacan, J. (1969-1970). *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Lacan, J. (1970). Radiophonie. In *Scilicet 2/3*. Paris : Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1971/2009). *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Lacan, J. (1971-1972/2012). *Seminário 19: Ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

Lacan, J. (1971-1972b). *Ou pire*. Versão pdf gratuita do site Staferla. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S19/S19.htm>>.

Lacan, J. (1971-1972c) *Le savoir du psychanalyste*. Versão pdf gratuita do site Staferla. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S19b/S19b.htm>>

Lacan, J. (1972) O aturdido. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Lacan, J.(1972b) *L'étourdit*. Versão pdf gratuita do site Staferla. Disponível em <<http://staferla.free.fr/Lacan/letourdit.htm>>

Lacan, J. (1972-1973/2008) *Seminário 20: Mais ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1972-1973/1975). *Le séminaire de Jacques Lacan. 20 : Encore, 1972 - 1973*. Éd. du Seuil.

Lacan, J. (1972-1973b). *Encore*. Versão pdf gratuita do site Staferla. Disponível em:  
<http://staferla.free.fr/S20/S20.htm>

Lacan, J. (1973). Intervention au congrès de L'ÉFP (2 nov). *Lettres de L'École Freudienne de Paris*. Disponível em : < <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973-11-02.pdf>

Lacan, J. (1973/2003) Introdução à edição alemã de um volume dos Escritos. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1973a/2003). Nota italiana. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1973-1974). *Seminário 21: Os não-tolos vagueiam*. Publicação não comercial do Espaço Moebius, 2016.

Lacan, J. (1973-1974b). *Les non-dupes errent*. Versão pdf gratuita do site Staferla. Disponível em : <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>

Lacan, J. (1974). La troisième. In *La cause freudienne*, n, 79. Ano. 2011. Disponível em:  
 < <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2011-3-page-11.htm>>

Lacan, J. (1974). *A terceira*. Intervenção no Congresso de Roma publicada em *Lettres de l'École freudienne*, n, 16, (Publicada originalmente em 1975). Disponível em: < <https://drive.google.com/file/d/1GtS2m-SHuKNJfVgsMnSuevMzL5BBeqH/view>

- Lacan, J. (1974a). *Television*. Versão em PDF do site STAFERLA. Disponível em: <  
<http://staferla.free.fr/Lacan/Television.pdf>>
- Lacan, J. (1974-1975) *R.S.I. O seminário*. Inédito.
- Lacan, J. (1975). Joyce, o sintoma (pp. 560-566). In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro:  
 Zahar, 2003.
- Lacan, J. (1975-1976). *Seminário 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- Lacan, J. (1976). Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In *Outros Escritos*. Rio de  
 Janeiro: Zahar, 2003. p. 567-569.
- Lacan, J. (1976-1977). *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Inédito. Versão em  
 PDF do site Staferla. Disponível em : < <http://staferla.free.fr/S24/S24.htm>>
- Lacan, J. (1977a). Seminário de 11 de jan. de 1977 In *L'insu-que-sait de l'une-bévue  
 s'aile a mourre*. Inédito. Versão em PDF do site STAFERLA. Disponível  
 em: <http://staferla.free.fr/S24/S24%20L'INSU....pdf>
- Lacan, J. (1977b) Seminário de 15 de mar. de 1977. *L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile  
 a mourre*. Inédito. Versão em PDF do site STAFERLA. Disponível em:  
<http://staferla.free.fr/S24/S24%20L'INSU....pdf>
- Leray, P. (2014) Au-delà de la parole: le dire rappelé à l'existence. *Revue : L'en je  
 lacanien*. n. 23. p. 43-57.
- Loparic, A. (2020) Les negations et les univers du discours. In *Lacan avec les  
 philosophes*. Presse Universitaire de Paris Nanterre.
- Lucrèce. (1964). *De la nature* (H. T. É. scientifique P. Clouard, Trad.). Garnier-  
 Flammarion, 1964.
- Marret-Maleval, S. (« s.d ») *Le sinthome – Introduction à la lecture du livre XIII*,  
 Disponível em : < <https://www.causefreudienne.net/le-sinthome/>>

- Martínez, F. (2018) Advenimientos de lo real: psicoanálisis y política del síntoma. In *Revista Stylus n. 37: Adventos do real e o psicanalista*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. p. 53-58.
- Menès, M. (2016). D'une lecture de trois identifications selon Freud. *Revue des Collèges de Clinique psychanalytique du Champ Lacanien*, 15, 22-27. <https://doi.org/10.3917/rccpcl.015.0022>
- Miller, J. (2006a). O inconsciente real. In *Opção Lacaniana OnLine*. Disponível em: <<http://www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n4/pdf/artigos/JAMIncons.pdf>>
- Miller, J. (2006b). *Le tout dernier Lacan*. Orientation Lacanienne III. Disponível em : <<https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/02/2006-2007-Le-tout-dernier-Lacan-JA-Miller.pdf>>.
- Miller, J. (2008) *A la merci de la contingence*. Disponível em: <https://www.causefreudienne.net/a-la-merci-de-la-contingence/>
- Miller, J.-A. (2014). Une psychanalyse a structure de fiction. *La Cause du Désir*, 87(2), 69-77. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/lcdd.087.0069>
- Nal, E. (2012) *Kairos, l'irruption du sens au cœur de la complexité humaine : le jouer, le médiateur, le stratège*. Thèse de doctorat soutenu en 2012 à l'Université Paris 8. Extrait disponible en < <http://upnarbonnaise.p.u.f.unblog.fr/files/2019/03/014-kairos.pdf> >
- Parménide. (1998) *Sur la nature ou sur l'étant*. Présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin. Éditions du Seuil.
- Pasqua, H. (1992) L'unité de l'Être parménidien. In *Revue Philosophique de Louvain*. p. 143-155.
- Pereira, F. (2002). Da episteme Aristotélica à lógica do não-toda. In *O saber do psicanalista*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2002. pp. 117- 124.

- Platão. (1987) *Gorgias*. Paris: Flammarion.
- Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise – a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rabinovich, D. (1992) *Modos lógicos del amor de transferencia*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Ricoeur, P. (2014) *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles – curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954*. São Paulo: Martins Fontes.
- Romilly, J. (2015). Préface do livro *Kairos: l'à-propos et l'ocassion*. Paris : Société d'édition Les Belles Lettres.
- Roudinesco, E. (2015). *História da Psicanálise na França*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sconza, A. (2019) Le Kairos et l'occasion, une iconographie changeante aux XVI et XVII siècles en Italie. In *Le présent fabriqué. Tome I – Expériences et poétiques du présent*. Collection Rencontres, n. 383. Éditeur : Classiques Garnier. p. 31-58.
- Silva, Jose. (2014) Sobre alguns problemas de interpretação difícil no poema de Parmênides. *Hypnos*. São Paulo, volume 32, n. 1. p. 112-113.
- Soler, C. (1991). *Artigos Clínicos*. Salvador: Fator.
- Soler, C. (1994). Interpretação: as respostas do analista. *Opção Lacaniana*, n. 13.
- Soler, C. (1995). *Observações sobre a interpretação segundo Jacques Lacan*. Inédito.
- Soler, C. (2008). Lalangue, traumatique. In : *Trauma et phantasme – Revue des Collèges Cliniques du Champ Lacanien*. n.7 mars.
- Soler, C. (2010) Estatuto do significante mestre no campo lacaniano. *A peste*. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 255-270.
- Soler, C. (2012a). *O inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

- Soler, C. (2012b). Uma interpretação que leve em conta o real. *Revista Stylus: A lógica da interpretação I*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, n.24, 25-42.
- Soler, C. (2013) A oferta, a demanda e a resposta. *Revista Stylus: o que responde o psicanalista? Ética e clínica I*. Rio de Janeiro: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, n.26,. jun. p. 15-32.
- Soler, C (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. 2ª. ed. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C. (2015). *De un trauma al outro*. Medellín: Asociación Foro Del Campo Lacaniano de Medellín.
- Soler, C. (2017) L'un qu'il y a et ses liens. In *Revue du Champ Lacanien EPFCL – France*. N. 19. p. 47-63.
- Soler, C. (2018a). *Adventos do real: da angustia ao sintoma*. São Paulo: Aller.
- Soler, C. (2019) *O em-corpo do sujeito – Seminário 2001-2002*. Salvador : Ágalma.
- Soler, C. (2019a). O que não se garante. In *Revista Wunsch*. n. 19. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano
- Soler, C. (2020). *Le transfert, de l'amour au sexe*. Paris : Editions Nouvelles du Champ Lacanien.
- Tordesillas, A. (1986) L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique : la notion de *kairos*. In B. Cassin (Org.) *Le plaisir de parler*. Paris : Les éditions de minuit.
- Thamer, E. (2017a). Identidade ou diferença? Algumas considerações sobre Identificação em psicanálise (pp. 17-34). In Teixeira, A. *Identificação e identidade na psicanálise*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico.

Thamer, E. (2017b). O que cessa e o que não cessa com uma psicanálise. In Teixeira, A. *Identificação e identidade na psicanálise*. Salvador: Associação Científica

Thamer, E. (2018) Sobre os limites do saber. In *Revista Wunsch* n. 18. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

Trédé-Boulmer, M. (2015). *Kairos : L'à-propos et l'occasion – Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVème siècle avant J. -C.* Paris : Société d'édition Les Belles Lettres.

Campo Psicanalítico, 2017b. p. 17-34.

Verbeke, G. (1978). Le Hasard Et La Fortune Réflexions D'albert Le Grand Sur La Doctrine D'aristote. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 70(1/2), 29-48.

Vincent, B. (s.d.) *Le dire de l'étourdit*. Le cercle freudien. Disponible en :

<http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2012/11/40.pdf>

Voltaire. (1764) *Dictionnaire philosophique, portatif*. Disponible en : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626129s.r=dictionnaire%20philosophique?rk=21459;2>

Kunzmann, P ; Burkard, F.P; Wiedmann, F. (1999). *Atlas de la Philosophie*. Trad. Française de Zoé Housez et Stéphane Robillard. Munich : La pochothèque.

Zizek, S. (2006). *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Três anéis ligados pelo <i>sinthoma</i> , o quarto	22
Figura 2	Esquemas entre simbólico e real baseado no <i>Seminário 24</i>	28
Figura 3	Tríade entre saber, sujeito e sexo	31
Figura 4	Banda de moebius	33
Figura 5	Discurso capitalista	39
Figura 6	Discurso do mestre	55
Figura 7	Nó borromeu criado a partir da proposta do Alain Badiou (2014)	63
Figura 8	Modalidades lógicas associadas aos elementos do poema	64
Figura 9	<i>Kairós</i> representado por Francesco Salviati	76
Figura 10	Matema do discurso analítico	79
Figura 11	Fórmulas da sexuação	83
Figura 12	Quadro dos opostos formalizado por Apuleio no séc. II d.C.	87
Figura 13	Quadro das oposições conjugado com as premissas assertóricas e as modalidades lógicas	88
Figura 14	Quadro das oposições apresentado por Lacan	92
Figura 15	Proposições de Aristóteles posicionadas no quadro lógico	93
Figura 16	Esboço das fórmulas da sexuação	93
Figura 17	Particular mínima	98
Figura 18	Particular máxima primeira versão	99
Figura 19	Particular máxima segunda versão	99
Figura 20	Fórmulas da sexuação posicionadas a partir da particular máxima	101
Figura 21	Quantificadores da sexuação posicionados em sua forma final e conjugados com as modalidades lógicas	102
Figura 22	Quadro dos quantificadores da sexuação vinculados às modalidades lógicas em sua versão original	104
Figura 23	Modalidades lógicas vinculadas ao tempo e à escrita	107
Figura 24	Modalidades e quantificadores lógicos e suas possíveis representações na clínica	
Figura 25	Diagrama apresentado por Jaakko Hintikka	114
Figura 26	Mapa de conceitos articulados à clínica	116
Figura 27	Cartografia das causas acidentais segundo Aristóteles (Tychê e Automaton) e Lucrecio (Clinamen)	128
Figura 28	Todas as letras da palavra barata compõem também o significante trabalho	133

UNIVERSITÉ PARIS 8 - VINCENNES-SAINT DENIS  
ÉCOLE DOCTORALE PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS

Résumé de Thèse  
Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 8  
Discipline : Philosophie

Thèse en cotutelle à L'Université Fédérale de Bahia  
Programme d'études supérieures en Psychologie

Présenté par

Daniela BATISTA SANTOS

Le 06 Juin 2024

***LA CONTINGENTE DANS LA PSYCHANALYSE LACANIENNE :  
CONSÉQUENCES THÉORIQUES ET CLINIQUES***

Directeur de thèse : Monsieur Bruno Cany  
Co-directeur de thèse : Monsieur Jean-Pierre Marcos  
Directrice de thèse au Brésil : Madame Andréa Hortélio Fernandes

Jury

Mesdames les Professeures

Maria Livia Tourinho  
Daniela Chatelard  
Suely Aires  
Isabelle Alfandary

## Remerciements

À la Fondation de recherche de l'État de Bahia (FAPESB) pour le financement de cette recherche, et la Coordination pour l'amélioration du personnel de l'enseignement supérieur (CAPES) pour l'octroi de la bourse de doctorat en alternance du programme CAPES-PRINT pour une période de 12 mois, qui a permis le stage à l'étranger et le lien de cotutelle avec l'Université Paris 8.

À l'Université Fédérale de Bahia et le Programme d'études supérieures en psychologie (PPGPSI) et à l'Université Paris 8 et le Laboratoire d'études et recherche sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP).

Aux directeurs de thèse qui m'ont accompagné dans cette recherche, à Andréa Hortélio Fernandes pour son engagement et sa confiance, à Jean-Pierre Marcos pour sa disponibilité et son accueil, et à Bruno Cany pour sa présence dans les moments cruciaux.

À Janice, Adriana, Janaína, Géraldine, Alain et Nicole, pour leur soutien et leur affection.

Aux amis que j'ai fait à Paris et qui ont été présents à différents moments du parcours, partageant joies, angoisses et idées : Kamila Bohne, Diego Gondim, Catarina Bassotti, Raquel Gregório, Marcela Azevedo, Victor Martins, João Domiciano, Carol Queiroz et Juliana Faria.

Aux collègues de la bibliothèque de l'Université Paris 8, Cécile Denier, Eléonore Charles, Mallory Thiebaud et Guillaume Pons pour leurs encouragements.

À mes amis brésiliens.

À Elisabete Thamer.

À Terezinha Oliveira Batista, *in memoriam*.

A tous ceux qui ont contribué de près ou de loin au développement de cette recherche.

## Résumé

À partir des années 1970 Lacan va au-delà de la conception freudienne de l'inconscient transférentiel - interprétable à partir de la production du sens - en affirmant que l'inconscient est réel. Dans une voie différente de celle empruntée par Freud en matière d'interprétation, la psychanalyse lacanienne se fonde sur l'équivocité du langage et la contingence. Pour éloigner l'opération analytique de la production de sens, Lacan fait un éloge de l'équivoque et affirme que l'équivocité de la langue est la seule ressource contre le symptôme psychique. L'inconscient réel a des implications sans précédent dans la clinique psychanalytique à partir du moment où le symptôme est considéré comme un événement corporel et non plus en tant que métaphore qui nécessite la symbolisation. Pour travailler avec l'inconscient réel, il faut tenir compte de la contingence sans laquelle il n'existe pas d'écriture possible du réel. D'ailleurs, qu'est-ce que la contingence pour la psychanalyse lacanienne ? Comment faut-il situer la contingence dans la théorie et la pratique psychanalytique ? La contingence est-elle la même pour la psychanalyse que pour la philosophie ? En vue de répondre à ces questions cette thèse visite des concepts de la psychanalyse tels que l'interprétation équivoque, le symptôme comme événement corporel, le traumatisme, le dire et l'inconscient réel. On analyse aussi les principaux traits du dernier enseignement de Lacan afin de pouvoir mettre en évidence l'importance et le rôle de la contingence. Pour définir la contingence dans la psychanalyse, l'on s'est également penché sur la sophistique, l'ontologie parménidienne et l'analyse de termes comme *epideixis* et *kairos*, caractéristiques du discours de Gorgias. L'*epideixis* se réfère au discours en tant que performance qui transforme et produit des réalités, quant au *kairos*, c'est le moment opportun, une bonne occasion, un événement et l'ouverture du possible. On opère aussi un retour au poème de Parménide pour voir comment le père de l'ontologie exclut la contingence dans sa référence à l'être. Cependant, Parménide a été réfuté par Gorgias qui prétend que l'être n'existe que par le fait qu'il est dit. Les formules de la sexuation sont aussi élaborées parce que Lacan met la contingence à la place du pas-tout et affirme, quelques années plus tard, que l'analyste doit être pas-tout. Afin de mieux comprendre la logique de la pas-toute phallique et le chemin que Lacan a tracé pour la construire, l'on examine les modalités logiques et les syllogismes aristotéliens. On met aussi en évidence les détails qui permettent à Lacan de construire une logique sans précédent pour traiter de la relation sexuelle impossible et de l'inconscient réel. Le concept de répétition est analysé à partir de sa relation avec la tychê et l'automaton à travers un cas clinique qui permet de montrer l'importance de la contingence pour l'interprétation équivoque et le traitement psychanalytique. Enfin, on note que la contingence joue un rôle crucial pour la clinique psychanalytique depuis l'effectuation de la structure du sujet – le moment du traumatisme – jusqu'à la fin de l'analyse.

## SOMMAIRE

<b>Introduction</b>	211
<b>2 Le sinthome, l'interprétation équivoque et l'inconscient réel</b>	218
2.1 Interprétation équivoque	220
2.2 Le symptôme-vérité, le messenger	223
2.3 Le <i>sinthome</i> réel	223
2.4 Le désir du psychanalyste	227
2.5 L'impossibilité de dire la vérité et le jouis-sens	230
2.6 La contingence dans le traumatisme et au moment de la castration	232
2.7 L'avènement contingent du réel	234
2.8 Le dire contingent et indécidable	240
2.9 L'inconscient sujet	241
2.10 L'inconscient réel	243
<b>3 Le poème de Parménide, le <i>kairos</i> et la psychanalyse sophiste</b>	246
3.1 Le discours du maître comme l'envers de la psychanalyse	247
3.2 Le poème de Parménide	249
3.3 Le poème de Parménide et l'exclusion de la contingence	253
3.4 L'être et le non être chez Gorgias	258
3.4.1 Première proposition de Gorgias : <i>rien n'est</i>	259
3.4.2 Deuxième proposition : si c'est, c'est inconnaissable	260
3.4.3 Troisième proposition : si c'est et si c'est connaissable, c'est intransmissible	260
3.5 L' <i>epideixis</i> et l'effet-monde	261
3.6 L' <i>epideixis</i> et la psychanalyse	262
3.7 <i>Kairos</i> : le moment opportun	265
3.8 <i>Le Kairos et l'epideixis</i> dans la psychanalyse	268

<b>5 La contingence et la répétition : une lecture de la tuchê et de l'automaton dans la psychanalyse lacanienne</b>	271
5.1 La répétition chez Sigmund Freud	272
5.2 La contingence et la répétition dans la psychanalyse lacanienne	276
5.2.1 Les notions de <i>tuchê</i> et d' <i>automaton</i>	276
5.3 La contingence et la répétition dans le traitement psychanalytique à travers un cas clinique	281
5.3.1 Le signifiant contingent : barata (blatte)	283
5.3.3 Quelques considérations sur le cas clinique	286
5.4 La différence entre la tuchê et la contingence dans l'enseignement de Lacan	292
Conclusion	295

## INTRODUCTION

La contingence est l'une des modalités logiques proposées par Aristote et reprises par Lacan dans la création des formules de la sexualité. Ces formules ont été conçues et travaillées pour établir la réalité de l'inconscient : il n'y a pas de relation sexuelle. Cette thèse analyse l'utilisation, par Lacan, des modalités (nécessaire, possible, impossible et contingent) afin de mettre en évidence l'importance de la catégorie du contingent dans la clinique psychanalytique.

Dans une psychanalyse lacanienne, le psychanalyste travaille à partir de l'interprétation et du maniement du transfert, modalités toutes deux liées, chacune à sa manière, à la logique de la contingence. Parler de la contingence dans la clinique psychanalytique n'est pas la même chose que de défendre le hasard comme étant ce qui régit le traitement. La psychanalyse peut être considérée comme un lien social réglementé, dans lequel il n'y a pas de place pour les inventions aléatoires. L'analyste est responsable de la direction du traitement et les "effets sur l'analysant ne sont pas indépendants de la façon dont l'expérience est pensée" (Soler, 2012a, p. 12). La responsabilité de l'analyste concerne son propre parcours analytique, car l'interprétation n'est pas une technique, mais une éthique qui s'appréhende à travers l'expérience de l'analyse sur son propre inconscient.

L'expérience psychanalytique commence par la mise en place du dispositif analytique, élaboré par Freud pour déchiffrer l'inconscient à travers un processus qui permet de travailler sur ses manifestations : lapsus, actes manqués, rêves et symptômes. Toutes ces formations de l'inconscient se présentent dans l'analyse à travers des contingences. Bien que Freud ait construit une théorie sur l'inconscient, nous nous concentrerons toutefois ici sur l'œuvre de Lacan, plus précisément à partir de la fin de son enseignement, qui a débuté dans les années 1970.

Nous constatons quelques différences entre la perspective freudienne et celle lacanienne sur l'inconscient. Durant les dix premières années de son enseignement, Lacan a effectué un retour à Freud en réalisant un colossal travail de révision des concepts clés de l'œuvre du père de la psychanalyse. Il élabore plusieurs questions sur la clinique psychanalytique dans la perspective de l'inconscient structuré comme un langage, thèse tout à fait freudienne.

A partir des années 1970, Lacan commence son voyage vers l'inconscient réel. Durant cette période de son œuvre, il franchit la perspective de l'inconscient comme symbolique et le situe en tant que réel. Lors de la conférence intitulée *La Troisième*, il affirme que le symptôme provient du réel, thèse qui semble subvertir la perspective précédente dans laquelle le symptôme était considéré comme le fruit du symbolique. Au cours de cette conférence, qui s'est tenue à Rome lors du VIIe Congrès de l'École freudienne de Paris en 1974, Lacan prévient que « le sens du symptôme, c'est le réel, en tant qu'il se met en croix pour empêcher que marchent les choses » (Lacan, 1974, p. 17). Auparavant à l'inverse, le sens du symptôme se situait à son sens dans le symbolique, ce qui permettait son déchiffrement, car en tant que métaphore le symptôme est une substitution de signifiant<sup>77</sup>.

Ce changement dans la perspective de Lacan sur l'inconscient a des conséquences pratiques et éthiques en ce qui concerne l'acte analytique. Des indications sur le changement de la méthode interprétative déjà peuvent être mises en évidence à partir du *Séminaire 11 - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, dans lequel Lacan (1964), bien que situant encore l'interprétation comme significative, esquisse déjà des réflexions sur le signifiant hors sens. Pour opérer dans la clinique visant le réel, Lacan a donc établi un type d'interprétation qui travaille sur les équivoques homophoniques et grammaticales du signifiant. Cette orientation place la psychanalyse dans une position contraire à celle que soutient Aristote. Dans le *Gamma IV* de la *Métaphysique*, ce philosophe affirme en effet que parler revient à signifier quelque chose à soi-même et à autrui. Il n'existe pas de fonction digne de ce nom pour l'homonymie, ou pour l'équivoque. Aristote (2007) dit que s'il n'y a pas de décision de sens, l'homme n'est pas un homme mais une plante. Lacan refuse cette thèse et promeut l'équivoque en tant que mode d'interprétation dans une analyse et définit l'analyste comme « la présence du sophiste à notre époque, mais avec un autre statut » (Lacan, 1964-1965, p. 344).

Les sophistes jouaient avec les équivoques, utilisaient le discours dans un but performatif et, selon Cassin, "le jeu avec les équivoques est ce qui rend les textes sophistiques insupportables pour les philosophes normaux " (Cassin, 2019, p. 21 , notre

---

<sup>77</sup> Freud établit ce schéma en 1915 dans le texte portant sur la répression, dans lequel il indique que le symptôme est l'une des destinations de la pulsion lorsque la répression échoue.

traduction). Dans ce travail, nous nous pencherons sur l'approche entre la sophistique et la psychanalyse lacanienne, plus précisément sur l'*epideixis*, le *kairós* et la contingence.

C'est dans les années 1970, à partir du *Séminaire 19 - Ou pire* (1971-72), que figurent chez Lacan des références aux modalités logiques associées aux formules de la sexualité. Ces formules prennent une forme plus définitive dans le *Séminaire 20 - Encore* (1972-1973). Dans ce dernier, la contingence en tant que modalité logique est logée dans la même position que le quantificateur pas-tout-phallique, situé dans le côté féminin de la formule. Dans le chapitre sur le savoir et la vérité, toujours dans le *Séminaire 20*, la contingence est définie comme ce qui fait que le phallus, cause du désir, cesse de ne pas s'écrire (Lacan, 1972-73, p. 86.). Dans le même passage, Lacan indique également que l'expérience analytique a elle aussi le même effet sur le phallus. Cette hypothèse lacanienne est l'un des déclencheurs du sujet de cette thèse, puisque le phallus, lorsqu'il n'est pas écrit, incite le sujet à produire du sens sur le réel qui l'affecte et qui échappe au symbolique et à l'imaginaire. Lorsque le phallus cesse de ne pas s'écrire, de façon contingente, le sujet a l'occasion de mettre un terme à la recherche incessante de sens pour son symptôme, puisqu'il se trouve enfin face à face, sans recul, à la dimension impossible du langage. Ce processus ne peut se produire qu'à travers des moments opportuns<sup>78</sup> favorisés par l'analyse, cette dernière étant incalculable et imprévisible. Dans cette perspective, nous établissons des associations entre le contingent et la notion grecque de *kairós*.

L'une des déclarations les plus importantes émises par Lacan durant la dernière étape de son enseignement est que la psychanalyse vise le réel. Qu'est-ce que cela signifie ? Pourquoi cette affirmation est-elle importante ? Le réel dont traite la psychanalyse est celui qui ne peut être mathématisé par la science, c'est-à-dire un réel qui ne peut être écrit ; autrement dit, c'est l'impossibilité du rapport sexuel. L'équivoque et la contingence de la langue dans sa dimension pas-toute constituent notre seule chance de travailler sur le réel.

Pour examiner l'équivoque, l'interprétation analytique et la contingence dans la clinique psychanalytique, nous travaillons sur la notion grecque de *kairós* qui est l'une des caractéristiques les plus pertinentes de la temporalité du discours sophistique. A partir d'un examen de l'œuvre de Gorgias et de sa perspective sur le pouvoir des discours, on

---

<sup>78</sup> Le moment opportun est l'une des traductions possibles de la notion grecque de *Kairós*.

discute de la façon dont le *kairós* peut être articulé à la contingence dans le traitement psychanalytique pour identifier l'importance du côté féminin des formules de sexuation dans un traitement qui est tourné vers le réel, en indiquant et en justifiant les raisons pour lesquelles l'analyste se positionne logiquement comme pas-tout. Pour ce faire, il fallait revenir au poème de Parménide afin de comprendre la réfutation que Gorgias opère à travers le *Traité du non-être*, ouvrage dans lequel ce sophiste affirme que l'être est l'effet de ce qui est dit, thèse tout à fait lacanienne.

Afin de mieux comprendre ce qui se passe dans l'interprétation analytique, il convient de réfléchir à la relation entre la production de savoir, celle de sens et le jeu infini et incontrôlable de la signification. Lorsque l'analysant révèle, a posteriori, un changement libidinal dans l'analyse, on identifie qu'il y a eu une interprétation analytique et que des effets ont été produits à partir du discours. Ce processus est totalement contingent. Il existe plusieurs témoignages d'analystes qui, lors d'interventions calculées, ne perçoivent aucun changement du côté de l'analysant, alors que les paroles, les gestes, ou même les regards involontaires génèrent des effets interprétatifs.

Ces effets sont des produits du lien transférentiel entre l'analysant et l'analyste, de l'énonciation produite dans ce lien, ainsi que de la contingence de l'être. Nous définissons la contingence de l'être comme étant la « capacité du désir à utiliser une coïncidence pour en faire une invention signifiante qui met en mouvement une expérience pulsionnelle qui était figée" (David-Ménard, 2011, p. 75). C'est-à-dire qu'à partir du hasard, le signifiant peut mobiliser la libido du sujet en produisant des changements et des effets thérapeutiques. L'analyse lacanienne crée, en effet, les bonnes conditions pour la contingence. « Qu'il soit dit » est un acte, un événement. La contingence attachée à l'interprétation analytique rejoint la deuxième thèse lacanienne selon laquelle l'interprétation est un dire silencieux. En revanche, la première thèse, en accord avec celle freudienne de l'inconscient transférentiel, indiquait que l'interprétation opère à travers le signifiant.

Ces changements produits et offerts par le dispositif analytique nous conduisent à nous interroger sur l'idée d'être en philosophie et en psychanalyse. Le poème de Parménide nous est utile pour mieux comprendre comment l'être est défini dans le texte fondateur de la philosophie et de la pensée rationnelle occidentale, ainsi qu'afin de vérifier s'il y a une référence à la contingence. Dans le *Séminaire 19*, Lacan (1971-1972)

se réfère au Parménide de Platon. Mais, dans cet ouvrage, nous tournons notre attention vers le Poème pour montrer comment le texte responsable de la naissance de la philosophie occidentale exclut la contingence de sa conception de l'Être.

Chez Parménide, l'être se confond avec la notion d'existence. Cette existence a des contours dans le nécessaire et ne cessera jamais d'exister, car elle est sans mouvement ni changement. Le sophiste Gorgias, quelques décennies plus tard, rompt avec cette perspective en affirmant que « rien n'est et celui qui dit, dit » (Cassin, 2007, p. 211). C'est-à-dire que l'être n'est rien d'autre que l'effet de la parole. A partir de là, nous pouvons faire une association entre la sophistique et la psychanalyse, lien qui a déjà été largement établi par la philologue française Barbara Cassin. L'objectif de cette thèse est d'analyser la relation entre le *kairós* et la contingence dans le dispositif psychanalytique. Cette recherche opère un retour aux présocratiques pour vérifier la conception du *kairós* en l'articulant au contingent. Ce terme est important pour les sophistes car il indique quelque chose par rapport au temps, à la coupure, à la rupture et à l'ouverture du possible.

Le travail sur le symptôme psychique, en psychanalyse, va au-delà d'une production de sens, au-delà de la technique de la suggestion, du conseil, de l'évaluation diagnostique, ressources utilisées pour apaiser la douleur face à l'impossible à dire. Ces ressources ne rompent pas avec le savoir déjà articulé par le sujet, au contraire, elles produisent plus de significations, elles prêtent du sens à ce qui rate dans le réseau symbolique et imaginaire de l'analysant. Contrairement à cette pratique, l'acte psychanalytique vise pour sa part une désaliénation des significations produites par le fantasme du sujet, à travers la rupture entre S1<sup>79</sup> et S2, avec le pari que quelque chose de nouveau peut surgir dans le discours de l'analysant. L'acte analytique opère par la coupure et fait vaciller les solutions<sup>80</sup> qui conduisent inévitablement le sujet à l'horreur face au malaise, cet acte « intervient au nom de ce qui cesse de ne pas s'écrire, au nom de ce qui apparaît dans chaque discours comme hors sens » (Fingermann, 2005, p. 54, notre traduction), autrement dit, il intervient en visant le réel à travers les contingences.

Ce travail propose également de faire une lecture des formules de sexuation liées aux modalités logiques et de mettre en évidence quelles sont leurs implications dans la

---

<sup>79</sup> S1 est pour Lacan le signifiant maître, S2, le savoir. La chaîne de signification est produite à travers un circuit infini entre S1 et S2.

<sup>80</sup> Ces solutions ne sont pas synonymes de bien-être ni de résolution. Normalement, quand le sujet trouve une solution, c'est-à-dire, une réponse à ce que lui arrive, c'est toujours de l'ordre de la jouissance qui peut provoquer des inhibitions, angoisses, etc.

clinique psychanalytique lacanienne, ce principalement en ce qui concerne la contingence.

Dans le dernier chapitre, nous avons examiné l'apparition des termes contingent et contingence dans les séminaires de Lacan à partir de l'index référentiel des concepts construit par Henry Krutzen. Cette analyse nous permet de vérifier l'évolution de ce terme dans l'enseignement de Lacan, dont les contours sont très précis à partir du séminaire 19, où il commence à travailler avec les modalités logiques. Il est également possible de remarquer comment Lacan associe la contingence à des concepts cruciaux de la psychanalyse tels que l'interprétation, l'écriture, l'acte, l'amour, la rencontre, la pas-toute phallique et le réel.

Après une recherche bibliographique sur la contingence et la psychanalyse dans quatre langues différentes - portugais, français, espagnol et anglais – j'ai remarqué que ce terme a été peu examiné, malgré l'importance qu'il revêt dans la conduite d'un traitement psychanalytique digne de l'éthique proposée par Lacan. L'hypothèse de cette lacune est que, du fait que la contingence n'est pas considérée comme un concept, cette notion n'a pas revêtu d'importance dans les recherches et études psychanalytiques. Malgré cela, le réel élaboré par Lacan à partir des années 1970 nous invite à réfléchir à cette notion. La contingence a toujours été très travaillée par la philosophie, mais prend des contours inédits dans l'œuvre de Lacan.

Dans ce contexte, les questions suivantes sont soulevées : Qu'est-ce que la contingence pour la psychanalyse et comment est-elle liée au traitement psychanalytique ? Quelle est la pertinence de l'interprétation équivoque - sous transfert - dans l'avènement de ruptures/discontinuités dans le mode de jouissance du sujet, dans la dissolution des symptômes, et dans la convocation du réordonnement du signifiant ? Quelle est la relation entre la contingence, l'interprétation équivoque et l'inconscient réel ? Qu'est-ce que la contingence rend possible ? Ces questions de recherche sont issues de l'expérience clinique en psychanalyse de la chercheuse et aussi des problèmes soulevés par son mémoire de master.

Dans cette thèse, nous avons l'intention de faire une recherche clinique théorique-conceptuelle sur la notion de contingence dans l'enseignement de Jacques Lacan et ses implications dans le traitement analytique. A partir du saut radical de Lacan par rapport à l'inconscient, qui entraîne un changement de perspective éthique et théorique par rapport

à la conduite d'une analyse, nous vérifions les implications de la contingence dans le traitement analytique envers le réel.

L'objectif général de cette recherche est d'étudier la notion de contingence dans la théorie et la pratique psychanalytique, afin de délimiter son rôle dans le traitement psychanalytique lacanien. Afin d'y parvenir, nous proposons les objectifs spécifiques suivants : 1) examiner le passage de l'interprétation significative à celle équivoque et les implications de cette nouvelle perspective dans les cliniques psychanalytiques ; 2) analyser la relation entre l'inconscient réel et la contingence ; 3) analyser la notion de contingence et de *kairós* de la philosophie présocratique, plus particulièrement chez Parménide et Gorgias, et son influence sur la psychanalyse lacanienne ; 4) vérifier le rôle de la contingence dans le traitement analytique à partir d'une lecture des formules de sexualité; 5).examiner le rapport entre répétition et contingence à partir des notions comme tuchê et automaton ; 6) analyser l'utilisation de la notion de contingence/contingent par Jacques Lacan dans ensembles de ses séminaires.

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une cotutelle entre l'Université Fédérale de Bahia - Programme d'études supérieures en psychologie dans la ligne de la recherche Contextes de santé, clinique et développement - et l'Université Paris 8 - Département de philosophie - École doctorale ED 31 Pratiques et Théories du Sens - Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie. Dans sa version finale, il sera présenté avec un résumé de la thèse rédigé en français.

La version en français présentée ici est un résumé de la thèse complète qui a été rédigée en portugais, il s'agit de l'introduction, le deuxième, troisième et cinquième chapitre et la conclusion.

## DEUXIÈME CHAPITRE

### LE SINTHOME, L'INTERPRÉTATION ÉQUIVOQUE ET L'INCONSCIENT RÉEL

*Quand l'esp d'un laps, soit puisque je n'écris qu'en français : l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient.*

(Lacan, 1977)

Dans la dernière période de son enseignement, Lacan (1975) caractérise le symptôme comme un événement du corps, définition qui a un impact considérable sur la théorie psychanalytique, en accordant une place importante à la notion de contingence. Cette expression n'est certes utilisée par Lacan qu'une seule fois dans le texte *Joyce, le symptôme*, mais elle change toutefois radicalement la façon dont le psychanalyste doit conduire la cure. En tant qu'événement du corps, le symptôme est la résonance de la jouissance du signifiant dans le corps du sujet, fabriqué par les trois éléments que sont le symbolique, l'imaginaire et le réel. Dans le *Séminaire 23 - Le sinthome*, Lacan (1975-1976) explique que le symbolique est le trou, l'imaginaire la consistance et le réel *l'existence*. Le sinthome est le quatrième élément qui va nouer ces trois registres et résonner dans le corps.

La résonance de la jouissance du signifiant dans le corps s'écarte de l'idée freudienne de symptôme comme quelque chose à déchiffrer. A partir de là, Lacan (1975) propose une nouvelle orthographe : le sinthome. Cette nouvelle conception du sinthome s'avère cruciale car elle rompt avec l'idée que le symptôme peut être totalement symbolisé par l'analysant. Le sinthome désigne le point réel du symptôme, c'est-à-dire ce qui se rebelle contre l'inconscient et sa signification. C'est aussi la partie du symptôme qui ne représente pas le sujet, qui n'a pas d'effet de sens (Marret-Maleval, "s.d"). D'où le concept d'écho dans le corps, l'événement de corps comme résonance de la jouissance que le sujet éprouve sans pouvoir pour autant la symboliser.

C'est à partir d'une contingence que le sinthome va nouer les registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Cette intrication s'opère de manière inédite pour chaque sujet et instaure un mode de jouissance unique, affectant singulièrement le corps

et le mode de subjectivation de chaque être parlant. Ce nœud se produit parce que le corps est affecté par le langage. Le hasard des rencontres entre le corps et le langage produit des effets sous forme d'affects (Frediani, 2014), effets/affects du langage sur le corps qui peuvent aussi être traduits comme des manières de jouir du sinthome.

Toujours en ce qui concerne la différence conceptuelle entre le symptôme et le sinthome, nous pouvons considérer que le sinthome est ce qui relie les registres imaginaire, symbolique et réel en tant que quatrième élément du nœud, tandis que le symptôme est caractérisé par Freud (1915/2010) comme une formation substitutive, l'une des destinations de la pulsion par le biais du refoulement. Lacan (1957/1998), au début de son enseignement, dans un texte intitulé *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*, affirme que le symptôme possède la structure d'une métaphore et il le situe comme une opération du langage, car « le mécanisme à double détente de la métaphore est celui-là même où se détermine le symptôme au sens analytique » (Lacan, 1957/1998, p. 522).

Ainsi, le travail mené sur le symptôme analytique est effectué à partir de la parole de l'analysant et de l'interprétation de l'analyste qui, à cette époque, est encore située par Lacan comme une interprétation signifiante, puisque « l'inconscient est structuré comme un langage » (Lacan, 1964/2008, p. 37). L'interprétation signifiante opère à partir de la méthode de déchiffrement du contenu refoulé, une production de savoir sur l'inconscient à travers le sens construit par les élaborations de l'analysant.

A partir de là, l'on peut clairement distinguer ces deux formes d'écriture. Le symptôme est freudien et s'interprète à partir du signifiant et du sens ; le sinthome, quant à lui, est ce qui dépasse le déchiffrement ; lorsque le sujet l'atteint, il est averti que le langage n'est utile qu'à la jouissance.

C'est à partir des années 1970 que l'enseignement de Lacan a connu un changement radical concernant la définition du symptôme et de l'inconscient. Selon Freud, l'inconscient est un savoir déchiffirable par le sujet, le symptôme étant une métaphore, le fruit du refoulement. Lacan, à partir des années 1970, développe l'inconscient comme réel et le sinthome en tant qu'événement du corps. L'inconscient réel se manifeste par des événements du corps, des contingences corporelles. Il s'agit d'un inconscient sans sujet. Cette nouvelle perspective change radicalement le concept du symptôme en tant que métaphore et de l'interprétation comme signification

## 2.1 Interprétation équivoque

Dans le *Séminaire 11*, Lacan (1964) conçoit encore l'interprétation comme visant le sens, même s'il souligne déjà l'importance du signifiant dépourvu de sens, en indiquant que c'est dans cette direction que le sujet doit aller, au-delà de la signification :

*L'interprétation* donc, il est bien clair qu'elle n'est pas ouverte à tous les sens, qu'elle n'est point n'importe laquelle, qu'elle est une interprétation significative et qui ne doit pas être manquée. Ce qui n'empêche pas que ce n'est pas cette *signification* qui est pour le sujet, pour l'avènement du sujet, essentielle, mais qu'il voit, au-delà de cette signification, à quel *signifiant* - non-sens irréductible, traumatique, c'est là le sens du traumatisme - il est, comme sujet, *assujetti*. (Lacan, 1964, p. 148)

Cinq ans plus tard, dans le *Séminaire 17 - L'envers de la psychanalyse*, Lacan (1969-1970) précise que l'interprétation analytique va elle-même à l'encontre du sens commun de ce terme, en soulignant l'idée que ce n'est pas le sens que vise une interprétation, mais plutôt le réel qui déborde sous le symbolique et se présente à travers la contingence. Dans *La troisième*, il affirme que l'interprétation n'est pas « interprétation du sens, mais jeu avec l'équivoque » (Lacan, 1974, p. 9). Dans le *Séminaire 23 - Le sinthome*, Lacan (1975-1976) fait de l'équivoque l'arme contre le sinthome, « ce n'est que par l'équivoque que l'interprétation opère. Il faut qu'il y ait dans le signifiant quelque chose qui résonne » (Lacan, 1975-1976, p. 18). Pourquoi Lacan s'orienté-t-il vers l'interprétation équivoque, en abandonnant l'interprétation signifiante en tant que direction du traitement analytique ? Quelles sont les implications de ce changement pour la clinique ?

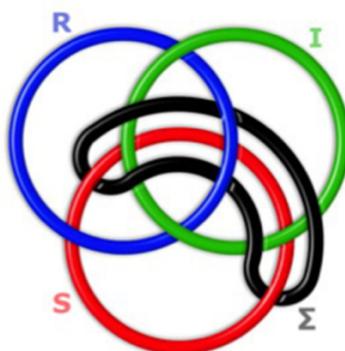
La clinique psychanalytique a mis en évidence l'impossibilité de donner du sens au symptôme, car l'enfermer dans une signification ne l'empêche pas de revenir, d'exiger de nouvelles significations, car « la persistance du symptôme est sa politique » (Ferreti, 2011, p. 74). Cette affirmation indique l'impact du réel dans la formation du symptôme, c'est-à-dire qu'il ne peut être épuisé par la signification et le sens.

Freud (1900) considérait lui-même le rêve, la formation de l'inconscient, comme impossible à enfermer dans une seule signification. Il existe ce qu'il appelle le nombril du

rêve, le point réel impossible à symboliser. Soler (1995, p. 4) commente qu'aucune signification n'épuise le sens, qu'« il y a toujours un surplus de signification que nous appellerons le sens ». Le terme sens renvoie au désir et tous deux sont incompatibles avec la parole, parce qu'ils sont métonymiques, glissants, non équivalents à une quelconque signification (Soler, 1995). Ainsi, la conception lacanienne de l'interprétation s'oriente vers une interprétation équivoque, qui vise le réel.

Dans cette direction, Thamer (2017a, p. 34) affirme que « si l'analyse s'oriente vers le réel, c'est finalement vers le réel du nœud ». Le *parlêtre* est borroméen, le nœud s'est fait au moment du trauma, « une contingence inscrite dans la nécessité du symptôme, qui ne cesse de s'écrire » (Soler, 2012b, p. 34). La quatrième boucle qui noue les trois anneaux du nœud s'écrit comme un sinthome et à partir d'une contingence et émerge comme une opération logique nécessaire pour que les trois registres se rejoignent.

Figura 1. Trois anneaux reliés par le sinthome, le quatrième.



Fonte: Lacan (1975-1976/2007, p. 91)

Comme nous l'avons déjà mentionné, le sinthome est la possibilité qu'a le *parlêtre*, à sa manière, de lier le symbolique, l'imaginaire et le réel et c'est à travers lui, le sinthome, que le sujet peut interpréter sa vie. Lacan (1974-1975) définit le quatrième nœud comme la réalité psychique, ressource dont dispose le sujet névrosé pour recouvrir la dimension insupportable du réel et faire un lien social. Ce quatrième nœud s'inscrit à travers la fonction du Nom-du-Père

Ah ! Qu'est-ce qu'il a fait FREUD ? Ah ! Je vais vous le dire. Il a fait le nœud à quatre avec ces 3, ces trois que je lui suppose « *peau de banane* » sous le pied. Mais alors, voilà comment il a procédé : il a inventé quelque chose qu'il appelle *réalité psychique*. Il conviendrait que j'aie mis ici le troisième nœud, le troisième champ de *l'ex-sistence*, à savoir *la jouissance de l'Autre*. (Lacan, 1974-1975. 23)

Toujours à propos du nœud, dans *Télévision*, Lacan (1974a) affirme que le réel est ce qui permet de démêler le symptôme constitué comme un nœud de signifiants. Il s'avère possible, par le biais du réel, de dénouer et de débrouiller cette chaîne de signifiants qui n'ont pas de sens en eux-mêmes, mais seulement la jouissance du sens. Si une analyse se constitue par l'usage du symbolique et de l'imaginaire, à partir de la parole de l'analysant en association libre, c'est le réel qui peut favoriser les changements produits dans l'économie libidinale du sujet. Cette occurrence du réel dans la clinique est contingente et ne s'avère possible que du point de vue de la parole de l'analysant dans le transfert.

Avant d'aller plus loin, il est important de signaler quelques distinctions supplémentaires entre le sinthome et le symptôme, car ce n'est pas seulement l'orthographe qui les distingue. Les symptômes ont été développés par Freud (1915/2010) et ils ont la structure d'une métaphore, fruit du retour du refoulé, l'une des destinations possibles de la pulsion. Ce symptôme-métaphore découle de la métaphore paternelle, que l'on peut traduire en termes freudiens par le complexe de castration, « la métaphore du symptôme doit être pensée comme subordonnée à celle du père et exclue dans la psychose » (Soler, 2012a, p. 22). Ce sont généralement ces symptômes métaphores qui conduisent les sujets en analyse et disparaissent - ou sont remplacés - grâce à l'effet thérapeutique induit par le processus métonymique, ainsi « nous pourrions les qualifier en tant que "symptômes-vérité", qui sont des symptômes liés au fantasme et qui, au cours de l'analyse, peuvent disparaître ou se déplacer » (Thamer, 2017a, p. 32). Ces symptômes sont susceptibles d'être soignés par le biais d'un changement dans le nœud, alors que le sinthome ne le peut pas, car nous en avons besoin pour lier la structure. C'est pour cette raison que ce sinthome a la caractéristique de ne peut pas être dit, mis en mots. Selon Soler (2012b, p. 38), dans le *Séminaire 22 : R.S.I.*, il est placé par Lacan comme un « élément de jouissance de l'inconscient » qui se trouve en dehors de la dialectique du discours et ne peut donc pas être déchiffré.

## 2.2 Le symptôme-vérité, le messenger

C'est en 1975 que Lacan définit le *sinthome*<sup>81</sup> comme un événement du corps, en reformulant et affinant le concept de symptôme comme événement de vérité (Soler, 2019), formulation qui est une thèse freudienne qui crédite le symptôme du retour du refoulé. Dans la thèse de Freud (1915), la vérité du symptôme réside dans le signifiant refoulé, exclu de la conscience, et qui revient déguisé en symptôme pour accéder au moi conscient. Le symptôme est défini par Freud (1915) comme le résultat d'un conflit entre les idéaux du moi et les exigences des pulsions. Les manifestations du retour du refoulé consistent, selon Freud dans le symptôme, les actes manqués et les rêves. Toutes ces formations de l'inconscient portent en elles une vérité qui doit être déchiffrée par l'analyste et l'analysant, d'où l'idée d'un symptôme-vérité, c'est-à-dire du symptôme en tant que « retour de la vérité de la pulsion » (Soler, 2019, p. 219), qui est progressivement remplacé, à travers les élaborations lacaniennes, par le symptôme-jouissance.

Le symptôme-jouissance, quant à lui, ne sert à rien. Lacan (1972-1973) dans le *Séminaire 20 - Encore* définit la jouissance comme quelque chose qui n'est pas utile, ne sert à rien. Le symptôme ne serait donc qu'une pierre au milieu du chemin du sujet, qui, tout à la fois, le gêne et le soutient et, paradoxalement, ne sert à rien. En tant qu'événement corporel, ce symptôme se présente au sujet à travers des contingences corporelles. Ces dernières indiquent qu'il y a quelque chose d'indicible et d'incalculable dans la formation de ces symptômes et que c'est le rapport que le sujet entretient avec la jouissance qui doit être modifié et travaillé lors d'une analyse. Cette jouissance paralyse et entrave souvent la construction et la réalisation de projets dans les domaines de l'amour, du travail et des loisirs. Le symptôme, en tant qu'événement du corps, « connote la manifestation non prévue de la jouissance qui s'impose au sujet qui la subit » (Soler, 2012, p. 141).

Toujours en ce qui concerne la différence entre le symptôme-vérité, le messenger et le symptôme-événement corporel, nous pouvons souligner que la distinction entre eux réside dans la façon dont l'analyste les traite à travers le transfert et l'interprétation. Le

---

<sup>81</sup> Dans le texte original "Joyce, le simptome", Lacan écrit "symptôme comme événement du corps" et pas encore *sinthome*, mais il fait cette déclaration et conclut en créant le néologisme *sinthome* pour mieux différencier sa conception du symptôme de celle élaborée par Freud. En d'autres termes, en tant qu'événement corporel le symptôme est le *sinthome*.

symptôme conçu comme messenger nécessite un déchiffrement, alors que celui envisagé en tant qu'événement du corps requiert pour sa part un travail sur le rapport du sujet à sa jouissance et le mécanisme de répétition. La nouvelle thèse lacanienne consiste bien plus en un savoir-faire avec le symptôme, en s'identifiant à lui, qu'en un déchiffrement en vue de le guérir. Ce saut théorique est important pour la conduite de l'analyse qui ne réside plus dans le déchiffrement infini des contenus refoulés, la production d'un sens fictif auquel le sujet s'attache souvent.

### 2.3 Le *sinthome* réel

Dans le *Séminaire 24 - L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, non encore publié officiellement, Lacan (1977b) affirme que le *sinthome* est réel, « Le *sinthome* est réel, c'est même la seule chose vraiment *réelle*, c'est-à-dire qui ait un sens, qui conserve un sens dans le *Réel*. » (Lacan, 1977b, p. 143). L'articulation du *sinthome* avec le réel est ce qui produit l'incidence politique et éthique de la psychanalyse, qui opère dans la clinique fondée sur la singularité, parce qu'il y a une « orientation politique qui refuse d'accepter un ton rassurant de l'inconscient » (Fernandes, 2011, p. 101). L'orthographe du *sinthome* apparaît comme un néologisme créé par Lacan à partir des mots (symptôme + saint homme) pour marquer un nouveau régime du signifiant avec le corps. Le *sinthome* est la résonance du signifiant dans le corps, c'est le traumatisme du langage.

Il est important de noter qu'en tant qu'événement du corps, le *sinthome* ne doit pas être confondu avec le symptôme de conversion, trouvé dans quelques cas d'hystérie. L'événement du corps est le toucher du S1 (signifiant maître) sur le corps, la résonance de la jouissance dans l'être parlant qui est en dehors du symbolique.

*Le sinthome est réel, c'est même la seule chose vraiment réelle, c'est-à-dire qui ait un sens, qui conserve un sens dans le Réel. C'est bien pour ça que le psychanalyste peut, s'il a de la chance, intervenir symboliquement pour le dissoudre dans le Réel.* (Lacan, 1977b, p. 143)

Le fait que le *sinthome* soit conçu comme réel indique qu'il est irréductible et ne peut être soigné par la logique du sens, encore moins réduit. L'analyste doit donc opérer dans la clinique ou, comme le dit Lacan dans la citation, « intervenir symboliquement »,

par le biais d'une interprétation équivoque. Afin de prendre en compte le poème-synthome de l'analysant, « il utilise dans son discours le réel du langage et ses équivoques, qu'il peut jouer contre la jouissance du poème, puisque c'est par elle que le poème s'est fait » (Soler, 1994, p. 34).

Le travail sur l'équivoque fait apparaître au niveau du langage et de la logique l'impossibilité de savoir ce qui est dit et de tout dire. Cette dimension du travail sur la logique de l'équivoque ne s'avère possible que si l'analyste sait opérer à partir du versant féminin des formules de la sexuation, car du côté masculin nous trouvons la logique phallique et sa production de significations fictives, l'ilôt phallus<sup>82</sup>. Et c'est précisément à partir de ce côté féminin des formules que nous situons la contingence, la contingence du pas-tout phallique que nous examinerons dans les prochains chapitres.

Dans le *Séminaire 24*, Lacan (1977b) commente la fiction et place le discours du maître comme le plus mensonger. Ce discours représente la parole articulée, la chaîne signifiante qui produit des significations qui tentent d'atteindre le sens d'une vérité sur le synthome. Cependant, à partir de ce discours, l'on ne peut pas accéder à la vérité qui cause le sujet, parce que le discours du maître est une escroquerie<sup>83</sup> (Lacan, 1977b, p. 57).

*Le symboliquement réel n'est pas le réellement symbolique, car le réellement symbolique c'est le Symbolique inclus dans le Réel. Le Symbolique inclus dans le Réel a bel et bien un nom, ça s'appelle le mensonge. Au lieu que le symboliquement réel ....je veux dire ce qui du Réel se connote à l'intérieur du Symbolique ...c'est ce qu'on appelle l'angoisse..* (Lacan, 1977b, p. 143)

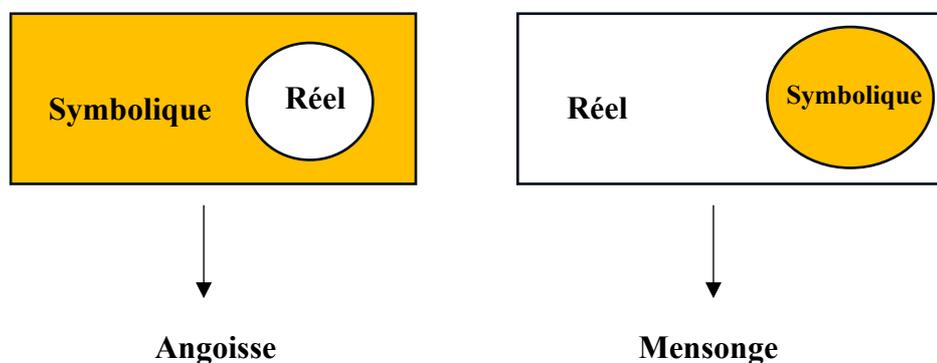
A partir de cette citation, nous proposons une figure qui permet de mieux illustrer la relation entre le réel, le symbolique, le mensonge et l'angoisse :

---

<sup>82</sup> L'ilôt phallus est une expression utilisée par Lacan dans le texte L'étourdit « Bref on flotte de l'ilôt phallus à ce qu'on s'y retranche de ce qui s'en retranche » (Lacan, 1972, p. 13) qui indique le glissement entre les formules de la sexuation du côté masculin  $\exists x. \Phi x.$  et  $\forall x. \Phi x.$  du côté féminin des formules  $\forall x. \Phi x.$  e  $\exists x. \overline{\Phi x.}$  L'ilôt phallus est le côté masculin, celui phallique.

<sup>83</sup> On peut établir une analogie entre le discours du maître et le côté masculin des formules de la sexuation, dans lequel on retrouve encore le principe de non-contradiction comme condition du langage. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre portant sur les formules.

Figure 2 : Schémas entre le symbolique et le réel à partir des propos de Lacan dans le *Séminaire 24*



Voyons ce que dit Lacan : le symbolique inclus dans le réel est le mensonge, c'est-à-dire que lorsque le symbolique tente de recouvrir le réel, de l'expliquer, de lui donner un sens, tout n'est que fiction. Ce mensonge du symbolique n'est pas délibéré, il s'agit simplement d'une impossibilité logique, puisqu'il n'est pas possible d'accéder à la vérité par le biais du signifiant. En d'autres termes, tout ce que nous disons n'est qu'une fiction. Dans le texte *Préface de l'édition anglaise du Séminaire 11*, Lacan (1977) précise qu'il échoue à dire la vérité, car il n'existe pas de vérité qui, en passant par l'attention, ne mente pas.

La vérité se constitue donc comme un *mi-dire*. Il n'est pas possible d'y accéder pleinement, car, selon Lacan, nous manquons de mots (Lacan, 1969-70 ; 1974). Un autre point intéressant est le fait qu'il n'existe pas de corrélation entre la vérité et le savoir (Lacan, 1977b, p. 54). La vérité est de l'ordre de l'énonciation, elle se trouve dans le réel et est inatteignable. En revanche, le savoir est situé par Lacan dans le *Séminaire 24* du côté de l'inconscient lorsqu'il affirme que l'inconscient est un savoir sans sujet, un effet du signifiant. Il s'agit d'un savoir, parce qu'il se déchiffre dans l'analyse, mais d'un savoir sans sujet parce que les signifiants ne le représentent pas, mais « affectent sa jouissance comme événement du corps » (Soler, 2008, p. 195). Nous constatons ici une référence à l'inconscient réel.

Si l'analysant demeure étranger au fantasme qui soutient la relation signifiante du discours du maître, les re-significations par réorganisation des significations et les

ruptures avec les symptômes deviennent impossibles, et le sujet reste l'otage de la jouissance et de l'horreur de l'impossible.

A partir des questions que peut se poser le sujet en analyse et de la rencontre avec le réel contingent, le pari est que l'être parlant sera confronté à la nécessité de produire de nouveaux savoirs sur le réel qui le concerne, mais qui lui est étranger, parce qu'il existe. En dépit de cela, le réel a le pouvoir de marquer le sujet et d'orienter ses actions, ce qui peut être une source d'inhibition, de symptômes et d'angoisse.

#### 2.4 Le désir du psychanalyste

Dans la psychanalyse lacanienne, le désir est conçu comme incompatible avec la parole. Mais que cela signifie-t-il ? Il s'agit d'une expression relativement complexe, car dire que le désir est incompatible avec la parole semble quelque peu paradoxal. La réponse à ce dilemme se trouve dans le noyau central de la théorie psychanalytique, il signifie le manque, l'impossible et le réel.

La cause du désir est l'objet *a* et ce dernier est quelque chose d'inaccessible. Ainsi, le désir devient incompatible avec la parole, car ce qu'il vise est l'objet, or cet objet est imprononçable, de sorte que le maximum que le névrosé puisse faire consiste à "s'accrocher au désir", d'où l'aphorisme « Je te demande de me refuser ce que je t'offre, parce que ce n'est pas ça » (Lacan, 1971-1972a, p. 90). Cet aphorisme indique que quoi que le sujet puisse offrir à l'autre et qu'il puisse réaliser, conquérir, obtenir, ce ne sera jamais cela, et la recherche sera alors relancée. Il s'agit là du mouvement métonymique du désir, qui glisse sans cesse, en mettant à l'épreuve le sujet divisé. L'incompatibilité du désir avec la parole est ce qui assure la vie et l'existence du sujet, car c'est ce qui met en mouvement les actions humaines en quête de transformations.

Du côté de l'analyste, le désir est énonciation, il n'y a pas de possibilité qu'il soit dit, car s'il est exprimé, le désir devient demande. Il existe aussi le fait que « le désir du psychanalyste n'a rien à voir avec le désir d'être analyste » (Lacan, 1967/2001, p. 271). Lacan utilise *Le Banquet* de Platon pour indiquer que le désir de l'analyste est le désir de

Socrate, qui est représenté par l'*agalma*. Socrate, face à Alcibiade, entretient le mystère de son propre désir et engendre ainsi le désir chez l'autre. A partir de ces références philosophiques, j'émet l'hypothèse que le désir de l'analyste est un phénomène qui ne peut exister qu'à travers le transfert de l'analysant. . C'est le transfert d'Alcibiade à Socrate qui fait que le premier désire le philosophe comme celui qui obtient l'*agalma*. La réponse de Socrate à Alcibiade est ce qui correspond au désir de l'analyste, puisque Socrate ne répond pas, il maintient le mystère, ne révèle pas son désir, mais le tient en suspens. Ainsi, nous pouvons penser que le désir de l'analyste, en plus d'être ineffable, se caractérise par la capacité de ce dernier à se positionner comme l'*agalma* de l'analysant. Cela ne veut pas dire pour autant que l'analysant n'a pas un désir spécifique, mais pendant une analyse, on attend de lui qu'il soit capable de suspendre sa demande personnelle en tant qu'être parlant. L'analyste n'exige rien de la part de l'analysant, au contraire, c'est l'analysant qui demande l'amour, qui cherche à savoir. L'analyste qui occupe cette place d'*agalma* permet la production d'un savoir fictionnel, généré par les contingences de l'acte analytique et la production d'un sens sexuel à partir de l'inconscient.

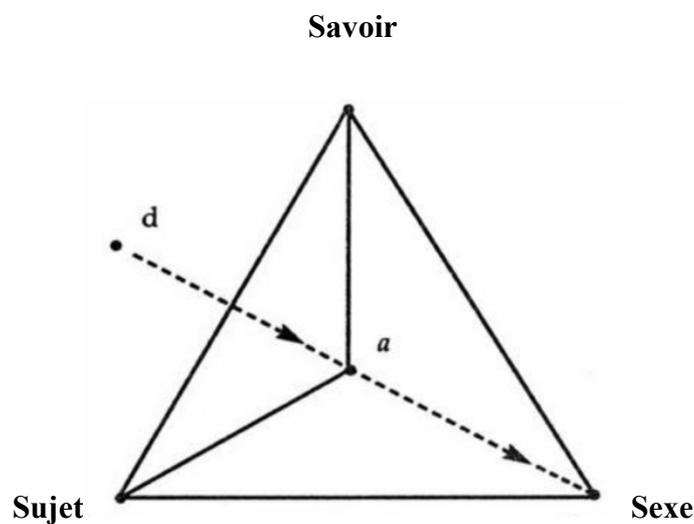
Le désir de l'analyste est la logique du contingent mise en œuvre. Nous pouvons conclure que l'analyste est celui qui parvient à se positionner comme pas-tout pour l'analysant, suspend sa propre logique phallique (demande de castration) et permet la production d'un savoir contingent et incalculable du côté de l'analysant, un savoir qui est sans sujet, jusqu'à ce que, par une contingence quelconque, le sujet se retrouve confronté à l'impossibilité du rapport sexuel et du soutien au niveau des affects, ce qui ouvre la porte à l'inconscient réel.

On pourrait penser le désir de l'analyste comme le fruit du transfert de l'analysant. Cependant, si la personne qui occupe la position d'analyste n'est pas passée par une analyse, elle ne pourra pas soutenir ce désir sans précédent, qui est une incarnation de la projection fantasmatique de l'analysant. L'analyste occupe la place restante qui permet à l'analysant de transférer ses contenus libidinaux en sa présence et à partir de là de produire du savoir à travers l'inconscient transférentiel, ce qui rend la production de sens possible.

Le désir de l'analyste ne dépend pas seulement de lui-même, mais aussi de l'analysant et de son investissement transférentiel. Si nous en revenons au livre *Le*

*Banquet*, nous constatons que Socrate est celui qui obtient l'*agalma* et qu'Alcibiade veut savoir quel est le désir de Socrate, c'est-à-dire que, selon Alcibiade, Socrate possède l'*agalma* ; mais aucun autre personnage du livre ne voit Socrate de la même façon. Autrement dit, le désir de l'analyste n'est pas universel, il s'incarne pour chaque analysant dans sa situation analytique spécifique. C'est pour cette raison que le désir de l'analyste ne peut être traduit en mots, car il est une combinaison du vecteur transférentiel de l'analysant et de la capacité de l'analyste à soutenir cette position de semblant d'objet, cause du désir. Lacan (1967/2001, p. 266), dans le texte *Discours à l'École freudienne de Paris*, explique que le désir de l'analyste répond à la nécessité de faire du désir du sujet le désir de l'Autre, de se faire la cause de ce désir.

Dans le *Séminaire 12*, encore inédit, dans la leçon du 12 mai 1965, Lacan propose un trépied afin d'illustrer le statut du sujet dans l'opération analytique. Ce trépied est constitué des éléments suivants : le sujet, le savoir et le sexe



Source : Lacan (1965, p. 2019)

Ce trépied représente le circuit qui s'opère au cours d'une analyse. Lacan précise que le savoir est l'inconscient, que dans ce savoir le sujet est indéterminé, et que le sexe

constitue la limite, l'impossibilité du savoir. Chacun de ces termes est dirigé l'un vers l'autre :

Le sujet s'indétermine dans *le savoir*, lequel s'arrête devant *le sexe*, lequel confère *au sujet* cette nouvelle sorte de certitude par où - sa place de sujet étant déterminé et ne pouvant l'être que de l'expérience du *cogito*, avec la découverte de l'inconscient, de la nature *radicalement, fondamentalement* sexuelle de tout le désir humain - le sujet prend sa nouvelle certitude, celle de prendre son gîte dans le pur défaut du sexe. (Lacan, 1965, p. 215)

Ainsi, dans une analyse, le sujet fait plusieurs tours qui le relancent dans ce que Lacan appelle un schéma circulaire. Que peut apporter le désir de l'analyste à ce circuit ? Michel Bousseyroux (2005) lit ce trépied et dit que le désir de l'analyste est le désir qui traverse le champ de l'attendu pour toucher l'impossible du sexe, il s'agit d'un désir qui crée une ouverture pour l'inattendu, le nouveau, le contingent. C'est grâce à l'acte de l'analyste et à son désir que l'analysant a la chance de sortir de ce cercle (indétermination dans l'inconscient, impuissance face à l'impossibilité du rapport sexuel) et de rencontrer quelque chose qui traverse le champ de l'attendu.

## 2.5 L'impossibilité de dire la vérité et le jouis-sens

Dans une conception psychanalytique, la vérité est impossible à dire. Quoi que dise l'analysant, il y a toujours quelque chose qui reste, quelque chose de plus à dire. Une plainte des analysants revient souvent en analyse, quand ils affirment qu'ils ont l'impression que pendant la dernière séance ils n'ont pas pu tout dire, ou qu'ils ne savent pas par où commencer parce qu'il y a tellement de choses à dire. C'est ce "plus" qui conduit l'analysant sur le chemin de la recherche de la vérité. Ce reste qui échappe place le sujet dans une quête de sens sans fin. Ce qui motive cette recherche, c'est l'ignorance

du mi-dire. Tant que le sujet ne réalise pas l'impossibilité logique de dire toute la vérité, il porte le poids de l'impuissance de ne pas pouvoir tout dire. Cependant, cette quête de la vérité porte ses fruits, elle offre une sorte de satisfaction au sujet sous forme de jouis-sens, néologisme créé par Lacan pour désigner la jouissance du sens. Il est clair que le sujet jouit parce qu'il parle. La jouissance de la parole est infinie, il faut donc que l'acte analytique opère par la coupure pour que cette jouissance n'engloutisse pas le sujet et ne le laisse pas se noyer dans une mer de jouis-sens.

Il est possible de démontrer topologiquement le circuit infini de la parole et du sens par le biais de la bande de Moebius, dans laquelle nous ne pouvons pas situer un intérieur ou un extérieur, un début ou une fin, puisque cette bande ne possède qu'un seul côté.

Figure 3 : Bande de Moebius



Cette bande démontre topologiquement le caractère transfini de la demande. Le sujet parle à l'analyste, mais son discours est toujours une demande, une demande d'amour, d'où la nécessité du transfert (mise en place du sujet supposé savoir) pour qu'une analyse puisse avoir lieu. Sans le transfert/la demande, il n'y a pas d'analyse. La demande est structurelle, elle se constitue au moment de la réalisation de la structure au cours duquel le sujet passe du besoin (physique, organique) à la dimension complexe de la demande qui est produite par le trou dans le langage, au moment du traumatisme. Dans les sections suivantes, nous verrons comment cette demande s'établit dans la structure du sujet à travers une contingence du corps avec le mot.

## 2.6 La contingence dans le traumatisme et au moment de la castration

La communauté psychanalytique lacanienne mentionne souvent que le traumatisme naît d'une contingence du langage. C'est le choc du langage de l'Autre sur l'individu qui n'est pas encore un être parlant. En théorie, ce choc provoque un trou, un premier trou, le traumatisme<sup>84</sup>. Lacan a travaillé sur l'idée de traumatisme plus spécifiquement dans le *Séminaire 11*, où il l'a associée à la théorie du clinamen<sup>85</sup> du philosophe Lucrèce. Le clinamen est un affrontement entre les astres responsables de l'existence du monde. Ce choc est utilisé par Lacan en guise d'allégorie pour démontrer l'impact de la parole sur le corps de l'infans.

Le traumatisme de la naissance est lié à l'impossibilité, pour l'Autre parental, d'énoncer son désir. La transmission du langage est porteuse d'un trou incurable  $S(\mathcal{A})$ . Ce (- 1) échappe à l'Autre et marque l'être parlant, « ce signifiant d'exception (- 1) représente ce qui est impensable, ce qui est irréprésenté de sa jouissance, ce que Lacan appelait La Chose » (Soler, 2015. p. 65).

Le -1 est ce que l'être parlant cherche, mais ne trouve jamais. La question de l'existence sera toujours un chapitre ouvert, puisque, quelle que soit la configuration familiale, le sujet se heurtera à l'impossibilité de justifier sa présence au sein du monde.

Le symbolique ne peut répondre à la question "Pourquoi suis-je né ?", l'Autre ne peut le dire, ne peut dire pourquoi il a voulu avoir un enfant, et l'enfant ne connaîtra jamais sa valeur de jouissance pour l'Autre, d'où le traumatisme de la naissance. (Soler, 2015, p. 65. tradução nossa)

C'est de là que naît l'idée que tout traumatisme implique la forclusion d'un réel. Ce traumatisme initial n'est pas nécessairement contingent, car il existe pour tout le monde. La contingence serait responsable de la rencontre du sujet avec le langage, ce moment est contingent et, en même temps, nécessaire, puisque nous ne savons pas quand ni comment

---

<sup>84</sup> L'équivoque utilisée par Lacan. Le traumatisme serait le moment où l'enfant est confronté au manque de l'Autre, et où le "trou" s'installe dans sa structure psychique.

<sup>85</sup> La théorie du clinamen est brièvement abordée dans le chapitre portant sur la répétition.

il se produira, mais il est certain qu'à un moment donné cette rencontre (clinamen) se produira. Ainsi, que les parents aient ou non désiré l'enfant, le sujet sera toujours confronté au traumatisme de la naissance, car le désir est incompatible avec la parole et impossible à faire dire.

Le traumatisme est à l'origine de la constitution du sujet, c'est lui qui produit le symptôme pour le névrosé. Le symptôme est le fruit de l'impact du traumatisme du langage. C'est à ce moment-là que l'impossibilité du rapport sexuel s'impose à l'être parlant. Dès lors qu'il se soumet au langage, l'être parlant ne peut échapper à la logique du signifiant, qui lui impose une impossibilité structurelle. Comment penser la contingence dans cette opération ? Si l'on affirme que le traumatisme se produit suite à l'impact du langage sur le corps du sujet, on peut certes aussi dire que ce processus est générique et qu'il arrive à tout le monde ; cependant, en raison de son caractère contingent, cet impact produira des effets singuliers chez les sujets, c'est-à-dire des symptômes singuliers, qui constitueront un mode de jouissance propre, une structure spécifique, etc. pour chaque être parlant, « le sujet est immanent à sa traumatisation » (Soler, 2015, p. 10). La contingence a donc des implications sur la singularité du sujet.

Dans son ouvrage portant sur le traumatisme, Colette Soler (2015) différencie les traumatismes causés par l'imprévisibilité de la nature (catastrophes naturelles comme les tsunamis, les tremblements de terre, etc.), la violence sociale, les maladies physiques qui attaquent le corps du sujet, de ceux qui sont au centre de l'inconscient et ne peuvent être soignés car ils sont constitutifs. Ces événements traumatiques qui viennent de l'extérieur sont des contingences qui placent le sujet en position de victime. La psychanalyse ne les traite pas directement, comme le font d'autres pratiques psychologiques (psychiatrie, psychologie, et même les nouvelles thérapies alternatives et holistiques qui se développent sans cesse). Pour la psychanalyse lacanienne, la façon dont le sujet peut répondre à ces événements traumatiques est directement liée à leur structure, à leur fantasme et à leur mode de jouissance, c'est-à-dire que la clinique psychanalytique ne méconnaît à aucun moment de sa cure le caractère réel de la castration et que la façon dont le sujet répond à tous les traumatismes de la vie est directement liée à leur traumatisme. Il est très fréquent de constater que chaque sujet a une réaction spécifique face à la même scène traumatique, certains créent des phobies, d'autres élaborent peu de

temps après sans trop de conséquences pour leur vie subjective, etc. Le traumatisme est un avènement du réel pour le sujet, ce phénomène marque la structure dans un avant et un après, comme nous le verrons dans la section suivante.

## 2.7 L'avènement contingent du réel

Un avènement est quelque chose qui se produit et qui circonscrit une période, en d'autres termes, lorsqu'un avènement émerge, il y a un avant et un après. Le christianisme peut être envisagé comme un avènement dans l'histoire de la civilisation occidentale, de même que le discours analytique de Freud. L'avènement du réel peut être lu comme un phénomène qui bouscule l'ordre dominant, il le subvertit en quelque chose d'autre (Soler, 2018a).

Il est possible de trouver quelques exemples de l'avènement du réel dans le texte *Une difficulté de la psychanalyse*, dans lequel Freud (1917/2010) décrit les trois blessures narcissiques qui ont frappé l'humanité. Il s'agit de l'affront cosmologique, lorsque Nicolas Copernic (XVI<sup>e</sup> siècle) a remis en cause la position privilégiée de la Terre par rapport au Soleil et que l'homme a été confronté au fait que la Terre n'est pas le centre de l'univers ; de l'affront biologique, avec Charles Darwin et la théorie de l'évolution et, enfin, de celui psychologique avec la découverte de l'inconscient.

Dans le texte *Télévision*, Lacan (1974) situe l'avènement du réel sous les effets de la science et de ses pouvoirs techniques parmi lesquels figure l'imprévisibilité contingente des phénomènes. En nous tournant vers la clinique psychanalytique, nous posons la question suivante : comment penser un réel qui advient s'il se caractérise par le fait d'être hors du symbolique et de l'imaginaire ? Cette expression d'avènement peut sembler paradoxale par rapport au réel qui est hors symbolique (Soler, 2018a). Les psychanalystes répètent souvent que lorsque le réel se manifeste, c'est l'angoisse qui se présente, cependant, l'angoisse n'est pas un avènement du réel, mais est secondaire à celui-ci, elle

est un événement car « un événement est une construction logique postérieure à un avènement du réel » (Martínez, 2018, p. 61).

En suivant ce raisonnement temporel, nous considérons que pour l'être parlant, l'avènement du réel se produit au moment de la réalisation de la structure - traumatisme - qui rend possible, pour les névrosés, l'enchevêtrement des registres symbolique, imaginaire et réel dans le sinthome. Il s'agirait du premier avènement du réel et à partir de là, le sujet a accès à la logique discursive, en poursuivant sa vie aliénée à ses modalités singulières de jouissance dans un effort pour tamponner le réel par le fantasme. De l'avènement du réel, du traumatisme à l'origine de toute névrose, naissent la répétition, la tyrannie et le symptôme (Soler, 2018a).

Avant d'aller plus loin, il s'avère important de s'attarder un peu sur la différence entre un avènement et un événement. Comme nous l'avons déjà mentionné, un avènement circonscrit une période et marque un tournant vers une réalité totalement différente de la précédente, il s'agit d'un changement discursif radical qui divise une période en un avant et un après. Pour le névrosé, l'avènement est le traumatisme, nécessaire à la réalisation de la structure. L'événement est, quant à lui, contingent, mais il ne change pas nécessairement le discours. L'événement est secondaire à l'avènement du réel. Le symptôme en tant qu'événement du corps est secondaire au traumatisme, il est l'effet du traumatisme du langage sur le corps.

L'événement est plus directement lié à ce qui intéresse la clinique psychanalytique. Comment pourrions-nous nommer ces événements de la clinique ? Ils se présentent sous différentes formes : symptôme, répétition, angoisse (Fingermann, 2018, p. 47). Les événements pourraient eux être aussi catégorisés comme des lapsus, des rêves, des actes de défaillance, des manifestations de l'inconscient qui sont de l'ordre de la contingence, qui cessent de ne pas s'écrire.

La différence entre l'avènement et l'événement peut être illustrée plus clairement par la phobie. Soler (2018a) indique que la phobie est liée à l'avènement d'une première jouissance traumatique, qui se traduit ensuite par un signifiant quelconque, choisi parmi certains éléments imaginaires, comme cela s'est produit chez Hans pour le signifiant cheval. Dans ce cas, il y a un avènement du chiffrage de la jouissance ce, car ce chiffrage

de toute la vie de l'être parlant, alors que les phobies de l'enfance disparaissent quant à elles, c'est-à-dire que le traumatisme marque un avant et un après. Le chiffrage de la jouissance continue, son mécanisme de substitution incessant se manifeste dans les rêves, les lapsus, les formations de l'inconscient.

L'avènement du discours analytique est né de la lecture par Freud des symptômes des hystériques comme des manifestations de l'inconscient. Dans l'inconscient, nous sommes soumis à la logique du hasard. La chance, ou l'absence de cette dernière, représentent ce que nous appelons l'Autre. Avant l'avènement du discours scientifique en tant que régulateur de la gestion du corps, la malchance était interprétée comme une manifestation du divin.

La question ne portait pas sur l'Autre social, « mais sur la responsabilité des pécheurs qui, par leur mauvais comportement, auraient suscité la colère de Dieu lui-même » (Soler, 2018a, p. 25). Ainsi, la réponse à la fortune, qu'elle soit positive ou négative, convoque l'Autre.

Une scène du film d'Ingmar Bergman *Le septième sceau* (1957) peut servir d'exemple illustrant cette logique. Pour justifier la catastrophe engendrée par la peste, survenue au XIV<sup>e</sup> siècle, en pleine crise féodale, l'Église et la communauté trouvent une femme "coupable" des malheurs produits par l'épidémie ; cette dernière, en étant directement en relation avec le diable, aurait provoqué la colère de Dieu qui aurait condamné l'humanité à subir ce fléau. Le chevalier de retour des croisades, personnage qui s'interroge, s'entretient un moment avec la femme condamnée au bûcher. Il veut en savoir plus sur le diable, peut-être même lui parler pour mieux comprendre Dieu. Ce dialogue implique que la femme ne voit pas le diable, ne lui parle pas, mais qu'elle est associée au discours de l'Autre social qui l'accuse d'avoir ce lien. La femme et son lien supposé avec le diable seraient une réponse à l'avènement du réel, se manifestant par la peste noire, signe de la colère divine, sens qui expliquerait les ravages produits durant cette période ; autrement dit, « après le moment d'angoisse ou de sidération, l'être parlant aura tôt fait de recouvrir cet avènement du réel par le registre du sens » (Bernard, 2018, p. 39).

Avec le passage du discours du maître au discours capitaliste - qui circule en même temps que les avancées scientifiques - la manière de gérer et d'interpréter les accidents de la vie est de plus en plus contrôlée. Lorsqu'il s'agit précisément du hasard qui produit les symptômes, on fait appel à l'Autre des neurosciences afin d'obtenir des réponses, pour suturer l'erreur, transformer la malchance en chance grâce à des médicaments qui "garantissent le bonheur de la productivité". D'autres thérapies holistiques, qui proposent un voyage vers la connaissance de soi, promettent elles aussi des réponses immédiates aux symptômes, en garantissant que la solution aux problèmes subjectifs peut être obtenue en quelques jours.

L'imprévu, les contingences, dans le discours capitaliste, sont évités à tout prix, car l'humanité ne doit pas être soumise au hasard ; il faut au contraire contrôler et prévoir afin éviter le réel, l'impossibilité, pour avoir, sans trop de difficultés, un accès trompeur à l'objet  $a$  - l'opérateur logique du manque. Cette opération est démontrée dans le mathème du discours capitaliste.

Figure 4. Discours capitaliste



Fonte: (Lacan, 1969-1970)

L'horreur de l'impossible renvoie à ce que Freud (1930/2010, p. 44) a décrit comme le malaise. Ce dernier s'avère inévitable pour le sujet qui vit dans la culture, car « une grande partie de la responsabilité de notre misère vient de ce qu'on appelle notre civilisation ». La souffrance humaine est générée par trois sources : l'imprévisibilité de la nature, la fragilité du corps et « l'insuffisance des normes qui règlent les liens humains dans la famille, l'Etat et la société » (Freud, 1930/2010, p. 43). L'expérience analytique commence par le malaise, par le symptôme qui fait souffrir et qui arrive à la clinique avec

la conception d'une demande. L'analyste accepte cette demande, mais n'y répond pas, car il doit la subvertir pour la transformer en désir.

Pour faire face à cette impossibilité, le monde capitaliste contemporain a fait de l'administration spécialisée sa principale forme de gestion. Selon Žižek (2006), cette administration devient ce que Foucault (1988) a appelé la biopolitique, la pratique du soin des corps par le biais de connaissances médicales, pédagogiques, psychologiques, juridiques, économiques, etc. Les pouvoirs en place tentent d'assurer le bien-être de la population en s'appuyant sur ce que Coutinho (2005) considère comme l'inverse de la psychanalyse, puisque ces savoirs s'efforcent de boucher le trou causé par le pire en question. Pour faire face au réel, les savoirs spécialisés produisent des vérités empiriques sur la réalité et « c'est ce qui "gouverne" la population dans la biopolitique contemporaine » (Flisfeder, 2010, p. 68).

Si certains philosophes évoquent le passage d'un régime biopolitique à un autre thanatopolitique, avec l'émergence de la pandémie mondiale de COVID-19, il est possible d'observer un mélange de ces deux régimes, notamment dans les pays sous-développés.

La vie biologique du corps parasité par la langue est marquée par le hasard, qui peut se transformer en malchance ou en chance. Cette manifestation se produit de différentes manières. Dans une perspective freudienne, l'imprévisibilité de la nature, du corps biologique et l'indécidabilité de l'inconscient réel constituent des sources de malaise et, en termes lacaniens, nous pourrions appeler ces phénomènes des événements du réel. Le hasard de la nature et les accidents causés par la technique scientifique sont susceptibles d'engendrer des traumatismes qui ne sont pas causés par l'Autre, mais sont le résultat de l'accident et ne concernent pas la psychanalyse. Le réel dont s'occupe la psychanalyse est le sinthome, l'événement du corps.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le sinthome est défini par Lacan, dans les dernières années de son enseignement, comme un événement du corps. L'événement est quelque chose qui survient de façon contingente, sans avertissement. Il n'existe pas de détermination préalable de la formation des symptômes. Le symptôme, qui est l'une des destinations de la pulsion, pulsion qui est « l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire » (Lacan, 1975-1976, p. 18), appelle une symbolisation de l'Autre. Il

existe une demande de savoir sur la jouissance, demande qui ne se réalisera jamais complètement, parce que l'Autre est manquant, donc traumatique, et s'avère incapable de répondre à la demande (Lacan, 1977, p. 64). La demande de l'analysant est une demande de savoir, complément du manque. Cet appel n'est pas un désir, mais une demande, une demande d'amour, incarnée dans la clinique psychanalytique sous la forme du transfert, un amour orienté vers le savoir, le savoir sur l'inconscient.

Le discours analytique, inventé par Freud, est un avènement du réel qui place l'humanité face à la maxime : le moi n'est pas maître chez lui. Dès lors, la perspective clinique freudienne se fonde sur l'herméneutique, la clinique de la méthode interprétative, la *talking cure*, qui émerge pour travailler sur les symptômes psychiques.

Les analystes répètent que l'interprétation vise le réel, ce qui ne veut pas dire pour autant que l'analyste "chasse" le réel dans l'analyse. Ce serait une erreur, car le réel se présente comme un événement qui est de l'ordre de la contingence. Soler rappelle qu'au début d'une analyse, le réel se présente sous la forme d'un symptôme qui fait souffrir et conduit l'analysant à chercher un analyste pour produire du savoir sur ce qui lui échappe, du savoir sur le réel, « aller chez l'analyste, c'est demander au savoir de venir recouvrir le réel, le réel du premier traumatisme » (Soler, 1991, p. 12). Cela ne signifie pas nécessairement qu'il y a un avènement du réel au moment d'une demande d'analyse, mais un événement, souvent présenté sous forme d'angoisse, qui conduit le patient à vouloir recouvrir le réel du premier traumatisme, le premier avènement du réel, le traumatisme. L'angoisse est l'affection typique de tout avènement du réel. Elle peut conduire à une demande de production de savoir sur l'inconscient et le symptôme, qui est une création du sujet pour répondre au traumatisme du langage.

L'analyste accueille la demande mais l'accueillir ne signifie pas lui donner une réponse. L'analyste travaille avec le dire, qui est un événement, une contingence. Tout dire de l'analysant est un dire de demande et a donc besoin d'un autre à qui s'adresser. Le sujet ne peut pas émettre une demande sans un autre auquel il peut l'adresser. L'analyste interprète donc la demande, le dire de la demande et non le dire de l'analysant. Si l'on interprète ce qui est dit, on tombe dans le registre logique de la fiction, ainsi que dans le risque de rendre une analyse infinie, car la recherche du sens glisse sans cesse.

## 2.8 Le dire contingent et indécidable

Le dire est l'une des notions les plus complexes de l'enseignement lacanien. Il peut être défini comme ce qui est impliqué dans la parole mais qui, en même temps, lui est hétérogène, puisque le dire existe en dehors de celle-ci (Lacan, 1972, p. 451). Dans l'un des textes les plus difficiles de Lacan, *L'étourdit* (1972), le dire est défini selon deux types : le dire de l'analyste et le dire de l'analysant. Le premier est le dire de l'interprétation, que l'analyste soutient tout au long de l'analyse. Le second, celui de l'analysant, est le dire de la demande.

Le dire n'entre pas dans la logique signifiante, il est en dehors du symbolique. Sa fonction est autre que symbolique. Le dire a une fonction qui « est qualifiée par Lacan d'existentielle, elle ne peut émerger que de l'écriture, de ce qui vient à s'écrire dans l'analyse » (Leray, 2014, p. 45). C'est ici que l'on voit son rapport à la contingence. Le dire est contingent car il peut cesser de ne pas s'écrire dans l'analyse.

La formule du dire établie dans *L'étourdit* est la suivante : « *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend* » (Lacan, 1972, p. 449). Cette phrase positionne le dire sur le mode subjonctif « qu'il soit dit », indiquant que le dire est une possibilité et non une affirmation. De plus, le *qu'on dise*, même s'il est positif, s'oublie derrière le dire. Le dire ne peut être déchiffré dans l'analyse mais le dit oui. Le dire est ex-sistant dans le discours de l'analysant et son sens constitue toujours une demande.

Le dire est ce que le dit essaie d'atteindre, mais ne peut pas, parce que c'est impossible (Soler, 1994). Il est nécessaire que l'interprétation analytique produise quelque chose de nouveau sans tomber pour autant dans le cycle infini de la parole et de ses significations imaginaires, car « tous ces dits disent toujours la même chose, chose qui n'est pas le sujet » (Soler, 1994, p. 26). Entre les dits, l'ex-sistence du dire doit émerger. C'est pourquoi l'interprétation analytique se tourne vers le dire qui se cache derrière les dits, en indiquant le réel de la structure et l'impossible qui ne cesse de ne pas s'écrire.

Les dits ont un sens qui peut être vrai ou faux ; en revanche, le dire n'a pas de sens, il ne peut être ni vrai ni faux, tout comme la contingence. L'expression "dire que non" - que l'on retrouve dans les formules de la sexualité et qui est travaillée par Lacan dans le texte *L'étourdit* - renvoie à une négation de la proposition de vérité, en disant non à cette

dimension de la vérité qui est impossible selon le psychanalyste. Une autre interprétation possible du dire est le sinthome en tant que quatrième élément du nœud borroméen.

Le dire est contingent, c'est donc un acte impensable, nécessaire à l'existence de ce qui est dit. Tout ce que l'analysant énonce est sous-tendu par le dire et il s'agit toujours d'une demande.

## 2.9 L'inconscient sujet

L'inconscient est un concept difficile à définir. Dans le *Séminaire XI* Lacan (1964) dit que son statut est éthique et non ontique, affirmation qui nous incite à produire quelques élaborations à ce sujet. Nous savons que, dans les années 60, la conception de l'inconscient de Lacan était encore liée au facteur structurel du langage. Nous trouvons dans la première leçon du *Séminaire II* son célèbre aphorisme *L'inconscient est structuré comme un langage*. Or il s'agit là d'une observation importante parce qu'elle indique qu'avant même de déterminer la notion d'inconscient réel, Lacan éloignait déjà la théorie psychanalytique de la philosophie, de l'ontologie et de la métaphysique. Dans ce passage, il soutient que la notion de structure n'existe que grâce au signifiant, c'est-à-dire que le mot précède même la structure. Ainsi, lorsque l'on tente d'établir une séquence structurelle de l'inconscient, en définissant par exemple son mode de fonctionnement, il ne faut pas oublier que cette structure est secondaire, déterminée par le langage, par le discours de chacun. Qu'est-ce qui est donc au cœur du fonctionnement de l'inconscient ? Pourquoi Lacan déclare-t-il que son statut est éthique ? La réponse est la présence du manque et le mécanisme de la répétition.

L'inconscient freudien se manifeste à travers les échecs du langage, qu'il soit parlé ou écrit. Ces manifestations sont toujours de l'ordre de la surprise et de l'inattendu, elles constituent une sorte de rencontre qui marque le sujet et peut produire des effets inattendus. Cette temporalité de l'ouverture de l'inconscient n'est ni chronologique ni calculable, si bien que l'on peut dire que la loi de l'inconscient est la contingence.

On remarque que dans le *Séminaire II*, Lacan (1964) n'utilise pas le terme contingent pour définir l'inconscient, mais le mot « discontinuité » : « la discontinuité,

telle est donc la forme essentielle sous laquelle l'inconscient nous apparaît d'abord comme phénomène - la discontinuité dans laquelle quelque chose se manifeste comme vacillation » (Lacan, 1964. p. 28. notre traduction). Ce terme est important lorsqu'il s'agit du temps. La notion de continuité désigne « une persistance sans interruption, dans le temps mais aussi dans l'espace » (Colette, 2004, p. 274). Ainsi, nous entendons par « discontinuité » ce qui provoque une interruption, une rupture, caractéristique du temps comme *kairos*, sujet qui sera abordé plus en détail dans les chapitres suivants. Bien que Lacan n'ait pas choisi le mot « contingence » afin de définir le fonctionnement de l'inconscient, nous pouvons toutefois rapprocher cette modalité de la discontinuité, puisque ces termes ont un rapport avec l'intemporel, le nouveau, la surprise, l'inattendu. L'inconscient en tant que discontinuité indique une absence de logique temporelle marquée par le règne de la contingence.

Cette association entre discontinuité et inconscient interroge sur la notion de répétition. On sait que le mécanisme de la répétition est connu pour être nécessaire et continu, il ne cesse de s'écrire. Que faire alors de ce paradoxe ? Dans le sixième chapitre de cet ouvrage, le concept de répétition et son implication dans la contingence sont explorés plus en détail.

Toujours dans le *Séminaire 11*, dans la leçon « L'inconscient freudien », Lacan (1964) affirme qu'il arrive que les manifestations de l'inconscient présentent quelque chose qui peut être considéré comme une trouvaille, cependant, ce contenu n'a pas le pouvoir de suturer le trou qui met en mouvement le fonctionnement de l'inconscient, de sorte que la dimension de la perte est toujours relancée et le mécanisme de la répétition mis en œuvre. Dans les années 1960, lors du *Séminaire 11*, Lacan concevait encore le réel en tant que réel du symbolique, ce qui peut aussi être lu comme le refoulement primaire. À partir des années 1970, avec la formulation du nœud borroméen, la notion de réel devient le réel complètement en dehors du symbolique, ce qui aboutirait à un non-sens radical.

Dans la section suivante, la notion d'inconscient réel est explorée afin de démontrer les implications théoriques de cette subversion.

## 2.10 L'inconscient réel

Il est possible d'identifier deux manières différentes de conceptualiser l'inconscient dans l'œuvre de Lacan. Il s'agit de l'inconscient transférentiel, qui est l'inconscient freudien structuré comme un langage et qui nécessite une interprétation, et de l'inconscient réel, qui apparaît « quand l'espace d'un laps de temps n'a plus aucune portée de sens (ou d'interprétation) » (Lacan, 1976, p. 567). Dans cette phrase célèbre, qui figure au début de la *Préface de l'édition anglaise du Séminaire 11*, Lacan sépare l'inconscient de l'interprétation. L'inconscient transférentiel est celui qui se situe au cours d'une analyse, dans laquelle le sujet est supposé savoir entre deux signifiants (S1-S2). En d'autres termes, nous pouvons dire que le transfert est la cause de l'inconscient transférentiel et non son effet (Miller, 2006b), comme de nombreux psychanalystes tendent à le soutenir. Cette conception du transfert en tant que cause de l'inconscient nécessite un peu plus d'attention, car elle considère l'inconscient freudien comme une hypothèse (ce que Freud n'a jamais nié). En d'autres termes, l'inconscient transférentiel (freudien) n'existe pour le sujet que lorsqu'il est en analyse. C'est le transfert que le sujet entretient avec l'analyste qui ouvre l'espace à l'inconscient et crée la demande d'interprétation, « c'est à travers le transfert que nous rendons présent, que nous mobilisons et que nous lisons l'inconscient » (Miller, 2006b, p. 3).

En séparant l'inconscient de l'interprétation, Lacan donne à l'inconscient réel un autre statut. En disant que l'on n'est dans l'inconscient que lorsque l'espace d'un laps de temps n'a pas d'effet de sens ou d'interprétation, Lacan affirme en même temps que c'est seulement lorsqu'il n'y a plus de transfert, plus d'adressage de la demande, que l'on est vraiment dans l'inconscient. Lorsque le transfert et la demande sont interrompus, le sujet se retrouve seul avec son savoir, sa jouissance et son symptôme. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'apparaît l'inconscient réel, quand le sujet touche au non-transmissible, à l'impossible. On peut rappeler ici la troisième thèse de Gorgias, qui affirme que « si c'est et si c'est connaissable, c'est incommunicable ». En d'autres termes, l'inconscient réel, parce qu'il ne nécessite pas d'interprétation, il est « en dehors du sujet supposé savoir, en dehors de la machine signifiante produisant du sens en masse » (Miller, 2006a. p. 9).

Le réel est une notion inventée par Lacan qui représente une dimension en dehors du symbolique et de l'imaginaire et, bien qu'il ne puisse pas être abordé par le langage, le

réel existe. Dans le *Séminaire 23*, Lacan dit que le réel est sa réponse symptomatique à l'inconscient inventé par Freud : « C'est dans la mesure où Freud a vraiment fait une découverte - à supposer que cette découverte soit vraie - que nous pouvons dire que le réel est ma réponse symptomatique » (Lacan, 1975-1976, p. 128, italiques ajoutés). Selon Miller (2006b), la découverte de l'inconscient par Freud a fait un trou dans le discours universel et Lacan a répondu à ce traumatisme par son enseignement.

L'inconscient réel est lié au mystère du corps parlant, évoqué par Lacan dans le *Séminaire 20*. Ce corps est affecté par le langage d'une manière singulière et incalculable. Soler (2008) souligne qu'en tant qu'événement du corps, le symptôme n'a pas de généalogie, et en même temps, il ne possède pas de logique, ni du langage, ni même du fantasme ; sa seule condition est la contingence, « que le sujet assumera ou non » (Soler, 2008, p. 203).

La notion d'inconscient réel est liée à l'inconscient sans sujet, qui serait la défaillance du sujet supposé savoir. Cette défaillance rend impossible l'accès à l'inconscient par la voie de la vérité (Soler, 2020). Lacan (1977) énonce qu'il n'y a pas de vérité qui ne mente pas quand elle passe par l'attention. Il indique, en émettant cette affirmation, qu'à partir du moment où le sujet tourne son attention vers quelque chose, l'attention étant ici synonyme de conscience, il pénètre immédiatement dans la voie de la fiction, puisqu'il n'est possible d'approcher le réel que par la voie du fantasme. Ainsi, l'analysant qui tente d'atteindre la vérité de son inconscient se retrouve coincé avec les mi-dits de la vérité.

L'inconscient sans sujet serait alors « un inconscient qui ne détermine pas le sujet, mais la jouissance de son corps » (Soler, 2020, p. 78). Autrement dit, dans l'inconscient réel, il n'existe pas de chaîne de signifiants composée comme S1 - S2, mais seulement S1. Il n'y a donc pas de sujet représenté parmi les signifiants. Par conséquent, le travail portant sur l'inconscient réel se fait par l'équivoque et le travail avec la jouissance. Cette formulation indique que la psychanalyse lacanienne modifie effectivement le rapport du sujet à sa jouissance.

Selon cette thèse lacanienne, l'inconscient peut être défini comme un effet de la parole, « un effet à partir de la parole reçue » (Soler, 2020, p. 78). Soler souligne que la parole reçue n'est pas la simple transmission du discours des parents, mais la sélection opérée par le sujet, tout ce qu'il a recueilli et qui a marqué son corps à partir du discours

parental, et que ce choix est contingent et singulier, car « le parlêtre est l'enfant du dire familial, ou plutôt de la manière dont il reçoit ce dire » (Soler, 2013, p. 20).

La contingence a donc un rapport direct avec l'inconscient réel et renvoie à la dimension singulière du sujet. L'inconscient qui se compose et se construit par le biais des contingences de la parole (*lalangue*), ne peut être travaillé qu'à travers d'autres contingences promues par le cadre analytique (acte analytique, dire, énonciation, formations de l'inconscient).

Quelle est la différence entre la contingence en philosophie et en psychanalyse ? S'agit-il du même concept ? Telles sont les questions que nous aborderons dans le prochain chapitre.

## TROISIÈME CHAPITRE

### Le poème de Parménide, le *kairos* et la psychanalyse sophiste

Dans le *Séminaire 20*, Lacan (1972-1973) affirme que le discours philosophique est une variante du discours du maître et que ce dernier est l'envers du discours de l'analyste. Qu'est-ce que cela signifie ? Dans ce chapitre nous analyserons brièvement ce thème dans une discussion portant sur le discours du maître ; le sujet dans la psychanalyse ; les questions de l'être présentées dans le poème *Sur la nature ou sur l'étant* de Parménide, car ce texte a été considéré comme l'un des responsables de la naissance de la philosophie occidentale ; la réfutation du poème par Gorgias et également la sophistique avec son *epideixis* et la notion de *Kairos*. A partir de ces divers éléments nous pourrions faire des élaborations sur le rapport entre la philosophie, la sophistique, la psychanalyse et la contingence.

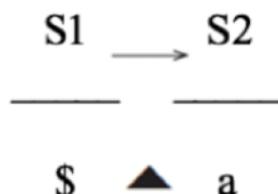
Dans le poème de Parménide, l'interdiction apparaît comme la condition de l'existence et l'exclusion de la contingence en tant que modalité qui permet une certaine définition des questions de l'être. Nous pouvons donc affirmer que chez Parménide, l'être et la contingence ne sont pas associés et que c'est par le biais du langage que l'on peut accéder à l'être.

On peut effectuer une lecture du mythe de l'interdiction dans le texte Totem et Tabou de Freud (1913) et dans les formules de la sexuation de Lacan (1972-1973) avec l'équation : il y en a au moins un qui dit non à la fonction phallique<sup>86</sup>. Cette interdiction s'avère nécessaire pour l'existence et a une fonction de vérité. Comme l'indique le sens commun, c'est l'exception qui confirme la règle. Cette interdiction est aussi nécessaire pour le discours du maître, qui a été établi par Lacan en 1969 avec trois autres, c'est-à-

---

<sup>86</sup> Lacan dans le *Séminaire Au pire* : « Enfin on ne pourrait absolument rien dire qui ressemble à quoi que ce soit qui puisse faire fonction de vérité, si on n'admet pas ce nécessaire : il y en a « au moins Un » qui dit non. » (Version Staferla, p. 126).

dire les discours de l'hystérique, de l'universitaire et de l'analyste. Le discours du maître est le premier discours auquel accède l'être parlant ; il établit la subjectivité et insère l'humain dans la logique du discours et de la loi du signifiant. Dans le mathème de ce discours, nous pouvons observer cette affirmation, quand Lacan dit que le S1 (signifiant maître) interdit le sujet et ordonne sa jouissance. Le S1 est le signifiant phallique qui est hors sens.



### Discours du maître (Lacan 1969-1970)

Le discours du maître occupe ici une place prépondérante, car il s'agit du discours de la parole articulée. Pourrions-nous alors l'associer à la "pensée" que nous trouvons dans le poème de Parménide ? Quel est le rapport qu'ils entretiennent avec la contingence ? Dans ce chapitre, nous nous proposons d'analyser ces points en soulignant leurs articulations et leurs différences.

#### 3.1 Le discours du maître comme l'envers de la psychanalyse

Le discours du maître est établi par un signifiant maître (S1) qui représente le sujet (\$) pour un autre signifiant (S2), opération qui produit un manque, l'objet *a*. Le discours du maître lance l'humain dans le langage et, comme une variante du discours philosophique, indique que dans ces deux modalités, il existe une recherche de la vérité. Le *parlêtre*<sup>87</sup> est dans le discours du maître quand il vient chercher une analyse. C'est la

---

<sup>87</sup> Néologisme lacanien qui indique la notion d'existence conditionnée à la soumission au langage : parlant + être = *parlêtre*. Nous sommes des « *parlêtres* », mot qu'il y a avantage à substituer à l'inconscient, d'équivoquer sur la parlotte, d'une part, et sur le fait que c'est du langage que nous tenons cette folie qu'il y a de l'être (Lacan, 1975, Revue Scilicet 6/7, p. 42.45).

fonction de la psychanalyse que d'aider ce sujet à entrer dans l'association libre, pour que la subversion à travers le langage soit possible.

Le discours du maître fonctionne à travers la représentation. Il possède un lien direct avec le mécanisme de répétition, parce que sa production est un manque, celui de l'objet petit *a*, ce qui signifie que le sujet cherche toujours la vérité car telle est sa condition d'existence. Ce mouvement est un cycle infini, dans la mesure où à chaque rencontre avec la vérité le manque s'écrit. Lacan démontre l'impuissance du langage pour dire la vérité quand il affirme, au début de sa conférence intitulée *Télévision*, « je dis toujours la vérité, pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute c'est impossible matériellement : ce sont de mots qui y manquent » (Lacan, 1974, p. 4).

Comment s'établit le discours du maître ? On peut dire que c'est à travers une contingence.

Moment d'émergence, d'intervention du signifiant maître, cela évoque davantage l'événement : c'est-à-dire ce qui n'est pas anticipable dans l'ordre du discours, une contingence. De plus, ce " moment " d'émergence, si l'on suit Lacan, est le moment de la production du sujet comme divisé. (Soler, 2010, p. 263. Notre traduction)

La division du sujet se produit à partir du moment où il est avalé par le langage. Dans sa tentative de s'exprimer par les mots, le sujet se trouve divisé entre ce qu'il veut dire et ce qu'il finit par dire, entre le lapsus et l'acte manqué, entre le rêve et le symptôme, « c'est ainsi qu'un discours façonne la réalité sans supposer nul consensus du sujet, le divisant, quoi qu'il en ait, de ce qu'il l'énonce à ce qu'il se pose comme l'énonçant » (Lacan, 1970, p. 63). L'échec du langage détermine et divise le sujet. Le sujet de l'inconscient est parlé et parlant et se divise entre son énonciation et son énoncé, « l'être ne naît que de la faille que produit l'étant de se dire » (Lacan, 1970, p. 78).

Le sujet est, dans la théorie psychanalytique, une notion complexe à définir. On peut l'assimiler à une sorte d'évanouissement, il est absent et en même temps présent. Lacan a recours au *Ménon* de Platon pour mieux élaborer la notion de sujet. Socrate s'exprime sur l'idée de la vertu, l'*arété* qui ne peut être transmise, tandis que le savoir ou l'expertise mathématique le peuvent. Cependant, pour atteindre l'excellence, une conjonction entre ces deux compétences s'avère nécessaire. L'*arété* ne pouvant être

enseigné, il reste une faille et une impossibilité de garantir la transmission d'un savoir complet. Lacan, à travers l'œuvre de Platon, démontre que l'épistème n'englobe pas tout le savoir et que l'*arété* est une sorte de don qui ne peut être acquis par le sujet que grâce à l'intuition, car « il y a un écart irréductible entre l'*arété* (\$) et l'épistème (S2) - \$ représentant " le sujet " et S2 " le savoir " » (Gault, 2015, p. 158, notre traduction). Cette réflexion nous permettra de faire un lien entre le discours du maître et celui du philosophe.

Le sujet de la psychanalyse est né des méditations de Descartes, il est un sujet vidé, il n'est assuré que par la notion de « je ». C'est le point irréductible auquel il est possible de s'ancrer. Cependant, ce « je » est vide et exige une signification. C'est à partir de cela qu'il est abandonné par la science qui s'occupe du corps, du cerveau, mais pas de la relation du sujet avec le sexe et le discours. C'est Freud qui l'adopte et crée une praxis dans laquelle le sujet a la possibilité d'émerger à travers l'écart entre ses énonciations et ses énoncés. Cette pratique constitue un discours analytique, l'envers du discours du maître.

Nous avons dit que pour Lacan le discours du maître s'instaure par le biais d'une contingence du langage, c'est-à-dire qu'il existe un avant et un après pour le sujet, un avant comme *lalangue* et l'après en tant que *parlêtre*. Le discours du maître humanise l'être parlant à travers l'avènement du réel de la structure du langage. Et l'être chez Parménide ? Comment le père de l'ontologie, en affirmant tout simplement que *l'être est*, change-t-il radicalement la conception philosophique de l'existence ? Pourquoi Gorgias, quelques années plus tard, réfute-t-il cette thèse et pousse-t-il Lacan à se désigner comme le sophiste de son époque ? Il s'agit là des questions auxquelles l'on va essayer de répondre dans ce chapitre.

### 3.2 Le poème de Parménide

Malgré l'obscurantisme qui règne sur l'ère présocratique, l'effort de reconstitution des philologues de cette période est indéniable, de même que les différentes interprétations des textes préclassiques par les philosophes. Parmi les plus remarquables figurent Heidegger et son retour à Parménide. La majorité des textes présocratiques ont

été trouvés dans les œuvres de l'antiquité, où la pratique de la citation a été largement utilisée. C'est donc la doxographie qui, grâce à des efforts incessants, va permettre de découper ces fragments et réussir à composer un texte et découvrir l'originalité de sa source.

Parménide a écrit un poème que nous pouvons considérer comme intraduisible. L'intraduisible c'est « non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on n'en finit pas de traduire, donc aussi ce qu'on ne cesse pas de ne pas traduire » (Cassin, 1998, p. 9). Cette difficulté de traduire n'est pas seulement causée par la langue grecque ancienne, archaïque, mais aussi par le fait que le contexte dans lequel les mots sont utilisés, a radicalement changé. En dehors de cela, il y a aussi le fait que le Poème n'est que des fragments, « fragments d'une totalité mi-présente à déchiffrer, mi-absente à construire » (Badiou, 2014, p. 41). Il s'agit presque d'un travail de déchiffrement du contenu manifesté par l'inconscient.

« Si la lecture critique tient un rôle essentiel, c'est d'abord que le poème s'est écrit d'une certaine façon, pour être lu de cette façon-là. L'écrit répond à une attente, et la suscite. Ce n'est pas seulement la communication d'un savoir, mais une initiation poétique, qui, pour libre et éclairée qu'elle soit, reproduit, dans leur style, les pratiques religieuses dont elle s'est détachée. Mais la poésie ne retraduit aucune pensée ; c'est plutôt la pensée qui se dégage de la poésie » (Bollack, 2006, p. 15)

Dans les 160 vers du poème *Sur la nature*, nous trouvons un jalon de l'histoire de la pensée occidentale sous la forme d'une rupture avec des réflexions milésiennes qui étaient limitées à la cosmogonie. Parménide ouvre une réflexion plus abstraite qui introduit des questions concernant la vérité et l'être, « il n'y avait pas meilleure réponse à la philosophie ionienne que ce recours à une maîtrise universelle, tirée de la langue, qui pouvait à elle seule représenter l'histoire de l'homme parlant » (Bollack, 2006, p. 22). Un nouveau régime discursif est alors établi par Parménide, qui sera plus tard appelé « philosophie » (Badiou, 2014). Est-ce que l'on peut donc dire que ce poème est une exposition rationnelle ? Pas forcément, parce qu'il est plus proche d'une théologie que d'une rationalité. Chez les présocratiques la pensée religieuse et mythique est très présente, il suffit d'observer le début du poème qui présente une déesse qui est la

propriétaire de la vérité sur l'être. Il faut dire que, malgré cela, la déesse qui figure dans le poème est une figure du discours philosophique et non une représentation d'un discours religieux. Parménide est le père d'une ontologie divine, mythique<sup>88</sup>. Quelques années plus tard, la philosophie naît avec Socrate, Platon et Aristote, mais l'importance de Parménide continue à s'avérer cruciale pour cette pensée occidentale classique, même si ces philosophes l'ont par la suite réfutée.

Dans ce poème, incarné par la voix d'une déesse anonyme, il est possible de découper des fragments qui affirment que la réalité est comme une seule et même chose, qu'elle propose des considérations sur l'être en tant qu'éternel, immobile et unique. L'on peut découper des fragments qui émettent une critique de l'idée de changement et de multiplicité. Cette conception d'immutabilité de l'être chez Parménide est justifiée par Ricœur (2011), qui considère que le principe du *l'être est* du poème a la même fonction que la *physis* ionienne aussi bien que l'infini d'Anaximandre, et que chez Parménide la nouveauté « c'est que le Principe n'est plus la nature [...] le principe exclut les déterminations naturelles ; les *ὄντα* du *physiologos* ne sont pas l'être vrai, de là le style négatif : il n'est pas multiple, ni en mouvement, il n'a ni commencement ni fin » (Ricœur, 2011, p. 187).

*Muthos* est un exemple de mot intraduisible que l'on peut trouver dans le poème. Les traducteurs ont choisi de le traduire par *récit*. Ce terme apparaît deux fois, dans les fragments II et VIII. Le *Muthos* est ce qui reste après que la Déesse a écarté la voie du *non-être* (Cassin, 1998).

Le terme désigne en tout cas plus souvent une séquence qu'un mot unique. Un *muthos* est « une suite de paroles » qui se caractérise par son « aspect duratif » et son « allure concrète et vivante » ; dans la description de Fournier c'est d'abord « la pensée qui s'exprime, le langage, l'avis », puis le « récit, l'entretien », et, après Homère, *muthos* passe aux sens de « conte, légende, fable, symbole, allégorie », le passage s'opérant « par la nuance d'irréalité qui s'infiltré dans la notion d'un récit prolongé d'événements divers difficiles à vérifier, aisés à déformer. (Cassin, 1998, p. 20)

---

<sup>88</sup> Réflexion partagée par le professeur Bruno Cany dans son cours *Lire Parménide* de l'Université Paris 8 (2020).

Le *muthos* est la vérité poétique du poème transmis par la déesse et la condition pour qu'il arrive à écarter la voie du *non-être*. Le *muthos* est le mot du chemin du *est*. On considère que l'un des objectifs de Parménide est de réfléchir aux chemins possibles de l'investigation de la vérité, sa méthode consiste à « vérifier la véritable essence des choses à partir de leurs apparences trompeuses, en un mot à opérer la séparation entre le vrai et le faux, l'être et le non-être » (Silva, 2014, p. 112-113, ma traduction propre). Malgré ces caractéristiques trouvées dans le poème, nous ne pouvons pas dire pour autant qu'il s'agit d'une exposition rationnelle. *Muthos* et *logos* sont équivalents selon Parménide, la vérité est intuitive et spéculative, le rationnel et l'irrationnel sont ensemble, la parole du poète est un mot de vérité, il la transmet à travers le *logos* et le *muthos*.

Dans la division entre l'être et le non-être nous trouvons deux voies qui sont celles 1) de l'être qui est la voie de la vérité et de la persuasion ; et 2) du non-être qui est inconnaissable, et par conséquent, doit être rejetée. Parménide considère que l'être est éternel, c'est-à-dire n'a jamais été généré, car si cela avait été le cas, il y aurait eu un temps où l'être n'aurait pas été être, mais non-être, et cette déclaration serait contradictoire. Alors, nous pouvons considérer que l'être chez Parménide est de l'ordre de la modalité du nécessaire, il ne cesse jamais d'exister, « il est sans commencement, sans fin » (Parménide, Fragment VIII, p. 87, 1998).

Seul reste encore en lice le récit du chemin qui « est ». Là sont disposés des signes, tout à fait nombreux, à savoir que l'Étant est sans naissance et qu'il est aussi sans destruction, entier, seul né, et aussi bien intrépide et sans fin. Et il n'était pas non plus dans le passé, et il ne sera pas, parce qu'il est maintenant : ensemble, tout, un, continu. (Parménide, Frag. VIII *apud* Bollack, 2006, p. 142)

Dans ce poème, il est clair qu'il y a une motivation qui conduit à ignorer les questions du non-être, voici une partie du fragment VIII présent dans deux traductions différentes :

Car quelle naissance rechercherais-tu pour lui ? Comment, d'où accru ? Je ne te laisserai pas dire que c'est à partir du non-étant, ni non plus le penser. Car il ne peut pas être dit, ni non plus pensé, que « est » n'est pas. Quel serait le besoin qui l'aurait poussé à naître plus tard, ou avant,

en s'originant dans le rien ? Ainsi ce dont il a besoin, c'est exister totalement ou pas du tout. (Parménide, Frag. VIII *apud* Bollack, p. 150)

En effet, quelle famille lui chercheras-tu ? Vers où et à partir d'où accru ? A partir d'un non étant, je ne te laisserai pas le formuler ni le penser ; car on ne peut ni formuler ni penser que n'est pas soit ; de plus, quel besoin l'aurait alors pressé plus tard ou avant de pousser à partir du rien ? Dès lors, il est besoin qu'il existe ou pas du tout. (Parménide, Frag. VIII *apud* Cassin, 1998, p. 85)

Considérer l'être comme nécessaire et immuable revient à dire que tout ce qui existe a toujours existé et cette affirmation exclut la perspective de la contingence, liée au discours, comme acte producteur de réalités, comme nous le verrons plus loin avec la notion d'*epideixis*.

### 3.3 Le poème de Parménide et l'absence de la contingence

Dans ce poème nous trouvons une déclaration de l'être comme immobile, sans mouvement, alors « il n'y a pas de cause du tout » (Badiou, 2014. p. 83). Si l'être est immobile et n'a jamais été généré, cela veut dire que Parménide ne considère pas la catégorie de la contingence comme cause de l'être ou même associée à la pensée. La définition du mot « contingence » dans les dictionnaires et le vocabulaire de la philosophie peut se résumer à ce qui n'est pas nécessaire, ou plus précisément, à l'opposé de ce qui est nécessaire. Une autre description de la contingence largement utilisée est "ce qui peut ou ne peut pas être". Dans un sens contraire à cette définition, chez Parménide, l'être existe par lui-même, il provient d'une affirmation nécessaire. Cette perspective a fini par influencer la conception de l'être adoptée plus tard par le christianisme. L'être n'est pas contingent, il ne peut pas ne pas exister. L'être est Un, il est indivisible, non-généré et impérissable :

L'histoire de cette notion [contingence] dans la philosophie nous révèle l'importance et la problématique dans laquelle elle s'inscrit - la relation entre Dieu et la créature. Bien que la découverte de " l'être qui est ", depuis Parménide, implique une prise de conscience de la " nécessité " de l'être, c'est l'idée biblique de la création qui a révolutionné les présupposés grecs et a

conduit à une formulation plus claire de la " nécessité " de l'Être transcendantal et, par confrontation, de la " contingence " du monde (Alves, 1997, p. 1151 ma traduction).

La lecture que fait Alain Badiou de ce poème s'avère aussi intéressante pour notre discussion. Ce philosophe considère que chez Parménide nous trouvons un nœud borroméen établi par trois termes : l'être, le non-être et la pensée. La pensée ne peut se nouer à l'être qu'à partir du non-être. Cette interdiction de la voie du non-être, posée par la Déesse, est la condition de la voie de l'être et de la pensée comme une seule et même chose, le geste premier de la pensée rationnelle inclut donc toujours une figure de l'interdiction (Badiou, 2014).

Parménide fonde la philosophie en proposant un nœud entièrement nouveau entre trois concepts, celui d'être, celui de pensée et celui de non-être... Ce nœud est borroméen. Ce qui veut dire que chacun des trois termes n'est lié à un autre que par le troisième. Centralement, que le nœud soit borroméen signifie que, pour Parménide, l'être n'est lié à la pensée par une relation identitaire (l'être est « le même » que la pensée) qu'autant qu'intervient le troisième terme, le non-être, sous la forme d'un acte : l'acte d'en *interdire* la pensée (Badiou, 2014, p. 10).

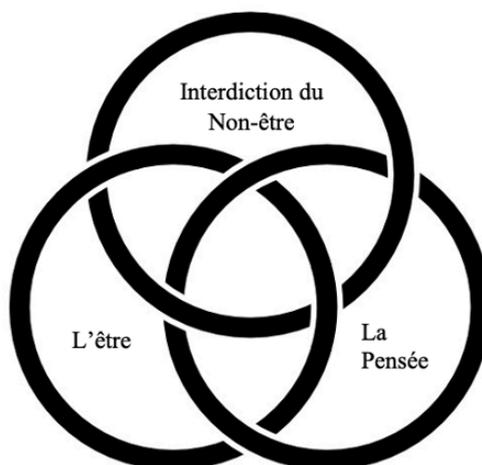


Figure I : Nœud Borroméen proposé par Badiou

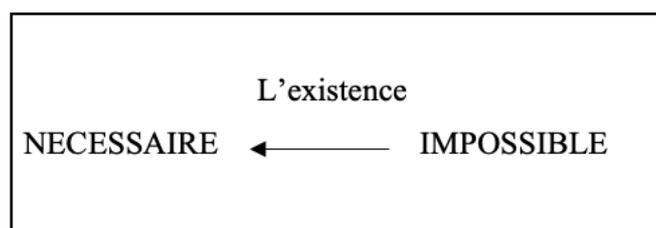
Il y a trois chemins possibles : celui de l'être qui est nécessaire, celui du non-être qui est inaccessible et le troisième qui est celui de la pensée (Badiou, 2014). Ces trois voies sont connectées et c'est seulement par le biais de cette liaison que le chemin de la vérité peut être suivi.

A partir de cela nous pouvons faire le schéma suivant :

<b>Nécessaire</b> (Être)	<b>Impossible</b> (Non-être)
<b>Possible</b> (Pensée)	<b>Contingence</b> (Absente)

Figure II : Modalités logiques proposées par Aristote en lien avec le poème

Que l'être soit nécessaire veut dire qu'il est toujours là, comme nous pouvons le constater dans le poème, l'être est immobile, sans commencement et sans fin. En même temps, pour que l'être puisse exister, il faut l'impossibilité du non-être. Cette interdiction de la voie du non-être est la condition pour la pensée de l'être. Alors, la *doxa*, la pensée n'est possible qu'à partir de l'impossible, à partir du non-être. Chez Parménide est apparu, pour la première fois, le principe de la non-contradiction qui serait plus tard élaboré par Aristote. L'interdiction du non-être s'avère nécessaire pour l'existence de l'être. On peut donc affirmer avec Lacan (1972-1973) que le nécessaire n'est pas le contraire de l'impossible, ils sont en fait conjugués. L'existence part de l'impossible pour aller au nécessaire.



La contingence n'est donc pas envisagée par Parménide. La contingence – modalité qui introduit des ruptures, changements et la mutabilité – n'est ainsi pas une catégorie que l'on retrouve dans ce poème.

Si l'on s'attarde brièvement sur les principales conceptions philosophiques préclassiques sur l'origine première (*arché*) et la loi fondamentale qui explique le monde (*logos*), l'on constate que les premiers penseurs de la philosophie

occidentale situent le lien nécessaire avec la cause des choses, en excluant la contingence comme fondement. Depuis Anaximandre (611-546 av. J.-C.), disciple de Thalès de Milet (considéré comme le premier philosophe de l'Occident), on trouve le nécessaire engendré comme une loi qui est à l'origine des choses, « l'illimité est le principe des choses qui sont [...] Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité » (Kunzmann et al., 1999, p. 31).

Leucippe (V<sup>e</sup> s. av. J.-C), créateur de la théorie atomiste, indique également la nécessité comme cause de tout ce qui existe. Il formule la causalité comme suit : « Nulle chose ne se produit fortuitement, mais toutes choses procèdent de la raison et de la nécessité » (Kunzmann et al., 1999, p. 31). En excluant la contingence les atomistes suppriment la causalité des choses. Bien qu'ils n'excluent pas l'idée de mouvement, car ils affirment que les atomes se déplacent, ils n'expliquent toutefois pas quelle est la cause de ce mouvement et finissent par exclure le hasard en tant qu'origine possible de l'univers. D'autre part, s'ils le faisaient, ils fuiraient la pensée rationnelle qui n'accepte pas le hasard comme principe créatif. La thèse des atomistes est la suivante : « tout est produit nécessairement par des causes déterminées, lesquelles sont des causes mécaniques » (Chevalier, 1974, p. 26).

Il nous semble qu'Aristote a été le premier philosophe à écrire sur la contingence. Il a proposé quatre catégories modales que nous trouvons dans le tableau ci-dessus (figure II). Mais pour Aristote l'être est lui aussi nécessaire. Selon Jalbert (1961, p. 13), la métaphysique d'Aristote « se portera à réduire tout le réel à l'une ou l'autre des catégories de la nécessité pour que celui-ci puisse devenir objet de connaissance scientifique ».

De toute évidence, Aristote se meut sur le plan du devenir de l'être : s'il affirme d'un être qu'il est nécessaire, il nie qu'il y ait pour lui mutabilité ou possibilité de changer et de devenir autre ; s'il affirme sa contingence, il affirme qu'il y a en lui cette mutabilité. (Jalbert, 1961 p. 20)

Selon Aristote, la contingence est donc « le principe indéterminé dont la nature est de pouvoir être et n'être pas » (Jalbert, 1961, p. 20). C'est précisément sur ce point-là

que Parménide exclut la contingence, parce que, d'après lui, l'être ne peut pas n'être pas, *l'être est* et si le *est* n'est pas il faut exclure de la pensée cette voie, elle est interdite.

Bon ! Je vais te dire – toi, ne lâche pas le récit que tu auras entendu – quels sont les chemins de recherche qui seuls se laissent penser : *L'un que « est » et qu'il n'y a pas moyen qu'il ne soit pas*. C'est la route de Persuasion, car Vérité suit ; [5] *l'autre que « est » n'est pas, et qu'il y a utilité qu'il ne soit pas*. De ce chemin-là qui détourne, je t'explique qu'on n'en sait rien du tout. Car tu ne peux pas connaître ceci, s'il n'est pas – car on n'y arrive pas –, ni non plus ne peux l'expliquer. (Parménide, Fragment II, trad. Bollack, 2006. p. 107 soulignement ajouté)

Ensuite, nous trouvons dans le fragment III :

Un même est en effet à la fois penser et être (Parménide, Fragment III, trad. Cassin, 1998, p. 79).

Concevoir l'être et la pensée comme une seule et même chose signifie que l'être est connaissable. Nous pouvons dire alors que là, la pensée a une qualité universelle et nécessaire. Je voudrais poser la question suivante : si chez Parménide l'être et la pensée sont immobiles et n'acceptent pas le changement, est-ce parce qu'ils ne sont pas affectés par le langage ? C'est précisément sur ce point que nous essayerons de voir chez Gorgias une perspective différente de celle de Parménide.

De Xénophane et de Parménide à Zénon, l'école d'Élée fit porter tout son effort sur la négation de la pluralité et du mouvement. Une pluralité d'êtres, étant impensable, ne saurait exister : le langage, qui reflète les choses comme un miroir reflète la lumière du soleil, nous apprend que l'être est, que le non-être n'est pas, que rien n'est ni ne sera hormis l'Être. Tout est plein d'être ; l'être n'est pas divisé, car il est partout semblable à lui-même ; il est comparable à une sphère parfaitement ronde, en dehors de laquelle il n'y a rien. D'autre part, si connaître c'est immobiliser, comme la pensée se confond avec l'être, l'être est immobilité pure : le mouvement, étant illogique, n'est pas ; l'intelligence embrasse dans ses concepts fixes une réalité immuable, toujours la même, maintenue par les liens de la puissante nécessité. (Chevalier, 1914, p. 11-12)

...Bien, ou l'intelligible, est le seul objet de science, la seule réalité véritable. A la suite des Eléates, dont ils sont les disciples (Les Mégariques), ils refusent toute réalité au monde du changement. Or, s'il en est ainsi, *si le réel est une unité absolue, le jugement et la pensée discursive sont impossibles : seule subsiste l'intuition de la totalité.* (Chevalier, 1914, p. 31. soulignement ajouté)

La pensée discursive exige une notion de temporalité, un début et une fin. Si chez Parménide l'être est immobile, il ne nous reste que l'intuition sur la vérité universelle. Alors que Parménide interdit d'aborder des questions du non-être, d'ailleurs c'est précisément sur ce point que Gorgias réfute le poème par le biais de son traité sur le non-être, dans lequel il démontre la puissance du langage par sa performance discursive et affirme que *rien n'est*.

### 3.4 L'être et le non être chez Gorgias

Gorgias a rédigé un traité intitulé *Sur le non-étant ou sur la nature* en tant que réfutation du poème *Sur la nature ou sur l'étant* de Parménide. Dans ce traité il a réduit l'être à un effet du discours. Cet ouvrage peut être lu dans deux textes. Le premier s'intitule *Melisso, Xenophane et Gorgias*<sup>89</sup> du Pseudo-Aristote et le second *De Melisso de Sextus Empiricus*<sup>90</sup> et il montre que Gorgias considère l'être comme un effet du dire, et c'est ce point qui nous intéresse tout particulièrement.

Au début du traité sur le non-être figurent les trois thèses de Gorgias :

Rien n'est // si c'est, c'est inconnaissable // si c'est et si c'est connaissable, ce n'est pas montrable à autrui (Cassin, 1980. *Si Parménide*, p. 430).

<sup>89</sup> Ce texte a été traduit par Barbara Cassin dans sa thèse de doctorat intitulée *Si Parménide : le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgias*, publiée par le Centre de Recherche Philologique de L'Université de Lille III, 1980.

<sup>90</sup> Sexto Empírico. (2012) *Contra los dogmáticos*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Editorial Gredos. p. 92-98.

Chez Parménide il y a un être qui est connaissable. Cassin (1995) souligne trois mots-clés par rapport au poème : être, connaître, transmettre. Quand nous observons attentivement les trois thèses de Gorgias, il est possible de s'apercevoir qu'elles sont un renversement des affirmations parméniennes : n'est pas, n'est pas connaissable, n'est pas transmissible. (Cassin, 1995, p. 28). Gorgias a été considéré comme un nihiliste radical par rapport à ces trois thèses, mais selon Duprel (1980) ce point de vue est de moins en moins répandu parmi les historiens du pré-socratisme. En fait, Gorgias a montré avec son traité « la puissance de son art, qu'il peut aller jusqu'à donner un air d'évidence aux thèses les plus absurdes » (Duprel, 1980, p. 63). Certes, dire que *rien n'est* est absurde, mais Gorgias démontre qu'à travers le discours on peut tout faire, il est possible de produire des réalités. Selon Gorgias, l'être est un fait du dire et le premier à en parler fut Parménide.

#### 3.4.1 Première proposition de Gorgias : *rien n'est*

Alors, l'être est un effet du dire, selon le traité, « n'est possible ni d'être ni de ne pas être » (Gorgias, in Cassin, 1980, p. 636). Effectivement, Gorgias déclare dans cet écrit que les choses ne peuvent exister qu'à travers le discours.

La première proposition « rien n'est / rien n'existe » est justifiée par l'argumentation suivante. Nous avons, en premier lieu, trois hypothèses : celle de l'être, celle du non-être et celle des deux à la fois. Or, « Le non-être n'est pas, car s'il est le non-être il est quelque chose ; or, il est impossible d'être et en même temps de ne pas être » (Duprel, 1980, p. 65). C'est là une affirmation logique, si le non-être n'est pas, il doit être quelque chose, il *est* le non-être. « Le non-étant n'est pas, c'est-à-dire n'est pas un sujet possible pour le « est », parce qu'alors il faudrait à la fois qu'il soit (en tant qu'il *est* non-étant) et qu'il ne soit pas (en tant qu'il est *non-étant*) » (Cassin, 1995, p. 30). Ensuite, si le non-être *est*, alors, l'être n'est pas et ainsi Gorgias peut affirmer que *rien n'est*.

[3] Car si le ne pas être est ne pas être, non moins que l'étant le non-étant serait : en effet, le non-étant *est* non-étant ainsi que l'étant étant, de sorte que sont, pas plus que ne sont pas, les choses effectives. *Mais si pourtant le ne pas être est, l'être, dit-il, son opposé, n'est pas.* En

effet si le ne pas être est, il convient que l'être ne soit pas. De sorte qu'en ce cas, dit-il, *rien ne serait*. (Gorgias, in Cassin, 1980, p. 636).

### 3.4.2 Deuxième proposition : si c'est, c'est inconnaissable

La deuxième thèse est la négation de la première. Cette proposition est aussi distincte de celle de Parménide, parce que, comme nous l'avons dit auparavant, l'être parménidien est connaissable, alors que chez Gorgias ce n'est pas le cas, au contraire, « à supposer qu'on puisse énoncer le verbe être et qu'il ait un sujet, ce sujet ne peut être objet de science » (Cassin, 1980, p 434).

### 3.4.3 Troisième proposition : si c'est et si c'est connaissable, c'est intransmissible

Selon cette proposition, il faut supposer que si les deux premières thèses sont véritables, il est impossible qu'elles soient transmises à autrui, ce qui est particulièrement intéressant. Selon cette troisième affirmation, il est dit que « l'étant n'est pas un objet de monstration, de démonstration, d'enseignement. Même s'il y a de lui une science, il n'y a pas pour autant sur lui de discours savant, de dialogue entre un connaisseur et les autres autorisant une transmission » (Cassin, 1980, p. 434). Du fait d'une impossibilité de communication, de transmission, il s'avère donc impossible de dire toute la vérité. Il s'agit d'une négation du pouvoir de transmission de la vérité sur l'être incarné par la déesse dans le poème de Parménide. Dans le traité de Gorgias, le dialogue au niveau du sens est impossible. C'est là une thèse tout à fait lacanienne.

« Gorgias et son traité du non-être [...] ils écartent la science de l'Être et retiennent l'autre terme de l'alternative marquée par Parménide, mais c'est sous l'espèce de l'art des mots, la science du discours, que cette discipline sera cette fois préconisée » (Duprel, 1980, p. 68).

Si c'est intransmissible, s'il n'y a pas de vérité, l'être est donc un effet du dire, on peut considérer l'être comme un effet de la parole : *epideixis*.

### 3.5 L'*epideixis* et l'effet-monde

Le *logos* (raison, discours) a trois possibilités de se présenter à travers les modalités suivantes : rhétorique, *apodeixis* et *epideixis*. La rhétorique est la pratique consistant à s'adresser à quelqu'un et essayer de le convaincre. L'*apodeixis* ou démonstration, consiste à parler de quelque chose et le démontrer, c'est la modalité de la philosophie. Troisièmement, nous avons l'*epideixis* que Barbara Cassin (2017, p. 91) a traduit par « performance ». Dans cette catégorie, on ne parle pas de quelque chose, ou à quelqu'un, mais pour le pur plaisir de parler. L'*epideixis* est une performance du discours, du langage dans sa dimension d'acte, transformatrice et constitutive des réalités. Autrement dit, l'*epideixis* consiste à fabriquer des choses à travers la parole (Cassin, 2017).

Dans l'ouvrage *Gorgias* de Platon, nous trouvons l'interrogation de Socrate au sophiste sur ce qu'il « est », sur la façon dont nous devrions nommer son travail, sur ce qu'il enseigne, et sur ce en quoi consiste la puissance de son art. Le sophiste répond que son art est la rhétorique et que l'objet de la rhétorique est la parole, « la rhétorique est l'art où la tâche est accomplie avec la parole comme seul instrument » (Platon, 1987, p. 131). Dans le dialogue entre Socrate et Gorgias, nous trouvons l'argument selon lequel la parole conserve le pouvoir de persuasion comme sa plus grande arme, le seul instrument de la rhétorique est la parole, car elle peut convaincre n'importe qui de faire n'importe quoi. Cependant, l'art du sophisme va au-delà de la rhétorique, puisque sa pratique discursive est l'incarnation de l'*epideixis*, la parole comme performance.

Les sophistes sont ceux qui refusent le principe de non-contradiction, ils parlent pour parler, c'est-à-dire qu'ils parlent pour le plaisir de parler : *legein logou kharin*.

Ce « parler pour parler » ne peut pas ne pas être rapproché du *legein logou kharin* par lequel Aristote expulse les sophistes de la communauté des êtres parlants qui, obéissant au principe de non-

contradiction, parlent toujours pour signifier quelque chose (Cassin, 2016, p. 5)

Aristote critique cette position discursive, car il considère que parler c'est dire quelque chose et dire quelque chose c'est donner un sens unique à un mot pour soi et pour l'autre. Un mot ne doit pas signifier plus d'une chose en même temps, il ne peut pas avoir et en même temps ne pas avoir la même signification. Si quelqu'un parle sans signification, cette personne, pour le Stagirite, n'est pas un homme mais une plante qui parle. La sophistique, qui n'exclut pas l'homonymie, serait alors, d'après le philosophe, une catégorie extérieure à la philosophie, car elle n'opère pas par la décision du sens (Cassin, 2005; 2010; 2014; 2017). Platon, également au cours de son œuvre, fait une distinction entre le *logos* de la sophistique et le *logos* de la philosophie, et rapproche ainsi sophistique et poétique.

Parler pour le pur plaisir de parler est l'une des principales règles du traitement analytique : l'association libre. L'inconscient chiffre, il travaille sans s'arrêter, sans penser, sans juger ni calculer, il ne fait que chiffrer, processus de chiffrement qui ne sert à rien, il ne sert qu'à la jouissance (Lacan, 1973. p. 77-78). Le processus de déchiffrement, l'interprétation, place l'analysant devant ce spectacle « montrer le plus », caractéristique de l'*epideixis* qui met la parole comme puissance créatrice des réalités et des modes de subjectivation.

La philosophie platonicienne et aristotélicienne se constitue par une démonstration ontologique des faits. Barbara Cassin définit la philosophie comme l'art de l'*apodeixis*. La psychanalyse, de même que la sophistique, exerce l'art de l'*epideixis* puisqu'elle considère le discours comme performatif, discours qui « montre le plus », c'est-à-dire la parole créatrice et instauratrice du nouveau qui peut produire des effets thérapeutiques et de subversion sur le sujet.

### 3.6 L'*epideixis* et la psychanalyse

Qu'est-ce que la performance discursive ? Selon Barbara Cassin, la performance produit un *effet-monde*, parce que le discours change les choses, le discours « performe

actes et œuvres » (Cassin, 2009, p. 08) La *logologie* montre l'*effet du dire*. Qu'est-ce que c'est pour la psychanalyse ? Cela veut dire qu'avec la parole il est possible de faire apparaître un nouveau mode de jouissance du symptôme. Ce changement est possible avec une réorganisation des signifiants réalisée à travers des ruptures causées par la contingence de la parole.

Comme nous l'avons dit précédemment, du côté d'Aristote on peut trouver l'*apodeixis*. La philosophie aristotélicienne est constituée d'une démonstration ontologique des choses.

« Organon, outil organe : le langage est l'instrument propre de l'homme, qui lui sert à déployer, à démontrer la chose à partir d'elle-même, il culmine, non dans l'épidictique rhétorique, mais dans le suivi phénoménologique et l'apodictique logique. (Cassin, 2000, p. 87)

Dans le texte *Note italienne*, Lacan (1974/2003) soutient que l'analyste doit trouver l'amour le plus digne, c'est-à-dire un autre amour qui met un terme au bavardage incessant du sujet qui cherche une vérité. L'analyste doit être prévenu, comme le dit Lacan : « trouvez-moi un analyste de cette tuile, qui brancherait le truc sur autre chose que sur un *organon* ébauché » (Lacan, 1974/2001, p. 311).

C'est-à-dire que l'analyste ne doit pas opérer à partir de l'*apodeixis*, de la démonstration ou la décision du sens, mais il lui faut permettre à l'analysant d'entrer dans le mode discursif de l'*epideixis*, qui est l'acte de réaliser et d'avoir accès au nouveau aussi bien que de fabriquer des choses par la parole. Le discours analytique permet à l'analysant de « fabriquer » le sens,

Au contraire d'une action tendue entre un passé qui la détermine et une visée qui la dirige, la praxis analytique implique un acte qui n'a d'autre moteur que lui-même, une « pratique » toujours nouvelle, révolutionnaire, à inventer, et non une « pragmatique », adaptée et raffinant le produit brut hérité de nos ancêtres (Fierens, 2012, p. 80).

Lacan (1976-1977) définit l'inconscient comme un savoir et le nomme comme effet du signifiant. La psychanalyse, de même que la sophistique, exerce l'art de l'*epideixis* puisqu'elle prend le mot en tant qu'instrument d'invention, c'est le discours comme créateur, créatif, instaurateur du nouveau. Ce n'est qu'alors qu'il est possible de

produire des changements et des ruptures qui provoquent des effets divers à partir de l'acte de parole du sujet. Dans cette perspective nous pouvons concevoir le discours comme antérieur à l'existence, c'est le discours qui construit les réalités, et non l'inverse. Les événements produisent des nouveautés grâce à l'émergence de contingences qui permettent le nouveau : la création du possible.

Ce n'est pas sans raison que Lacan (1976-1977) dit qu'il ne fait pas de la philosophie et qu'il est le sophiste de son époque. Avec Gorgias il y a le *logos*, la *logologie* et non plus l'ontologie parménidienne et ses effets d'être, de vérité et d'universalité. C'est une chose cruciale pour la psychanalyse, parce que l'éthique psychanalytique est une praxis de la contingence, éthique singulière et qui ne travaille pas avec les effets de l'universalité. L'analyse permet au sujet d'affronter le réel à travers le discours comme *epideixis*, c'est-à-dire en produisant une réponse créative face aux irruptions du réel produites par les contingences. C'est comme si le sujet avait la possibilité de quitter la bulle de la jouissance du sens et de naviguer dans la dimension du langage en tant qu'acte, " faire des choses avec des mots " (Cassin, 2018, p. 15). Là le sujet a la possibilité de produire son propre effet-monde et de prendre ses distances du vecteur symbolique guidé par le symptôme.

La logologie est liée à la temporalité, « c'est le temps qui est le principe de la performance ou d'efficacité du discours » (Cassin, 2014, p. 42). Le *logos* est un *pharmakon*, cela signifie que la réalité est construite par le discours, "en écoutant Gorgias, il devient clair que l'être est un effet du dire" (Cassin, 2002, p. 63), cette perspective est très proche de ce qu'affirme Lacan : « être parlant, étant entendu qu'il tient son être de la parole ». (Lacan, 1973/2003, p. 551).

Le *logos* de Gorgias est un *pharmakon*, le *logos* d'Aristote est un *organon*. *Pharmakon*, drogue, remède/poison, pour le meilleur et pour le pire : un *pharmakon* justement, se caractérise par son effet [...] *Organon*, outil organe : le langage est l'instrument propre de l'homme, qui lui sert à déployer, à démontrer la chose à partir d'elle-même, il culmine, non dans l'épidictique rhétorique, mais dans le suivi phénoménologique et l'apodictique logique. Qui plus est, la rhétorique elle-même, telle qu'Aristote en son éternité la change, n'est pas du

*pharmakon*, mais bel et bien un *organon*, un instrument, à la fois épistémique et technique (Cassin, 2000. p 87)

D'un côté, nous trouvons donc un discours technique et épistémique et de l'autre, la poésie dans son pouvoir créateur et formateur des réalités : *organon x pharmakon*. La psychanalyse adopte évidemment le *pharmakon* et l'*epideixis* de Gorgias.

Qu'est-ce qui rend possible la recréation du monde à travers l'*epideixis* et de la performance ? Cette discussion est d'un grand intérêt car nous pouvons établir un lien entre le *kairós* et la contingence.

### 3.7 *Kairos* : le moment opportun

*Kairos* est une notion grecque utilisée depuis Homère jusqu'à nos jours. Inévitablement, ce mot a subi quelques dérapages et chevauchements dans sa signification ainsi que dans son écriture, mais il y a une caractéristique qui demeure : sa relation avec l'action humaine efficace. A l'époque archaïque le sens était proche d'une bienveillance divine et les *Kairos* n'avaient pas de règle universelle, il n'existait pas de raisonnement logique lié à sa manifestation, mais seulement un don divin. Puis, au cinquième siècle (av. J.-C.), le sens de ce mot glisse vers quelque chose de lié à la technique humaine car le succès d'une action commence à se détacher de l'explication divine et l'homme se découvre autonome dans divers domaines et compétences. Dès lors, l'humanité essaye de cerner ce qui fait qu'une opération se passe bien ou mal et débute ainsi le développement des techniques pour maîtriser le *kairos* (Trédé-Boulmer, 2015).

Le titre de ce sous-chapitre définit le *kairos* comme le moment opportun mais cette notion grecque est extrêmement souple et peut signifier plusieurs autres choses. Objet d'étude de plusieurs linguistes et philosophes, le *kairos* a fini par être considéré comme intraduisible car il n'a pas d'équivalence dans les autres langues, comme l'affirme en 1915 le philologue allemand Wilamowitz (Trédé-Boulmer, 2015, p. 16).

Le *kairos* n'a pas disparu du vocabulaire grec. Aujourd'hui, il est toujours utilisé pour représenter le temps qualitatif. Retraçant l'histoire de ce mot dans sa thèse de

doctorat, Trédé-Boulmer conclut que « *Kairos* est en fait lié à un certain type d'intelligence portant sur le contingent – qu'on l'appelle λογισμός (calcul), γνώμη (opinion), δόξα (gloire) ou φρόνησις (sagesse) – et qui permet à l'action humaine de s'exercer dans des circonstances indéfiniment variées » (Trédé-Boulmer, 2015, p.18). Il est important de souligner que les recherches de Trédé couvrent la période historique entre le 6<sup>e</sup> et le 4<sup>e</sup> siècle (av. J.-C.). Le sophiste Gorgias est né au 5<sup>ème</sup> siècle (av. J.-C.) et est mort au début du quatrième siècle (av. J.-C.), précisément durant la période où le *kairos* est considéré comme quelque chose qui peut être dominé par l'action humaine, vision qui correspond précisément à la proposition de Gorgias par rapport au discours et à son pouvoir de persuasion.

*Kairos* est un antécédent de la notion d'événement (Dosse, 2013). *Kairos* fait référence au temps dans une dimension qualitative, c'est le temps de l'ouverture des possibles. C'est une notion qui reflète une certaine vision du temps et de l'action humaine. Le mot le plus souvent utilisé pour traduire *Kairos* est occasion. Pour les sophistes ce mot a une importance particulière car il représente quelque chose par rapport au temps, au discours et à l'argumentation.

*Kairos* est représenté comme une divinité grecque, le plus jeune des fils de Zeus. C'est un jeune garçon qui a d'épais cheveux à l'arrière de la tête et est chauve à l'avant, il a aussi deux ailes sur les talons et est extrêmement rapide. Au moment du passage furtif de *Kairos*, il a fallu l'attraper par les cheveux et « le succès de cette opération a permis d'agir efficacement, de dominer la situation en la saisissant fermement en son cœur, provoquant une rupture radicale » (Dosse, 2013, p. 3). Une autre caractéristique intéressante de cette divinité grecque est son caractère autotélique, c'est-à-dire qu'elle contient en elle-même son propre but (Cassin, 2017). *Kairos* est l'instant incalculable, furtif, sans but, singulier et contingent. Le temps représenté par *Kairos* est non spatialisable, c'est « l'instant du moment opportun » (Cassin, 2017, p. 149), une coupure qui produit une ouverture.

Dans la mythologie grecque, *Kairos* est le plus jeune fils de Zeus, un éphèbe qui a bénéficié d'une fortune durable dans la littérature et dans les arts figuratifs, depuis l'Antiquité lointaine jusqu'à l'Empire Romain tardif. Au fil du temps, il a revêtu le sens d'« occasion, d'heure

présente ». Il s'agit en effet d'un dieu marquant la profondeur du temps présent, d'une divinité qui règne sur l'instant – par définition ponctuel – qui se situe entre le *pas-encore* et le *jamais-plus*, à savoir dans un *laps minimal de temps*, s'opposant clairement au domaine de compétence de *Chronos*, lequel incarne en revanche une vision du temps linéaire (Sconza, 2019, p. 31).

Certes, *Chronos* est le dieu du temps modèle, avec la régularité et la répétabilité, il est le temps cyclique et périodique, qui peut être calculable et analysable, « ses pas et ses gestes sont ceux de l'emmêlée apollinienne qui appelle au consentement et qui fait plier les consciences à ses lois rythmées » (Nal, 2012). *Kairos* c'est l'opposé, « il se révèle à la fois sauteur et acrobate déroutant ; sa sikinnis saccadée quasi dionysiaque confère à ses mouvements unicité et totalité, défi et irrépétibilité, risque, engagement et aventure ; il invite les consciences à demeurer, comme lui, intrépides » (Nal, 2012). *Kairos* est un anti-destin, une ouverture pour la fabrication des mondes possibles.

Selon les experts, la notion de *Kairos* s'applique à trois domaines : médical, militaire et artistique. Les domaines médical et militaire ont une définition comme « instant critique, instant d'une intervention décidée » (Tordesilhas, 1986, p. 34), cela signifie que le moment du *Kairos* est définitif entre un avant et un après. L'idée de *Kairos* est liée à celle de l'esprit de découverte du temps qui contribue à gérer l'intelligence humaine dans les trois domaines mentionnés ci-dessus, en favorisant les soins du corps (médical), l'action politique (militaire) et l'art de la rhétorique (artistique) (Romilly, 2015).

*Kairós* peut-être représenté par 1) « l'accord *nécessaire* d'une action avec l'occasion de sa réalisation...*rencontre* » ; 2) « la discrimination, et sur le plan subjectif l'acte même de discriminer, le choix » ; 3) « sur le plan du discours, une place vide, un *entre-deux* » (Tordesilhas, 1986, p. 34). *Kairos* peut également être considéré comme un moment à ne pas manquer, une opportunité.

Dans ce travail, on s'en tient au domaine de la rhétorique parce qu'il nous intéresse plus particulièrement puisque nous y trouvons des références à Gorgias et au *Kairos*. Les spécialistes en sophistique se demandent qui a été le premier théoricien à commenter la relation entre le *Kairos* et l'art oratoire. Certains se réclament de Protagoras, d'autres de

Gorgias mais il n'y a toujours pas de réponse définitive sur l'originalité du lien entre la notion et son champ d'application. Mais il est indéniable qu'il existe une relation directe entre Gorgias et ce terme.

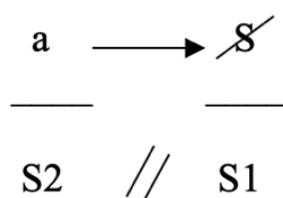
L'élément qui rapproche le discours de Gorgias du *kairos* est la valeur que le sophiste accorde au discours improvisé. Gorgias est connu pour avoir proposé aux Athéniens la technique de l'improvisation sur n'importe quel sujet, comme étant la meilleure ressource pour l'art de la persuasion. Dans sa recherche, Trédé-Boulmer (2015) montre que certains chercheurs considèrent qu'à partir de Gorgias, le *kairos* est installé comme le vecteur d'un nouvel ordre rhétorique qui l'éloigne de la rhétorique antique de Corax et de Tisias, fondée sur ce qui est raisonnable, croyable, vrai (εἰκός). Wilhelm Suss, chercheur en rhétorique grecque antique, considère qu'il existe une opposition entre l'εἰκός et le *kairos* et affirme que ces deux notions grecques définissent deux tendances rhétoriques opposées. En revanche, Trédé-Boulmer (2015) réfute cette thèse en indiquant que l'opposition entre l'εἰκός et le *kairos* n'est pas le signe d'une succession historique de style rhétorique (l'εἰκός avant Gorgias, et le *kairos* à partir de Gorgias), mais plutôt un indicateur qui souligne une différence entre des genres oratoires qui peuvent être complémentaires. Selon Trédé-Boulmer (2015, p. 258), les caractéristiques que Platon donne à la rhétorique de Gorgias sont les suivantes : « le raisonnement sur les vraisemblances, l'art de faire paraître grand ce qui est petit, ancien ce qui est neuf, ou inversement, et la maîtrise de l'élégance et de la macrologie ». Nous pouvons dire alors : fabriquer les choses avec les mots.

### 3.8 Le *Kairos* et l'*epideixis* dans la psychanalyse

Le *kairos* ne peut pas être enseigné, il est un don personnel qui peut advenir avec la pratique de la parole consistant à s'adresser aux autres. C'est alors le *kairos* qui permet à l'*epideixis* de marcher de manière efficace. Dans un exemple analytique, quand le patient se trouve devant une contingence qui peut changer sa vie, il a deux options : attraper ou laisser passer. Ce mécanisme sert aussi à l'interprétation analytique. L'effet de l'interprétation de l'analyste n'aura lieu que si le sujet y consent et pour cela il faut avoir le *kairos* dans le setting, le *moment opportun* afin que l'interprétation soit efficace.

Le *kairós* c'est le résultat entre une heureuse rencontre entre la riche profusion du savoir et du discours d'une part et d'un manque d'autre part, c'est-à-dire de ce que l'instant demande » (Guillamaud, 1988, p. 360).

Il s'agit d'un pur résumé du processus analytique, c'est-à-dire de la production d'un savoir inconscient motivé par un manque, un manque structurel. La caractéristique du discours sophistique qui consiste à parler pour parler, à parler sans but, à lancer des mots sans cible<sup>91</sup>, nous ramène à la règle principale du traitement psychanalytique : l'association libre. Cette règle ne consiste pas simplement à parler à l'analyste, mais à dire les choses sans réfléchir, librement. Par ce biais il est possible, de manière contingente, de produire le S1 de l'analyse, les signifiants maîtres.



#### Mathème du discours analytique (Lacan, 1969-1970)

Dans ce mathème nous trouvons le S1 situé dans le lieu de la production, ce qui signifie que le S1 est la production de l'analyse. Le S1, comme nous l'avons dit plus haut, est le signifiant maître, un signifiant qui est hors sens, il est toujours sans signification. Le sens est secondaire, il vient du travail de déchiffrement de l'inconscient, c'est le S2 qui donne le sens à S1. Il convient de noter qu'il existe une différence entre la production de S1 et la production de sens. C'est dans la chaîne signifiante, par l'articulation entre deux signifiants, que le sens est produit. Mais dans le mathème du discours analytique il y a une barre entre le S1 et le S2, cela veut dire que le signifiant ne peut jamais accéder au savoir, ou à un sens unique (Lacan, 1970).

C'est pourquoi la notion de *kairos* s'avère importante pour notre discussion car le discours énoncé dans une analyse, dans une association libre, rend possible l'émergence d'un moment opportun, d'un moment décisif, qui par un acte, peut produire une rupture,

<sup>91</sup> Sans cible constitue une équivoque sonore avec *sensible* et nous pouvons jouer un peu avec cela : lancer les mots sans cibles, les mots sensibles au changement.

un événement qui divise le sujet en un avant et un après, qui peut briser le cycle répétitif du symptôme et contribuer à la production de nouvelles significations. Bien que Lacan, à partir des années 1970, oriente la praxis analytique dans une direction contraire à la recherche de sens pour le symptôme, le processus analytique dépend de la production de nouvelles significations jusqu'à son épuisement libidinal qui peut conduire le sujet au *sicut palea*<sup>92</sup>.

Alors que la philosophie occidentale reste longtemps à la recherche d'une loi universelle qui puisse répondre aux questions de l'être et de l'existence, recherche qui a son point de départ dans le poème de Parménide, la sophistique et la psychanalyse lacanienne empruntent pour leur part une autre voie, celle de l'être contingent, effet du langage.

---

<sup>92</sup> *Sicut palea* : c'est une expression de Saint Thomas qui fait référence à la valeur de son œuvre à la fin de sa vie, l'expression signifie littéralement *comme un ballot de paille*, c'est-à-dire qu'il réduit sa valeur à rien. Lacan utilise cette expression deux fois pour faire référence à la fin de l'analyse dans les textes suivants : *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École* et dans la *Note Italienne* de 1973.

## CINQUIEME CHAPITRE

### **La contingence et la répétition : une lecture de la tuchê et de l'automaton dans la psychanalyse lacanienne**

Dans la pratique clinique psychanalytique, la répétition est considérée comme un phénomène incurable qui structure le sujet du psychisme et le place devant une rencontre désagréable, souvent pénible, avec le symptôme. Le mécanisme de la répétition s'avère nécessaire, dans une lecture logique, puisqu'il ne cesse de s'écrire lui-même. Ce mécanisme présente le fonctionnement du psychisme qui répète à cause de l'impossibilité de contrôler l'inconscient. La notion de répétition nous amène aussi au concept de pulsion. D'après Freud, la pulsion a un seul but : trouver la satisfaction. Ces processus sont importants pour mieux comprendre le traitement analytique et les effets de sa cure. L'objectif de ce chapitre est d'analyser l'impact de la contingence sur le mécanisme de la répétition. Si la répétition est incurable, que peut faire la psychanalyse ? Comment l'analyste doit-il gérer la répétition de l'analysant ? Pour répondre à ces questions, nous reviendrons à Freud pour analyser comment il formule le concept de répétition, en essayant de repérer les traces des modalités logiques, puis on vérifie comment Lacan (1964) actualise ce concept, en y incluant une relation directe avec les notions de tuchê et d'automaton.

Chez l'être humain, il existe une expérience de plaisir vécu dans la première enfance qui marque le psychisme de façon inédite. Cette marque va conduire le sujet à rechercher la même sensation, alors qu'il serait pourtant impossible de l'atteindre. Dans une perspective lacanienne, la répétition est le phénomène que résume la rencontre du sujet avec ce manque. L'impossibilité d'accéder à ce trait<sup>93</sup> provoque le phénomène de répétition, qui fait basculer le sujet dans le désir. Nous voyons ici la naissance du désir du sujet, qui va le conduire sur les chemins de la répétition. Nous pouvons affirmer que la répétition est le processus que met en place le sujet de l'inconscient. Sans la répétition, il n'y a pas de désir, et sans désir il n'y a pas de vie. Si ce mécanisme s'avère aussi crucial,

---

<sup>93</sup> Pour Lacan, cette marque c'est le trait unaire.

il est précisément, en même temps, ce qui empêche le sujet d'avancer dans sa vie privée. La répétition est une force démoniaque et aussi singulière. C'est la raison pour laquelle l'expérience d'une analyse représente un passage, un avant et un après, possible à travers les circulations des affects du sujet. A chaque tour de la répétition, le patient a une opportunité de découvrir le savoir-faire avec son symptôme. A la fin de ce chapitre, j'analyse un fragment de cas clinique et je montre comment une contingence liée au traitement psychanalytique a permis l'émergence d'effets thérapeutiques chez un patient qui avait un cycle répétitif nuisible à sa vie.

### 5.1 La répétition chez Sigmund Freud

Dans le texte *Remémoration, répétition et perlaboration*, Sigmund Freud (1914/2005) souligne l'avancée que la théorie psychanalytique a connue en s'éloignant de plus en plus de l'hypnose. À l'époque, les objectifs à atteindre avec l'hypnose étaient la remémoration et l'abréaction. Cependant, cette méthode a été rapidement laissée de côté par Freud qui a commencé à privilégier l'interprétation. L'objectif de l'analyse devient, selon le psychanalyste, la remémoration des contenus refoulés à travers l'association libre. En revanche, cette nouvelle façon de gérer la clinique se heurte à des impasses, puisque le patient résiste à se souvenir et à élaborer, par conséquent, le sujet succombe à une compulsion de répétition qui se manifeste par l'acte. Voici le premier texte dans lequel Freud explore le concept de répétition, qui sera reformulé des années plus tard dans son travail sur la pulsion de mort développé dans le texte *Au-delà du principe de plaisir* (1920).

En 1914, le mécanisme de répétition est décrit comme le contenu refoulé qui revient en acte, c'est-à-dire que, quand le patient ne se souvient pas de ce qu'il a refoulé, il le répète à travers l'agir (*acting out*). D'ailleurs, il répète sans savoir qu'il est en train de répéter. À ce stade de la théorie, la répétition serait une sorte de substitut de la remémoration. Le patient présente dans le traitement une répétition qu'il ignore. Malgré l'effort de l'analyste pour conduire le patient vers la remémoration, ce dernier finit par

résister et par répéter en acte sans le savoir. Selon Freud (1914/2005), les patients sont obligés de répéter le matériel refoulé comme s'il s'agissait là d'une expérience contemporaine, plutôt que se remémorer comme si c'était quelque chose du passé. Ces répétitions ont toujours pour thème un élément dérivé du complexe d'Œdipe et se déroulent dans la sphère du transfert, c'est-à-dire dans la relation du patient avec l'analyste, ce à quoi il donne le nom de « névrose de transfert ».

Durant cette période de la théorie freudienne, le mécanisme de répétition est associé au phénomène du transfert : « le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition et la répétition est le transfert du passé oublié, non seulement sur le médecin mais également sur tous les autres domaines de la situation présente » (Freud, 1914/2005, p. 190), et aussi de la résistance : « plus la résistance est grande, plus la remémoration sera largement remplacée par l'agir (répétition) (Freud, 1914/2005, p. 191). La compulsion de répétition est le substitut de la remémoration et conduit le sujet à agir devant son analyste (transfert positif ou négatif) et dans sa vie personnelle. Dans ce cas, le patient répète et résiste. Mais qu'est-ce que le patient répète, selon Freud ? A son sens, le sujet répète les contenus de sa source refoulée, comme ses inhibitions, ses symptômes, bref, tous ses « traits de caractère pathologiques » (Freud, 1914/2005, p. 191).

Afin de traiter la répétition et la résistance, l'analyste doit savoir procéder à un bon maniement du transfert parce qu'il s'agit là du principal moyen de « dompter la contrainte de répétition du patient et de la transformer en un motif de remémoration » (Freud, 1914/2005, p. 194). Selon Freud, lorsque de jeunes analystes communiquent au patient leurs propres résistances dans le but de faire remonter à la conscience le contenu refoulé, ils constatent qu'il n'y a pas de changement dans le traitement et que le patient ne manifeste pas d'amélioration. En réalité, il faut faire preuve de patience et « laisser au malade le temps de se plonger dans la résistance qui lui est inconnue, de la perlaborer, de la surmonter » (Freud, 1914/2005, p. 195), c'est-à-dire qu'à elle seule, l'intervention de l'analyste ne s'avère pas suffisante pour permettre au sujet de progresser, une contingence qui le pousse à élaborer et produire un savoir sur sa condition psychique s'avère ainsi nécessaire. Ce passage indique qu'à partir de Freud, nous pouvons trouver des indices sur l'importance de la contingence liée au traitement analytique, étant donné que l'acte analytique est sans garanties.

Dans le texte intitulé *Au-delà du principe de plaisir*, Freud (1920/2002) émet quelques réflexions sur le concept de pulsion de mort. À partir d'une première lecture économique du circuit libidinal, il déclare que « le cours des processus animiques est automatiquement régulé par le principe de plaisir » (Freud, 1920/2002, p.277), ce qui veut dire que le déplaisir vécu par le sujet est causé par une grande décharge d'excitation, alors que le plaisir est pour sa part lié à une faible décharge de celle-ci. Dans ce texte classique, les jeux d'enfants apparaissent comme l'une des sources de mécontentement du sujet. Freud décrit le fameux jeu du *fort - da* pour indiquer que l'enfant joue avec cette condition de déplaisir en actualisant une absence et que, plus tard, il obtient de la part du plaisir lorsqu'il récupère l'objet supposé perdu. Un autre exemple utilisé pour mettre en évidence la source du déplaisir est celui des lourdes peines vécues par les soldats qui font des rêves de guerre. Sur la base de ces exemples et d'autres, Freud commence à établir la prévalence de la compulsion de répétition sur le principe de plaisir.

Il est clair que la majeure partie de ce que la contrainte de répétition fait revivre doit forcément apporter du déplaisir au moi, car elle met en effet au jour les opérations des motions pulsionnelles refoulées, mais c'est là un déplaisir que nous avons déjà pris en compte, et qui ne contredit pas le principe de plaisir, déplaisir pour un système et en même temps satisfaction pour l'autre. *Mais le fait nouveau et remarquable qu'il nous faut maintenant décrire, c'est que la contrainte de répétition ramène aussi ces expériences vécues du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir et qui même en leur temps ne peuvent avoir été des satisfactions, ne serait-ce que pour les motions pulsionnelles depuis lors refoulées.* (Freud, 1920/2002, p. 290, c'est moi qui souligne)

Ainsi, l'on peut dire que la répétition échappe au refoulement et ne se conforme pas au principe de plaisir, puisqu'il s'agit d'un mécanisme qui persiste sans établir de lien avec le sujet. Nous constatons ici une actualisation de la théorie psychanalytique qui confiait jusqu'alors au principe de plaisir la régulation de la structure psychique du sujet. Les rêves traumatiques révèlent à Freud une nouvelle conception pour sa métapsychologie, car ils sont soumis à la contrainte de la répétition et finissent par rompre avec l'idée que le rêve est une réalisation du désir.

Cette notion de compulsion de répétition conduira Freud à élaborer le concept de pulsion de mort, qui possède un caractère conservateur et rétrograde car elle provient

d'une matière inanimée, inorganique et cherche à restaurer cet état inanimé. En actualisant sa théorie sur les pulsions, qui étaient initialement divisées de façon binaire entre pulsion d'autoconservation ou pulsion du moi et pulsions sexuelles, Freud finit par mettre fin à cette dualité lorsqu'il affirme, dans une note de bas de page, que ces deux catégories de pulsions sont de nature libidinale. Ainsi, nous pouvons mettre dans le même sac les pulsions du moi et celles sexuelles. Le dualisme pulsionnel commence à s'établir entre la pulsion de mort et les pulsions sexuelles et d'autoconservation, qui sont, à partir de cette période, qualifiées de « pulsions de vie ».

Freud (1920/2002) affirme que l'inconscient ne s'oppose pas aux efforts du traitement, mais qu'au contraire, il s'efforce de faire place à la conscience ou à une décharge par une action réelle. Autrement dit, l'inconscient ne résiste pas au processus d'analyse, ce sur quoi insiste Freud. Nous le percevons à travers ses formations telles que les rêves, actes manqués (oublis, lapsus) et les mots d'esprit continuent à apparaître dans le discours et la vie du patient. Cependant, selon Freud (1920/2002), la répétition revêt la forme d'une résistance et constitue un obstacle à l'analyse, car elle rend la remémoration difficile. Il est en effet impossible de revenir complètement au passé, car il y a toujours des éléments refoulés. Il existe ainsi une recherche de satisfaction qui ne peut jamais être entièrement atteinte. Cette quête persiste mais ne connaîtra qu'un succès partiel. Pour Lacan (1964), cette difficulté de remémoration constitue une résistance de la signification.

Dans la théorie freudienne les résistances du patient proviennent du moi, alors que la compulsion à répéter est pour sa part attribuée à l'inconscient refoulé. Freud (1920/2002) explique que la résistance du moi fonctionne sous l'influence du principe de plaisir, car elle cherche à éviter le déplaisir que produirait la libération du refoulé. La pulsion refoulée ne cesse de rechercher une satisfaction complète, qui consisterait en une répétition de l'expérience primaire de satisfaction, qui demeure toujours impossible à atteindre. Cet échec relance le processus de répétition en quête d'objets de substitution.

## 5.2 La contingence et la répétition dans la psychanalyse lacanienne

La notion de répétition peut être associée à la modalité de la contingence grâce à la théorie élaborée par Jacques Lacan (1964) dans le *Séminaire II*. En associant la répétition à la rencontre manquée avec le réel, Lacan définit la tuché comme étant la manifestation du retour de ce réel, le moment de la rencontre de ce qui manque, c'est-à-dire que ce qui se répète est le manque et non le signe. Dans ce chapitre, nous aborderons les notions de tuché et d'automaton chez Aristote et nous vérifierons ensuite les changements établis par Lacan. La répétition exige une nouveauté, c'est pourquoi il y a toujours un retour, phénomène qui met en marche le désir du sujet et peut, à partir d'une contingence – *kairos*, produire quelque chose d'inédit, une surprise qui produit des effets thérapeutiques. Dans ce même chapitre, nous démontrons la différence entre la notion de tychê et de contingence dans l'enseignement lacanien. Bien que de nombreux psychanalystes considèrent ces termes comme synonymes, il ne s'agit pas de la même chose, comme nous le démontrerons bientôt.

### 5.2.1 Les notions de *tuchê* et d'*automaton*

Les notions de *tuchê* et d'*automaton* ont été établies par Aristote dans le livre *Physique II*. Dans les chapitres IV, V et VI, ce philosophe analyse la logique du hasard dans l'étude des causes. Le but de ces trois chapitres est de démontrer ce que sont le hasard – mot choisi pour traduire la tuché – et la spontanéité – terme qui traduit l'automaton. Aristote essaye de prouver que le hasard existe en tant que cause, position qui diverge de celle des philosophes qui l'ont précédé, mais aussi de celle de sa propre époque : « En effet, certains se demandent même si cela [le hasard] existe ou non [...] à ce qu'il semble, ces gens-là [les anciens philosophes] pensaient eux aussi que rien n'existe par hasard » (Aristote, 2021, p. 152-153). Aristote fut donc le premier philosophe à avoir créé une théorie reposant sur le hasard et sur la contingence. Il précise cette dernière en

tant que modalité logique dans *De l'interprétation* et *Premiers analytiques*, qui figurent dans l'ensemble des textes de l'*Organon*.

L'étude d'Aristote menée sur le hasard et la fortune a profondément marqué la pensée occidentale. Plusieurs siècles après sa publication originale, sa traduction en latin a conduit certains chrétiens à exclure la notion de hasard en tant que cause. Ils ont ainsi ignoré les chapitres IV, V et VI de la *Physique II*. Certains auteurs chrétiens considéraient que « l'enseignement d'Aristote sur le hasard et la fortune serait contraire à la foi chrétienne, puisqu'il est incompatible avec la prescience de Dieu, ce serait donc une hérésie d'admettre cette doctrine » (Verbeke, 1978, p. 31). Cette difficulté à accepter la théorie du hasard chez Aristote peut s'expliquer par le fait qu'il parle également du choix de l'individu.

Aristote distingue deux causes accidentelles, c'est-à-dire deux modes selon lesquels le hasard peut se produire : en tant que tuché (*τύχη*) et qu'automaton (*αὐτόματος*). Alors que le nécessaire correspond à tout ce qui est déterminé par la nature, comme la rotation de la terre, le hasard se produit de manière exceptionnelle. L'automaton est causé tout à la fois par les êtres animés et ceux inanimés, tandis que la tuché (fortune) dépend quant à elle de la volonté de l'être, c'est donc avec la tuché qu'apparaît la dimension du choix. Aristote affirme qu'aucun être inanimé, animal ou enfant, n'est mu par la fortune, car ils ne possèdent pas la capacité à choisir. Il est important de souligner que chez Aristote, le choix est conscient.

Les termes « tuché » et « automaton » sont des causes efficientes, c'est-à-dire qu'ils produisent un effet. Toutefois, selon Aristote, ces deux dimensions du hasard ne sont pas dépourvues d'ordre. Ainsi, la tuché et l'automaton seraient plutôt considérés comme un hasard secondaire, contrairement au clinamen de Lucrèce qui est pour sa part envisagé comme un hasard primaire.

Lucrèce considère que le clinamen est ce qui préside à la naissance des choses. Dans son poème intitulé "*De rerum natura*" [De la Nature], il explique que la création résulte de la théorie du clinamen, c'est-à-dire d'un choc entre les atomes qui produit toutes les choses du monde. Selon lui, les atomes tombaient initialement en suivant une ligne verticale continue, en suivant un ordre mortel. Si cet ordre de chute des atomes n'avait

pas changé, l'existence et la création de toutes choses n'auraient pas eu lieu. C'est grâce à un dévoiement physique, à une perturbation dans ce mouvement initial, que les atomes entrent en collision et créent l'univers. Ce choc est produit par un pur hasard, sans lien avec le divin ou le choix humain.

Les atomes descendent bien en droite ligne dans le vide, entraînés par leur pesanteur ; mais il leur arrive, on ne saurait dire où ni quand, de s'écarter un peu de la verticale, si peu qu'à peine peut-on parler de déclinaison. Sans cet écart, tous, comme des gouttes de pluie, ne cesseraient de tomber à travers le vide immense ; il n'y aurait point lieu à rencontres, à chocs, et jamais la nature n'eût rien créé. (Lucrèce, 1964, p. 58)

Aristote, quant à lui, « ne considère pas le hasard comme une absence d'ordre, mais comme un accident qui articule des séries causales indépendantes » (Garcia-Roza, 1993, p. 41. Notre traduction).

Rien d'accidentel n'est antérieur à ce qui est par soi, il est évident qu'aucune cause par accident n'est antérieure à celle qui est par soi. Donc la spontanéité [automaton] et le hasard [tuché] sont postérieurs. (Aristote, 2021, p. 164-165).

Contrairement à Lucrèce, Aristote ne considère pas la tuché ou l'automaton comme un hasard primaire, c'est-à-dire une cause initiale et non ordonnée. Le hasard qui caractérise la tuché est la rencontre de deux séries causales, par exemple, une personne se rend au marché pour acheter des fruits et rencontre par hasard celle qui lui doit de l'argent. Cette rencontre (tuché) se produit de manière exceptionnelle, c'est-à-dire secondaire. Le déplacement au marché (première cause) était un hasard puisque l'objectif de ce déplacement n'était pas de rencontrer la personne qui devait de l'argent. C'est la rencontre fortuite de ces deux séries causales qui produit un effet de chance ou de fortune. C'est pourquoi Aristote caractérise la tuché comme quelque chose qui dépend de la volonté humaine, et l'exclut en tant que modalité pour les animaux, les enfants et les êtres inanimés. La tuché n'est pas liée à un but précis, son résultat final (chance, malchance, fortune, destin) est ainsi le fruit du hasard et non d'une cause déterminée.

D'après Aristote, l'automaton est ce qui se déplace par soi-même, en vain. Le philosophe donne l'exemple d'une pierre qui tombe sur la tête d'un homme et le blesse

mortellement, la chute de cette pierre se produit sans volonté humaine ou divine et l'effet produit n'est jamais quelque chose de prévu. Le terme français « automaton » est généralement traduit par spontanéité.

Ainsi, en fait, tel est le spontané [automaton], et cela conformément à sa dénomination : quand la chose se produit d'elle-même en vain ; la pierre est tombée non pas en vue de blesser quelqu'un, donc la pierre est tombée spontanément, précisément parce qu'elle pourrait tomber du fait de quelqu'un dans le but de blesser (Aristote, 2021, p. 164).

Le schéma ci-dessous permet d'illustrer les principales différences entre les causes accidentelles, tuché, automaton et clinamen.

	Tuché	Automaton	Clinamen
Choix Réfléchi	✓	✗	✗
Cause primaire	✗	✗	✓
Cause secondaire	✓	✓	✗
Absence d'ordre	✗	✗	✓
Cause finale: Telos	✗	✗	✗

Figure 1 : Cartographie des causes accidentelles selon Aristote (Tuché et Automaton) et Lucrèce (Clinamen)

Jacques Lacan est le psychanalyste qui a associé les notions de tuchê et d'automaton au mécanisme de répétition. Selon lui, la tuchê et l'automaton appartiennent au fonctionnement psychique d'un même sujet. Cependant, il existe une différence entre ces deux auteurs, car chez Aristote l'automaton est contingent, alors que d'après Lacan,

il est nécessaire (Dimitriadis, 2020). Dans le *Séminaire 11 – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan (1964/1990) affirme que l'automaton est la chaîne de signifiants et la tuchê la rencontre contingente avec le réel, donc, selon lui, l'automaton s'avère nécessaire et la tuchê contingente. L'automaton est la chaîne signifiante, c'est-à-dire, le symbolique, alors que la tuchê est pour sa part la rencontre contingente avec le réel, l'instant de surprise dans lequel le sujet est capturé. La tuchê c'est le moment où le sujet est confronté au manque et au trou, et relance le mécanisme de répétition, car "ce n'est pas cela" (l'impossibilité de trouver l'objet *a*).

Lacan a développé quatre notions de répétition tout au long de son enseignement. La première est liée à l'insistance de la chaîne signifiante. Dans cette première conception, l'automatisation de la chaîne signifiante dépasse le principe de plaisir, ce qui, selon Lacan, cause la répétition. La deuxième perspective sur ce concept est élaborée en 1964 dans le *Séminaire 11*, où Lacan élève la répétition à l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse et développe la relation entre la répétition, la rencontre avec le réel et la perte qui en découle. À ce moment-là, il affirme que l'automaton est le réseau de signifiants et la tuchê la rencontre avec le réel. Contrairement à sa définition des années 50, dans ce séminaire, il explique que l'automatisation de la chaîne signifiante est conjuguée avec le principe de plaisir et que ce qui provoque la répétition n'est plus l'automaton de la chaîne signifiante, mais la tuchê à travers la rencontre du réel contingent. Cette rencontre avec le réel engendre une perte car le sujet n'est pas capable de symboliser et ne peut pas non plus répéter sa première expérience de jouissance. Le sujet n'est pas capable de symboliser le premier objet de satisfaction et c'est à cause de cette impossibilité que la répétition va apparaître pour essayer de retrouver cet objet.

Quelques années plus tard, lors du *Séminaire 17*, Lacan indique que la cause de la répétition est la jouissance, c'est-à-dire que la jouissance est ce qui est visé par la répétition. À cette époque, il développe la notion de trait unaire comme quelque chose qui va marquer la différence du sujet par rapport à l'autre, le trait unaire est comme un crayon qui dessine la singularité de l'être parlant. C'est la trace d'une expérience de jouissance sans aucun sens, c'est le trait unaire qui va lancer le phénomène de répétition, car le sujet essaie de répéter la première expérience de jouissance, cependant, cette deuxième expérience diffère de la première et une perte est ainsi instaurée. La trait unaire

voit le jour à travers la tuché, une rencontre contingente avec le réel. Cette dimension de la perte est ce qui est répété à chaque nouveau cycle de la répétition, qui est toujours différent.

Ce qui se répète est donc le manque, la rencontre ratée avec l'objet. La répétition a une certaine fonction de décharge pour le sujet, c'est grâce à elle que le sujet peut désirer. Néanmoins la répétition a aussi un côté qui fait souffrir le sujet, ces retours ratés peuvent, en effet, être très angoissants pour le patient. Ainsi, nous pouvons affirmer que « d'Aristote à Freud, puis de Freud à Lacan, la rencontre est un élément à la fois déterminant et aléatoire de la causalité du sujet » (Eleb, 2004, p. 19).

### 5.3 La contingence et la répétition dans le traitement psychanalytique à travers un cas clinique

Dans ce passage de la thèse, j'utilise le temps verbal à la première personne du singulier car il s'agit d'une analyse de cas clinique. Afin de démontrer l'effet de la contingence dans le traitement psychanalytique, le cas sélectionné est celui d'un patient qui se présente à la consultation pour demander un traitement en raison de ses fréquentes pertes de mémoire qui nuisent, selon lui, à sa performance professionnelle. Le mot « travail » est important car c'est le thème principal de toutes les séances de ce patient. Il travaille dans l'entretien et insiste souvent sur la grande qualité de ses services. Il s'efforce en effet constamment d'améliorer ses techniques, que ce soit en matière de produits chimiques ou de ressources mécaniques. Il travaille en tant qu'indépendant et est ainsi le propriétaire de sa propre entreprise d'entretien dont il est le seul employé.

La demande initiale de traitement de la part du patient concerne ses oublis fréquents. Il mentionne avoir oublié plusieurs fois un équipement lié à son travail. Le patient souligne l'importance de ce problème, car ses oublis lui causent de grandes inquiétudes le lendemain, ce qui empêche une performance adéquate au travail. Il a été conseillé au patient de consulter un analyste lors d'une conversation avec un ami à propos de ces épisodes. Afin de ne pas compromettre sa performance professionnelle, il a choisi

de consacrer une heure de sa routine chaque semaine pour se rendre à des séances avec moi.

Le *travail* est le signifiant qui anime la plupart des séances. Le patient vit pour son travail. Les seules heures où il ne travaille pas sont celles où il dort. Il dit qu'il a toujours beaucoup travaillé et se définit constamment comme un travailleur acharné. Même lorsque son corps a besoin de repos, en raison d'accidents ou de maladies, il n'arrête pas de travailler. Il relate qu'une fois il a été victime d'un accident au cours duquel il a dû subir une opération délicate de la jambe mais qu'il a interrompu sa période de congé maladie pour reprendre le travail. À cause de cette rupture du repos il souffre encore aujourd'hui de douleurs à la jambe. J'apporte tous ces détails pour essayer d'illustrer la relation de ce sujet avec le travail : pure dévotion et engagement.

Au fil des mois, grâce à l'analyse, les oublis disparaissent et la demande de cure glisse vers son manque de temps à cause de son travail. Le patient travaille du lundi au lundi, car il utilise le dimanche pour résoudre les problèmes de dernière minute qui surviennent.

Le patient ne parvient pas à laisser de côté son métier, ne serait-ce que pendant quelques heures. Durant les séances, le thème principal de son discours était le travail. Or il explique qu'une ex-copine lui avait reproché qu'il ne parlait que de travail et qu'il lui a répondu en citant une phrase d'une chanson adaptée à sa manière : « le travail est mon destin ».

Lorsque l'analyste lui demande quel a été son premier emploi, il raconte une expérience intéressante. À l'âge de 12 ans, il a commencé à vendre du *poison pour cafards* dans les rues de son quartier pour s'amuser. Il avait en effet trouvé plusieurs boîtes de ce produit dans le garage de son oncle et avait décidé de les vendre, car elles ne lui étaient d'aucune utilité. Grâce à ce jeu - qu'il évoque comme sa première expérience « professionnelle » – il était parvenu, pour la première fois, à s'acheter une paire de chaussures et à se faire couper les cheveux avec son propre argent. Il dit qu'à partir de ce moment-là tout a changé pour lui.

Le signifiant *cafard/blatte* s'avère très important pour ce cas clinique. Je vous rappelle que ces séances ont été pratiquées en portugais. Or, le mot *cafard* se traduit en portugais par *barata*, signifiant qui a le sens d'insecte (substantif), mais aussi celui de *pas cher* (adjectif).

### 5.3.1 Le signifiant contingent : *barata* (blatte)

Lors de l'une de ses consultations avec moi, le patient relate qu'il avait effectué la maintenance d'un équipement et qu'il avait dû s'allonger par terre dans un petit espace. En se relevant, il a remarqué que sa chemise était sale et que quelques blattes y étaient collés. C'est alors qu'il s'est rendu compte qu'il y avait plusieurs cafards morts là où il avait été étendu. Il dit lors de la séance suivante qu'à ce moment-là, il s'est demandé : « qu'est-ce que je fais ici ? ». La présence de cafards sur sa chemise a suscité de l'inquiétude chez le sujet et l'a poussé à s'interroger. Quelques semaines plus tard, le patient rapporte qu'il a finalement engagé un autre employé pour son entreprise. Une fois qu'il lui aurait fait suivre une semaine de formation, il allait pouvoir commencer à se réveiller plus tard et mieux profiter de ses dimanches, car il déléguerait des tâches à son nouvel assistant.

Je souhaite mettre en évidence les signifiants « travail » et « cafard », mots qui se traduisent tous deux en portugais par « *trabalho* » et « *barata* ». En portugais *barata* est une combinaison de lettres que l'on peut trouver dans le mot *trabalho*. De plus, *barata/barato* possède une double signification, puisqu'il est, tout à la fois, un substantif qui désigne un type d'insecte et un adjectif indiquant que quelque chose n'est pas cher. En portugais, l'expression *mão de obra barata* est utilisée pour décrire un travail mal rémunéré et physiquement très exigeant, comme c'était le cas de la fonction occupée par le patient en question.

En se confrontant de nouveau au signifiant *barata*, dans une autre scène, il est parvenu à changer son économie de jouissance en embauchant un employé. Je vous rappelle que même des problèmes de santé n'ont pas amené cet individu à céder au repos.

Un autre aspect intéressant est la première expérience professionnelle du patient qui était un choix ludique de l'individu, à partir duquel un nouveau devenir a été inauguré. Il vendait des insecticides pour blattes pour s'amuser et, en bonus, gagnait son propre argent. Je suppose donc que *barata* est un signifiant qui comporte quelque chose de réel pour cet individu. C'est à partir du hasard – des cafards morts sur sa chemise – qu'il a cédé un peu de sa jouissance, en se permettant d'occuper une position différente au sein de son entreprise : il était désormais le patron, il avait quelqu'un qui travaillait pour lui. Cette contingence de la blatte est quelque chose qui a cessé de ne pas s'écrire, ce qui, dans ce cas, serait le sens homophonique en tant qu'adjectif (*barato* / bon marché) et non plus comme insecte (*barata* / blatte). Cette contingence n'a été rendue possible que grâce au dispositif analytique.

C'est à partir d'une contingence que le sujet a eu la chance de retrouver un signifiant important pour son enfance et sa relation avec le travail – le nom *barata* était présent dans son jeu/travail d'enfance pour gagner de l'argent. La signification d'un mot est un phénomène singulier pour chaque sujet, un signifiant peut en effet revêtir un sens pour un sujet et pas pour un autre dans le même environnement. L'expression contingente de l'écoute indique ce choix du sujet au moment de la signification. Si l'on comprend la contingence comme ce qui « cesse de ne pas s'écrire » (Jacques Lacan, 1971-1972/1975, p. 86), l'on peut dire que le sujet choisit le sens de ce qui lui arrive. C'est quelque chose qui n'était pas là avant et qui va s'écrire finalement pour le sujet. Nous définissons la contingence de l'être comme la « capacité du désir d'utiliser une coïncidence pour en faire une invention signifiante qui remet en mouvement une expérience pulsionnelle figée » (David-Ménard, 2011, p. 75). C'est donc le sujet qui décide du sens du signifiant, signification qui peut avoir une connotation traumatique ou non. C'est précisément ce que Lacan a voulu dire en affirmant qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant, c'est-à-dire que le signifiant ne représente pas quelque chose pour quelqu'un.

Cette contingence des cafards renferme un sens très particulier pour ce sujet, c'étaient des *cafards morts* qui étaient collés à son corps. Rappelons que le sujet vendait des poisons à cafards. Cet événement constitue donc un retour dans le réel qui ébranle les certitudes que le sujet avait jusqu'alors par rapport à son mode de vie. L'autre aspect de ce signifiant : *barata/barato* réside dans le fait que toutes ses lettres sont renfermées dans le mot *trabalho*.

	PORTUGAIS	FRANÇAIS
<b>SIGNIFIANT CONTINGENT</b>	BARATA	CAFARD
<b>VARIATION SEMANTIQUE</b>	1 Inseto Barata 2 Coisa barata	1 L'insecte cafard 2 Pas cher
<b>Expression</b>	Mão de obra BARATA	Maind'œuvre bon marché
<b>PRINCIPAL SIGNIFIANT DES SEANCES</b>	TRABALHO	TRAVAIL

Figure 2 : Traductions

TRABALHO  
BARATA

Figure 3 : Toutes les lettres du mot *barata* composent aussi le terme *trabalho*

Travail (*trabalho*) est le signifiant maître du discours de ce sujet, c'est-à-dire, le mot choisi pour conduire et guider la demande de cure, les plaintes, le symptôme, et parfois même les rêves de ce sujet. Dans le cas de ce patient, le travail lui prend tout son temps et sans temps, le sujet est mort, parce qu'il ne vit pas. On peut ici essayer de faire un glissement de poison à cafards vers travail poison (*veneno de barata = trabalho veneno*).

Ce qui est curieux, c'est l'effet de retournement que la contingence a permis à ce sujet, car elle a produit quelque chose de nouveau. Aucun sens ou douleur ne pourrait lui

offrir de ressource symbolique pour se déconnecter de cette mort quotidienne. Je comprends, quelque part, que la rencontre contingence avec le réel peut conduire un sujet à l'analyse, ou dans ce cas, à s'interroger et finalement commencer son processus analytique.

L'inconscient de ce patient s'est manifesté dans les lapsus qu'il commettait en oubliant de bien régler un équipement, ce qui entraînait un grand souci le lendemain. L'incidence de ces lapsus contredit l'identité de travailleur acharné de ce sujet et cela devrait être interprété comme un gain secondaire du symptôme.

### 5.2.3 Quelques considérations sur le cas clinique

L'étude du concept de répétition en psychanalyse et de la contingence à partir d'un cas clinique permet de conclure que le phénomène de contingence est important pour le traitement psychanalytique, car sans lui, rien ne peut changer au cours d'une analyse.

La contingence a joué un rôle crucial dans le changement subjectif de ce patient. Nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit de n'importe quelle contingence, mais d'un événement qui a un lien avec son processus analytique, car lorsque le patient s'allonge sur les cafards, il s'angoisse et pense à amener le récit à l'analyse par le biais d'une interrogation sur son choix de mode de vie. Cette contingence, liée au traitement, permet au sujet de se rendre compte qu'il se maltraite lui-même. Il est important de souligner que dans ce cas clinique, aucune autre situation extrême (accident, maladie, fatigue) n'a amené ce patient à modifier sa relation de dévouement excessif au travail.

Voici un résumé des phénomènes qui sont soulignés dans ce cas unique :

*I Oublis* : C'est la manifestation de l'inconscient à travers les oublis qui a conduit le patient à chercher à faire une analyse. Ces oublis étaient liés à son travail et la conséquence d'avoir l'impossibilité de travailler le lendemain comme le fait que l'inconscient demande au sujet d'arrêter de travailler autant, donc ces oublis ont, d'une certaine façon, un gain secondaire du symptôme.

II *Plaintes/Souffrance* : La fatigue liée au travail. Avec la disparition des oublis, la demande glisse vers la fatigue qu'il ressent à cause de son travail. Là il commence à avoir envie de changer de mode de vie, mais il ne trouve pas de solution parce que selon lui il y a toujours une nécessité de travailler pour gagner beaucoup d'argent et aider sa famille. C'est à ce moment-là qu'il raconte qu'une fois il a eu un accident et a interrompu son arrêt maladie pour pouvoir continuer à travailler. Cette situation démontre comment le sujet était invisible face à son travail. La souffrance liée à cette condition extrême apparaît dans le processus analytique. Le sujet raconte qu'il souffre de ne pas pouvoir bien se reposer. Mais, en même temps, il ne parvient pas à changer sa façon de travailler, car à son sens consacrer 1h par semaine à la séance était l'un des « sacrifices » qu'il faisait.

III *Contingence des cafards/blattes* : La contingence des cafards est le moment où le sujet s'interroge sur sa condition de travail. Au moment où il s'est allongé par terre, il y avait plusieurs cafards morts, mais il ne s'en est pas rendu compte tout de suite, c'est seulement après, quand il s'est relevé, qu'il a remarqué la présence de quelques cafards morts collés sur sa chemise. Sur cette chemise était cousu son nom de famille, c'était l'uniforme de travail qu'il avait fabriqué pour son entreprise dont il était le seul employé. Retrouver des blattes dans ces conditions fut une espèce de déclencheur pour lui, une contingence qui marquait un avant et un après, il ne se voyait plus de la même façon après cet épisode.

IV *Acte analytique/interprétation équivoque* : Dans la séance où le patient raconte l'événement des blattes la psychanalyste écoute et ensuite joue sur l'aspect équivoque du langage. Cafards, traduit par le mot *barata* en portugais, peut aussi signifier *pas cher*. Durant la séance j'utilise donc l'expression *main-d'œuvre bon marché*, qui en portugais, s'écrit *mão de obra barata*. En plaçant le signifiant *barata* dans un autre contexte, cette fois-ci lié à un travail mal rémunéré qui exige beaucoup d'efforts, j'ai pu faire ressortir une autre signification de ce mot et essayer de faire glisser le sens pour le sujet.

IV Changement subjectif / Effet thérapeutique : Après la séance pendant laquelle le signifiant cafard a été travaillé, le patient a décidé d'embaucher une personne pour l'aider dans son travail. Ce choix du sujet a créé un changement dans sa façon de travailler. Désormais, il pouvait dormir davantage et se reposer. Le désir de reprendre des études universitaires est réapparu et il a commencé à parler davantage de ses relations amoureuses et familiales. Le mot travail a cessé d'être le principal focus des séances. L'hypothèse est que la contingence des cafards a permis ce changement subjectif qui a déclenché des effets thérapeutiques.

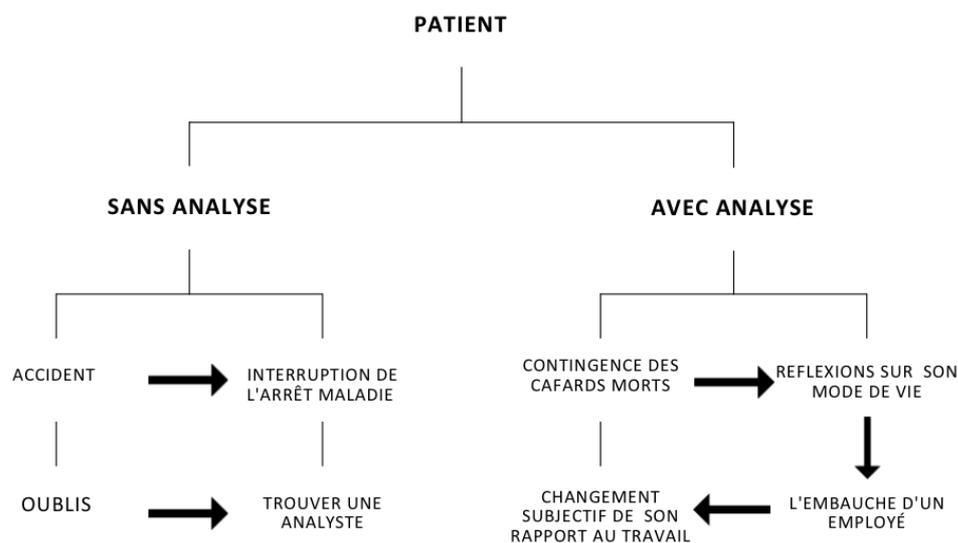
Ainsi, il est possible de distinguer deux temps dans ce cas unique. Le premier est celui où il décide d'aller en analyse pour traiter ses oublis et le second celui où il se remet en question en se couchant sur les cafards, c'est-à-dire quand il a le courage de regarder vraiment son problème et de commencer à essayer de le résoudre ; le premier indice de l'effet thérapeutique est alors l'embauche d'un jeune homme afin de réduire sa charge de travail excessive et de pouvoir ainsi consacrer plus de temps à s'occuper de lui-même. Il existe deux temps différents. Le premier, le temps des oublis, est une manifestation de l'inconscient qui l'entrave et nuit énormément à son travail. Ainsi, afin d'améliorer sa performance au travail, il cherche à faire une analyse. Dans le second temps, celui de la contingence du cafard, il commence à se mettre au premier plan. Dès lors, le traitement prend un nouveau contour, c'est le temps de la restitution subjective. Voici ce qu'explique Freud au sujet du changement que le traitement peut apporter au patient par rapport à sa névrose :

Avant tout, le simple engagement du traitement entraîne que le malade modifie son attitude consciente envers la maladie. Il s'est habituellement contenté de la déplorer, de la mépriser comme un non-sens, d'en sous-estimer la significativité, mais il a par ailleurs poursuivi à l'égard des manifestations de la maladie le comportement refoulant, la politique de l'autruche qu'il pratiquait envers les origines de celle-ci... Il lui faut acquérir le courage de porter toute son attention sur les manifestations de sa maladie. La maladie elle-même ne doit plus être pour lui quelque chose de méprisable, mais devenir bien plutôt un adversaire digne de ce nom, un morceau de son être qui s'appuie sur des bons motifs et dont il s'agit de tirer quelque chose de précieux pour sa vie ultérieure (Freud, 1914/2005, p. 192).

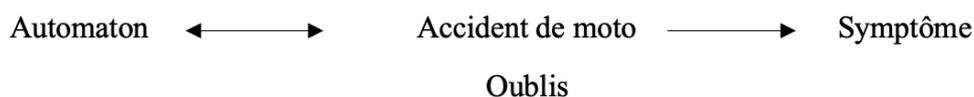
Nous pouvons conclure que le moment de l'oubli revêt la forme d'une demande initiale, d'une demande d'analyse, le moment de la contingence des cafards marque l'entrée en analyse de ce sujet : « l'entrée en analyse a des effets immédiats, des effets logiques. Régulièrement, pas toujours, mais le plus souvent, ce sont des effets d'allègement. Une analyse qui commence a des effets thérapeutiques rapides” (Miller, 2014, p. 72).

Freud dit que lorsque les jeunes analystes communiquent leurs résistances au patient, dans le but d'amener le contenu refoulé à la conscience, ils remarquent qu'il n'y a pas de changements dans le traitement, que le patient ne présente pas d'améliorations. Or, ce qu'il faut faire, selon le psychanalyste, c'est s'armer de patience et « laisser au malade le temps de se plonger dans la résistance qui lui est inconnue, de la perlaborer, de la surmonter » (Freud, 1914/2005, p. 195). Ce passage indique qu'il se peut que l'intervention de l'analyste ne parvienne, à elle seule, pas à suffire pour que le sujet avance, il faut qu'il y ait une contingence qui l'amène à élaborer et à produire un savoir sur sa condition psychique.

Voici un plan pour mettre en évidence les différents choix du patient avant et après l'analyse :



Nous pouvons aussi identifier dans ce cas la présence de la tuché et de l'automaton. Nous proposons la lecture suivante :



L'automaton est la cause accidentelle qui n'est pas liée au choix du sujet, selon Aristote. D'après Lacan, l'automaton est la chaîne signifiante (le symbolique). Dans ce cas, l'on peut dire que l'accident de moto et les oublis sont des automatons parce que le premier est une cause accidentelle liée au hasard et les seconds, donc les oublis, ont quant à eux un rapport avec la chaîne signifiante parce que c'est le contenu symbolique que l'on refoule. Ici l'automaton n'a pas produit d'effet thérapeutique, ces deux hasards n'ont pas eu d'autre effet que le maintien du phénomène de répétition (travailler excessivement). Ces deux phénomènes, l'accident et les oublis, sont liés au symptôme de ce patient, qui se résume actuellement à sa relation excessive avec le travail pour répondre à la demande de l'Autre. Le symptôme est nécessaire d'un point de vue lacanien (il ne cesse pas de s'écrire) tout comme l'automaton (le registre symbolique).



D'autre part, la tuchê se manifeste à travers la rencontre ratée que ce sujet éprouve à chaque choix lié au travail, entraînant un *encore* qui se traduit par un excès de travail pour tenter de répondre à la demande de l'Autre. À travers la structure névrotique il est impossible de répondre à cette demande, le sujet relance alors la quête, ce qui dans ce cas le plonge dans un excès de jouissance lié au travail incessant. Freud (1912/1998, p. 107) explique que « Démon et Tuché [δαίμων καὶ τύχη] déterminent le destin d'un être humain - rarement, peut-être jamais, une de ces puissances ne le fait à elle seule ». La psychanalyse est ce qui peut détourner le sujet de ce destin commandé par le symptôme.





sa condition subjective. À partir de là, le sujet a changé son mode de vie et il est entré dans le processus analytique.

Pour conclure ce cas clinique, on peut considérer que la contingence est un phénomène crucial pour le traitement analytique. Ce cas a démontré que sans la contingence des blattes conjuguée à l'acte analytique/interprétation équivoque (*kairos*), le patient n'aurait probablement pas modifié sa relation avec le travail et son symptôme.

La contingence, liée au traitement psychanalytique, a permis l'effet thérapeutique. Il est important de souligner que sans la présence de l'acte analytique, cette scène des blattes n'aurait probablement pas produit de changement chez le sujet. Cela indique que la contingence est cruciale pour le traitement, tout comme le processus analytique. Ce couple, contingence/transfert, est fondamental pour l'évolution d'une analyse lacanienne.

#### 5.4 La différence entre la tuchê et la contingence dans l'enseignement de Lacan

Je voudrais établir une différence théorique entre la notion de tuchê et de contingence qui sont souvent confondues et considérées comme la même chose. La tuchê est contingente, ce qui signifie que la rencontre avec le manque se produit par hasard, mais elle n'est pas ce qui cesse de ne pas s'écrire, description de la contingence donnée par Lacan à partir des années 70.

A partir de l'élaboration du nœud borroméen, Lacan impose une distinction entre le réel du symbolique et le réel en dehors de tout ordre symbolique. Jusqu'en 1972, lorsque Lacan évoque le concept de réel, il fait référence au réel du symbolique, qui en termes freudiens équivaut au refoulement primaire. Pendant cette période, le réel est ce qui s'écrit comme manque. Le réel qu'il formule des années plus tard dans le nœud borroméen est un "réel complètement en dehors du symbolique qui implique un en dehors de sens radical" (Soler, 2014, p. 15). Ainsi, lorsqu'il affirme que la tuchê est la rencontre avec le réel, Lacan se réfère au réel du symbolique, qui est le refoulement primaire en relation avec le manque, le trou, le trait unaire, etc. C'est pourquoi la tuchê est le moteur de la répétition, car elle

relance le sujet dans une quête pour essayer de trouver quelque chose qui colmate ce trou, car à chaque rencontre avec le réel, le sujet se heurte à la lacune et non à l'objet. La tuchê serait donc le hasard qui écrit le manque, qui représente à nouveau le trou, c'est la rencontre manquante. Le concept a été formulé par Lacan comme ce qui échappe au symbolique, le réel du symbolique.

À partir des années 70, Lacan utilise les modalités logiques pour décrire le réel comme l'impossible qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, pour ensuite le situer dans le nœud borroméen comme l'en dehors de sens radical. La contingence est définie dans cette période comme quelque chose qui cesse de ne pas s'écrire, c'est-à-dire, ce n'est pas le manque qui s'écrit pour le sujet (comme dans le cas de la tuchê), mais un acte, quelque chose de nouveau qui n'était pas circonscrit par le symbolique et qui commence à s'écrire pour le sujet, produisant une nouveauté, comme cela a été démontré dans le cas clinique à travers le nouveau sens que le signifiant blatte prend pour le sujet. Autrement dit, quelque chose qui n'était pas écrit pour ce sujet commence à s'écrire, permettant ainsi un changement subjectif.

Ce sont deux moments différents de la théorie lacanienne, mais qui ne s'excluent pas. La répétition, marquée par la tuchê, peut avoir un effet thérapeutique à partir d'une contingence. Je souligne qu'il s'agit d'un effet thérapeutique et non d'une guérison, car il est impossible de guérir le sujet de la répétition. La tuchê est la rencontre manquante qui maintient la répétition du sujet active, car elle le confronte au trou. La répétition est une relation insistante et vide ; d'autre part, la contingence, en tant que ce qui cesse de ne pas s'écrire, introduit un nouvel élément dans le champ symbolique et imaginaire du sujet, susceptible de produire de la nouveauté dans le traitement et dans la vie. En d'autres termes, la tuchê ne provoque pas de changements, car elle est toujours la rencontre avec le trou; en revanche, la contingence est ce qui crée la possibilité de provoquer des ruptures et introduit l'écriture d'une nouveauté pour le sujet.

Pour approcher la discussion de la clinique psychanalytique, je pose la question suivante : peut-on considérer que la tuchê est connectée à l'inconscient transférentiel/sujet, qui demande à être déchiffré et est le produit du sujet supposé savoir ? Lorsque le sujet se confronte au manque, il produit immédiatement une symbolisation ; le sujet veut interpréter et donner un sens à ce que le circuit de répétition provoque. Cependant, ce phénomène est incurable, car l'inconscient est réel et ne se clôturera jamais dans une

signification. La répétition serait alors le mécanisme par excellence de l'inconscient réel. Pour traiter ce phénomène, nous avons besoin d'une contingence qui, lorsqu'elle s'écrit, devient acte, provoque une rupture et un changement dans le réseau signifiant du sujet. Elle ne demande pas de symbolisation, car elle se produit simplement et produit des effets dans le corps, et ces effets ne peuvent être traduits par le signifiant. Nous parlons ici de la dimension de l'inconscient réel qui peut être travaillée en clinique à partir de l'interprétation équivoque, comme cela a été démontré à travers le cas clinique.

À partir de cette discussion, je défends l'hypothèse que la contingence est la ressource que nous avons en clinique pour travailler avec l'inconscient réel. Le psychanalyste ne peut pas provoquer les contingences dans la vie de l'analysant, cependant, le traitement psychanalytique est ce qui favorise et facilite la survenue de contingences dans l'histoire du sujet, lui permettant ainsi de progresser, car lorsque le sujet est en analyse, il a davantage plus de chance d'ouvrir les voies à la contingence. Saisir le moment opportun avant qu'il ne s'échappe, comme dans le mythe du kairos.

## CONCLUSION

*La psychanalyse c'est la recherche de cette bonne chance...*  
Jacques Lacan, 1975

Le but de ce travail était d'analyser ce qu'est la contingence pour la psychanalyse lacanienne et quelle est sa fonction dans la clinique psychanalytique. Tout d'abord, nous pouvons démontrer qu'il s'agit d'une vaste notion qui a été abordée dans le champ de la philosophie, à partir d'Aristote. Dans la théorie psychanalytique, la contingence s'appuie sur les textes du Stagirite, mais la définition qu'en donne Lacan va au-delà de ce que propose ce philosophe.

L'idée de réaliser une thèse sur les impacts de la contingence dans la psychanalyse a pris forme à partir de quelques questions qui me sont venues à l'esprit au sujet de la position de l'analyste, ainsi que de sa formation, à l'issue de mon master en 2017. En réalisant un mémoire sur les apports de la psychanalyse à la formation clinique des étudiants en licence de psychologie, j'ai obtenu des résultats indiquant que même sans être analyste, ni même psychologue, la clinique pratiquée par les étudiants, à travers le stage de psychologie à orientation psychanalytique, produisait des effets thérapeutiques sur les patients. Ces données m'ont fait réfléchir à l'impact de la contingence sur la cure analytique et m'ont amenée à faire une lecture des modalités logiques dans la clinique. Cette thèse ne prétend pas que n'importe qui peut être analyste, ni que quelle que soit la formation, des effets thérapeutiques émergeront. Elle montre, au contraire, que pour qu'il se passe quelque chose dans la clinique, il faut combiner la présence de l'analyste, investi du transfert par le patient, à une contingence pour qu'une nouveauté, un effet thérapeutique, puisse émerger. En partant de cette hypothèse, j'ai commencé cette thèse en vue d'analyser le rapport entre la contingence, le réel et la cure analytique dans l'enseignement de Lacan.

Dans ce travail, sont analysés les concepts développés par Lacan vers la fin de son enseignement afin de mettre en évidence leur relation avec la contingence. Dans le premier chapitre théorique, l'on constate que la notion d'inconscient réel, formulée par Lacan, ne peut être séparée de la contingence et que tous deux possèdent une grande pertinence dans la théorie psychanalytique et la pratique clinique.

Le concept d'inconscient réel a été développé à la fin des années 1960 et au début des années 1970 et a été à l'origine d'une nouvelle thèse dans l'enseignement lacanien selon laquelle l'inconscient est sans sujet et il n'y a rien à y découvrir. Il s'agit là d'une affirmation radicale qui provoque une rupture dans la façon de penser la clinique et le traitement. Comment conduire une analyse dans laquelle l'inconscient est considéré comme sans sujet, et qu'est-ce que cela signifie dans la pratique ? Nous concluons que le travail avec l'inconscient réel passe par l'interprétation équivoque, puisque cette praxis ne consiste pas à traduire l'inconscient. L'on constate qu'il existe deux temps différents par rapport à l'inconscient, le temps de l'analysant (qui considère l'existence d'un sujet représenté entre les signifiants) et celui de l'analyste (qui est averti que dans l'inconscient il n'y a pas de sujet). L'analysant suppose un savoir sur l'analyste et sur l'inconscient, c'est pourquoi il assiste à des séances hebdomadaires dans le but de produire ce savoir. Le sujet, qui est représenté entre les signifiants, est mis en pratique par l'association libre de l'analysant. En revanche, du côté de l'analyste, il y a une interprétation qui vise le réel. Cela signifie que l'analyste doit être averti que l'inconscient est réel et qu'il n'y a pas de sujet en lui, mais seulement le S1 (signifiant maître) sans signification. Bien que le sujet produise de la parole, cette production est donc toujours relancée, puisque l'objet *a* est un opérateur logique qui ne peut être obtenu.

Ces déclarations au sujet de l'inconscient sujet (transférentiel) et de l'inconscient réel peuvent être analysées à partir d'une lecture des modalités logiques. Dans cette thèse, il est démontré que l'utilisation par Lacan des modalités logiques, élaborées par Aristote comme nécessaire, possible, impossible et contingente, s'avère utile pour penser le travail de l'analyste sur l'inconscient réel. Pour ce faire, il a été nécessaire d'analyser la construction des formules de sexuation, qui ont été créées par Lacan pour démontrer qu'il n'existe pas de relation sexuelle, c'est-à-dire qu'il y a un impossible inhérent au langage, impossible qui se traduit dans l'inconscient réel. Imaginons que si le langage était capable de dire toute la vérité, l'inconscient pourrait être traduit, mais il s'agit là d'un processus

impossible - Lacan a montré que cette impossibilité réside aussi dans la logique mathématique, à partir de laquelle il est impossible de démontrer complètement un système, parce qu'il y a toujours un élément qui est en dehors, et donc indémontrable - puisqu'il y aura toujours un élément (exception) qui échappe au tout. Cette exception est démontrée par les quantificateurs logiques des formules de la sexualité, exception dont dépend l'existence, d'où l'impossibilité de découvrir la vérité, puisque celle-ci ne se découvre pas, mais s'invente, comme le souligne Lacan dans le *Séminaire 21*.

Le terme « invention » désigne la fiction produite par l'analysant dans la cure. Cette fiction est le résultat de l'écriture contingente du S1 vide de sens, sur lequel le sujet colle un sens dans le but de produire un savoir (S2) sur l'inconscient. Cette production du S1 est maintenue par le discours de l'analyste et ne peut exister que par ce discours. C'est une production contingente qui dépend de l'acte analytique et du *kairos* (moment opportun).

Le *Kairos* est analysé dans le deuxième chapitre de cette thèse, où est également examiné le poème de Parménide et l'on vérifie que la contingence n'est pas associée à l'existence de l'être, puisque, d'après le père de l'ontologie, l'être est nécessaire, éternel et immuable. L'analyse de ce poème permet de découper ce qui deviendra une branche de la philosophie occidentale : l'ontologie. Ce texte présente une déesse dont le but est de transmettre une vérité sur l'être. Cette vérité de l'être n'accepte pas la contingence, puisqu'elle est éternelle et immuable. Ce poème présente également une interdiction de la voie du non-être, interdiction qui est compatible avec le principe de non-contradiction, développé plus tard par Aristote. Dans le même chapitre, j'analyse la réfutation du poème de Parménide par le sophiste Gorgias, en montrant comment ses trois thèses sont étroitement liées à ce que Lacan propose pour la psychanalyse.

Cet extrait de la thèse sert à démontrer que la perspective lacanienne sur l'être est proche de ce que propose la thèse du sophiste Gorgias, qui affirme que l'être est un produit du langage. Ce phénomène est traduit par la notion grecque d'*epideixis*. La sophistique permet également d'opérer un rapprochement avec la psychanalyse par le biais de la notion de *kairos*. Ce dieu de la contingence et du moment opportun représente ce qui peut être produit à nouveau, puisque, en termes lacaniens, quelque chose cesse de ne pas s'écrire pour le sujet.

Le temps du *kairos* est non linéaire, incalculable et imprévisible, et c'est avec lui que se soutient une analyse. Nous savons que le temps d'une analyse lacanienne n'est ni chronologique ni standardisé ; chaque séance dure un temps unique et singulier, de même que la durée d'une analyse. C'est le *kairos*, la contingence, qui détermine le moment de la coupure, de l'acte et de la fin d'une analyse.

C'est en analysant les thèses de Gorgias et la notion d'*epideixis* que j'en viens à examiner la notion de *kairos*, si importante pour la sophistique, puisque c'est le moment précis mais contingent où un discours peut inverser l'ordre des choses, produire une nouveauté, un trou. Le *Kairos* est un mythe qui représente le temps dans ce qu'il a de qualitatif et d'incalculable, de contingent, et qui est donc à l'opposé de la notion de Chronos, selon laquelle le temps est quantifiable. Par ailleurs, la notion de *kairos*, selon Trédé-Boumer, est également liée à ce qui est efficace, c'est-à-dire à un acte réussi. Le temps de l'acte analytique peut être traduit par le temps comme *kairos*, puisque rien ne garantit que cet acte produira un effet. L'acte analytique dépend d'une contingence, d'un moment opportun, où le sujet peut rencontrer et consentir à l'écriture du S1 vide de sens. Cette écriture du S1 peut produire deux effets : l'un thérapeutique, qui est démontré dans cette thèse à travers un cas clinique, et l'effet de fin d'analyse, lorsque l'analysant rencontre le hors-sens et parvient à mettre fin à cette supposition de savoir de l'Autre et de l'inconscient.

Le cas clinique, présenté dans le cinquième chapitre, permet de montrer comment la contingence peut opérer dans la clinique et la manière dont l'interprétation équivoque est susceptible de produire des changements dans le mode de jouissance du sujet. Par ailleurs, la notion de *tyché* est examinée. Ce travail a montré que la *tyché* et la contingence ne sont pas la même chose dans la psychanalyse lacanienne. La *tyché* est un terme lié au concept de répétition, élaboré par Lacan en 1964 dans le *Séminaire 11*. Cette notion est liée à l'inconscient du sujet, puisque lorsqu'elle se produit (par hasard) le sujet rencontre le manque. Cette rencontre avec le manque lance le sujet à la recherche d'un signifiant qui puisse le représenter, mouvement par lequel il tente de trouver une réponse pour boucher le trou et qui se traduit par le phénomène de la répétition. La contingence, quant à elle, est définie par Lacan dans le *Séminaire 21* de 1973-1974 comme l'écriture de la vérité. La contingence est un acte, elle se produit. Cette écriture de la vérité atteint le sujet par la production du S1 du discours analytique. Ce S1 vide de sens est la vérité écrite par

la contingence. Le S1 vide de sens peut aussi être lu comme le *phallus*. Dans le *Séminaire 20*, Lacan dit que la psychanalyse peut faire en sorte que le *phallus*, par le biais d'une contingence, cesse de ne pas s'écrire et soit mis à sa place, en produisant ainsi la fin de l'analyse. Cette contingence, à travers l'acte analytique, marquera un avant et un après dans l'analyse.

À partir des formulations de Jaakko Hintikka, Lacan parvient à avancer sa conception de la modalité logique de la contingence, en indiquant qu'elle est liée à l'acte et à la production de la nouveauté. Cette conception est directement liée à la notion de *Kairos* tirée du sophisme de Gorgias, qui affirme que l'être est un effet de ce qui est dit. Lorsque Lacan dit qu'il est un sophiste, il démontre en même temps que la psychanalyse opère avec le langage d'une manière similaire à celle des sophistes, qui l'utilisent en guise de ressource pour produire des réalités. Les sophistes ne rejettent pas l'homonymie, au contraire, ils l'utilisent en tant que ressource pour produire des effets à travers le discours (*epideixis*). Je souligne que l'homonymie est le cauchemar d'Aristote lorsqu'il dit que pour qu'un homme parle, il est nécessaire qu'il communique un sens non ambigu à un autre ; ce philosophe réduit la sophistique en la présentant comme un courant de connaissance inférieur à la philosophie, car il affirme que les sophistes n'ont pas d'engagement envers la vérité, puisqu'ils manipulent la réalité par le biais du discours. Cette conception d'Aristote renvoie à l'effort qu'il fait pour formaliser ses syllogismes en significations uniques qui permettent à une conception logique univoque de rendre compte d'une vérité universelle, indiquant que l'être et le langage sont en parfaite harmonie ; mais pour cela, il faut, tout d'abord, exclure l'homonymie et suivre les lois du principe de non-contradiction.

L'un des exemples qui prouvent le refus de l'homonymie et de la contradiction chez Aristote est son rejet de la proposition particulière maximale, selon laquelle la notion de pas-tout est incluse avant l'universel. C'est précisément cette perspective de la proposition particulière maximale que Lacan adoptera pour créer les formules de la sexuation. Cette subversion lacanienne permet de démontrer qu'il n'y a pas de complémentarité entre les deux côtés. Le pas-tout, le contingent, n'est pas capable de compléter le tout, l'universel que Lacan réduit au possible. Le chapitre portant sur les formules de la sexuation montre combien les modalités logiques s'avèrent cruciales pour

une meilleure compréhension de la clinique psychanalytique. Il propose un schéma<sup>94</sup> qui traduit le fonctionnement de la clinique en termes modaux. Il conclut que le recours à la logique s'avère indispensable pour travailler sur l'inconscient.

Dans le sixième chapitre de cette thèse est analysée l'utilisation par Lacan du terme contingence/contingent lors de tous ses séminaires. Nous avons pu constater, dans cette section, que la contingence commence à prendre forme à partir du *séminaire 19*, dans lequel Lacan opère une association entre la contingence et le pas-tout. Dans le *séminaire 20*, la contingence est encore précisée, en étant liée à la vérité et à l'écriture, ainsi qu'en tant que la modalité qui provoque l'amour par la rencontre. Dans le *séminaire 21*, Lacan associe la contingence à l'acte analytique, à l'interprétation, au discours analytique, au dire et au réel. Ce chapitre s'est avéré utile pour démontrer comment la contingence et les autres modalités du possible, du nécessaire et de l'impossible sont des termes fondamentaux permettant à la psychanalyse lacanienne d'opérer avec l'inconscient réel, comme le propose Lacan (1973, p. 7).

Cette thèse a permis de vérifier qu'en psychanalyse la contingence est ce qui permet une formalisation du réel. Cette modalité est cruciale pour mieux comprendre ce que Lacan propose comme inconscient réel et comment opérer dans la clinique selon une éthique qui reconnaît l'inconscient, au-delà de ce que Freud a proposé. Ainsi que l'affirme Lacan en 1974 dans sa *Note aux Italiens*, il faut que le psychanalyste lacanien soit conscient qu'il doit occuper une position de pas-tout au sein de la clinique, statut qui ne peut être atteint que par ceux qui sont passés par une analyse et ont réussi à dépasser l'Organon aristotélicien. L'analyste, contrairement à Aristote, ne cherche pas à rendre compte de la vérité par la maîtrise du langage ou de sa formalisation. Au contraire, l'analyste est averti de l'impossibilité, de l'impuissance à atteindre la vérité, puisque, structurellement, il n'y a pas de relation sexuelle pour l'être parlant.

Reconnaître la contingence comme la seule possibilité de favoriser des ruptures dans le système symbolique du sujet - ce qui permet un réaménagement de la jouissance - est indispensable si l'analyste ne veut pas avoir recours au sens ou à la romance créée par la fenêtre fantasmatique du sujet. C'est la contingence qui permet à l'analyste de travailler à partir de l'équivoque et de l'homonymie, en visant le dire et non le dit. Ce qui

---

<sup>94</sup> Voir figure 26. P. 117.

compte dans une analyse, c'est l'énonciation, ce qui reste derrière le discours du sujet qui, en parlant, ne produit qu'une demande d'amour.

Reconnaître la contingence, c'est supporter la position de rebut que la clinique impose à l'analyste. Faire place à l'écriture de la contingence, c'est supporter le réel que présente chaque séance. L'analyste ne traduit ni ne déchiffre l'inconscient, puisque l'inconscient est réel et que le savoir produit par l'analysant n'est qu'une invention, une fiction. Pendant une grande partie du déroulement d'une analyse, l'analysant opère avec son inconscient transférentiel. Si son analyste est à la hauteur de l'éthique du bien-dire, de la prise en compte de la contingence, le sujet peut passer du statut de déchiffreur de l'inconscient à celui d'opérateur de ses modes de jouissance. Le langage, dans son mode d'*epideixis*, peut produire des effets/affects dans le corps. Travailler sur l'inconscient réel vise à changer le sujet face à la jouissance et rien d'autre, ce qui n'est pas une mince affaire.

La contingence n'est pas un hasard, mais une écriture qui ouvre la voie à la fin de l'analyse. En même temps, la contingence (*kairos*) produit une nouvelle écriture, qui permet à quelque chose qui n'était pas là auparavant d'émerger, d'être lu, et à partir de là de changer la vie du sujet, c'est-à-dire que l'analysant peut passer du statut (sujet représenté entre deux signifiants - sujet inconscient/transférentiel) au statut de l'objet *a*, à partir duquel il peut enfin voir ce qui le cause. Le sujet gagne une part de vérité qui lui permet de supporter l'impossibilité de se guérir de son propre inconscient. Il devient responsable de l'invention/la fiction qu'il produit à travers la surprise provoquée par la rencontre avec la contingence. Lacan affirme qu'il ne faut pas reculer face au réel, même si cela est impossible, que c'est à partir de lui que le nouveau peut être produit par la science et par la psychanalyse. Lorsque quelque chose cesse de ne pas s'écrire, cela signifie que quelque chose a été reconnu par le sujet. Quelque chose qu'il était impossible de formuler auparavant apparaît comme un éclair. Cet événement peut être positif ou négatif. C'est cet événement contingent qui permet, dans la clinique psychanalytique, au sujet de modifier son rapport à la jouissance.

En conclusion, cette thèse a vérifié que la contingence pour la psychanalyse lacanienne est une notion qui a à voir avec l'acte, avec le singulier et avec l'écriture du nouveau. Cette fonction de la contingence s'avère cruciale et son rapport avec le sujet tient au fait qu'il est constitué par le langage. C'est le langage qui fournit les conditions

de son existence. La psychanalyse est la recherche de cette contingence que Lacan nomme « bonne chance » dans son texte de 1975 *Le plaisir et la règle fondamentale*. Par le biais de l'association libre, le sujet peut, s'il a de la chance, tomber sur la contingence et faire en sorte que quelque chose s'écrive et le positionne dans son mode singulier de jouissance.<sup>i</sup>

---

<sup>i</sup> Les références bibliographiques sont disponibles à la page 193.