

O SUJEITO ENTRE ACASO E CONTINGÊNCIA: UMA INTERLOCUÇÃO COM LACAN E MEILLASSOUX¹

*Bernardo Sollar Godoi**

*Gilson Iannini***

RESUMO

Questões relativas à repetição e às ocorrências imprevistas fazem parte do relato da história de vida de um sujeito e do trabalho analítico. Sabemos também que esse assunto encontra ressonância nas articulações sobre acaso, contingência e probabilidade, exploradas em diversos momentos da obra lacaniana, sempre em diálogo com algum aporte epistêmico. A nossa proposta, neste ensaio, é trabalhar essa problemática em interlocução com o trabalho de Quentin Meillassoux. A filosofia especulativa, impulsionada principalmente a partir do lançamento de *Après la finitude*, de Meillassoux, vem ganhando destaque por catalisar novas discussões acerca da ontologia e do realismo. Nesse trabalho do filósofo, o problema da causalidade, tal como formulado por Hume, desempenha um papel fundamental nas definições de acaso e contingência. Tendo isso em vista, o escopo deste texto é articular as elaborações de Lacan e Meillassoux, explorando as implicações da solução especulativa ao problema de Hume para uma definição de sujeito. Para tanto, revisitamos as considerações lacanianas

* Doutor em Psicologia pela Universidade de Minas Gerais (UFMG) e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Psicólogo, psicanalista. Atualmente, realiza Residência Pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFMG, na área de Estudos Psicanalíticos.

** Doutor pela Universidade de São Paulo (USP) e Mestre pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em Filosofia. Psicólogo. Professor do Departamento de Psicologia e Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na área de Estudos Psicanalíticos. Autor do livro *Freud no século XXI* (Ed. Autêntica).

acerca de *tiquê* e *autômaton*, bem como o recurso à teoria dos jogos, presentes em seus seminários da década de 1960, como forma de desenvolver uma definição do sujeito entre acaso e contingência.

Palavras-chave: Causalidade; jogo; Meillassoux; psicanálise; realismo especulativo.

THE SUBJECT BETWEEN CHANCE AND CONTINGENCY: AN INTERLOCUTION WITH LACAN AND MEILASSOUX

ABSTRACT

*Issues related to repetition and unforeseen occurrences are part of both the account of a subject's life history and the work of analysis. We also know that these themes find resonance in the articulations concerning chance, contingency, and probability, explored at various moments in Lacan's work, always in dialogue with some epistemic contribution. Our proposal in this essay is to address this problematic interlocution with the work of Quentin Meillassoux. Speculative philosophy, particularly propelled by the publication of *Après la finitude* by Meillassoux, has been gaining prominence by catalyzing new discussions on ontology and realism. In this work, the problem of causality, as formulated by Hume, plays a fundamental role in the definitions of chance and contingency. With this in view, the aim of this text is to articulate Lacan's and Meillassoux's elaborations, exploring the implications of the speculative solution to Hume's problem for a definition of the subject. To this end, we revisit Lacanian considerations on *tuché* and *automaton*, as well as the recourse to game theory, present in his seminars of the 1960s, as a way of developing a definition of the subject situated between chance and contingency.*

Keywords: Causality; game; Meillassoux; psychoanalysis; speculative realism.

LE SUJET ENTRE HASARD ET CONTINGENCE : UNE INTERLOCUTION AVEC LACAN ET MEILASSOUX

RÉSUMÉ

Les questions relatives à la répétition et aux occurrences imprévues font partie à la fois du récit de l'histoire de vie d'un sujet et du travail analytique. Nous savons également que ces thèmes trouvent une résonance dans les articulations sur le hasard, la contingence et la probabilité, explorées à différents moments de l'œuvre lacanienne, toujours en dialogue avec un apport épistémique. Notre proposition, dans cet essai, est de traiter cette problématique en interlocution avec l'œuvre de Quentin Meillassoux. La philosophie spéculative, particulièrement

dynamisée par la publication de Après la finitude de Meillassoux, connaît un essor en catalysant de nouvelles discussions sur l'ontologie et le réalisme. Dans ce travail, le problème de la causalité, tel que formulé par Hume, joue un rôle fondamental dans les définitions du hasard et de la contingence. Dans cette perspective, l'objectif de ce texte est d'articuler les élaborations de Lacan et de Meillassoux, en explorant les implications de la solution spéculative au problème de Hume pour une définition du sujet. Pour ce faire, nous revisitons les considérations lacaniennes sur la tuché et l'automaton, ainsi que le recours à la théorie des jeux, présents dans ses séminaires des années 1960, afin de développer une définition du sujet entre hasard et contingence.

Mots clés: Causalité ; jeu ; Meillassoux ; psychanalyse ; réalisme spéculatif.

Como acaso e contingência se relacionam com o sujeito? Questões relativas à repetição e à ocorrência imprevista fazem parte do relato da história de vida de um sujeito e do trabalho analítico; esse assunto encontra ressonância em articulações acerca do acaso, da contingência e da probabilidade, exploradas em vários momentos da obra lacaniana. A respeito disso, é curioso observar que esses assuntos, quando abordados teoricamente por Lacan, aparecem sempre associados a algum aporte epistêmico, que não exclusivamente o da psicanálise, na tentativa de repensar aspectos sensíveis à clínica. Por exemplo, na década de 1940, a partir de uma versão específica do dilema do prisioneiro, a teoria dos jogos (enquanto teoria de probabilidade, teoria de decisão e lógica coletiva) serviu para rever a hesitação, a temporalidade e a precipitação a uma decisão na relação intersubjetiva; em meados da década de 1950, a cibernética auxiliou a reexaminar o símbolo, a repetição e a associação livre, por meio de sistemas de causalidade circular; na década de 1960, a teoria das causas de Aristóteles foi útil para reconsiderar a questão da repetição e do acidente contingencial que escapa à circularidade significante; além disso, ainda nessa década, ocorre um retorno à teoria dos jogos na intenção de cernir o enquadre da relação analítica; na década de 1970, a lógica modal vem ao auxílio para repensar o real e a relação sexual. E, em todas essas discussões, encontramos, direta ou indiretamente, uma orientação para pensar uma definição de sujeito.

Desde 2006, a problemática acerca da probabilidade de eventos recebe uma contribuição decisiva da filosofia especulativa de Quentin

Meillassoux. Para um breve resumo, podemos dizer que Meillassoux integra uma corrente de autores, geralmente reconhecidos sob a rubrica “realismo especulativo”, que identifica aspectos improdutivos na filosofia continental (e.g., fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo, desconstrucionismo, pós-modernismos), em decorrência da centralidade do humano no mundo. Tais análises filosóficas teriam ficado restritas ao discurso, ao poder, ao texto, à cultura, à consciência como constituintes da realidade, considerando a realidade “em si” ou como *nonsense* ou como mero correlato do pensamento (no fim das contas, como irremediavelmente inacessível), além de uma não incomum postura aversiva diante dos desenvolvimentos técnico-científicos. Frente a esse núcleo mais ou menos comum da filosofia continental, alguns autores começaram a identificar nessas filosofias uma verdadeira postura antirrealista, cujos recursos não parecem suficientes para abordar questões atuais, como catástrofes ecológicas, a crescente relação do humano com a tecnologia (bem como a cada vez mais opaca divisão entre humano e máquina), o avanço das neurociências, entre outros².

Après la finitude, de Meillassoux, veio a público em 2006³ e é um grande exemplo da reação desses novos filósofos às filosofias continentais. Embora outros autores já viessem desenvolvendo problemáticas acerca do realismo e da ontologia, esse livro foi o que mais catalisou discussões relativas ao assunto, mobilizando autores já insatisfeitos com o então encaminhamento da filosofia continental. Isso resultou, no ano seguinte, em um *workshop* para a discussão do tema, em que se reuniram quatro autores, Graham Harman, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant e Meillassoux, no *Goldsmiths College*, na Universidade de Londres, em 2007 – cuja transcrição integral pode ser encontrada em Brassier et al. (2007). A partir de então, eles ficaram conhecidos como “fundadores” de um novo movimento filosófico, chamado realismo especulativo – apesar de, pouco tempo depois, nem todos eles concordarem com essa nomenclatura para designar seus respectivos projetos filosóficos⁴. Mesmo que suas pesquisas sejam independentes e tenham propostas filosóficas diversas, elas compartilham uma questão em comum. Como afirma Brassier et al. (2007), “*todos corajosamente problematizam os fundamentos subjetivistas e antropocêntricos da maior parte da ‘filosofia continental’*” (p. 307, grifos

do autor), que tem suas raízes na Crítica kantiana. Eles entendem que a filosofia, grosso modo, desde Kant, adotou uma postura correlacionista, defendendo, segundo Meillassoux (2008), que “apenas temos acesso à correlação entre ser e coisa, e nunca a cada termo considerado separado do outro” (p. 5). Diante disso, em resumo, eles se propõem a reinterrogar as filosofias que seguiram a sobreposição da epistemologia em relação à ontologia (que se constituíram sobre o pressuposto de que a coisa em si é incognoscível, restando apenas o modo como o objeto é “para nós”), com o escopo de recuperar um fazer filosófico sobre a natureza da realidade (em suma, um realismo independente do humano).

Essa breve apresentação serve apenas a título de contextualização do autor que nos servirá para estabelecer um diálogo com alguns encaminhamentos conceituais de Lacan. O tema da probabilidade de eventos está diretamente ligado à questão da causalidade, e é esse ponto que um importante problema desenvolvido por Meillassoux fez com que colhêssemos possíveis implicações para o nosso campo. Trata-se do problema da causalidade, nomeado pelo filósofo como “problema de Hume”, a partir do qual propõe definições de acaso e de contingência. Com isso, este texto tem o objetivo de fornecer uma articulação inicial entre Lacan e Meillassoux, por meio do que se pode extrair de implicações da solução especulativa ao problema de Hume para uma definição de sujeito.

O presente ensaio possui a seguinte organização: apresentação do problema que Meillassoux enfrenta e sua resolução; exposição de algumas discussões de Lacan na década de 1960 acerca do que podemos entender como acaso e contingência, por meio das noções de *tiquê* e *automânton*, significante e teoria dos jogos; com o objetivo principal de extrair consequências desses elementos para uma definição de sujeito.

O PROBLEMA DE HUME E A SOLUÇÃO ESPECULATIVA

É possível atribuir a razão segundo a qual um evento ou uma entidade se deu desta maneira, e não de outra? Essa é uma pergunta que atravessa a história da filosofia e pode ser sintetizada pelo que ficou conhecido, a partir de Leibniz, como *princípio de razão suficiente*. Meillassoux busca refutar o princípio de razão suficiente, que concebe a indispensabilidade

de uma razão necessária para a existência de uma coisa, ao invés de sua inexistência, retornando ao problema da causalidade de Hume. Esse problema pode ser sintetizado com a seguinte pergunta: podemos considerar que, em circunstâncias idênticas, as sucessões futuras de um dado fenômeno sempre terão as mesmas sucessões prévias? Ou, simplesmente: os mesmos efeitos sempre seguirão das mesmas causas? Responder positivamente a essas perguntas significa afirmar o princípio de causalidade (ou princípio da uniformidade da natureza): dada as mesmas condições iniciais, os mesmos resultados seguirão invariavelmente. Em outros termos, trata-se de uma questão acerca da estabilidade futura da natureza; no entanto, ela acaba implicando, também, saber se teremos garantia sobre a continuidade da ciência experimental, tal como a conhecemos, no futuro (Meillassoux, 2008, pp. 85-86).

Meillassoux apresenta três respostas a esse problema, dadas ao longo da história moderna da filosofia (pp. 87-89). Vejamos. (1) A resposta metafísica, inspirada em Leibniz, apela para uma demonstração da existência necessária de um princípio supremo, governante do mundo; um Deus, cuja perfeição garantiria a eternidade dos eventos do mundo. (2) A resposta do próprio Hume faz oposição à anterior. Ele rejeita toda solução metafísica, e que existem dois meios de estabelecer a verdade de uma existência ou não-existência: pela experiência e pelo princípio da não-contradição. Entretanto, nenhum desses meios seria suficiente para demonstrar a necessidade da conexão causal e da permanência das leis: a experiência apenas pode nos informar sobre o passado e o presente, mas não sobre o futuro; e, embora o princípio da não-contradição postule a impossibilidade *a priori* de eventos contraditórios, Hume não considera contraditório pensar que as mesmas causas possam produzir diferentes efeitos no futuro. Diante dessa aporia, a saída proposta pelo filósofo cético envolve reformular a questão. A ideia é: já que não podemos demonstrar a necessidade da conexão causal, devemos parar de nos perguntar sobre a necessidade das leis e nos indagar a respeito da origem de nossa crença nessa necessidade. Há um deslocamento da questão: da natureza das coisas para a natureza da nossa *relação* com as coisas. E sua resposta vai ser encontrada no hábito: faz parte da natureza humana apreender a experiência a partir de um esquema no qual novos eventos

sucederão da mesma maneira que antes. A terceira resposta é (3) a solução transcendental. E essa solução envolve um argumento por *reductio ad absurdum*: começamos por assumir que não há necessidade causal; porém, se não há necessidade causal, isso nos expõe à destruição completa de toda forma de representação em decorrência da desordem resultante da falta de relação entre os fenômenos. Kant considera a hipótese da *contingência* das leis da natureza (ou seja, sua não necessidade) refutada por intermédio da consistência da representação: se a causalidade não governasse o mundo, este seria inconsistente e, portanto, não representável. Essa solução contorna o problema pela via das condições de conhecimento do sujeito: a necessidade causal é uma condição necessária para a existência da consciência e do mundo que experienciamos. Em outras palavras, não é necessário que a causalidade governe o mundo, mas tendo em vista que a consciência existe, então isso somente pode ser porque há uma causalidade que necessariamente governa o fenômeno⁵.

Segundo Meillassoux, o ponto em comum às três respostas é que nenhuma delas coloca em jogo a veracidade da necessidade causal. A sua “autoevidência” não é posta à prova. Diante dessa situação, o autor propõe uma quarta resposta, que ele vai chamar de “especulativa”: se a necessidade de conexão causal não pode ser demonstrada, somente pode ser porque ela é desprovida de necessidade (p. 91). Em outras palavras, não é por supor uma carência da capacidade racional em compreender a necessidade causal do “em si” que precisamos nos aderir apenas, ao “para nós” (da relação com o “em si”). Trata-se de defender a tese de que tudo, até mesmo as leis, são contingentes, com exceção da própria contingência.

Meillassoux revê o problema de Hume, a partir da perspectiva especulativa; em vez de demonstrar a necessidade das leis físicas, como fizeram os outros autores, propõe trabalhar a partir da seguinte pergunta: como explicar a estabilidade manifesta de leis físicas, considerando-as contingentes? Em outros termos, se as leis são contingentes, e não necessárias, então como sua contingência não se manifesta em transformações repentinas e contínuas, como receava Kant? Meillassoux entrevê que, ao mudar de um mundo necessariamente causal para um mundo a-causal, não perderíamos nada além do mistério que espreita essa suposta necessidade (pp. 91-92).

Para desenvolver essa indagação, revisitemos, então, a perspectiva transcendental, pelo prisma do nosso filósofo. Ele entende que, se as representações do mundo não fossem governadas por conexões necessárias, o mundo seria uma massa desordenada de percepções confusas, incapaz de produzir a experiência de uma consciência unificada. Em suma, a necessidade de leis seria um fato, por ser a condição para a consciência (p. 93).

O argumento transcendental, contudo, apenas é irrefutável se levarmos em conta mais a estabilidade do que, de fato, a necessidade. Meillassoux percebe que nesse argumento há um salto da estabilidade para a necessidade, que é preciso colocar à prova. A contingência das leis físicas é rapidamente dispensada pela suposição de que ela implicaria uma transformação frequente das leis da natureza (pp. 94-95). É nesse ponto que se percebe que a suposição implícita contida nesse salto está baseada em uma razão probabilística, e não logicamente necessária.

Para refutar esse salto⁶, Meillassoux propõe o seguinte cenário: após x lances, um jogador suspeita que um dado que cai com a face seis para cima está viciado. (Vamos assumir que não há *a priori* razão alguma para que essa face apareça mais frequentemente do que outra – ou seja, o dado é homogêneo e simétrico). Quando calculamos a preferência de um evento, implicitamente consideramos o princípio *a priori* de que “*o que é igualmente pensável é igualmente possível*” (p. 96, grifos do autor). É justamente esse princípio que permite considerar a probabilidade de um evento quando jogamos um jogo de azar⁷ (p. 96).

Agora, vamos supor um dado que caia com a mesma face para cima ao longo de toda a história da humanidade. Estamos na mesma situação de Hume ao jogar sinuca: para cada evento na experiência, cada tacada, podemos conceber *a priori* uma grande quantidade diferente de realizações empíricas, todas elas parecendo, para nós, como igualmente possíveis; ainda assim, continuamos a obter o mesmo resultado, os mesmos efeitos para as mesmas causas. Diante de uma longa estabilidade temporal das relações entre causas e efeitos, Kant assume a necessidade das leis como autoevidente, do mesmo modo que o jogador diante de um dado viciado: valida-se implicitamente a inferência de que, se as leis são contingentes, seria estranho (e questionável) que a contingência própria das leis, que inclusive regem o acaso, não se manifestasse como tal. Conclusão: deve haver uma razão necessária que explique a invariância no resultado (pp. 95-97)

Aí está o princípio implícito da inferência necessária, resultante de uma extensão da razão probabilística, que o jogador aplica a um evento, que é interno a seu universo (e.g., o jogo de dados e seu resultado), ao universo como tal (p. 97). Inferir como necessário o que é frequente se dá por meio de um salto probabilístico e por supor, equivocadamente, que “se as leis físicas *realmente pudessem mudar por nenhuma razão*, seria extraordinariamente improvável se não mudassem *frequentemente*, para não dizer freneticamente” (p. 98, grifos do autor). A necessidade é supostamente provada pela estabilidade; a permanência das leis da natureza, percebida pela observação subjetiva de sua permanência, seria a condição de possibilidade para a consciência do sujeito capaz de fazer ciência. Deve-se ter em vista que, nesse sentido, o próprio acaso apenas é concebível na condição de se submeter às leis físicas inalteráveis; a exemplo do jogo de dados: a aleatoriedade é restrita à condição de que o dado e as leis se mantenham estáveis nos lances futuros (pp. 98-99).

A objeção à inferência necessária ainda precisa de saída propositiva, que possibilite conceber um mundo desprovido de qualquer necessidade das leis físicas e que, ainda assim, seja compatível com o fato da estabilidade das leis (pp. 99-100). Para isso, ele precisa elaborar um conceito de contingência (capaz de incluir as próprias leis) que se distinga do conceito de acaso (*hasard; chance*), uma vez que este está, como vimos, enredado na pressuposição de um conjunto pré-existente (e necessário) de leis (p. 100). Essa distinção é fundamental para desqualificar a inferência da frequência probabilística, que raciocina sobre as leis como se fossem o resultado de um lance aleatório (seja no jogo de dados, de par ou ímpar ou de sinuca), negligenciando que são elas próprias que promovam as condições para cada jogo. O conceito almejado de contingência está, portanto, além do de acaso, e possibilitaria dar outro encaminhamento para o problema de Hume, preservando conceber a estabilidade sem implicar a necessidade. A fim de desarmar o salto probabilístico, o autor lança mão do estudo matemático sobre o *transfinito* (p. 101)

Vejamos algumas apreciações preliminares. A implicação frequencionalista é o salto de considerar como válida a implicação que parte da possibilidade de mudança das leis para sua frequência “frenética”, como forma de aceitar a inferência necessária das leis (p. 94). Essa implicação,

ao ser concebida a partir de uma razão probabilística e aleatória, somente é válida sob a condição de considerar possível pensar *a priori* em termos de uma *totalidade* numérica. Ela não fornece uma determinação da cardinalidade de possibilidades concebíveis para ser considerada legítima (quanto mais o número de possibilidades concebíveis ultrapassa o número de possibilidades realmente experienciadas, maior o número de anomalias probabilísticas). Supõe-se a existência de uma totalidade não-contraditória e se estipula que sua cardinalidade seja maior do que a dos eventos físicos possíveis. Ou seja, precisa-se assumir um conjunto de mundos possíveis, dentro do qual se pode realizar a extensão da razão probabilística de objetos que são internos ao nosso universo para o universo como tal. Acontece que, se revogarmos a noção de um conjunto de casos e a ideia de um universo-total de onde os eventos submetidos à análise são desenhados, então a razão aleatória se torna um contrassenso. Em outras palavras, a razão aleatória é válida apenas sob a condição do que o possível *a priori* seja pensável em termos de totalidade numérica; ou seja, acaba-se assujeitando o concebível a uma hipótese matemática: assumo um conjunto de mundos possíveis porque considero um *a priori* legítimo para pensar o possível como um todo (pp. 101-103).

Contudo, é justamente nesse ponto que está o problema, porque a totalidade do pensável não pode mais ser garantida *a priori* matematicamente. Desde Georg Cantor (1845-1918) pelo menos, não há fundamento para sustentar o concebível como necessariamente totalizável. O *transfinito* entra em cena como componente fundamental de destotalização do número. Aqui, a tese de Badiou, em *O ser e o evento*, é importante para Meillassoux, pois ela expõe a pertinência ontológica do teorema de Cantor, na forma como revela a concepção matemática da destotalização do ser enquanto ser, além de usar a própria matemática para sair dos limites da razão calculatória (p. 103). Assim é que prosseguiremos, junto a Meillassoux, para fazer a distinção matemática, por intermédio do *transfinito*, entre acaso e contingência.

Na teoria axiomática dos conjuntos, elaborada por Ernst Zermelo e Abraham Fraenkel no séc. XX (também conhecida como ZFC), sobre teoria de Cantor, temos a pluralização de quantidades infinitas. Consideremos o teorema de Cantor do seguinte modo (p. 104). Dado

um conjunto qualquer A, contemos seus elementos. Em seguida, comparemos esse número de elementos com o número de agrupamentos possíveis desses elementos. Resultado: o conjunto B de agrupamentos possíveis de um conjunto A é sempre maior que o conjunto A, mesmo se este for infinito. Em outras palavras, o conjunto das partes de um conjunto qualquer é sempre maior do que o próprio conjunto, e isso valeria, inclusive, para o conjunto infinito. Tendo isso em vista, é possível construir uma sucessão ilimitada de conjuntos infinitos, cada um deles contendo uma quantidade superior àquela do conjunto cujas partes foram colocadas juntas. Essa sucessão são as *séries de cardinais transfinitas*, também conhecidas como séries de *alephs*. O ponto é que essas séries não podem ser reunidas em uma quantidade final, ou seja, não podem ser totalizadas, já que, ao tentar criar um conjunto total, sempre é possível fazer outro conjunto ainda maior pela soma dos agrupamentos dos elementos daquele conjunto. Dito de outro modo, ao supor um conjunto T (Totalidade) de todas as quantidades incorreremos em um erro, uma vez que ele não pode conter a quantidade obtida pelo conjunto das partes de T. Aqui, deparamo-nos com o limite do pensamento: a “quantidade de todas as quantidades” não pode ser apreendida; é constituída como não existente. Em outros termos, “essa totalidade do pensável é em si logicamente inconcebível, uma vez que levanta uma contradição. Vamos reter a seguinte tradução do transfinito de Cantor: *a totalidade (quantificável) do pensável é impensável*” (p. 104, grifos do autor).

Essa axiomática nos fornece os recursos para pensar que o possível é não-totalizável. Isso permite que se desqualifique a inferência probabilística como necessária e, ao mesmo tempo, toda crença na existência da necessidade (lógica) de leis físicas. O que essa axiomática proporciona é a incerteza fundamental da totalização do possível (p. 105).

Essa ignorância basta para expor *a ilegitimidade em estender a razão aleatória para além de uma totalidade já dada na experiência*. Uma vez que não podemos decidir *a priori* (i.e., através do uso apenas de procedimentos lógico-matemáticos) se existe ou não uma totalidade do possível, então devemos restringir as alegações da razão aleatória somente aos objetos da experiência, em vez de estendê-la – como implicitamente faz Kant em sua dedução objetiva – às próprias leis que governam nosso universo,

como se soubéssemos que este pertence necessariamente a algum grande Todo. (Meillassoux, 2008, p. 105, grifos do autor)

No fim das contas, apenas a experiência nos assegura de algum resultado da razão aleatória. As únicas totalidades disponíveis que são capazes de legitimar esse tipo de razão aleatória devem ser concebidas dentro do nosso universo, isto é, experimentalmente. Supor a necessidade das leis se torna ilegítima, por se apoiar na pretensão injustificada da razão aleatória para alcançar além dos limites da experiência. Isso torna problemática a aplicação da probabilidade, ao inferir da contingência das leis a necessidade da mudança frequente da realidade, destruindo, portanto, a partir da perspectiva transcendental, a possibilidade de conhecimento e de consciência. Portanto, supor uma totalização *a priori* do possível é, desde Cantor, matematicamente inconcebível (pp. 105-107).

Frente a isso, como fica a solução especulativa do problema de Hume? Depois de identificar a razão probabilística implícita na pressuposição da causalidade, percebemos que não há como aceitar essa condição para além de uma hipótese; ou seja, não se trata de uma verdade inquestionável. Ao resgatar a impossibilidade de totalizar o pensável, logicamente, pela teoria de conjuntos, encontramos a ilegitimidade da implicação frequencialista e, portanto, da necessidade das leis físicas. Haja vista que a necessidade não é uma entidade legítima para explicar o mundo, podemos dispensá-la sem perder nada além de mistério (acerca da causalidade). Com isso, podemos conceber a estabilidade das leis sem o salto de sua necessidade, bem como sem inferir que a contingência implica a desordem caótica da realidade (pp. 107-108).

No mínimo, a solução especulativa do problema de Hume nos fornece o seguinte quadro: (i) não se pode afirmar que a causalidade uniforme é necessária, mas se pode considerá-la contingente; (ii) não há contrassenso entre contingência e estabilidade; (iii) o acaso está vinculado à estabilidade da causalidade, enquanto a contingência rompe com a causa e com a totalização do pensável; e, se não há uma razão pela qual algo é necessariamente desta e não de outra forma, significa que (iv) a necessidade não é necessária e que a única necessidade é a da contingência.

Agora, propomos examinar a forma como Lacan continua a discussão sobre repetição e acaso, a partir de elaborações da década de 1960, para

depois avaliar como essa discussão de Meillassoux repercute nas formulações lacanianas. Pretendemos chegar ao ponto de rever a forma pela qual a contingência assume um papel importante no rompimento da causalidade circular da cadeia significante e no surgimento/causa do sujeito.

AUTÔMATON E TIQUÊ, ACASO E CONTINGÊNCIA

A razão probabilística interessa a Lacan, como pudemos notar na nossa discussão acerca da teoria dos jogos (Lacan, 1945/1998) e da cibernética (Lacan, 1954-1955/2010, 1956/1998), principalmente das elaborações acerca do jogo de par ou ímpar. Na década de 1960, algumas dessas discussões são revistas, em um novo contexto de reabertura das discussões sobre a teoria freudiana, impulsionada pela cisão da SFP e a consequente “excomunhão” do autor – como ele gosta de sublinhar – em relação à IPA.

Podemos entender que, enquanto no *Seminário 2* Lacan se esforça para abordar a associação livre como uma espécie de inércia simbólica à qual o sujeito está submetido, lançando mão dos recursos de sistema de retroalimentação e homeostase da cibernética, para repensar o “aparato” psíquico, no *Seminário 11*, essa discussão é continuada ao se considerar o limite da circularidade “maquínica” do significante, a partir dos conceitos “tiquê” e “autômaton” da teoria das causas de Aristóteles.

Já no *Seminário 12*, a teoria dos jogos retorna como uma maneira de examinar o formato da análise como um “jogo”, que, por possuir uma regra, é composto por um sistema fechado, mas que leva em consideração, além dos componentes internos ao sistema, o que é deixado do lado de fora. Apresentaremos a problemática desenvolvida por Lacan quanto a isso na próxima subseção e, em seguida, confrontaremos essas questões com as discussões de Meillassoux sobre acaso e contingência, na intenção de trabalharmos sobre uma concepção de sujeito.

O início da lição em que Lacan aborda *tiquê* e *autômaton* possui duas informações preliminares que já despertam o nosso interesse: o fato de a psicanálise não ser um idealismo e a importância do conceito de repetição para pensar o que é da ordem do irruptivo. Por “idealismo”, podemos entender, grosso modo, a posição filosófica que defende a impossibilidade de conceber qualquer coisa independentemente da nossa relação com o

mundo; como se o sujeito estivesse enclausurado nas representações que possui dele. Se a psicanálise não é um idealismo, significa que ela concede espaço para considerar que há algo que independe de qualquer relação que o humano estabeleça com o mundo. Talvez o próprio termo “real” sirva aqui para salvaguardar que há algo que ultrapassa o pensamento, a cadeia significante. E é a partir dessa consideração que as noções de *tiquê* e *autômaton* surgem para balizar o assunto, além de retomar a discussão presente no *Seminário 2* e em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, acerca da máquina, da compulsão à repetição, da causalidade, dos sistemas de *feedback* e do simbólico. Para Chiesa (2010, p. 175), essa discussão empreendida por Lacan é uma forma de distinguir acaso e contingência absoluta, bem como defender a psicanálise contra um idealismo. Tudo parece mesmo indicá-lo, e veremos o quanto o modo como ele aborda *tiquê* e *autômaton* é capaz de conversar com as noções de acaso e de contingência de Meillassoux.

Resgatemos, rapidamente, o diálogo que Lacan encetou com a cibernética. Esse aporte epistêmico serviu para repensar o estatuto da compulsão à repetição na clínica. A compulsão à repetição (ou “automatismo de repetição”, como empregava na época) passa a ser “traduzida” por “insistência significante”, que se reproduz como se estivesse em uma rede de funcionamento circular. O esquema do circuito e a recreação matemática, feitas a partir do jogo de par ou ímpar, em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956/1998), ilustram o funcionamento codificado da repetição: mesmo que pareça que se está jogando aleatoriamente, ao acaso (ou, ainda: falando aleatoriamente, em associação livre), esse jogo possui uma sintaxe que lhe é própria, uma vez que, ao ser codificado, apresenta impossibilidades na sequência de repetição; ou seja, uma lei é criada (mais do que descoberta). A aleatoriedade é, assim, limitada a um sistema de regras. Ao ser transposta para pensar a associação livre, em rememoração na análise, ela passa a ser entendida como uma fala sem intenção, em que o sujeito, sob uma espécie de “inércia simbólica”, expõe a sintaxe de sua repetição. Em síntese, falar passa a ser replicar um circuito cuja aleatoriedade é regrada.

Agora, no *Seminário 11*, ao abordar *tiquê* a *autômaton*, Lacan recupera a discussão acerca da causalidade da compulsão à repetição. O *autômaton*

estaria associado ao funcionamento maquínico regulado por *feedback*, em que a causalidade é circular e fechada; ocorreria o retorno dos comandos (signos), mantendo a regularidade e homeostase do funcionamento interno em relação ao ambiente (Lacan, 1964/1988, p. 56). Como indica Wright (2018, p. 71), o *autômaton* é similar à máquina que executa um programa e produz resultados previsíveis.

Tiqué, por outro lado, é traduzida, pelo psicanalista, por “*encontro do real*”; aquilo que vige “atrás” do *autômaton*. Entendamos o que isso quer dizer. Lacan lembra que, na história da psicanálise, o encontro do real sempre foi traduzido como o trauma: algo da experiência que acontece, acidentalmente, para um sujeito de forma que lhe é “*inassimilável*” com o seu repertório simbólico; nesse sentido, o encontro do real é sempre um encontro faltoso (Lacan, 1964/1988, p. 56). Esse ponto inassimilável possui a tendência a se repetir, a partir de algo que o encobre. Dessa forma, há uma proximidade entre *tiqué* e *autômaton*: *tiqué* é o encontro faltoso que persiste “atrás” de *autômaton*, que se repete como se fosse ao acaso; *autômaton* aparece no lugar do inassimilável justamente para que este não surja. Tudo indica – pelo menos nesta lição – que é justamente esse elemento acidental que está intimamente ligado ao fato de a psicanálise não conceber, como afirma Lacan, o sujeito como vivendo um sonho idealista.

Esse encontro faltoso deve ser, de algum modo, assimilado e ser inserido ao que Lacan (1964/1988) entende como a “homeostase subjetivante que orienta todo o funcionamento definido pelo princípio do prazer” (p. 57). No entanto, essa tentativa de “fagocitar” o elemento acidental se mostra sempre precária, uma vez que insiste em retornar e se manifestar repetidamente ao sujeito. Trata-se de uma manifestação que o autor associa à palavra *souffrance*. Esse é um detalhe importante. A tradução para o português é limitada, uma vez que essa palavra contém a ambiguidade de expressar sofrimento, mas, também, quando empregada ao lado da preposição “*en*” (*en souffrance*), indica “em espera” ou “em suspenso”, como uma carta não retirada da agência de correio.

É inevitável não lembrar aqui de “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (Lacan, 1956/1998). Nesse texto, Lacan sugere uma mudança na tradução do título do conto de Edgar Poe: “*The Purloined Letter*” seria

mais bem traduzida, levando em consideração a leitura idiossincrática que Lacan faz do texto, por “*La lettre en souffrance*”, “A carta/letra não retirada”. Uma vez que a carta/letra não possui um destinatário específico (afinal, a carta representa o próprio significante enquanto *res publica*), ela não poderia ser roubada *de* alguém; não pertencendo a alguém, ela surpreende cada um que a lê de maneira diferente, por remeter cada um à sua própria posição em uma relação intersubjetiva. Ou seja, ela produz efeitos reais no circuito simbólico da intersubjetividade na trama do conto. Em outras palavras, poderíamos dizer que a carta/letra (*lettre*) vige “atrás” do *autômaton* da relação intersubjetiva.

Além desse exemplo, podemos considerar outros que o próprio Lacan (1964/1988, p. 58) fornece para abordar *tiquê* e a apreensão desta por *autômaton*. A batida à porta, antes de despertar o sonhador, é inserida no sonho na tentativa de fazer sentido ao que se passa correntemente na cadeia de associação. O sujeito toma consciência quando a percepção dessa batida é capaz de fazer a consciência reconstituir toda a representação que envolve esse cochilo – lugar em que se está, motivo do cochilo etc. Estaria aí a realidade “em espera” (*en souffrance*), que aguarda o sonhador despertar de seu processo primário e recobrar a consciência.

Outra ilustração, dada por Lacan, é a de um sonho, descrito por Freud (1900/2019). A cena é a seguinte: um pai, depois de passar dias e noites ao lado da cabeceira do filho doente, descansa em um quarto ao lado do aposento do filho que acabara de falecer. Ele mantém a porta aberta para poder ver o cômodo onde está o filho, lugar onde também se encontra um senhor idoso encarregado de velar o recém-finado. Ao conseguir dormir, o pai sonha com seu filho em pé ao lado de sua cama; o filho o agarra pelo braço e o repreende: “Pai, você não vê que estou queimando?”. No instante que escuta o filho o advertindo, ele acorda do sonho e vê o brilho vindo do quarto do filho: as velas tinham tombado e queimado o braço do filho e o lençol – o senhor havia adormecido.

O que interessa a Lacan (1964/1988, p. 58) aqui é entender como o despertar (e o que faz despertar) está relacionado com a realidade⁸. Apesar do clarão e do possível ruído decorrente da queda da vela e do fogo, vindos do quarto ao lado, o pai continuava a dormir. Em outras palavras, não é o clarão na realidade concreta que acorda o pai. O despertar acontece

por meio da mensagem que o filho endereça ao pai no sonho. De alguma forma, essa mensagem provoca o pai a tal ponto, que ele não consegue continuar sonhando; quase como se, para ele, ela possuísse “mais realidade” do que o próprio fulgor da chama. Lacan argumenta que essa frase carrega em si a realidade faltosa da morte do filho, que desperta o pai para a realidade. A severidade com que a frase é escutada pelo pai estanca qualquer possibilidade de continuar sonhando: um real irrompe e o pai é obrigado a despertar, mas para, mais uma vez, continuar sonhando, agora em fantasia.

O real é a falta de representação que o sonho revestiu, o lugar que somente existe como lugar-tenente; e o sonho é o modo de repetir encontrado para esconder esse real. O tal “encontro do real” de *tiquê* pode ser representado, portanto, pelo acidente, pelo “barulhinho”, por tudo aquilo que testemunha que não estamos em um sonho. No entanto, despertar não significa exatamente se deparar com o real, mas encontrar outra realidade, montada de significantes, que esconde a falta de representação – como Lacan (1967/2003) diz poucos anos mais tarde: “a realidade é aquilo em que nos apoiamos para continuar a sonhar” (p. 286, nota 6). O real é sempre envelopado pela fantasia, que o dissimula, mas que, por repetir, repete também a própria realidade faltosa que a fantasia recobre (Lacan, 1964/1988, p. 61)

Essa breve articulação que Lacan faz de *tiquê* e *autômaton* com o real e a repetição simbólica nos coloca em posição de conceber um para além do circuito de insistência significante, próprio da compulsão à repetição. Se foi possível para Lacan identificar um para além da intersubjetividade (imaginária), com a circularidade significante da cibernética e com a teoria dos jogos, agora, em um contexto de seminário sobre a repetição, intenta mostrar o limite do simbólico a partir do real. Se entendermos as questões a respeito da probabilidade, apresentadas na subseção anterior, como pertencente ao registro simbólico (tal como Lacan o fez, ao considerar a sintaxe do jogo de par ou ímpar, no *Seminário 2*, como uma ordem simbólica), temos ferramentas novas para repensar o limite do simbólico a partir do contingente.

O recurso etimológico da noção de acaso e de contingência, adotado por Meillassoux, pode ser útil. Uma vez que acaso está associado à aleatoriedade e à probabilidade, não parece impossível entrever uma

relação do acaso com *autômaton*, repetição e associação livre, uma vez que essa foi vinculada como o movimento de uma fala sem intenção, que é carregada por uma inércia simbólica, análoga ao sistema da máquina com funcionamento de *feedback*. O mesmo pode ser dito acerca do conceito de contingência, que se referia ao que está além do acaso e, de certo modo, em sua base; é o que permite e, ao mesmo tempo, interrompe a contagem, a probabilidade, o acaso e... a associação livre.

Os termos “azar/acaso” (“*hasard*”, em francês) e “aleatório” (do latim, “*alea*”) possuem etimologias próximas: “dado”, “lance de dados”, “jogo de dados”. Essas noções referem-se a temas ligados ao jogo e ao cálculo; ao cálculo de chances inerente a todo jogo de dados. Quando se fala em acaso, geralmente se encontra associado à gratuidade aparente do jogo e com o cálculo frio de frequências (Meillassoux, 2006, p. 149). Em português, “azar” tem a mesma etimologia de *hasard*, em francês, que vem do árabe “*az-zabr*”, correspondendo ao jogo de dados, à aleatoriedade e à probabilidade, apesar de seu uso estar associado, geralmente, à má sorte, ao evento infeliz.

Ray Brassier, tradutor do livro de Meillassoux para o inglês, acrescentou também a etimologia da palavra “*chance*”, derivada do latim vulgar “*cadentia*”, que se refere a “*to fall*” e “*falling*” (Meillassoux, 2008, p. 108). Há um parentesco filológico entre as línguas alemão e inglês – ambas possuem origem no grupo ocidental das línguas germânicas das línguas indo-europeias – e, curiosamente, esse parentesco aparece em uma palavra que Freud utiliza para se referir à associação livre, a saber: “*Einfall*”. Em Nota, o revisor do texto “Sobre a dinâmica da transferência”, de Freud, define esse termo da seguinte maneira: “*Einfall*: trata-se das ideias ou pensamentos que ocorrem, que vêm à tona ou à mente do sujeito que se entrega à associação livre. Ainda que tenhamos adotado a tendência a traduzir *Einfall* por ‘ocorrência’, em alguns casos utilizamos locuções semelhantes a fim de esclarecer” (Freud, 1912/2021, p. 120).

Esse parentesco etimológico sugere maior apoio na ideia de que as ocorrências em associação livre se refiram à aleatoriedade e ao falar sem intenção do “acaso”; associar livremente envolve uma contagem e recontagem da história, sempre vinculada à totalidade da inércia simbólica, do circuito de *feedback* que se retroalimenta em um circuito

fechado. Entretanto, precisamos lembrar que o “acaso”, como vimos na subseção anterior, não é uma ocorrência sem qualquer vinculação. Se o acaso está associado à aleatoriedade e à probabilidade do jogo, não parece absurdo entrever uma relação do acaso com a associação “livre” em sua relação com a compulsão à repetição e, portanto, com *autômaton*, uma vez que caracterizamos o movimento de uma “fala sem intenção” (o mesmo que Lacan considera ser uma “fala ao acaso”) como a inércia simbólica da repetição; o “acaso” não emerge “do nada”; ele está, antes, vinculado a uma lei que, curiosamente, é contingente.

O ponto é que não existe apenas uma reprodução maquínica da própria mensagem, por mais que a repetição seja uma incidência clínica frequente. Existe também o momento em que o jogo do acaso dá lugar ao contingente (além de devermos considerar que o que possibilidade o acaso é o contingente). E, além do conceito de “*tiquê*” e do limite da razão aleatória, discutida por Meillassoux, podemos fazer uso novamente do recurso à etimologia.

O vocábulo “contingência” se refere ao latim “*contingere*”, que remete a “chegar”, “acontecer” (“*arriver*”); aquilo que chega, que acontece. Em suma, o contingente é algo que enfim acontece; algo que, através de sua irredutibilidade a toda possibilidade pré-registrada do acaso, põe termo ao jogo em que tudo, com exceção do improvável, é previsível. Nas palavras de Meillassoux (2006): “Quando algo nos acontece, quando a novidade nos agarra pela garganta, acaba o cálculo e acaba também o jogo – as coisas sérias finalmente começam” (p. 149).

Um aspecto crucial nessa definição de contingente, acompanhado da destotalização do pensável pela axiomatização padrão da teoria dos conjuntos, desenvolvida na seção anterior, é a poderosa concepção de que o acontecimento incalculável e imprevisível – e isso já era uma das conjecturas de Badiou – é fornecido por um pensamento que continua sendo matemático, em vez de artístico, poético ou religioso. Em outras palavras, é precisamente pela matemática que alcançamos, também, o fim do jogo (matemático) (Meillassoux, 2006, p. 149).

O que põe fim, portanto, ao jogo de repetição aleatória do analisante? O jogo do acaso dá lugar ao contingente quando a formação do inconsciente irrompe a cadeia simbólica, quando a intervenção

do analista surpreende, deixando-o momentaneamente desnortado, quando interrompe abruptamente a sessão, quebrando o encadeamento significante para que se abra a novas possibilidades? Todos esses exemplos parecem ilustrar como a contingência retira o sujeito do seu “solipsismo” inerte, corta a cadeia e possibilita a margem de abertura para outra coisa. Para continuar essa discussão acerca da contingência, precisamos situar ainda melhor a relação da análise com o jogo.

A ANÁLISE E O JOGO

Seria a análise um jogo? Na lição de 19 de maio de 1965, do *Seminário 12*, Lacan explora o processo de análise pela chave de leitura de um “jogo”, a partir da teoria de jogos de von Neumann e Morgenstern, mas também do jogo de aposta com dados, de Pascal, que exploraremos mais adiante. Logo no início da lição, o autor evoca a dinâmica circular do jogo de pedra, papel e tesoura, cuja regra sempre remete um termo ao outro para determinar o vencedor da partida: pedra destrói tesoura, tesoura corta papel e papel embrulha pedra. Essa alusão é seguida da hipótese de que a análise também poderia ser pensada como um jogo envolvendo três elementos fundamentais: sujeito, saber e sexo. Embora tenha feito aquela alusão ao jogo de pedra, papel e tesoura, os três novos elementos não visam exatamente à eliminação um do outro; há, antes, um desarranjo os envolvendo, mais do que uma circularidade/complementaridade destrutiva. De forma geral, fixar esses três elementos serve para que suas relações (ou melhor: suas falhas em se relacionarem) ao longo da história de vida do sujeito, até o momento que culminou a chegada em análise, sejam investigadas e manejadas durante o processo analítico (Lacan, 1964-1965/2006, p. 349).

Situemos os termos em pauta. O sujeito em questão é o sujeito do inconsciente, ou seja, o sujeito que se coloca em uma relação de carência com o saber; um sujeito que lida com a renúncia de um saber sobre si. Nesse sentido, o sujeito sabe mais do que acredita, fala mais do que supõe querer e se apresenta por intermédio de um saber ambíguo, que se renuncia e se confessa ao mesmo tempo. O sexo, por sua vez, é o que o sujeito não quer nada saber. Tendo em vista que esbarra no limite do saber, o

sexo é o impossível de se apreender. Lacan lembra que toda a trama freudiana a respeito do caráter do sujeito e seus sintomas envolve sempre um descompasso entre saber e sexo. O sujeito possui a certeza de estar em falta com o saber, e essa falta está intimamente relacionada ao sexo. Em suma, a relação do sujeito com o saber é de indeterminação, o saber se esvai diante do sexo e o sexo é impossível de apreensão pelo sujeito (p. 350).

Lacan aponta uma diferença dialética importante entre saber e verdade nesse momento. Enquanto no pensamento científico a verdade está suspensa, a ser descoberta, ela somente é tratada como tal ao ser inserida em um saber. Por outro lado, a verdade que a psicanálise coloca em jogo se refere à verdade que se passa por aquela relação ambígua entre se revelar e se esconder. Com efeito, o saber somente tem lugar importante, em análise, quando algo da verdade surge do sujeito. A verdade está às voltas do mistério acerca da relação do sujeito que falha em saber sobre sexo; assim, a verdade se localiza onde o saber titubeia (p. 350). Não é à toa, Lacan lembra que o saber se refugia em um pudor original diante do sexo. O inconsciente está nesse saber não-sabido sobre o sexo, que se recusa a vir à tona, mas que, eventualmente, se revela (p. 351).

Zupančič (2017, pp. 16-17) possui uma formulação esclarecedora sobre o assunto. A autora afirma que a diferença entre humano e animal é uma diferença entre duas formas de não saber sobre o sexual: uma forma simples e uma forma que envolve um tipo singular de saber, o inconsciente. Animais não sabem que eles não sabem. O que distingue o humano é que ele sabe (inconscientemente) que não sabe – o que pode ser reescrito como: *ele não sabe que sabe que não sabe*. Desse modo, o que é renunciado não é o significante do sexual, mas o conhecimento inconsciente da não existência de tal significante. O pudor aparece aí, no lugar do significante faltante, por causa da falta significante construída na estrutura de saber: a vergonha tem lugar porque nenhum significante aparece lá.

Posto isso, adentremos ao que é da ordem do jogo na análise. Todo jogo, seja ele qual for (e.g., o jogo do *Fort-Da*, os jogos de azar e os jogos da teoria dos jogos), segundo Lacan, possui uma regra, mesmo que implícita, firmada em um sistema fechado. Essa regra exclui do sistema todos os elementos não implicados nos termos do jogo; trata-se do real impossível. Diante daqueles três termos, o sexo é o impossível de ser

acessado. Dessa forma, o jogo ganha sua direção na relação do sujeito com o saber. Em um jogo, o sujeito está sempre a certa distância de saber; está em espera pelo que está por vir (pp. 353-354).

O desenvolvimento de Lacan acerca do jogo de par ou ímpar, no *Seminário 2* e em “O seminário sobre ‘A carta roubada’” vem a calhar. Quando se joga com outra pessoa, apostando se a quantidade de bolas de gude que possui na mão é par ou ímpar, estamos tratando de uma situação em que o jogo implica o sujeito em se instituir como um sujeito que vai saber (sobre as regras do jogo, quando implícitas; sobre as próximas jogadas, tentando antecipá-las etc.). A relação entre a aposta do jogo e o risco é colocada em questão:

Sob qualquer forma que seja, de um jogo, ou das próprias bolas, a realidade que toma seu lugar perde o que, nesse triângulo, nesses três polos [sujeito, saber, sexo], é impossível saber, mas que rebatido no jogo porque excluído nesse impossível, torna-se a pura e simples realidade da aposta. A aposta é de alguma forma o que mascara o risco. Nada, no final das contas, é mais contrário ao risco do que o jogo. O jogo encapuzo o risco, e a prova é que os primeiros passos da teoria dos jogos que foram dados, não no nível de von Neumann, mas no nível de Pascal, começaram pela teoria da partilha. (Lacan, 1964-1965/2006, p. 354)

Dois pontos devem ser assinalados dessa citação: o jogo como o que esconde o risco e a “teoria da partilha” de Pascal. Começemos pelo segundo ponto. É importante notar que Lacan está se referindo aos primórdios da teoria moderna da probabilidade, que tem início com a troca de sete cartas entre Blaise Pascal (1623-1662) e Pierre Fermat (1601-1665). As cartas se dedicam a um problema sobre a divisão de apostas, em jogos de azar, quando esse jogo é interrompido antes de ser finalizado (cf. Smith, 1959, pp. 546-565). Esse problema é discutido a partir de um jogo com dados. Exemplifiquemos com um jogo, baseado na terceira dessas cartas (29 de julho de 1654), escrita por Pascal (Smith, 1959, pp. 547-554).

Dois jogadores com a mesma perícia interrompem o jogo em que apostaram igualmente certa quantia em dinheiro, antes de ele ser finalizado conforme os dois jogadores combinaram. O jogador A tem dois pontos e o jogador B tem um ponto. Cada um apostou 50 reais e o

jogo termina na quarta partida. Suponhamos que continuem a jogar e o primeiro ganhe a partida; ele, então, somará três pontos contra um ponto do adversário. Nesse cenário, ele recebe todo o dinheiro da aposta. Agora, se o outro ganhar, o jogo fica empatado (dois a dois) e cada um leva o dinheiro que apostou (50 reais cada). Mas, caso queiram, eles podem interromper a partida ali (em que o placar é de 2x1) e fazer a divisão, para que haja o mínimo de perda possível diante de tal cenário. Como ficaria a divisão da aposta? Como o primeiro já tem dois pontos, ele já tem 50 reais garantidos, mesmo se perder a quarta partida. Ele pode vir a ganhar os outros 50 reais ou pode ser que veja seu adversário recolhendo seu dinheiro da aposta. Em vez de continuarem para a quarta partida, ele pode propor ao adversário dividir os 50 reais por dois, para que cada um fique com metade. O primeiro ficaria então com 75 e o segundo com 25 reais, de tal forma que a divisão da aposta impeça a possibilidade de que quem está em desvantagem perca ainda mais dinheiro, e que quem está em vantagem garanta uma quantia correspondente a ela.

Esse é um exemplo simples, com o mesmo formato usado pelo próprio Pascal (apenas com uma mudança no valor das apostas). No entanto, os dois matemáticos lançam mão de outros cenários, mais complexos, que envolvem situações variadas da partida e outros valores, na intenção de desenvolver uma teoria da divisão de aposta.

O ponto é que essa “teoria da partilha” envolve um cálculo dos vários cenários possíveis, a opção pelo abandono da partida e posterior divisão da aposta, da forma que seja mais interessante para os jogadores envolvidos, com o objetivo de saírem com menos perda possível. Isso se aproxima da noção de estratégia em teoria dos jogos: depois de tomar conhecimento, baseado em um número extenso de casos dos cenários possíveis, há o ponto, chamado de “ponto de sela”, em que o abandono da partida resulta no mínimo de perda possível. Essa possibilidade de divisão de aposta também caracteriza o que se chama de “jogo de soma não zero”: os ganhos são relativos e não absolutos, buscando o cenário em que há menos prejuízo para ambos os jogadores.

Esse ponto é sublinhado, por Lacan, para expor que a natureza do jogo está mais na compreensibilidade da situação do que na pura oposição imaginária entre jogadores (Lacan, 1964-1965/2006, pp. 354).

Isso lembra o que o autor tentou mostrar na eliminação de aspectos psicológicos da relação intersubjetiva envolvida tanto na sua versão do dilema do prisioneiro (Lacan, 1945/1998) quanto no jogo de par ou ímpar (Lacan, 1954-1955/2010, 1956/1998). Todavia, aqui há um acréscimo. Os aspectos psicológicos não são a única eliminação contida no jogo. Ele também adverte que o jogo, enquanto um sistema fechado, esconde o risco.

E, para abordar isso, vamos iniciar com um episódio narrado por Lacan como uma maneira de ilustrar a relação do sujeito com o jogo em sua forma mais elementar. Uma menina de três anos elaborou o seguinte jogo: caminhar a passos lentos da extremidade de um cômodo à outra, onde se encontrava seu pai; à medida que andava, acelerava os passos, até abraçá-lo. Essa brincadeira era acompanhada da seguinte enunciação: “isso vai acontecer, isso vai acontecer, isso vai acontecer [*ça va arriver!*]”. Esse jogo foi entendido pelo autor como a forma primordial de toda atividade lúdica: ela possui um sistema, formado por uma regra, que situa o seu início e fim, e em que a aposta representa o real impossível de alcançar (p. 355).

Examinemos o jogo. A criança poderia simplesmente caminhar em direção ao pai e abraçá-lo, mas não é isso que ela faz. Ela elabora um jogo que não apenas protela tal evento, como também é ordenado por um suspense lúdico. Com o jogo, ela se submete a uma regra que faz com que o objeto seja adiado. Não é à toa que Lacan assimila o jogo com a forma isolável da característica essencial do desejo: “o desejo não sendo nada mais que a aparição dessa aposta, desse *a* que é o ser do jogador, no intervalo de um sujeito dividido entre sua falta e seu saber” (p. 355). O sujeito acaba sendo reduzido a um resíduo do jogo em que está inserido, e cujo objeto está do lado de fora do jogo, permanecendo sempre em uma (falta de) relação com o objeto, tendo o saber como anteparo. A jogadora pode ser pensada como um sujeito dividido, cuja divisão ocorre por não querer saber que é um produto residual do desejo dos pais; assim, ela se desvia no jogo, para opor-se ao desejo dos pais, estabelecendo uma relação com o saber – de suspensão e aparecimento.

Se voltarmos ao jogo da análise, e aos três elementos considerados como pertencentes a seu jogo, podemos entrever que a partida é jogada levando em conta um sujeito dividido por uma falha no saber sobre o sexo e a suposição de um sujeito que sabe algo sobre o sintoma do

primeiro. É justamente esse resíduo, relacionado ao que motiva o sujeito, que é deixado de lado na relação com o saber, que está em falta. No jogo, é do lugar de resíduo do desejo dos pais que ele se desvia para procurar, justamente como forma de se opor a esse resíduo, a relação com o saber. Assim, o que é deixado de lado é o objeto *a*, mobilizador do desejo. O jogo aparece como aposta para responder, mesmo que de forma mascarada, à relação entre a falta e o saber.

O jogo consiste na aposta, firmada entre sujeito e saber de que o *a* vai acontecer (“*ça va arriver*”). No entanto, no interior do jogo, a sua aparição é colocada como impossível por meio do sistema fechado, que é constituído por suas regras. Ao se excluir o sexo, com o jogo, resta-lhe um resíduo “*a*-sexual” e inofensivo, isto é, que não gera risco; não compromete a falta em ser do sujeito, apesar de encená-la.

Dessa forma, o jogo é motivado pela falta a saber sobre o resíduo do qual é resultante e representante, mas que foi excluído, criando a divisão; é essa relação oscilante com a falha em saber e a busca em saber que o jogo simula. É próprio do jogo que, antes de iniciar, ninguém saiba o que vai acontecer. O máximo que se pode fazer são previsões, probabilidades, simulações de acasos, mas a contingência é, por definição, imprevisível.

Ao considerarmos a análise como um jogo, estamos também lidando com o saber. O analista incorpora o sujeito suposto saber, mas que sabe que não sabe nada, enquanto o analisante se retira de toda suposição de saber, apesar de saber sem saber. Com a partida posta sob esses termos, o analista provoca a posição do analisante como aquele que possui um saber inconsciente. No entanto, não se trata de chegar ao ponto em que o sujeito indeterminado se identifique inteiramente com um suposto saber sobre si, doado pelo analista – derivada da atitude de se aliar à parte sadia do eu do analisante, que constantemente Lacan critica. Aliás, essa forma de ver a cura encontra seu sentido na “teoria da partilha”, apresentada anteriormente: cada um sai com a ilusão do mínimo de perda (Lacan, 1965/2006, pp. 356-357).

Mas a teoria da partilha não encaixa perfeitamente no jogo da análise, pois a análise já é, de imediato, um jogo embaraçado em ser, de fato, um “jogo”. Isso, porque, além desses dois jogadores, há o terceiro: a realidade sexual. Aí está o constrangimento da análise como um jogo. O

analisante é constituído em seu próprio jogo: há sujeito dividido, que está em falta a saber acerca da realidade sexual. O que impede a identificação do analisante com o saber do analista é justamente a realidade sexual. O “suplemento lúdico” é essa defesa contra o sexual. Lacan argumenta que, diferentemente do que podem sugerir outras escolas de psicanálise que se apoiam na ideia de aliança com a parte sadia do eu do analisante, a defesa não está direcionada ao analista, mas justamente ao sexual (p. 357).

Outra forma de dizer isso se refere ao que Teixeira identifica como o infinitamente contingente na psicanálise. A identificação, realizada por Freud, da perversidade polimorfa da sexualidade foi uma forma de mostrar que ela não está restrita a uma “finalidade predeterminada”. A infinidade de destinos em que a sexualidade pode se verter atesta o seu caráter essencialmente contingente (Teixeira, 2011, p. 13), o que faz eco na afirmação de Zupančič, o qual pontua acerca da relação do humano com o sexo: um saber inconsciente de que não sabe sua finalidade.

Assim, a análise não pode ser completamente um jogo, uma vez que se tenta trazer à tona o impossível que está fora do sistema fechado do analisante. O desejo do analista surge nesse meandro. O analista não é alguém que ensina o analisante a respeito do seu fantasma original, mas alguém que aprende com o analisante como ele fez e faz para lidar com a falta de saber. É com essa coisa, dejetada da realidade do jogo, que o analisante lida sem muito saber; com o objeto *a* e com a divisão, é o analisante que “sabe (precarientemente) se virar”.

A esse respeito, podemos ter o auxílio da leitura feita por Teixeira (2019, p. 47) de *savoir-y-faire*. “Saber se virar” é a opção adotada pelo autor para a expressão “*savoir-y-faire*”, que faz oposição a “*savoir-faire*”: enquanto este, o “saber-fazer”, implica um saber conceitual prévio à atitude necessária para dada situação, o “saber se virar”, por sua vez, diz respeito à ação inventiva diante da precariedade de recursos (e/ou de saber) para lidar com uma situação, resultando em uma gambiarra (nesse caso, subjetiva). A gambiarra não é resultado de um saber constituído previamente, mas de um saber que acontece no próprio praticar, que carrega consigo, portanto, a marca do improviso.

Desse modo, o analista não é aquele que dita o saber sobre o desejo do paciente, mas que se faz o desejo do paciente, ocupando um lugar virtual

do Outro. Nesse sentido que a posição do analista encarna a dinâmica do desejo de ser desejo do Outro. O desejo do analista tem relação com a cumplicidade aberta à surpresa, que está além do jogo. Contrariamente ao jogo, que envolve uma espera pelo porvir, o analista tem uma atenção para o inesperado, que proporcione alguma forma de rompimento com a cadeia significante que insiste em repetir o jogo (pp. 358-359). É esse elemento inesperado que pode nos fornecer a chave para o aparecimento contingente do sujeito: é aí que “as coisas sérias finalmente começam”.

SUJEITO E CAUSA

Se a relação causal entre eventos não pode ser estabelecida como uma necessidade, como vimos com a solução especulativa para o problema de Hume, isso significa que a razão probabilística dos eventos seja composta por furos – e (por que não?) em torno de furos. Entretanto, ao ir para o outro extremo, para a questão da liberdade em psicanálise, esbarramos com uma questão problemática. Toda escolha poderia ser entendida como uma “escolha forçada”, lembra Zupančič (2010, p. 35), levando em conta o problema colocado por Lacan acerca da liberdade (Lacan, 1964/1988). Diante de uma situação de assalto, o agressor pode pronunciar para a sua vítima: “*a bolsa ou a vida!*”, insinuando a (falsa) impressão de que ela poderia escolher livremente entre as opções. Acontece que, frente aos cenários possíveis, em ambos ela sai perdendo, justamente pela situação estrutural que constitui um assalto: a vítima perde algo: se escolhe a bolsa, perde a vida; se escolhe a vida, perde a bolsa. O que esse problema ilustra é o fato de toda escolha emergir dentro de uma ordem simbólica já constituída e pela qual o sujeito está, de algum modo, alienado. Em outras palavras, trata-se de considerar que o sujeito é efeito da estrutura. Contudo, isso ainda não é o bastante para delinear do que se trata o sujeito.

No *Seminário 12*, Lacan parte de uma indagação curiosa para definir o sujeito. Inicialmente, ele considera que apenas saberíamos se há um sujeito por uma relação específica que este estabelece com o significante. Mas como saber se algo é ou não um significante? Essa pergunta ganha rapidamente um desenvolvimento que poderia ter sido retirado de um filme de ficção científica: como identificar que há um sujeito em uma

(suposta) mensagem que é transmitida de uma galáxia distante? Isto é, como identificar que ali há significante, e não qualquer outra coisa, que indica a presença de um sujeito? O autor coloca duas condições. A primeira diz respeito ao fato de o significante sempre remeter a outro significante, e não a algo externo a ele (seja um objeto, um sentido etc.). É o que ele chama de “alternância”, lembrando do funcionamento do código Morse: a partir de sons breves e longos, transcritos por ponto e traço, respectivamente, suas combinações formam um sistema de letras, números e signo de pontuação, cujas unidades são separadas por ocorrências intermitentes. A segunda é a bizarrice: “Seria preciso esse elemento de *esquisitice* [*oddité*], de exceção, de paradoxo, de aparecimento e desaparecimento, fundado como tal, que nos mostraria claramente que algo se alterna, que é precisamente *a relação desses significantes com um sujeito*” (Lacan, 1964-1965, p. 2010, grifos do autor). Nessa frase, Lacan performa o que quer transmitir: *oddité* é um decalque formado a partir da palavra inglesa “*oddity*”, que significa “estranheza”, “esquisitice”, “singularidade”, mas com uma alteração lexical para adequar à língua francesa. Isso somente pode ser feito pela combinação de um sujeito que, de alguma maneira, está inserido em uma sintaxe, mas faz uma gambiarra com ela na intenção de transmitir o que quer.

Novamente, a recreação matemática do jogo de par ou ímpar vem à tona na intenção de dar continuidade à definição de sujeito:

Dito de outro modo, a melhor prova que poderíamos ter da existência de um sujeito nos espaços estrelados seria se alguma mensagem, no mínimo de quatro termos, acontecesse responder à sintaxe que, no capítulo introdutório de *A carta roubada*, de Poe, tentei articular como os α , β , γ , δ que aqueles que leram essa pequena introdução sabem que eles são compostos a partir de um certo agrupamento de puro sorteio ao acaso, e que o fato de agrupá-los, de denomina-los de uma certa maneira unitária, qualquer que ela seja, termina numa sintaxe da qual já não se poderia escapar. Que uma sintaxe análoga seja descoberta numa sucessão de signos, nós teríamos a segurança de que se trata aí, efetivamente, de um sujeito. (Lacan, 1964-1965/2006, pp. 341-342)

Em outras palavras, o sujeito se funda em uma sintaxe, constituído a partir de puras ocorrências no real, apreendidas simbolicamente em um

sistema. Mas isso não acontece sem recusar, nessa sintaxe, um significante do qual não quer nada saber. É nisso que a descoberta freudiana tem relação com o não-saber sobre o sexo (Lacan, 1964-1965/2006, p. 342).

Portanto, se estamos falando de que a definição do sujeito envolvendo a alienação em uma sintaxe e, ao mesmo tempo, a insuficiência dessa sintaxe em abarcar o sujeito, podemos conjugar esses comentários com o modo pelo qual Zupančič define “sujeito”: nome conceitual para o ponto de regularidade no qual a estrutura falha; o lugar onde uma lacuna fica inscrita em uma certa cadeia causal. As formações do inconsciente apareceriam aí como o *locus* do sujeito na estrutura simbólica que falha. É nesse ponto que se introduz a noção de causa (Zupančič, 2010, p. 36).

Desse modo, a causa do sujeito em psicanálise não está firmada na continuidade uniforme da relação entre uma causa e um efeito, mas na própria lacuna estabelecida entre os dois. Basta lembrarmos que, no que se refere ao inconsciente, “só existe causa para o que manca” (Lacan, 1964/1988, p. 27) ou, ainda, “entre a causa e o que ela afeta, há sempre uma claudicação” (p. 27). O que aparece no intervalo da cisão estrutural dessa causalidade é o que em psicanálise constitui o cerne do sujeito: o objeto *a* (Zupančič, 2010, pp. 38-39). Constituído pelo objeto *a*, o sujeito surge da lacuna da falta de relação causal; em outras palavras, ele é causado pela falha do sistema causal significante.

Nesse momento, vamos propor articular os elementos que exploramos até aqui, na intenção de pensar a definição de sujeito. Voltemos à solução especulativa ao problema de Hume. Essa solução defende a tese de que a totalidade do pensável é matematicamente impensável, por ser impossível totalizar o infinito, tendo em vista a teoria de conjuntos de ZFC. Dessa forma, a probabilidade não é capaz de prever a totalidade de eventos, nem é possível apoiar a necessidade da uniformidade causal da natureza e, ainda menos, identificar uma razão necessária de algo ser desta e não de outra forma. Tudo isso nos levou a considerar a importância da contingência.

Se seguirmos Badiou, por exemplo, poderíamos chamar de “excesso” essa impossibilidade de totalização do infinito. Em termos lacanianos, poderíamos ainda dizer que se trata de um excesso que escapa ao simbólico; isto é, há algo que excede a apreensão na linguagem (França Neto, 2018, pp. 369-370). Agora, se tomarmos o termo “acontecimento” badiouano

emprestado, podemos conceber o sujeito do seguinte modo (França Neto, 2018). O acontecimento é o não-ser puro, no qual um vazio irruptivo surge como estando separado da linguagem. A verdade é sempre o indiscernível que se liga ao não-ser do acontecimento, que faz furo ao saber, mas que a partir dele se forma um saber pós-acontecimento. A verdade se apresenta de forma inusitada e evanescente, requerendo um saber a ser produzido a partir dela. Assim, “a verdade se produz como efeito nas conseqüências de um acontecimento” (p. 372). O sujeito, apoiado na verdade, tem como causa o acontecimento (p. 374), isto é, o que escapa ao simbólico.

Quando exploramos o “jogo” da análise, identificamos que há um ponto em que o saber estanca, que lhe excede. Esse ponto excedente está ligado a uma verdade que, ao mesmo tempo, o sujeito renuncia e confessa, sempre de maneira titubeante. Como vimos, essa verdade, que se mascara para fora do sistema do jogo, se relaciona com a realidade sexual. Opondo-se ao jogo, ela se apresenta como da ordem do risco, inassimilável pelo simbólico.

Agora, se lançarmos mão das noções de “acaso” e “contingência”, tal como elaboradas por Meillassoux, poderíamos propor, diante do exposto, a seguinte definição de sujeito: “sujeito” é o termo para exprimir o modo contingente (e, por extensão, esquisito) por meio do qual um ser “sabe se virar” (*savoir-y-faire*) diante da realidade sexual, estando inserido em uma sintaxe (não totalizadora) que se esforça para apreender, probabilisticamente, a sua história como um jogo de azar/acaso (*hasard*). Nesse sentido, a causa do sujeito é o ponto contingente que rompe com a sorte cifrada do acaso: uma irrupção *ex nihilo*.

Situar o sujeito entre o acaso e a contingência, e não entre o necessário e o contingente, significa deslocar uma importante questão: ao entender o sujeito entre o necessário e o contingente, banimos não o acaso, mas a própria contingência absoluta, isto é, a própria possibilidade de uma irrupção *ex nihilo*, que seria a fuga do inferno determinista; por outro lado, situar o sujeito entre o acaso e a contingência implica considerar que (1) a contingência absoluta ainda é possível (é possível um acidente traumático ou uma irrupção *ex nihilo*) e que (2) coexiste um Todo determinístico e probabilístico, mas precário e virtualmente falido, a partir do qual o sujeito situa os acontecimentos de sua vida. O acaso

fornece um Todo, e a contingência fornece a fratura desse Todo, seu não-Todo. Enquanto o primeiro caso possui um tom antropocêntrico, por colocar, no sujeito, algum critério de necessidade, o segundo caso desloca essa questão e impossibilita pensar o sujeito como um “fora-do-universo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de passar pela solução especulativa do problema de Hume (que nos forneceu ferramentas conceituais como “acaso” e “contingência”), pelas noções de *tiquê* e *autômaton*, (em sua relação com a repetição), pelo tensionamento da ideia de que o enquadre analítico seria uma espécie de jogo (que nos forneceu a ideia de que a realidade sexual é da ordem do não-saber e do inesperado), pela relação do sujeito com a estrutura e sua falha, extraímos as implicações de uma interlocução possível da psicanálise com a filosofia especulativa de Meillassoux para uma definição de sujeito entre acaso e contingência

Essa perspectiva parece divergir da que é adotada por Milner (1996, pp. 50-62, 124). Tudo indica que Milner defende a tese segundo a qual o sujeito está situado entre o necessário e o contingente: “a passagem do instante anterior em que o ser falante poderia ser infinitamente outro que é – em seu corpo e pensamento – ao instante ulterior em que o ser falante, em razão de sua própria contingência, tornou-se idêntico a uma necessidade eterna” (p. 124). Em outras palavras, a psicanálise entenderia o subjetivo pelo entrelaçamento entre a contingência (poderia ser qualquer outra coisa do que é) e a necessidade (apesar disso, não pode ser de outra forma do que é): “a psicanálise fala apenas de uma coisa: a conversão de cada singularidade subjetiva em uma lei tão necessária quanto as leis da natureza, tão contingente quanto elas e igualmente absoluta” (p. 124). O que não fica claro é como, do contingente, o autor deduz o necessário. Em outras palavras, por mais que o contingente seja estável, deduzir sua necessidade é um raciocínio refutável (como vimos com a solução especulativa). Associar o necessário ao sujeito implica atribuir necessidade a uma entidade contingente (afinal, não é absolutamente necessário que tenhamos surgido no universo, ao invés de não termos surgido).

Distintamente, a aposta que fazemos refere-se à possibilidade de articular a *impressão* de necessidade da lei subjetiva (e da lei física) de outra maneira, sem retornar com o necessário (e, com ele, a razão de ser). Assim, substituímos a afirmação da necessidade pela afirmação do acaso, regido pela estabilidade probabilística. Com isso tudo, entendemos que o processo de análise envolve uma desmontagem da *impressão* de necessidade da articulação significativa, a fim de tornar as ocorrências da vida novamente contingentes.

REFERÊNCIAS

- Brassier et al. (2007). Speculative Realism. *Collapse, III*, 307-449.
- Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (2011). Towards a Speculative Philosophy. In Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (Eds.). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 1-18). Melbourne: re.press.
- Chiesa, L. (2010). Hyperstructuralism's necessity of contingency. *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 3, 159-177.
- Ferreiro, H. A. Causalidade, substância e subjetividade absoluta: a superação hegeliana do dualismo entre determinismo e liberdade. In Utz, K., Bavaresco, A., & Konzen, P. R. (Orgs.). *Sujeito e Liberdade: investigações a partir do idealismo alemão* (pp. 129-143). Porto Alegre: EdUPUCRS.
- França Neto, O. (2018). Verdade, acontecimento e sujeito. *Psicologia Clínica*, 30(2), 365-382.
- Freud, S. (2019). *Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra Original publicada em 1900)
- Freud, S. (2006). Sobre a dinâmica da transferência. In Freud, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica* (2a ed., pp. 107-120). Belo Horizonte: Autêntica. (Texto original publicado em 1912)
- Koretsky, C. (2023). *O despertar: dormir, sonhar, acordar talvez*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In Lacan, J. *Escritos* (pp. 197-213). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1954-1955/2010). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956/1998). O seminário sobre "A carta roubada". In Lacan, J. *Escritos* (pp. 13-66). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964/1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (3a. ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964-1965). Problèmes cruxiaux (1964-65). *STAFERLA*. Recuperado em <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf> em 25 nov. 2022.

- Lacan, J. (1964-1965/2006). *Problemas cruciais para a psicanálise – Seminário 1964-1965*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Publicação não comercial)
- Lacan, J. (1967/2003). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In Lacan, J. *Outros escritos* (pp. 265-287). Rio de Janeiro: Zahar.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: an Essay on the Necessity of Contingency*. London and New York: Continuum. (Obra original publicada em 2006)
- Meillassoux, Q. (2022). *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência*. Rio de Janeiro: 7Letras. (Obra original publicada em 2006)
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Niemoczynski, L. (2017). *Speculative Realism: An Epitome*. Leeds: kismet.press.
- Smith, D. E. (1959). Fermat and Pascal on Probability. In Smith, D. E. *A Source Book in Mathematics: Volume Two* (pp. 546-565). New York: Dover Publications.
- Teixeira, A. (2011). O infinito na psicanálise e o limite do simbólico. *Revista Arteria*, 4, 11-17.
- Teixeira, A. (2019). A aura da gambiarra. *Mosaico: Estudos em Psicologia*, 7(1), 45-60.
- Wright, C. (2018) Lacan's Cybernetic Theory of Causality: Repetition and the Unconscious in Duncan Jones' *Source Code*. In Matviyenko, S. & Roof, J. (Eds.). *Lacan and the Posthuman* (pp. 67-88). The Palgrave Lacan Series. London: Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76327-9_5
- Zupančič, A. (2010). Liberdade e causa. In Simanke, R. T. et al. *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 35-53). São Carlos: EdUFSCar.
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* Cambridge and London: The MIT Press.

NOTAS

¹ O conteúdo deste manuscrito faz parte da pesquisa financiada pela bolsa de doutorado do primeiro autor (CAPES, No. Processo 88887.653965/2021-00), sob orientação do segundo autor.

- ² Recomendamos a leitura de Bryant, Srnicek e Harman (2011) para um panorama do surgimento e desenvolvimento dos primeiros anos do realismo especulativo.
- ³ Esse livro foi traduzido para o inglês dois anos após sua publicação original (Meillassoux, 2008) e recebeu uma versão em português recentemente (Meillassoux, 2022).
- ⁴ O termo “realismo especulativo”, embora amplamente empregado, foi, desde seu surgimento paulatinamente rejeitado por aqueles que supunham designar. Seria grosseiro dizer que há um movimento do “realismo especulativo” ou que fundou uma escola de pensamento. Mais adequado seria dizer que participam de um movimento mais amplo na filosofia, denominado como “giro especulativo” ou “virada ontológica” (Niemoczynski, 2017).
- ⁵ Cabe, ainda, apontar um quarto esquema, que é o hegeliano. A esse respeito, cf. Ferreiro (2012).
- ⁶ Meillassoux se baseia no trabalho de Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire*.
- ⁷ Utilizamos o termo “azar” aqui, e “acaso” em outros lugares, no mesmo sentido dado por Meillassoux ao termo francês “*hasard*”, mais próximo à aleatoriedade e àquilo que se pode calcular a probabilidade – tal como abordado posteriormente.
- ⁸ Para uma abordagem minuciosa desse assunto, cf. Koretsky (2019).