

## O PASSO DO PARMÊNIDES

Paulo Eduardo Viana Vidal e Angélica Bastos

Paulo Eduardo Viana

Vidal

Universidade

Federal Fluminense

(UFF), Instituto

de Psicologia,

Departamento de

Psicologia, Niterói/

RJ, Brasil.

Angélica Bastos

Universidade

Federal do

Rio de Janeiro

(UFRJ), Instituto

de Psicologia,

Programa de

Pós-Graduação em

Teoria Psicanalítica,

Rio de Janeiro/RJ,

Brasil.

**RESUMO:** O presente trabalho objetiva mostrar como, para elaborar uma lógica pautada na não relação e independente de uma ontologia, Jacques Lacan procedeu a uma leitura do *Parmênides* de Platão. Partimos de duas referências fundamentais ao diálogo platônico no ensino do psicanalista e, com recurso aos textos do linguista Ferdinand de Saussure e de psicanalistas, pensadores e estudiosos do tema, passamos ao operador *Há d'Um* forjado por Lacan. Serão discutidas a função de nomeação na cadeia borromeana e a não relação sexual. Duas hipóteses do diálogo platônico acerca da unidade do múltiplo serão examinadas a fim de que tanto a relação quanto a não relação entre Ser e Um sejam tratadas em termos de sujeito barrado, significante e gozo.

**Palavras-chave:** Parmênides; Um; psicanálise.

**ABSTRACT:** The present work aims to show how Jacques Lacan carried out the reading of Plato's *Parmenides* in order to develop a logic based on the non-relationship and independent from an ontology. We start from two fundamental references of the Platonic dialogue in the teaching of the psychoanalyst and with the aid of the texts of the linguist Ferdinand de Saussure, psychoanalysts, scholars and thinkers of the same theme, we move to the operator *There is Something of the One* forged by Lacan. The naming function in the Borromean chain and the non-sexual relationship will be discussed. Two hypotheses of the Platonic dialogue about the unit of the multiple will be examined so that both the relationship and the non-relationship between Being and the One are looked into in terms of the barred subject, the signifier and jouissance.

**Keywords:** Parmenides; One; psychoanalysis.

Ao longo do seu ensino, Lacan se referiu pelo menos duas vezes ao *Parmênides*, diálogo de Platão que tematiza a unidade do múltiplo, problematizando o enodamento entre Ser e Um avançado pela tese parmenídica de que “o todo é um” (PLATÃO, 2003, 128a), o universo é Um. Considerado enigmático e aporético desde a Antiguidade, qualificado por Hegel como “a maior obra prima da antiga dialética” (1992, p. 61), filósofos neoplatônicos como Proclo ou Damascio retiraram do *Parmênides* a postulação de um Um para além do ser, para além, portanto, da ontologia enquanto teoria do ser. Esta proposição ressurgirá na teologia negativa medieval, cuja vertente mística exaltará um deus inefável e incognoscível, para além do ser e de seus atributos. Nas palavras do seu tradutor e comentador Brisson, o *Parmênides* “permanece o mais fascinante e controverso” (PLATÃO, 1994, p. 9) dos diálogos platônicos, inclusive porque, nele, Platão argumenta contra Platão, tensionando ao extremo a relação, estabelecida em diálogos anteriores, entre o Um das ideias eternas e imutáveis, e a diversidade sensível, múltipla e cambiante dos entes.

Diálogo das chicanas do Um, o *Parmênides* desafia, surpreende, deixa boquiabertos os próprios personagens que põe em cena, entre eles o próprio pensador Parmênides. Instado a desenvolver suas hipóteses sobre o Um, este responde, apreensivo, que não sabe se terá forças para “atravessar a nado um tão vasto e formidável oceano de argumentos” (ibidem, 137a).

Como e por que Lacan se interessou pelo *Parmênides*? O que faria um psicanalista cruzar esse “oceano de argumentos”? Tais perguntas solicitam que nos voltemos para esse diálogo, datado provavelmente de 449 a.C., ao qual o pensador dito pré-socrático Parmênides empresta seu nome e no qual figura, entrando em cena como personagem ao lado de seu discípulo Zenão de Eléia, do jovem Sócrates e de outro jovem chamado Aristóteles. Ao ficcionar este historicamente improvável encontro entre Parmênides (514/450 a.C., aproximadamente) e Sócrates (470/399 a.C., aproximadamente), Platão encena sua dupla filiação: uma transmissão que envolve Parmênides no primeiro tempo, mestre ancestral cujo dizer é considerado fundador da filosofia; e, num segundo momento, Sócrates, seu mestre imediato. Precisemos que o diálogo relata em discurso indireto o encontro dos quatro personagens citados: o narrador é o personagem Céfalo, o qual se deslocou de sua cidade para Atenas, com o intuito de ouvir do personagem Antifonte o que este tempos atrás memorizara do que por sua vez lhe contara Pitodoro, personagem que testemunhara o encontro. Como que para destacar a precariedade da transmissão, o fato de que ortodoxia alguma pode garantir sua fidelidade às origens, lemos que Antifonte, personagem que narra para Céfalo o encontro que ouvira quando ainda muito jovem, passara depois a cuidar de cavalos...

No dispositivo narrativo do diálogo, encenado em dois atos, na primeira cena Zenão de Eléia procura refutar os adversários da tese do seu mestre Parmênides, a qual assevera que o Um é um atributo intrínseco do ser, ao qual repugna a diferenciação, de tal modo que o Um é sinônimo do ser. Tese inferida, aliás, de um enunciado ontológico primeiro — o ser é, o não ser não é —, proferido por Parmênides (1998) no poema em que exorta a que nos afastemos de todo e qualquer caminho que indique que o não ser é. Uma vez posto que o não ser não é e que o caminho restante é o ser é, Parmênides infere que todos os atributos do múltiplo e da transformação (mudança, movimento etc.) devem ser riscados, por dependerem apenas da opinião que valoriza a aparência. Embora não negue a aparência do movimento e da pluralidade para a sensibilidade e a opinião, o filósofo declara que, do ponto de vista do conhecimento racional, não podem ser.

Se a tese de Parmênides afirma, como vemos, que Um e ser são termos intercambiáveis, Zenão de Eléia objetiva reduzir ao absurdo os adversários que buscam contradizer a postulação do seu mestre e afirmar o múltiplo. Para Zenão, caso houvesse múltiplos seres, estes seriam semelhantes enquanto são todos seres e dessemelhantes devido à sua alteridade recíproca. Ora, o princípio de contradição proíbe afirmar ao mesmo tempo A e não A, donde se infere que os seres não podem ser muitos e que “o todo é um”, como dizia Parmênides. Nas palavras de Zenão, seus escritos

prestam uma assistência ao argumento de Parmênides contra os que tentam caricaturá-lo, <dizendo que>, se um é, resulta para o argumento ser afetado por coisas múltiplas e ridículas, e mesmo contrárias a ele próprio. Assim sendo, esse escrito contesta os que dizem <haver> o múltiplo, e lhes devolve na mesma moeda, com juro, ao querer demonstrar que a hipótese deles, de que há múltiplas coisas, seria afetada por coisas ainda mais ridículas do que a <hipótese> de que um é, se elas fossem desenvolvidas suficientemente. (PLATÃO, 2003, 128c)

Ora, uma vez que a tese de Parmênides tinha sido reduzida ao absurdo pelos seus opositores, reduzir, como faz Zenão, a tese destes ao absurdo não prova a validade da proposição do mestre; faz, antes, que adeptos da tese e da antítese fiquem presos num antinomia lógica. Ao proceder deste modo, Zenão se apresenta aos sofistas, que se vangloriavam de, face a duas teses contrárias, serem capazes de levar uma e outra à contradição. Como se nota pelo tom sarcástico da passagem acima citada, tudo se torna assim ridículo.

Em consequência, restaria à pretensão filosófica de construção de uma ontologia racional aderir à ontologia dogmática de Parmênides ou ficar encerrada nas antinomias de Zenão? Como pensar os seres enquanto semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo sem ferir o princípio de contradição? Logo depois

da exposição de Zenão, Sócrates toma a palavra e propõe uma solução para o impasse: a teoria das idéias. Graças a esta, a possibilidade de uma ontologia racional seria preservada, mas ao preço da sua limitação ao que há de racional no ser: o domínio das idéias, unas, eternas e imóveis. Quanto às coisas sensíveis, múltiplas, temporais etc., estas constituem um domínio certamente heterogêneo ao primeiro, o que provoca que sua apreensão gere aparentes contradições. Uma coisa pode ser semelhante a si e dessemelhante de outra, mas isto porque tem relação, participa das idéias de semelhança e dessemelhança, as quais seriam absolutas, eternas, unitárias, curiosamente recolhendo desta forma em si as determinações do ser parmenídico.

Desta forma, nada traz de assombroso para Sócrates que todas as coisas sejam semelhantes e dessemelhantes. Afinal, ele mesmo não é um homem, participando, portanto, da unidade; e múltiplas coisas, participando da multiplicidade, no que seu corpo tem um lado esquerdo e um lado direito? Neste ponto do diálogo, Sócrates chega inclusive a lançar um verdadeiro desafio para os seus interlocutores: “Se aquilo que é realmente um, alguém demonstrar que isso é múltiplas coisas, e, de outra parte, que o múltiplo é um, já disse me espantarei” (PLATÃO, 2003, 129 b).

Uma vez refutado Zenão por Sócrates, Parmênides intervém com várias questões que põem abaixo não propriamente a teoria das idéias, mas essa versão exposta pelo jovem Sócrates. Caso admitamos a distinção entre o reino das coisas (múltiplas, cambiantes, misturadas) e o reino das idéias (eternas, imutáveis, absolutas), pergunta Parmênides: o que seria digno de se inscrever em tal perfeição? Parece plausível que haja idéia da semelhança, da dessemelhança, do belo, do bem etc., mas o que dizer “das coisas que pareceriam mesmo ridículas como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível vil e desprezível” (ibidem, 130c)?

Ora, a lama é mistura de terra e água. Pensar a ideia de lama é admitir a mistura nas ideias, ou seja, que elas não sejam absolutas: por definição, absoluto é o que só tem relação consigo próprio. Se, para Sócrates, era condição de uma ontologia racional limitar ao ser sensível a multiplicidade da unidade no ser, Parmênides lhe demonstra que a contradição ressurgue no domínio do inteligível. Dito de outra maneira, o velho filósofo propõe ao jovem Sócrates pensar o que para este é espantoso, desafia o pensamento: uma multiplicidade da unidade em si e uma unidade da multiplicidade em si.

Chegamos assim ao segundo ato do diálogo: refutado Zenão, abalada profundamente a teoria das ideias, Parmênides convida seus interlocutores para um jogo, um exercício dialético que, tomando por objeto o um, examine todos os modos possíveis de relação do um com aquilo que não é um. Como há dois caminhos, se o um é e se o um não é, a cada vez dois termos devem ser levados

em conta: o um e o não-um. Por sua vez, a natureza dos dois termos em jogo pode ser examinada seja em si, seja por relação ao outro, de forma relativa. Em suma, é uma dialética cuja gramática produz hipóteses empregando três pares de termos: o um e o não-um, o ser e o não-ser, o absoluto e o relativo. Em princípio, a primeira hipótese deveria ser a seguinte: “Se o um é, qual é sua natureza em si?” No entanto, uma ambiguidade do texto, que fala em por vezes em “se é um”, permite argumentar que a primeira hipótese é “se um é um”, na qual o verbo *ser* tem função de cópula e não existencial, como em “se um é”.

Uma vez apresentados minimamente esses elementos, podemos retornar agora à nossa pergunta inicial: como e por que Lacan, um psicanalista, se interessou por esse diálogo? Para tentarmos responder a tal pergunta, cotejemos primeiramente as alusões que Lacan faz ao *Parmênides*. Entre a primeira e a segunda referências, salta à vista uma mudança de perspectiva, senão de ponto de partida, que podemos tematizar como “do Outro ao Um”.

A primeira menção é proferida na década de cinquenta e nos mostra um Lacan (1954-55/1985) empenhado em distinguir o pequeno outro próprio à relação imaginária, votado aos espelhismos com o eu, do grande Outro, alteridade essencial, sede da função simbólica da palavra. Isto o leva a dizer que “começo por A, que é o Outro radical, aquele da oitava ou nona hipótese do *Parmênides*, o qual é também o pólo real da relação subjetiva e aonde Freud conecta a relação com o instinto de morte” (ibidem, p. 370).

No mesmo seminário, Lacan recomendara pouco antes aos seus alunos, no capítulo justamente intitulado *Introdução do grande Outro*, que lessem o *Parmênides*, visto que seria “Aonde a questão do um e do outro foi atacada da maneira mais vigorosa e conseqüente”, acrescentando que por isso mesmo é uma das “obras mais incompreendidas”, embora exija tão somente

As capacidades médias — mas isso não é dizer pouco — de um decifrador de palavras cruzadas. Não esqueçam que, num texto, aconselhei vocês a fazerem palavras cruzadas. A única coisa essencial é sustentar a atenção até o fim no desenvolvimento das nove hipóteses. É disso que se trata — de prestar atenção... Aquele dos meus alunos que poderia se consagrar a um comentário psicanalítico do *Parmênides* faria obra útil, e permitiria à comunidade se reencontrar em muitos problemas. (Ibidem p. 276-7)

Deixando de lado toda a riqueza desse trecho, pulemos para o seminário ...ou pior (1971-2/2012), no qual Lacan retorna ao *Parmênides* para comentá-lo detidamente, não sem antes frisar que o faz desde a proposição que avançara no seminário anterior, *De um discurso que não fosse semblante* (1970-1/2009): “Não há relação (proporção) sexual”. Em ...ou pior, ele avança uma proposição de cons-

trução semelhante: “Il y a de l’Un”, a qual contrai por vezes como “Yad’lun” e que traduziremos por “Há d’Um”.

Vale notar que nossa tradução diverge daquela adotada desde a edição brasileira do seminário *Mais, Ainda* (LACAN, 1972-3/1985), na qual o sintagma “Il y a de l’Un” foi traduzido por “Há Um”, eliminando assim o partitivo, recurso que se emprega em francês diante de um substantivo que designa algo não contável, para indicar que se trata de uma quantidade indefinida desta coisa. É um recurso que não dispõe de uma forma gramaticalizada em português, mas que transparece numa frase como “há disso no que ele propõe” ou na famosa sentença hamletiana, “há algo de podre no reino da Dinamarca”. Entre o “há” e o “há d’Um”, algo de Um opera, sem o qual não haveria série ou cadeia significativa, mas que dela não faz parte. É certo que estamos acostumados ao um imaginário da semelhança e ao um diferencial do simbólico, ao traço unário, mas aqui entra em jogo um Um que Lacan (1971-2/2012, p. 126) cognomina “uniano”, epíteto com o qual designa o campo das diversas vertentes do Um.

De onde Lacan retirou “Há d’Um”? Da sentença que citamos de Parmênides, “tudo é um”? Em nosso entender, “Há d’Um” é um operador que Lacan extrai do fragmento 57 de outro pensador dito pré-socrático, Heráclito de Éfeso, o qual Heidegger e Fink (2000, p. 44) vertem como “Há um”. Com a introdução da divisão indicada pelo partitivo, não será que Lacan nos assinala que os conceitos em psicanálise não são propriamente definições, mas, sim, fragmentos tais como o “Há d’Um”? Afinal, “Há d’Um” é isso: um fragmento, que é possível constelar com outros, mas não se integrar num sistema. O seminário seguinte, *Mais ainda* (1972-3/1985), abrirá “Há d’Um” sob o modo de um Outro: a insistência de um outro (significante) é constitutiva do movimento da cadeia significativa, a qual se tece e retece a cada momento.

Temos portanto há/não há, o paralelismo indicando que é essa articulação que se acha em jogo: não há relação sexual, dois não fazem Um, mas há d’Um, que não é o da relação sexual. Mais precisamente, não há relação sexual escrita, o falante carece do “programa”, no sentido informático do termo, que o instruiria quanto ao que fazer com o Outro sexo. Há decerto um elemento sexual escrito no falante — o falo simbólico — mas não basta para escrever a relação sexual nem tampouco veicula o saber necessário para tanto. Para o Lacan de ...ou pior (1971-2), a linguagem é dada, mas ao Outro se chega (ou não) a partir do Um. Como na anedota recentemente escutada do rapaz que, embora tenha finalmente encontrado um amor, nem por isso desgruda do seu *smartphone*.

Habitada por uma hiância, a inexistência de relação sexual, que é um furo de saber no real, a linguagem jamais encerrará de todo nas suas redes aquilo que se oferece ao conhecimento, o real sempre lhe escapa. É impossível fazer um todo com os significantes; sempre falta pelo menos Um. Conforme afirma

Lacan, o Outro não se confunde com o todo, não faz um todo Um porque é “Um-a-menos” (1972-3, p. 116). Dito de outra forma, O Outro não existe, pelo menos no sentido matemático do termo, que toma existir como ser consistente.

Contudo, a linguagem tampouco é caos, no sentido de ausência de ordem, não liga qualquer coisa com qualquer coisa, mas faz Um de algo com algo. No ensaio *Logos*, traduzido aliás para o francês por Lacan, Heidegger (2002) verte o *logos* grego como discurso, acentuando que o discurso deixa e faz ver algo como algo, na medida em que se dá em conjunto com outro. Conjunto de significantes, a língua exige que haja entre estes determinada separação e união; caso contrário, não haveria significação.

De onde se origina, porém, o Um que nos faz conhecer o múltiplo como múltiplos Uns? E, especialmente, o que faz Um na língua? Problema de delimitação das unidades linguísticas cuja delicadeza Saussure considera no *Curso de Linguística Geral* (2002). À maneira do xadrez, as peças da língua só valem nas suas diferenças umas por relação às outras, o que torna tão difícil quanto necessário precisar suas unidades, já que estas não se acham dadas de antemão. Dependem do corte que, por exemplo, faça ouvir “agosto” em vez de “a gosto”. No seminário *Mais, Ainda* (LACAN, 1972-3), que dá continuidade a várias questões levantadas em *...ou pior*, encontramos um eco dessa questão levantada pelo fundador da linguística moderna: “O Um encarnado na língua é alguma coisa que permanece indecisa entre o fonema, a palavra, a frase, inclusive todo o pensamento. É disso que se trata no que chamo de significante-mestre” (Lacan, 1972-3, p. 131).

Não encontraríamos porém uma definição segura do Um nas ciências exatas? Numa obra que Lacan trabalha bastante em *...ou pior* (1971-2), *Os Fundamentos da Aritmética*, Frege mostra justamente a inconsistência dos conceitos de unidade vigentes na matemática, chegando inclusive a se perguntar “Como pode repousar sobre um conceito tão confuso uma ciência (a matemática) que procura celebrar-se precisamente por sua maior determinação e acuidade?” (1974, p. 234).

Interrogação quanto ao Um que Lacan prosseguirá através do nó borromeano, introduzido justamente em *...ou pior* (1971-2/2012). Composto por no mínimo três anéis, este tem duas propriedades surpreendentes: primeiro, se sustenta, faz Um sem que seus elos se interpenetrem (entrem no furo uns dos outros), pois quaisquer dois elos são encadeados por um terceiro. Ou seja, não fazem relação entre si. Em segundo lugar, basta retirar um dos círculos para que a cadeia se desfça. Contudo, na cadeia borromeana a três, os registros (real, simbólico e imaginário) são equivalentes, qualquer elo pode ocupar o lugar do outro, a estrutura carece de orientação. Ora, três consistências indistintas não permitem que o sujeito seja representado por um significante para outro significante, pois o confrontam, seja com um significante absoluto, separado dos outros, ou com um significante que representa todos os outros, sem diferenças. Para que haja

orientação, espaço subjetivo de representação, Lacan (1975-6/2007) precisará que é necessário mais um elo. Duplicação do elo do simbólico, este quarto elo tem por função dar um nome ao furo do simbólico, fazer suplência à inexistência da relação sexual. Do enxame (“essaim”, em francês homofônico a S1) de significantes, é necessário que pelo menos Um se destaque, faça exceção, sirva de lastro para que a cadeia significante preserve sua função de remetimento. Função de nomeação que Lacan atribui ao pai que nomeia: dar um nome, uma versão ao gozo, mas não sem deixar um resto inominável, porque é impossível para o Um ser tudo. Nomeação sempre falha, sintomática, portanto, que implica o inconsciente. Quando um nome pretende nomear todo o gozo, à maneira do déspota, forclui o inconsciente, o desejo.

Nessa mudança de perspectiva, trata-se em suma para Lacan de “Em vez de interrogar um significante, interrogar o significante Um (1972-3, p. 23). Retornemos agora ao “Há d’Um”. Chama a atenção que se trate de uma sentença ontologicamente “fraca”, neutra, afirma que há mas não que é, transforma numa indagação a relação entre Um e Ser, entre ontologia (doutrina do ser) e henologia (doutrina do um).

Afirmar que há d’Um é asseverar, portanto, que há discernível na língua, que há significante: qualquer significante vale por um enquanto vale para um outro, outro que pode ser ele mesmo, o que o torna diferente de si. Quando perguntaram a Gertrude Stein por que escrevera “Uma rosa é uma rosa é uma rosa”, respondeu que, ao repetir palavra tão gasta, fizera com que a rosa voltasse a ser vermelha pela primeira vez há mais de cem anos na poesia inglesa...

Proposição eminentemente equívoca, há d’Um não inclui apenas esse Um do simbólico, mas também o Um do imaginário, da semelhança, da fusão, do todo. Que um significante remeta para outro significante é o princípio em que se baseia a associação livre; nela, o Um do simbólico dissolve as unidades imaginárias. Oculta porém que não há relação, mas separação, entre os elementos da cadeia significante. Há d’Um implica esse Um do corte, da não relação, que Lacan denomina Um real em *...ou pior* (1971-2). Como lembra Jean-Claude Milner, este Um real é o Um da singularidade: “Portanto, se dirá uma mulher, sem que se deva escutar aí o significante Um que marcaria o discernimento de cada uma, nem a unidade que as religaria numa espécie animal” (1983, p. 31).

Antes letra que significante, o Um real não se confunde com a multiplicidade que, através dele, se unifica e diferencia. Embora funde as unidades de sentido, não se encontra nas unidades que diferencia. Com isto, para o Lacan de *...ou pior* (1971-2/2012), o falante se torna bem mais tributário do Um que do ser, pois é ao Um que remete o sentido.

É para construir sua lógica que Lacan se volta para o *Parmênides* de Platão. Mas, por que *Parmênides*, por que Platão? É que cada um deles deu um passo que Lacan considera decisivo. Quanto a *Parmênides*,

Houve já um passo dado por *Parmênides* neste meio onde se tratava em suma de saber quanto ao real. Nós continuamos aí. Depois que se disse que era o ar, a água, a terra, o fogo e, após isso, só restava recomeçar, houve alguém que notou que o único fator comum a toda essa substância é ser dizível. (LACAN, 1971-2/2012, p. 130)

*Parmênides* efetuou um corte por relação a todos esses discursos que pretendiam fundar o ser tomando por princípio uma substância. Diz que aquilo que há de comum aos entes é serem dizíveis, é o dizer. Ao dizer de *Parmênides*, Lacan acrescenta o passo de Platão:

Somente que o passo de Platão é diferente: mostrar que, desde que se tenta dizer de uma maneira articulada o que se delineia da estrutura, como se diria em nossa rude linguagem — a palavra estrutura não vale mais que a palavra associação livre — porém, o que se delineia traz dificuldade, e que o Real é nesta via que é preciso procurar, *Eidos*, que se traduz impropriamente por forma, é alguma coisa que nos promete apreender, cernir aquilo que faz hiância no dizer. (Idem)

Para Lacan, a idéia platônica antecipa o significante, trabalha o real não como caos, mas como hiância que sua articulação tenta cernir; fora, portanto, do quadro da representação. Contudo, Lacan nos surpreende dizendo logo em seguida que Platão é “Um pouco débil”. Como assim, Platão débil? A pista que nos deixa é que o débil “flutua entre dois discursos” (idem). Entre quais discursos flutuaria Platão? Conforme vimos, a segunda cena do primeiro ato do *Parmênides* desdobra justamente a crítica feita pelo filósofo deste nome às debilidades da teoria da “participação” como resposta ao problema da relação entre as coisas e as ideias. Na sua ironia, o diálogo desfaz assim a sutura entre o discurso do Um e o discurso do Ser intentada pela teoria da participação, de tal forma que somos levados ao abismo do não ser, da impossibilidade de ontologia.

São esses conceitos de Um, Outro, Ser, Todo e Não Todo que Lacan extrairá da leitura do *Parmênides*, com o intuito de forjar o que chama de “Nova lógica — aquela a ser construída a partir daquilo que não é” (1971-2/2012, p. 18), da barra posta sobre a relação. É uma lógica da singularidade, do um a um, o que talvez explique sua recusa da ontologia, identificada por Lacan com o discurso do mestre: “Toda dimensão do ser se produz na corrente do discurso do mestre” (1972-3/1985, p. 33).

Passemos agora às hipóteses sobre a unidade do múltiplo levantadas no *Par-mênides*. Devido à impossibilidade de apresentarmos as nove hipóteses no espaço de um artigo, destacaremos apenas duas. Quanto à primeira hipótese, “se é um”, vimos que o verbo *ser* nela exerce função de cópula. Deve ser lida portanto como “se um é um”, enunciado no qual o significante um predica a si mesmo. Desta hipótese, infere-se no referido diálogo que o um não é múltiplo, não é todo nem tem partes, que não é cognoscível nem nomeável e “que não tem nem mesmo o ser necessário para ser um”. Os *nem* foram multiplicados para sublinhar que o Um é impredicável, não copula com nenhum outro significante. Portanto, temos uma disjunção entre *Ser* e *Um*, a qual podemos representar figurando dois círculos cuja interseção é vazia. Juízo analítico que destrói o próprio ente sobre o qual incide, a primeira hipótese leva a um *Um* impredicável, *Um* além do ser que o neoplatônico Damascius denominará “inefável”, faça sem lâmina que perdeu o cabo...

Quanto à segunda hipótese, “se um é”, posiciona uma existência, é um juízo de existência que Lacan traduz como há d’*Um*. Esta segunda hipótese afirma uma realidade, há d’*Um*, para a qual são atribuídos todos os predicados. Portanto, a interseção *Ser* e *Um* não é vazia.

Evidentemente, este *Um* sem predicados da primeira hipótese nos remete ao sujeito barrado da psicanálise, o qual não possui substância alguma, é representado por um significante para outro significante. Quanto ao há d’*Um* da segunda hipótese nos remete ao zumbido do enxame dos significantes de *l’*língua, condição prévia a qualquer enlace que, ao destacar desse caos um *S1*, gere uma ordem possível, organize um discurso. Se entendermos o *Es*, o isso freudiano como corpo que se goza, há d’um é a interseção *Um/gozo*.

Para entendermos melhor isso, retornemos ao *Curso de Linguística Geral* (2002). Nesta compilação de notas de aula realizada por piedosos discípulos de Ferdinand de Saussure, o mestre declara que pretende fundar a linguística enquanto ciência, necessitando para tanto recortar clara e precisamente um objeto a *l’*língua do heteróclito, caótico campo dos estudos sobre a linguagem. Contudo, num dos manuscritos de Saussure sobre anagramas recolhidos por Starobinski, lemos o seguinte:

Para mim, quando se trata de linguística, isto é acrescido pelo fato de que toda teoria clara, quanto mais clara for, mais inexprimível em linguística ela se torna, porque acredito que não exista um só termo nesta ciência que seja fundado sobre uma idéia clara e que assim, entre o começo e o fim de uma frase, somos cinco ou seis vezes tentados a refazê-la. (STAROBINSKI, 1974, p. 11)

Se aspirava fundar em ideias claras a ciência linguística, nestes manuscritos Saussure revela como se chocou com o fato de que uma ideia clara não tem lugar na linguística. Noção central no *Curso de Linguística Geral* (2002), o valor dependeria da equivalência, do fato de que possamos trocar o significante pelo significado; já os anagramas nos fazem deparar com o equívoco, com aquilo que não tem lugar na linguística do curso.

Será que algo do gênero não teria ocorrido com a vontade de fazer ciência de Lacan, autor marcado pela leitura de Saussure? Em *Lituraterra*, Lacan (2003) concebe a função da letra como erosiva e não mais como inscrição, retomando assim a metáfora freudiana da ação analítica como atividade escultural: assim como a escultura, a psicanálise “funciona *per via di levare*, pois retira da pedra tudo o que encobre a superfície da estátua nela contida” (FREUD, 1905/1996, p. 247). Para entendermos melhor esse trecho, é proveitoso levar em conta o que Freud escreverá mais tarde sobre Leonardo da Vinci: à escultura, o artista preferia a pintura, pois nesta se obra sem sujeira nem barulho de martelo e cinzel, ao passo que “o escultor fica coberto de fragmentos de mármore, pó e lascas de pedra” (ibidem, p. 74).

Esculpir é talhar, trabalho que produz restos, assim como a operação analítica sobre lalíngua deixa cair restos de gozo, produz uns, traços que não se encadeiam, zonas de vizinhança nas quais se perde um gozo. Isto porque a psicanálise não é nem literal como a matemática, pura combinatória de letras desprovidas de sentido, nem estritamente retórica, argumentativa, caso das disciplinas hermenêuticas, que fazem pulular a significação. Precisa dar um passo a mais, levar em conta a causa material. Para a psicanálise, a letra limita o equívoco, equívoco possibilitado pela retórica, mas a causa material implica o gozo para além da ficção.

Por último, sublinhemos como é estratégico o passo que Lacan dá empreendendo, via leitura do *Parmênides*, essa dessubstancialização e fragmentação do Um: o Um não é um significante qualquer, que o digam as religiões monoteístas. Estas são percorridas pela obsessão metafísica do Um, da unidade primeira e última (de um mundo um, de um sentido único etc.), mas também pela suspeita de que a verdade do um se acha no seu retraimento, na sua disseminação no múltiplo e na errância do sentido. É a ironia deste diálogo, no qual o personagem Parmênides subverte, nos faz passar além da tese do filósofo Parmênides, segundo a qual um e ser são termos sinônimos, absolutos, imóveis e eternos.

Recebido em: 10 de janeiro de 2016. Aprovado em: 6 de junho de 2016.

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- . *Parménide*. Paris: Fayard, 2014.
- BALMÈS, F. *Ce que Lacan dit de l'être*. Paris: PUF, 1999.
- CASSIN, B. *Parménide: sur la nature ou sur l'étant*. Paris: Seuil, 1998.
- CORNFORD, F. M. *Plato and the Parmenides*. Londres: Routledge & Kegan, 1939.
- FINK, E.; HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética*. São Paulo: Abril, 1974. (Os pensadores, 26)
- FREUD, S. *Obras completas*. Ed. standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- . *Obras completas*. Ed. standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1975. V. 5. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância.
- . *Obras completas*. Ed. standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1975. V. 7. Sobre a psicoterapia.
- HEGEL, G. *A fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- LACAN J. *De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- . *Joyce, o sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- . *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- . *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- . *...ou pior*. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.
- . *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- . *RSI. Seminário inédito*.
- MILLER, J. M. *Ce qui fait insigne*. Paris, 1986-7. Cópia de transcrição do seminário.
- . *Les six paradigmes de la jouissance*. *La Cause Freudienne*. Paris: Navarin, n. 43, 1999.
- MILNER, J. C. *Les noms indistincts*. Paris: Seuil, 1983.
- OLIVEIRA, C. *Notas de aula*, UFF, 2006.
- PLATÃO. *Parménide*. Tradução de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1994.
- . *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC, 2003.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- SEGUY-DUCLOT, A. *Le Parménide de Platon ou Le jeu des hypothèses*. Paris: Belin, 1998.
- STAROBINSKI, J. *As palavras sob as palavras: os anagramas de Ferdinand de Saussure*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Paulo Eduardo Viana Vidal  
paulovidal@id.uff.br

Angélica Bastos  
abastosg@terra.com.br