

A incompletude do simbólico



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

MARCELO KNOBEL

Coordenadora Geral da Universidade

TERESA DIB ZAMBON ATVARIS



Conselho Editorial

Presidente

MÁRCIA ABREU

EUCLIDES DE MESQUITA NETO – IARA LIS FRANCO SCHIAVINATTO

MAÍRA ROCHA MACHADO – MARIA INÊS PETRUCCI ROSA

OSVALDO NOVAIS DE OLIVEIRA JR. – RENATO HYUDA DE LUNA PEDROSA

RODRIGO LANNA FRANCO DA SILVEIRA – VERA NISAKA SOLFERINI

Coleção Psicanálise e seus Litorais: Arte, Ciência e Filosofia

Comissão Editorial

NINA VIRGÍNIA DE ARAÚJO LEITE (coordenadora)

ANA MARIA MEDEIROS DA COSTA – ANGELA MARIA RESENDE VORCARO

CLÁUDIA THEREZA GUIMARÃES DE LEMOS – RODRIGO LANNA FRANCO DA SILVEIRA

Guy Le Gaufey

A INCOMPLETUDE
DO SIMBÓLICO
DE RENÉ DESCARTES A
JACQUES LACAN

Tradução e notas

Paulo Sérgio de Souza Jr.

Revisão técnica

Maria Rita Salzano Moraes

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO
Bibliotecária: Maria Lúcia Nery Dutra de Castro – CRB-8ª / 1724

L523i Le Gaufey, Guy
A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan / Guy Le Gaufey; tradução e notas: Paulo Sérgio de Souza Junior; revisão técnica: Maria Rita Salzano Moraes – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

1. Psicanálise. 2. Filosofia. 3. Lógica. 4. Matemática. 5. Linguagem.
I. Souza Junior, Paulo Sérgio. II. Moraes, Maria Rita Salzano. III. Título.

CDD - 150.195
- 100
- 160
- 510
- 400

ISBN 978-85-268-1392-2

Título original: *L'Incomplétude du symbolique*
Copyright © EPEL, 2001
Publicado em acordo com a Agência Literária Astier-Pécher.

Copyright © 2018 by Editora da Unicamp

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à
Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editoraunicamp.com.br – vendas@editora.unicamp.br

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
PRIMEIRA PARTE	
A <i>MATHESIS UNIVERSALIS</i>	17
1. Descartes e a questão do fundamento.....	19
2. Destino da <i>mathesis</i>	55
3. Conclusão.....	69
SEGUNDA PARTE	
O LUGAR LÓGICO.....	73
4. Frege, o exigente.....	75
5. Hilbert, o ambicioso.....	99
6. Gödel, o acontecimento.....	131
7. Conclusão.....	155
TERCEIRA PARTE	
O SIMBÓLICO FURADO.....	159
8. Freud, entre as palavras e as coisas.....	161
9. Lacan, a propósito da letra.....	193
10. Conclusão.....	271

QUARTA PARTE	
O ESTOFO DO SUJEITO	277
11. O estofo do sujeito.....	279
12. Conclusão	297
ÍNDICE ONOMÁSTICO	307
ÍNDICE REMISSIVO	310

INTRODUÇÃO

Tamanha é a atual fartura de saberes atinentes à racionalidade – científica ou não – que pode parecer incongruente concentrar essa multiplicidade furta-cor sob a unidade de um determinante como o simbólico, e ainda mais para lhe adjudicar uma propriedade de feitiço tão negativo quanto a *incompletude*. E isso com razão: quanto a esse termo, tão propício a alimentar infinitamente a imaginação, será o caso de delimitar sua estrutura estritamente simbólica, de captar em que é que ele vem afetar essa ordem na qual custosamente se visualiza, numa primeira abordagem, aquilo que conseguiria chegar, assim, a secretar algo nela de “incompleto”. De fato, só para que a questão possa ganhar forma já terá sido preciso uma gestação bastante longa, que propomos percorrer cronologicamente a fim de captar bem sua difícil emergência e de poder apreciar melhor, em seguida, de que modo a psicanálise chegou, por suas próprias vias, a esse mesmo ponto crucial.

A questão se inaugura com a fratura cartesiana, aquela por meio da qual – numa distinção impensável fora do revertério metafísico introduzido por Descartes – a *mathesis universalis* surgia como o lugar unívoco de todo e qualquer saber que não seja opinião. Des-

de a descoberta do *cogito, ego*¹ não tem certeza de existir, a não ser em função da ordem das “figuras” pelas quais sucede haver pensamento. A coleção indefinida, porém homogênea, dessas figuras todas diferentes umas das outras constitui o campo que permite distinguir, como nunca dantes, aquilo por meio do qual chegamos a *cifrar* o mundo que nos cerca e, por isso mesmo, a nos entregar a esses cálculos que chamamos de ciência. A *mathesis universalis* coloca a instância simbólica numa distinção impraticável para o saber escolástico; por seu intermédio enunciam-se as bases metafísicas indispensáveis à *sustentação* de uma ordem como essa. Portanto, primeiro estudaremos em detalhe as constrações iniciais a partir das quais tal distinção do simbólico podia apenas ser imaginada.

Mas, por mais necessárias que elas sejam, decisões metafísicas não são o suficiente para tornar efetiva uma ordem como essa. Seguiremos, então, o destino dessa exigência cartesiana quando, por intermédio de Leibniz, ela desemboca em Frege e na sua ambição de compor uma “linguagem do pensamento puro”. Daí em diante, com efeito, é entre lógica e matemática que a questão da univocidade – do afastamento de toda e qualquer alteridade desses signos com os quais ciframos o mundo e nos lançamos em cálculos – vai ser trabalhada. Como fazer para extirpar toda e qualquer ambiguidade, toda e qualquer equivocidade desses signos e de seus usos? Foi bem no momento em que Frege pensava estar a dois dedos de encerrar *definitivamente* a questão que Russell fez estourar a bomba dos paradoxos e inaugurou a famosa “crise dos fundamentos” das matemáticas, no começo do século XX.

1 Ao longo desta obra, Guy Le Gaufey utiliza o termo “ego” ora com artigo, ora sem. Embora não haja distinção de formatação no original, entendemos que, nos casos em que o termo ocorre inarticulado, tendo em vista a evocação da palavra em sua origem latina, convinha a utilização do itálico nesta tradução; nos casos em que ocorre articulação, por sua vez, manteve-se a formatação original, em caracteres redondos. (N. da T.)

A partida que devia estar sendo jogada ali deterá a nossa atenção porque ela conduziu – segundo as vias mais estritamente demonstrativas – a um ponto resolutório em que se enuncia que a ordem simbólica, em seu cerne lógico e matemático, deve ser considerada *incompleta*, com uma incompletude diante da qual nenhum “aditamento” jamais constituirá reparação.

O interesse desse momento conclusivo (mas que abriu todo o vasto campo das pesquisas atuais em lógica matemática) não está somente no célebre teorema de Gödel que efetua a demonstração da incompletude, mas lá também no período que o precedeu, em que o mais famoso matemático do seu tempo – David Hilbert – elaborou um “programa” para acabar, mais uma vez “definitivamente”, com os paradoxos. O princípio desse programa era relativamente simples: uma vez bem observado que os paradoxos resultavam da presença, por vezes muitíssimo dissimulada, do infinito nos cálculos (nem que fosse sob o feito do quantificador universal: $\forall x$), era necessário e suficiente criar um cálculo tal que, nele, o infinito jamais se imiscuísse em momento algum, sob qualquer forma que fosse (mas, além disso, poderoso o bastante para levar em conta as bases da aritmética, ou seja, pelo menos lógicas de segunda ordem). Porém, a ferramenta decisiva para realizar um programa como esse não era outra que não uma concepção da letra (de cálculo) que vamos apurar bem de perto, pois ela aposta de novo ativamente num ponto de distinção: a letra verdadeiramente letra só valerá como tal com a condição de não mais re-presentar nada, de nunca assegurar (no cálculo) nada além de sua própria apresentação. Uma letra “extrassenso” parecia, assim, a única capaz de conduzir a uma consistência e a uma completude que teriam, a partir daí, resplandecido sobre todo saber racionalmente ordenado. Porém, essa letra, escrupulosamente respeitada em sua textura hilbertiana por Gödel, conduziu a um resultado diametralmente oposto por meio do qual se desvelava que o arcabouço simbólico, isolado e distinguido com o máximo de precauções, encerrava-se numa incompletude – termo cujo valor semântico negativo não

deve iludir: trata-se aí, justamente, de uma propriedade *constitutiva* dessa ordem, e não de uma lastimável lacuna da qual seria preciso se precaver com urgência.

Se nos contentássemos com isso, esse trabalho mereceria se inscrever em coordenadas, digamos, lógico-filosóficas; ou seja, numa parte do saber contemporâneo considerado relativamente homogêneo, possuindo suas revistas, suas cátedras, seus heróis e seus detratores. Mas há uma outra parte desse saber contemporâneo em que – por vias totalmente diversas, ao que parece – essa noção de incompletude do simbólico veio igualmente à luz; um saber que, por causa ou a despeito de seu viço, não cessa de não chegar a se fundamentar como um saber autônomo, bem individualizado, claramente delimitado no mercado geral dos saberes: o saber dito “psicanalítico”.

Desde Freud esse saber empenhou-se em se misturar com outros: antropológico, religioso, psicopatológico, literário – e até mesmo à especulação filosófico-biológica, como em Ferenczi. “Nada do que é humano”, daria vontade de dizer, “lhe é estranho”.² Mas, averiguando mais de perto, o próprio termo “humano” parece um pouco estreito: o par pulsão de vida / pulsão de morte, por exemplo, faz fulgurar, por si só, esse limite frágil.

De um lado, uns bradam o imperialismo, enquanto outros pronunciam empoladamente a “não cientificidade” desse saber. Preferiremos ver nesse caráter errante um fato de estrutura – revelador da consistência que ele desfralda e na qual ele se movimenta –, o que demonstram *a contrario* as tentativas de individuá-lo claramente (nem que seja para dar a ele um pouco de dignidade universitária): sua redução mais frequente a uma psicologia – ou, ainda, a uma terapêutica das neuroses – sufoca-o em menos de duas gerações.

2 Menção à frase de Terêncio – Publius Terentius Afer (185 a.C.?–159 a.C.) –, “sou humano, nada do que é humano me é estranho” [*homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heauton timoroumenos*, 77)]. (N. da T.)

Assim, partiremos antes, aqui, da hipótese segundo a qual a incompletude do simbólico pôde ser enunciada nas peregrinações desse saber analítico *porque* essa incompletude está no cerne da experiência que ele mobiliza e da qual é oriundo, a do tratamento. Para submeter um ser falante ao jogo dos acasos da sua fala, dessa ladainha de palavras que dizem bem mais e bem menos do que “sua história” ou “seus problemas”, alça-se o que não é atribuível a nenhum enquadramento... a saber, a questão do próprio enquadramento – disso que vem constituir *um* nessa maré de enunciados, isolando, por conseguinte, o lugar de um resto inclassificável, errático, que nenhuma apreensão, mesmo conceitual, agrupa. Porque a empreitada do tratamento não é racionalmente seletiva, mas procura jogar conforme o acaso, ela se vê incluindo aquilo que qualquer outro empreendimento de saber que marcha “conforme a ordem das razões” deve excluir inicialmente: esse resto sem razão, mas ao qual, em contrapartida, a razão deve um bocado – especialmente quando ela se imagina como sendo uma.

As enormes distâncias manifestas entre saberes como o lógico e o psicanalítico não devem enganar; não são, aliás, os laços que eles eventualmente mantêm que justificam aqui sua aproximação, pois o princípio de seu alinhamento nisso que se segue não é outro que não a questão do sujeito. O saber científico – ainda que ele tenha querido se esquecer disso na impressionante sequência de seus sucessos realistas – está, desde o berço, ligado ao sujeito cartesiano, a esse ego que goza de uma propriedade que se encontra explicitamente, como que por acaso, no Deus de Newton³ ou na

3 Isaac Newton (1643-1727) incluiu um ensaio intitulado “General Scholium” à segunda edição do *Principia mathematica*, em 1713, o qual receberia acréscimos e alterações quando da terceira edição da obra, em 1726. Nele, o autor apresenta um argumento oblíquo para a concepção unitária de Deus e vai de encontro, implicitamente, à doutrina da Santíssima Trindade. Segundo ele, “este Sistema, o mais belo – composto de Sol, Planetas e Cometas –, só poderia advir do projeto e do domínio de um ser inteligente e poderoso [...]”. Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como

Inteligência do Sistema do Mundo de Laplace:⁴ uma presença imediata a si, paradigmaticamente dada no proferimento do *cogito*. Descartes pôde, em primeira mão, acreditar que o saber que se armaria sob os auspícios desse sujeito herdaria, por conseguinte, sua eminente simplicidade, isto é, essa unidade indivisível dada sem reservas na presença imediata.

E foi enquanto esse saber se absorvia em incessantes conquistas que um acidente interveio no nível desse centro organizador, sem colocar diretamente em perigo nada do arcabouço em sua totalidade, mas introduzindo nele um esboço de ruptura sem precedente, que reduziremos, por ora, a esta expressão freudiana tão estranha quanto inaceitável para a ordem clássica: haveria “representações inconscientes”. Como conceder cidadania a essa pura contradição nos termos? O inconsciente, com efeito, não foi introduzido somente para limitar os poderes da consciência (o campo da consciência foi muito frequentemente sentido como estreito!), mas, na pena de Freud, como o lugar em que haveria representações que jamais teriam conhecido sujeito! O *Ich* freudiano não

Senhor de tudo: e por causa do seu domínio costuma-se chamá-lo de *Senhor Deus Pantokrator* [Todo-Poderoso], ou *Soberano Universal*” (I. Newton. “General Scholium”. *The Mathematical principles of natural philosophy*. Trad. A. Motte. New York: Daniel Adee, 1825, p. 501). (N. da T.)

- 4 Pierre-Simon Laplace (1749-1827) parece ter sido o primeiro a conjecturar a existência dos buracos negros. Muitos de seus trabalhos em matemática, física e astronomia são tidos como fundamentais. No prefácio a seu *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*, o autor trata daquilo que ficaria conhecido como “Demônio de Laplace”, uma entidade que teria pleno conhecimento sobre tudo: “Devemos encarar o estado atual do universo como efeito de seu estado anterior e causa do que vai se seguir. Uma inteligência que, em dado momento, conheceria todas as forças que animam a natureza e a respectiva situação dos seres que a compõem; se, além disso, ela fosse suficientemente vasta para submeter esses dados à análise, abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do átomo mais ínfimo: nada seria incerto para ela; e o porvir, tal como o passado, estaria diante dos seus olhos” (*Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Bachelier, 1840, pp. 3-4).

está mais – nem de fato nem, sobretudo, de direito – numa relação de produção diante de representações que eventualmente o habitam, mas das quais ele não é mais o agente – antes, o paciente. Pelo contrário, a despeito do notável descentramento em relação ao ego cartesiano, o *Ich* se apresenta, desde sua “Introdução” no *Projeto* de 1895,⁵ como aquilo que vem para assumir o encargo do *um* num aparelho psíquico, que, de sua parte, só conhece a multiplicidade dos traços que armazena. Mais tarde, “Introdução ao narcisismo”⁶ re-marcou essa função unificante que situa o *Ich* freudiano – de soslaio, certamente, mas na linha do sujeito clássico, detentor e provedor de unidade.

Foi esse “soslaio” que Lacan recolocou em operação desde os primórdios do estádio do espelho, situando essa função unificante – que Freud reservava, também, ao *Ich* – no único registro especular em que o eu [*moi*] faz por onde então se inscrever como formação imaginária. Mas a partir do momento em que o eu é concebido – por conta de sua reflexão especular constitutiva – como aquilo que constitui *um*, o que é que o sujeito faz, então, se a partir daí ele se mostra, nesse ponto crucial, como distinguível do eu? Nem o *Ich* freudiano nem o ego cartesiano, na verdade, apresentariam essa fratura; neles, o que se chama agora de *eu* e o que se chama agora de *sujeito* estavam numa perpétua coalescência, o enquadramento se revelava indissociável de seu ponto de fechamento; o círculo (ou a esfera), de seu centro; o macrocosmo, de seu microcosmo – e se poderia acreditar estar segurando, numa só mão, dois “uns” muito diferentes: o que encerra e globaliza e o

5 S. Freud (1895), “Projeto de uma psicologia”. Trad. O. F. Gabbi Jr. In: O. F. Gabbi Jr. (1995). *Notas a projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, pp. 175-217. Em alemão: *Entwurf einer Psychologie*. Hamburg: Fischer Verlag, 1975. (N. da T.)

6 S. Freud (1914), “Introdução ao narcisismo”. *Obras completas*, vol. 12. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 13-50. Em alemão: “Zur Einführung des Narzissmus”. *Gesammelte Werke*, vol. 10, pp. 138-170. (N. da T.)

que marca o afastamento, permitindo a série (e que é, por isso mesmo, atinente ao vazio). Um sujeito esvaído da carga imaginária do *um*, eis o que Lacan botou no mercado do saber nos anos 1950; e é nessa linha, com um sujeito reduzido unicamente à dimensão simbólica, que a perspectiva de uma incompletude própria a essa dimensão veio à luz. “Não há universo do discurso”, “Não há metalinguagem”, “Não há Outro do Outro”, “Não há relação sexual”: esses enunciados negativos expressavam, nas coordenadas terminológicas desse ensino, o que consta do simbólico quando se toma o cuidado de não encerrá-lo no grande provedor da unidade: o imaginário.

Porém, esse simbólico “depurado” só o foi a preço de um trabalho com seu elemento de base, o significante tomado em “sua estrutura localizada” – a saber, a *letra*. E tanto em “A instância da letra no inconsciente” (com o subtítulo evocador: “ou a razão desde Freud”)⁷ quanto em vários de seus seminários, Lacan voltaria, múltiplas vezes, a esse ponto, até esta sessão de 6 de dezembro de 1961, que o vê definir a operação de “apagamodo” [*effaçon*] constitutiva da letra tal como ele a entende; enunciar pela primeira vez a definição conjunta do sujeito e do significante (“O significante representa o sujeito para um outro significante”); e, nesse embalo, redefinir o signo como “o que representa alguma coisa para alguém” (em que se encontra, através do “alguém”, o um que não é outro, o um da indefectível unidade do ego). A partir daí, alguns anos deviam ser suficientes para produzir declaradamente os enunciados negativos citados acima, que dizem da incompletude.

A surpresa aqui se deve ao fato de, guardadas as devidas diferenças, a letra (do cálculo) produzida por Hilbert e a letra “apagada” produzida por Lacan estarem ligadas, ambas, a uma ruptura da sua capacidade re-presentacional – essa capacidade que, desde a au-

7 J. Lacan (1957), “A instância da letra no inconsciente: Ou a razão desde Freud”. *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, pp. 496-533. (N. da T.)

ror da idade clássica, fazia “letra” e “signo” quase se confundirem. Nesses dois saberes, tão heterogêneos em aspecto, um mesmo cuidado – que, por ora, chamaremos de “formalista” – procura isolar o elemento mínimo da instância da cifração, para chegar a indagar essa instância no que se refere à sua consistência intrínseca.

Do lado lógico-matemático, a urgência diretiva que conduziu a passos forçados ao resultado era, é claro, a de eliminar os paradoxos demasiado embaraçosos descobertos por Russell. Mas, para a análise, não havia nada de tão premente: apenas a necessidade de integrar progressivamente a descoberta freudiana no terreno da racionalidade contemporânea, tarefa tão considerável quanto delicada. Aposta-se, aqui, que esse dito ponto de incompletude do simbólico – com seu conceito contíguo de sujeito, atrelado à letra extrassenso e a muitas outras coisas – é o lugar a partir do qual a fratura inaugurada por Freud sob o nome de “inconsciente” pode se inscrever na ordem racional, desde que essa última seja, também ela, fraturada de maneira intrínseca e constitutiva.

O saber freudiano, nessa perspectiva, não vem se chocar contra ou topar com outros saberes que seriam, de sua parte, farinha de outro saco racional: ele se elabora em torno dessa incompletude comum, tentando se organizar, também ele, em sistema, mas preso numa tensão perpétua entre o acúmulo proliferador e uma espécie de desabamento permanente de que Lacan falou, certa vez, nos seguintes termos, comentando o que chamara de *significante-mestre*, S_1 : “ S_1 é só o começo do saber, mas um saber que se contenta em sempre começar; como se diz, isso não dá em nada”.⁸

Reconhecendo na formação característica da fantasia a parte de imaginário que banca a rolha da incompletude (que logo, ao mesmo tempo, a mascara e a revela), o saber analítico se viu preso à consistência muito singular que é a sua, ao menos quando conserva algum cuidado com a prática que, embora não o individual-

8 J. Lacan (1976-77), *Le séminaire*, livre XXIV: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Sessão de 8 de março de 1977 [inédito].

lize, o qualifica; quando, em vez de falar de forma excessivamente empolada da fala, de fazer armações sem fim a respeito do ser falante, ocorre-lhe o cuidado de falar “na esteira da fala”, dito de outro modo, de procurar designar não aquilo que lhe escaparia definitivamente – o que já seria dar a “isto” uma sobrecarga de consistência –, mas o ponto em que se instaura *um sujeito que constitui furo*. Não mais um sujeito visto como a ponta de um cone em que todos os raios convergem numa unidade fundamental – metáfora do *Fiat lux* que, por muito tempo, sustentou a convicção de uma unidade sem falha do simbólico (entre outras, na pessoa do Espírito Santo) –, mas o reconhecimento de que as cadeias simbólicas, tão longas e potentemente concatenadas quanto conseguiríamos produzi-las, só estão ligadas umas às outras para constituir “todos” à custa de cavilhas imaginárias que já não podem ser ignoradas em nome de não sei que soberba.

Aí está o que a psicanálise pode trazer de mais precioso à racionalidade científica: uma capacidade de reconhecer o que esses relances imaginários têm de decisivo na encruzilhada das redes simbólicas com as quais a maioria das ciências aspira, ainda, a se confundir totalmente. A ciência reduzida a ser só cálculo: aí está um ideal clássico que implicava, sem dúvida alguma, uma efetiva completude do simbólico. A partir do momento em que o contrário é verdadeiro, esse ideal pode não ter mais o mesmo poder legiferante; e a ciência que resta a ser feita poderia, talvez, sem temer pela sua sustentação racional, interessar-se por um sujeito do qual, no passado, ela não fazia ideia – um sujeito que se origina, assim como ela, na borda de uma mesma incompletude.

PRIMEIRA PARTE
A MATHEISIS UNIVERSALIS

CAPÍTULO 1
DESCARTES E A QUESTÃO
DO FUNDAMENTO

1.1 – A criação das verdades eternas

Se o posicionamento exato da alteridade divina foi, ao longo de toda a Idade Média, assunto dos teólogos, com o século XVII os filósofos tomaram a frente, colocando em jogo, em cena, esse “Deus dos filósofos e dos cientistas” que Pascal logo soube que não era mais o de “Abraão, Isaac e Jacó”. E, com efeito, o descentramento é considerável, ainda que o trabalho da escolástica medieval tenha preparado bastante o terreno: esse Deus é só muito acessoriamente o da Revelação (o mistério da sua Trindade, aliás, é tranquilamente deixado sob a égide apenas dos teólogos) e deve, mais do que nunca, responder a exigências racionais que, por si sós, permitam sustentar sobre Ele um discurso que apresente o máximo de consistência. É, assim, perturbador ver, no decorrer dos séculos, esse imperativo se impondo cada vez mais nos lugares e postos da fé. Mesmo quando é dito que é para sustentá-la melhor, se está respondendo, aí, a uma exigência de uma ordem completamente

outra que não aquela que congregasse comunidades em torno de um mesmo endereçamento na prece.

Essa exigência pode ser apresentada como que visando à unidade do saber, de todos os saberes, pois não é concebível que a racionalidade seja, por si mesma, plural, fragmentada, balcanizada: “verdade do lado de cá dos Pirineus, erro do lado de lá”,¹ esse prudente pragmatismo não é plausível no reino da verdade, o qual demanda ser pensado sob os contornos da unidade. Evidentemente, a atividade da razão ocupa-se com coisas muito diversas quanto ao gênero – daí as diferenças e as classificações, ou até mesmo divisões –, mas ou ela é una, ou então ela não existe. Ora, aí estão formas de pensar que bem podem ser encontradas a propósito de Deus: Ele conhecer eminentemente a multiplicidade das criaturas não deve, no entanto, fazê-lo declinar de sua absoluta simplicidade. De tal modo que a exigência de unicidade, ao fazer pouco-caso das compartimentações necessárias do saber, traz uma questão que passa perto – bem perto – da teologia, esse discurso sobre e da alteridade. Jean-Luc Marion recuperou pacientemente a deriva da analogia que – por meio de Cajetan e, sobretudo, de Suarez² – fez com que a distância infinita da equivocidade divina quase se apagasse para se render ao arrimo na univocidade; e, assim, chegou a interrogar diretamente Kepler e Galileu a respeito da posição que eles reconheciam a Deus com relação aos saberes que estavam então fabricando.

A questão pode, com efeito, ser apreciada aqui de modo mais simples, em função propriamente das verdades matemáticas e lógicas que constituem o osso do negócio, a partir do momento em que conviermos que não existe nelas essa indeterminação, esse “aproximadamente” que caracteriza todos os outros saberes. Que

1 B. Pascal (1670), *Pensamentos*. Trad. O. Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 110, n. 294; tradução modificada. (N. da T.)

2 J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1988, pp. 110-139.