

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

Thessa Guimarães

Incidências do problema da cientificidade da psicanálise na direção da  
cura

Dissertação de Mestrado

Brasília

2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

Thessa Guimarães

Incidências do problema da cientificidade da psicanálise na direção da  
cura

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura, sob orientação da professora Dra. Daniela Chatelard.

Brasília

2013

Banca examinadora:

**Presidente:** Profa. Dra. Daniela Chatelard - PCL / IP / UnB

**Membro:** Profa. Dra. Márcia Maesso - PCL / IP / UnB

**Membro:** Prof. Dr. Christian Dunker - UNIFESP

**Suplente:** Profa. Dra. Márcia Portela - PCL / IP / UnB

## **Agradecimentos**

À querida professora Daniela, que acolheu mais de uma vez essa insistente transferência, e a cujo respeito pela liberdade intelectual dos estudantes devo a pouca tranquilidade que me resta ao final desta dissertação. Meu sincero reconhecimento à coragem com a qual ela sustenta o ensino da psicanálise no campo minado da universidade. Aos amigos do grupo de supervisão, pelas dicas, críticas, e pela possibilidade de compartilhamento desse tipo particular de angústia. Aos professores Christian e Márcia, pela oportunidade honrosa desta interlocução. À CAPES, que, a partir de um determinado ponto da trajetória, mês a mês me lembrou pelo extrato do banco de que eu não tinha escolha senão ir em frente.

A meus pais, Oto e Cora, que juntos me transmitiram os valores da paixão e do trabalho. À tia Cris, por ter me ensinado com a virulência de uma vida que o desvio é o único caminho possível. Ao meu irmão Caio, que me levou pela mão à minha primeira professora. Ao Ronan e à Carol pela revisão do texto através de um olhar que escuta. Ao amigo Juliano, que me ensina a pensar. A todos os parentes e amigos que, me atrapalhando a trabalhar, me ajudam a viver. A meus supervisores clínicos, Flávia e Marcelo, que me ajudando a trabalhar, me atrapalham a viver! Aos parceiros da Associação Lacaniana de Brasília, por toparam constituir um laço no qual meu trabalho e minha formação têm oportunidade de se pensar a si mesmos e, portanto, existir. A meu caro analista, cuja escuta me engendra. A meus pacientes, que a cada sessão, e apesar de tudo, seguem apostando na novidade. Ao meu Beto, por me tirar do telescópio para me mostrar o voo de Ícaro a olho nu.

“El destino suele curar enfermedades mediante grandes júbilos, la satisfacción de necesidades y el cumplimiento de deseos; y el médico, que fuera de su arte suele ser un hombre sin poder alguno, no puede rivalizar con el destino.”  
Freud, 1890.

“Chega o momento em que o espírito prefere o que confirma seu saber àquilo que o contradiz, em que gosta mais de respostas do que de perguntas.”  
Gaston Bachelard, 1938.

“Quem orienta os orientadores?”  
Georges Canguilhem, 1972.

*Para minha cria, ainda sem nome.*

## Resumo

Este trabalho consiste num recorte onde situamos epistemológica e historicamente a constituição da racionalidade da clínica psicanalítica. Tentaremos evidenciar alguns valores com os quais ela se compromete, além de algumas práticas dos quais seu método deriva. Pretendemos, portanto, investigar os fundamentos epistemológicos da *recusa do realismo psicológico*, posição lacaniana que reorienta a abordagem psicanalítica do sofrimento psíquico e que conduz a psicanálise à dimensão ética. Além disso, seguiremos Canguilhem, Blanché, Foucault e o próprio Lacan na crítica dos fundamentos da psicologia no século XIX, o que nos colocará no caminho de compreender as pretensões de sua racionalidade. Este trabalho tem por objetivos: compreender a disjunção operada entre o campo do conhecimento e o campo da ética pelo advento da ciência moderna; investigar as consequências disto para a subversão do sujeito freudiano, compreendendo a correlação estabelecida por Lacan entre o sujeito da ciência e o da psicanálise; explorar os efeitos de um estatuto diferenciado de sujeito no projeto epistemológico de reformulação da racionalidade da *práxis* psicanalítica; compreender de que forma a posição anti-realista de Lacan serve como crítica ao abuso de poder neste dispositivo clínico. Para o alcance do último objetivo, abordamos as condições de emergência do *fazer* psicanalítico, especialmente em acordo com Lévi-Strauss, Dunker, Simanke e Lacan, pretendendo compreender a emergência da clínica psicanalítica a partir das rupturas semiológica, diagnóstica, etiológica e terapêutica que esta promove com relação à psiquiatria.

Palavras-chave: epistemologia da psicanálise, cientificidade da psicanálise, ciência, sujeito.

## **Abstract**

This paper is an extract where we try to situate epistemological and historically the constitution of the rationality of psychoanalysis' clinic. We try to show some values with which it undertakes, and some practices of which its method derives. Because of that, we intend to investigate the epistemological foundations of the psychological realism refusal, Lacan's position that resets the approach of psychological suffering and which leads to the ethical dimension of psychoanalysis. In addition, we follow Canguilhem, Blanche, Foucault and Lacan's on their critique on the foundations of the psychology in the nineteenth century, which put us on the path of understanding the claims of its rationality. This paper has the following objectives: understanding the disjunction between the field of knowledge and the field of ethics operated by the advent of modern science; investigating its consequences on the subversion of the Freudian subject, comprehending the correlation established by Lacan between the subject of science and the subject of psychoanalysis; exploring the effects of a different subject epistemological status in the rationality of psychoanalytic praxis reformulation project; understanding how the Lacan's anti-realist position serves as critical to the abuse of power in this clinical device. To achieve the latter goal, we address the conditions of emergence of psychoanalytic method, especially according to Lévi-Strauss, Dunker, Simanke and Lacan, intending to understand the emergence of the psychoanalytic clinic from the semiotic, diagnostic, etiologic and therapeutic ruptures it promotes with psychiatry.

Keywords: epistemology of psychoanalysis, scientificity of psychoanalysis, science, subject.



## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I: Uma breve genealogia da ciência: do mito à física moderna</b>	<b>20</b>
1) <i>O mundo grego: do mito à metafísica e além</i>	20
a. O mito como resposta ao impasse ético	
b. O mundo da <i>doxa</i> e a arte do discurso	
c. A filosofia como tentativa de fundamentação universal da decisão e os impasses do discurso dogmático	
d. O nascimento da metafísica: conciliação entre a realidade e o discurso	
e. O abandono da ambição metafísica	
2) <i>A revolução galileana: corte entre a física aristotélica e a física moderna</i>	37
a. A física aristotélica	
b. A equivalência entre astronomia e física para Galileu	
c. O giro epistemológico de Galileu: o real se matematiza	
d. O <i>cogito</i> cartesiano e a crítica correlata de Lacan	
<b>Capítulo II: O problema epistemo-político da psicologia e o estatuto ético da psicanálise</b>	<b>56</b>
1) <i>O idealismo epistemológico</i>	57
a. A problematização do conceito de <i>fato</i>	
b. O estatuto não-ontico do pensamento	
c. Implicação da <i>dualidade dos planos extremos da inteligibilidade na dualidade do idealismo epistemológico</i>	
d. A crítica ideológica de Canguilhem à psicologia	
e. Consequência máxima da recusa do realismo: a perda do indubitável	
2) <i>O sentido da subversão do sujeito em psicanálise</i>	78
a. A psicanálise em sua relação com a ciência	
b. Surgimento da psicanálise como resposta ao fracasso da sutura do sujeito	
c. As estratégias de poder da <i>modernidade biológica</i>	

<b>Capítulo III: A subversão da clínica psicanalítica</b>	<b>92</b>
1) <i>Estrutura moderna da clínica</i>	92
a. Nascimento e estrutura da clínica moderna	
b. O projeto clínico da psiquiatria	
2) <i>A clínica psicanalítica</i>	105
a. Tratamento da alma versus tratamento psíquico	
b. Eficácia <i>versus</i> excelência	
c. A semiologia da psicanálise	
d. A etiologia nas clínicas psicanalíticas freudiana e lacaniana	
e. A diagnóstica psicanalítica	
f. A terapêutica da psicanálise	
<b>Conclusão</b>	<b>144</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>150</b>

## Introdução

A *Spaltung*<sup>1</sup> freudiana promove, neste conceito que chamamos “o sujeito da psicanálise”, uma estrutura de fenda, decorrente de uma falta originária e constitutiva na experiência de subjetivação. Não é difícil reconhecermos tal divisão na experiência clínica com neuróticos, desde as primeiras entrevistas, e a psicanálise se sustenta nesta noção teórica fundamental.

Segundo Lacan (1966a/1998), na introdução de sua aula *A ciência e a verdade*, para se saber – um saber específico, vale dizer – sobre o que acontece na *práxis* psicanalítica, não serve que o psicanalista tome os efeitos da *Spaltung* como fatos decorrentes de sua experiência espontânea com o inconsciente. É preciso que a divisão do sujeito operada pela psicanálise seja compreendida epistemologicamente para que se evidencie a *ruptura* através da qual o fazer psicanalítico tornou-se possível na cultura ocidental. Para tanto, tentaremos promover, a partir do método histórico, uma análise de algumas linhas de força que constituem a racionalidade psicanalítica.

É preciso delimitar o objeto científico, efetivamente criá-lo, para que sua ciência passe a existir. É necessária, como diz Lacan, “uma certa redução”, redução que funda a cada vez uma ciência, e que constitui seu objeto. Em outras palavras, é preciso compreender de que maneira se dá o destacamento a partir do qual emerge isto que virá a ser chamado por *objeto* de uma determinada ciência. Sem isso,

---

<sup>1</sup> Termo apresentado pela primeira vez por Freud (1893-1895/2009) no texto *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*, a *Spaltung* é usada como sinônimo de dissociação do Eu.

difícilmente se compreendem as articulações que promovem e possibilitam seu estudo. Como ensina Bachelard (1996),

O espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza. Em primeiro lugar, é preciso saber formular os problemas. E, digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse *sentido do problema* que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído. (p. 18)

Entendemos que, apesar de representar uma ruptura evidente com o campo científico, é certo que, se a psicanálise estabelece com a ciência moderna uma relação de correspondência, é justamente no sentido em que pretende estar ciente do problema que enfrenta. A psicanálise nasce da ciência (Lacan, 1936/1998). Daí decorre a escolha – e mesmo a invenção – de uma metodologia correlata a seu problema.

Parece-nos que os encaminhamentos teóricos das descobertas freudianas (e sua decorrente problemática ética), condensadas na concepção da divisão do sujeito, nem sempre tem sido levados em consideração no interior da própria psicanálise. Se o eixo da subversão do sujeito atravessa a obra escrita e o seminário de Lacan, isto parece evidenciar a posição dele a respeito do saber científico, qual seja, a de que este procura suturar a divisão do sujeito que a descoberta freudiana revelou. Neste sentido, sempre que a aspiração científica retorna para qualquer consideração na clínica psicanalítica, supomos haver aí um recalçamento da descoberta fundamental de Freud.

A operação de subversão do sujeito é o instrumento epistemológico que permite o destacamento do discurso psicanalítico de outros campos de saber (e de poder) que legislam sobre as escolhas humanas ou assistem à legislação moral. A

medicina clínica moderna nasceu, no início do século XIX, como evidencia Foucault (1980/2011), como fundamentadora da racionalidade de práticas de coerção e punição de desvios comportamentais de seus contextos sociais, em função da convergência de demandas múltiplas de dispositivos que necessitavam de legitimação social. É mais como uma medicina da salubridade que como clínica das afecções do corpo que ela emerge. O higienismo e a política de controle deste sistema não tardam a tomar o tema da sexualidade como presa fundamental de sua agenda policialesca.

A psicanálise pode ser localizada como um destes saberes sobre o sexo que exigem do sujeito confissões detalhadas sobre seu regime de prazeres com a finalidade de controlá-los. De acordo com tal perspectiva, ela seria um sofisticado instrumento de controle social, e se reuniria aos *saberes-poder* que pretendem oferecer resposta a respeito da verdade do humano. Tentamos defender aqui que o comprometimento da psicanálise com uma posição tributária do realismo – que Lacan vem denunciar, e que não raro assistimos em toda parte onde há produção de conhecimento dito psicanalítico –, não se deve a mero erro epistemológico, mas à sua ambição remanescente em se escorar no quadro dos saberes do pensamento científico, e usufruir do poder social que lhe é correlato.

A psicologia nascida no século XIX se compromete a uma metodologia clínica da abordagem da experiência subjetiva fortemente vinculada ao modelo biológico das ciências da natureza. Em ascensão na psiquiatria de então, este modelo leva adiante um projeto epistemológico oposto ao *dizer* de Freud. No quadro desta franca expansão da *modernidade biológica* (Foucault, 1985), o primeiro psicanalista vem sustentar as teses centrais do inconsciente e do recalçamento como hipóteses explicativas dos sintomas neuróticos, colocando-se no avesso do vetor das ciências humanas que se deixaram avassalar pelo modelo biológico, devido à crença bem

difundida de que este era o caminho adequado para o estabelecimento de uma ciência da razão.

A retomada da insistência de Lacan quanto ao tema da subversão do sujeito encontra suas razões i) na força contínua do determinismo neurofisiológico dentro da racionalização dos processos psíquicos na atualidade; ii) na expansão tecnológica das saídas oferecidas pelo mercado farmacológico à clínica psiquiátrica; iii) e pela compreensão de que a virada epistemológica decorrente da recusa do realismo por Lacan nem sempre é sustentada pela própria psicanálise, sempre que ela responde à demanda de tratamento do sofrimento psíquico a partir da posição de saber que é tão cara à medicina, à psicologia e, é certo, a alguns psicanalistas.

O resultado do retorno da atitude realista no interior da psicanálise redundava em uma supressão do caráter subversivo da descoberta freudiana, como demonstra Lacan recorrentemente ao longo de sua obra. Ele insiste numa posição anti-realista por reconhecer que o problema da psicanálise é de ordem ética, uma vez que está às voltas com um sujeito não definido como instância fundamental, mas como efeito do sem-sentido do mundo afetado pela existência da ciência (Calazans, 2006).

Interessa-nos, no primeiro capítulo, explorar o sentido da dita subversão operada no mundo ocidental por efeito da ciência moderna. Para tanto, faremos uma breve retomada da ética e física aristotélicas, tendo em vista compreender contra quais valores a nova ciência de Galileu vem se insurgir, e que mundo sua ciência efetivamente arruína. A seguir, verificaremos a maneira pela qual a visão mitológica deixa de dar resposta satisfatória à questão milenar de *como viver bem*, e tentaremos compreender, com Chatelet, por que o projeto metafísico se incompatibiliza com o científico, além de não fornecer resposta satisfatória à busca pelo fundamento da boa ação. Decorre daí a compreensão de que o campo dos valores se separa do campo da

ciência, e tentaremos analisar onde a psicanálise se situa na relação com estes campos do saber. Para isso, será importante perseguirmos com Koyré uma descrição da profunda transformação ocasionada no campo da ciência a partir das descobertas de Galileu, depois das quais tornou-se obsoleto tratar do humano através de uma chave de compreensão científica.

Está claro que a psicanálise surge no mundo ocidental a partir de práticas e saberes que a situam como espaço de confissão, onde as pessoas se sentem impelidas, dentro de dispositivos tecnologicamente preparados, a falar sobre sua sexualidade (Foucault, 1985). Apostamos, no entanto, que a psicanálise se destaca da psiquiatria, da psicologia, da medicina de maneira geral, do vasto campo das religiões e do misticismo no que se refere à “resposta” que oferece a respeito da verdade. Se há uma coisa que a psicanálise nos ensinou a respeito do sexo é que o fato da diferença anatômica sexual não nos dá condições suficientes de responder à questão sobre o que se fazer diante dela (Safatle, 2006). Tendo isso em vista, qualquer tentativa de normatizar o comportamento sexual é arbitrária, ao pensarmos, com Lacan, que o *sexual é a presença do negativo*. Nas palavras de Safatle (2006, p. 67), o sexual “será o campo de uma experiência fundamental de inadequação que se revela na impossibilidade de os sujeitos produzirem representações adequadas de objetos de gozo, assim como representações adequadas de identidades sexuais”.

Se a psicanálise consegue se posicionar diferentemente com relação a outros saberes sobre o sexo, isto é, sustentando a dimensão ética da experiência subjetiva e contrapondo-se ao projeto da modernidade biológica, isto se deve fundamentalmente à noção de sujeito em jogo na descoberta freudiana. Daí que se faça necessária uma melhor apreensão das condições que possibilitam sua divisão.

Lacan está densamente comprometido com a necessidade de uma formulação epistemológica desta ordem. Em seu retorno a Freud, ele alerta repetidamente que, para estar à altura do seu ofício, é esperado por parte do psicanalista uma inquietação investigativa a respeito da racionalidade da clínica. Assim, torna-se incoerente *fazer* psicanálise sem que se *investigue* sobre seu objeto, que vem a ser um determinado *sujeito*. Que sujeito é este do qual Freud pouco falou e que agora outorgamos como objeto fundamental da psicanálise? Que tipo de divisão o caracteriza? Segundo Simanke (2002), a leitura proposta por Lacan em seu chamado retorno a Freud

visará, antes de mais nada, redefinir o sujeito psíquico freudiano – melhor dizendo, o sujeito que se pode intuir no transcurso dos processos que constituem o aparelho psíquico, já que é a categoria do “sujeito” tem pouca significação para Freud – em termos de um sujeito do simbólico, ou de um sujeito do significante como prefere a terminologia lacaniana. (p. 282)

Aqui se fará necessário investigar também uma certa relação que a psicanálise estabelece com o campo da ciência, para que compreendamos o sentido do axioma de Lacan (1966a/1998) segundo o qual o sujeito sobre o qual opera a psicanálise é o da ciência (p. 873). Nosso segundo capítulo pretende, assim, investigar os fundamentos epistemológicos sobre os quais se sustenta o sentido desta afirmação, notadamente a *recusa do realismo psicológico*, que reorienta a abordagem psicanalítica do sofrimento psíquico, conduzindo a psicanálise à dimensão ética – único campo no qual, no nosso ponto de vista, poderia se levar em consideração as escolhas humanas. Além disso, aí nos dedicaremos, com Canguilhem, Blanché, Foucault e o próprio Lacan à crítica dos fundamentos da psicologia do século XIX, marco da reunião da expansão do modelo biológico com o paulatino processo de constituição de uma ciência da razão.

É possível reconhecer em Lacan a ideia de que, ao deixar de lado, tácita ou expressamente, as consequências desta ruptura epistemológica, o psicanalista pode



acabar trabalhando na contramão da proposta freudiana, ou seja, como signatário da agenda biopolítica de domesticação dos desvios, como advertiu Foucault (1985).

A *práxis* psicanalítica solicita que o psicanalista vá um pouco além de acreditar na divisão subjetiva a partir de suas evidências empíricas. Que tenhamos fé no inconsciente, isto advém com a recorrência de suas manifestações em nossa vida e nossa análise pessoal. Mas a psicanálise é, como insistiu Freud, também uma espécie de pesquisa. Para tomá-la, portanto, como objeto de estudo, solicita-se a um pesquisador esta redução epistemológica. Ou seja, que se percorram os caminhos pelos quais tal objeto foi recortado, que se entendam condições da emergência e criação deste objeto, que se compreenda o problema que a invenção do objeto visa solucionar. É apenas aí que um estudo epistemológico sobre a gênese da própria psicanálise enquanto campo destacado da ciência possui relevância para um clínico. Então, o psicanalista, ou o “pobre diabo” da alcunha piedosa de Freud, talvez possa saber um pouco mais sobre o que acontece com sua *práxis* (Lacan, 1966/1998).

Ao contrário do que uma tentativa de racionalização da “técnica” psicanalítica pode fazer parecer, não se pretende aqui a explicação do que se passa entre um analisando e um analista. Supor que o conhecimento epistemológico seja capaz de recobrir tal experiência seria imaginarizar o tema, além de recalcar a disjunção entre o campo de problemas científicos e o campo de problemas éticos oriunda do advento da ciência moderna, sobre a qual nos deteremos mais tarde e que efetivamente pretendemos denunciar. De outro modo, apostamos que uma tentativa de compreensão do estatuto epistemológico da estrutura do *fazer* psicanalítico, compreendido numa visada histórica, pode favorecer o engajamento do candidato a esta prática numa determinada ética. Os fundamentos desta ética exigem uma

compreensão detida, sem a qual se tropeça facilmente em uma repetição dos jargões lacanianos esvaziada de compromisso com o caráter subversivo da psicanálise. Segundo Dunker (2011), a dispersão das formas de entendimento sobre a técnica da psicanálise e disparidade dos modos de organizá-lo sugerem que há uma espécie de lacuna na psicanálise no estabelecimento e na reflexão sobre o que seja uma prática.

O estudo das condições de emergência do *fazer* psicanalítico são nosso tema fundamental no terceiro capítulo, no qual dialogaremos especialmente com Lévi-Strauss, Dunker, Simanke e Lacan. Aqui, pretendemos compreender a emergência da clínica psicanalítica, a partir das rupturas semiológica, diagnóstica, etiológica e terapêutica – que ela promove com o projeto clínico da psiquiatria. Também nos interessa investigar aspectos da autoridade de que goza o psicanalista neste dispositivo, para que se entenda de que maneira a posição anti-realista faz frente ao abuso de poder em psicanálise, e a correlata posição em que Lacan coloca o analista: não o de um exemplo necessário com o qual se identificar, mas com o objeto contingente que há de ficar como resto da análise. Entendemos que a posição do psicanalista advertido do projeto clínico de Lacan exige que se leve às últimas consequências a noção de que a psicanálise possui um estatuto ético, e não científico.

Dos anos 80 até os dias atuais, a psicanálise vem sofrendo uma gama de críticas advindas de diferentes interlocutores (Safatle, 2009). Uma delas, a que nos interessa aqui, refere-se à pretensa falta de uma racionalidade que organize e, portanto, legitime sua prática. No entanto, parece ter sido precisamente esta a agenda de Lacan em seu retorno a Freud: refundar as bases epistemológicas da prática psicanalítica de maneira a reconduzi-la pelo caminho aberto anteriormente pelo inventor da psicanálise. Isto é, o da divisão do sujeito, de sua indeterminação e do

caráter significativo do sintoma<sup>2</sup>. Apenas por isso nos parece adequado retomar a atenção a esta pantanosa fronteira onde epistemologia e psicanálise estabelecem relações: porque, na crítica à psicanálise a respeito da obscuridade de sua racionalidade, parece despontar uma censura de caráter político com relação ao posicionamento ético da psicanálise.

Ao nos situarmos historicamente a respeito da constituição da clínica psicanalítica, tentando considerar alguns valores com os quais sua racionalidade se compromete e algumas práticas dos quais seu método deriva, este trabalho tem por objetivos: compreender a disjunção operada entre o campo do conhecimento e o campo da ética pelo advento da ciência moderna; investigar as consequências disto para a subversão do sujeito freudiano, indagando a correlação estabelecida por Lacan entre o sujeito da ciência e o da psicanálise; explorar os efeitos de um estatuto diferenciado de sujeito no projeto epistemológico de reformulação da racionalidade da *práxis* psicanalítica; compreender de que forma a posição anti-realista de Lacan serve como crítica ao abuso de poder neste dispositivo clínico.

A psicanálise nasce, como pretendemos mostrar, do fracasso da tentativa de encontrar um fundamento indubitável para questões que envolvem decisões no campo do valor. Ela trata dessas regiões que demandam respostas que não podem ser adiadas, mas não encontram orientação para a resposta (Calazans, 2004). Penso que esta dissertação seja o resultante simbólico da experiência – entre a clínica e as elaborações teóricas dela decorrentes – com a qual o tal terceiro ofício impossível tem me desafiado até aqui. Acho que esse texto também é uma tentativa de resposta à

---

<sup>2</sup> Nas palavras de Lacan (1936/1998, p. 235), “diferentemente do signo, da fumaça que não existe sem fogo, fogo que ela indica com o apelo, eventualmente, de que seja extinto, o sintoma só é interpretado na ordem do significante. O significante só tem sentido por sua relação com outro significante. É nessa articulação que reside a verdade do sintoma.”

indagação de duas palavrinhas com as quais costumo tentar fazer meus pacientes falarem, e que ao mesmo tempo endereço a mim mesma sempre que um deles se deita. São elas: *e aí?*

## Capítulo I

### Uma breve genealogia da ciência: do mito à física moderna

#### I.1. O mundo grego: do mito à metafísica e além

Em *A Ciência e a Verdade*, Lacan (1966a/1998) fará uma declaração curiosa: a de que a psicanálise como prática não seria possível antes do advento da ciência moderna no século XVII. Tal *ciência*, nos diz ele, deve

ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob esse mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro. (p. 871)

Ao correlacionar o sujeito da ciência ao da psicanálise, Lacan se compromete com a especificidade do advento da ciência *moderna*, e não com qualquer modelo de ciência. Ele nos indica um corte no campo da ciência sem o qual a prática da psicanálise não teria sido possível<sup>3</sup>. Nesta mesma ocasião, Lacan (1966a/1998) postulará uma de suas lições mais preciosas para a compreensão das relações entre ciência e psicanálise, qual seja, a de que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (p. 873).

Lacan (1966a/1998) fará, no desenvolvimento desta comunicação, referências claras aos trabalhos de Koyré, de onde deriva sua doutrina da ciência. Na década de 1940, Koyré fizera uma descrição da revolução espiritual que tomou parte no século XVII, opondo-se às correntes de epistemologia da época marcadas por fortes traços empiristas e positivistas. Suas duas principais teses são: i) a defesa do idealismo sobre

---

<sup>3</sup> O *corte epistemológico*, conceito fundamental na epistemologia de Bachelard (1996), designa as operações de transformação súbita ocorridas na história da ciência de maneira que um conceito passe a significar algo radicalmente distinto do seu significado anterior, apesar da “inércia linguística” em função da qual permanece com o mesmo nome.

o empirismo; e ii) a ideia de que as conquistas do pensamento apenas podem ser examinadas à luz das categorias do momento histórico em que surgiram. Estas duas chaves de leitura nos parecem fundamentais para uma melhor compreensão do estatuto de racionalidade da psicanálise.

Para Koyré (1987), o que define o advento da ciência moderna é a passagem do cosmo grego – hermético, hierárquico, perfeitamente ordenado – ao universo infinito e homogêneo sobre o qual opera a ciência matematizada. Tal advento é tributário do abandono da concepção cosmológica, que o mito embasava, em favor de um universo aberto. Esta nova forma do homem em travar relações com o pensamento rompe com os elementos que permitiram o surgimento dela: o ponto de vista humano adquire primazia frente ao teocentrismo medieval; o problema moral vem no lugar das questões metafísicas e religiosas; e a atitude ativa entra no lugar da salvação divina (Lopes, 2008).

O operador de tal corte teria sido a dúvida metódica cartesiana. Ou seja, ao explorar a dúvida como método de obtenção de conhecimento, Descartes teria rompido com a *episteme* antiga e fundado a inédita ciência. Assim entendida, a ciência moderna é um sistema de pensamento radicalmente original, fundado no corte entre o mundo antigo e o mundo moderno.

A tese de Koyré ampara, portanto, a hipótese lacaniana segundo a qual é em decorrência da existência do sujeito da ciência que se torna possível pensar relações estabelecidas entre este e o sujeito em questão na psicanálise. Lacan extrai daí uma maneira de encarar a constituição subjetiva que se diferenciará logicamente de toda *individualidade empírica* (Milner, 1996).

Tentaremos a seguir deslindar as seguintes questões: a que acontecimento histórico Lacan subordina o surgimento da psicanálise, e que chamamos de ciência

moderna? Como interpretar a congruência estabelecida por ele entre o sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência? No intuito de estimar o alcance da psicanálise enquanto prática, é preciso tentar entender a quais desafios epistemológicos ela vem tentar responder. Façamos uma retomada da pré-história deste problema até a Antiguidade. Se é a partir de uma determinada visão de mundo grega que nascerá a ciência, e uma vez que, com Lacan, é com o advento da ciência – moderna, bem entendido – que a psicanálise será possível, partiremos de uma breve tentativa de descrição da ética grega.

### **I.1.a. O mito como resposta ao impasse ético**

A partir do século IV em diante, o projeto filosófico grego se constitui essencialmente como uma tentativa de fundamentar e validar a ação humana. Até então, esta validade havia sido oferecida pelo mito. A estrutura do mito segue uma lógica simples: ela vai do caos ao ordenamento perfeito. Um brevíssimo resumo da Teogonia de Hesíodo (2007), poema mitológico que narra a origem dos deuses e que data aproximadamente do século VIII a.C., talvez possa nos oferecer algum retrato da ética grega de então. Vejamos:

O primeiro deus da Teogonia é o Caos, que se caracteriza por ser indiferenciado, ou o vazio primitivo. Nasce dele Gaia, a Terra, que põe fim à indistinção e inicia um mínimo ordenamento do mundo. Tártaro é o deus dos grotões da Terra, a reminiscência de Caos em Gaia, ou seja, aquilo que na Terra permanece indistinto: a escuridão. Urano, o céu, é o primeiro filho de Gaia, e ele cobre sua mãe tal qual o céu cobre a Terra. Assim, Urano penetra Gaia ininterruptamente, fertilizando-a.

Urano e Gaia darão vida aos titãs, mas Gaia não consegue parir seus filhos uma vez que Urano nunca cessa de penetrá-la. Chronos, o Tempo, virá em favor da mãe, castrando o pai, Urano. Terrivelmente ferido, Urano vai para o céu, e deixa de cobrir Gaia. Assim fica aberta a possibilidade de que os filhos de Gaia saiam à luz; as gerações se tornam possíveis, e com elas, o Tempo. Chronos tem filhos com a titã Reia, mas, ao chegarem à altura do joelho, seus filhos são comidos por ele próprio. O sexto filho, Zeus, é salvo pela mãe e levado aos grotões da Terra para que Chronos não o mate. Zeus cresce, torna-se robusto e pronto para a guerra, quando descobre a verdade a respeito de seu pai infanticida. Então, Zeus sobe à Terra para desafiar seu genitor.

Ao sair vitorioso da guerra contra o facínora Chronos, Zeus estabelece a harmonia no mundo grego. Ele é diferente de seu pai e arquirrival, pois é justo, e reparte o mundo sob sua gerência de maneira coerente: cada um passa a ter nele seu lugar e função. Está estabelecida a ordem cósmica, e este ordenamento é o que tornará, na ética grega, os homens felizes. Aqui é importante o fundamento oferecido pela *tradição e estabilidade*, valores que só conhecerão ataque à altura de sua autoridade na história do pensamento ocidental a partir da ciência moderna galileana (Koyré, 1987).

Uma vez que o universo fechado grego oferece a cada um de seus integrantes uma função, o homem é tão mais feliz quanto mais obedece ao desígnio do cosmo, que é finito, qualitativo e hierarquizado. Cada coisa tem sua razão de ser em si própria. O seu lugar é justo, perfeito: não falta nem sobra. Quando perturba a ordem, não procedendo de acordo com sua função pré-determinada, o homem deixa de ser feliz e prejudica o ordenamento perfeitamente encadeado do universo. O caos aqui é entendido como algo forasteiro que invade a ordem. A história do mito grego, bem



como de suas tragédias, divide-se entre os personagens que respeitam e contribuem com a ordem e aqueles que a perturbam. Dessa forma, o mito ordena como ser feliz, e para tanto, as respostas de como se deve viver estão prontas: eis a primeira tentativa da *episteme* em dirimir a complexidade do impasse ético.

Se o mito ensina como *viver bem*, o problema seguinte que o grego se vê na urgência de responder é: *como conviver bem*. Em *O Exercício da Filosofia e o Projeto do Enunciado Integralmente Legitimado*, Chatelet (1972) afirma que a filosofia pretende encontrar o fundamento, ou a justificação universal das questões que implicam o valor: ou seja, a validação para a ação humana. O autor também distinguirá este projeto da filosofia (de fundamentação racional da vida) daquele das explicações míticas, conduzindo-nos a compreender paulatinamente o impasse a que chega o projeto filosófico depois do declínio da metafísica. Chatelet defende que, ao se recusar a abandonar o projeto de orientação do humano, a filosofia se incompatibiliza com a lógica do mundo científico.

Veremos como, na falta de um eixo simbólico discriminante entre o certo e o errado, fica vazio o lugar da crença (Lopes, 2008). Ao se engajar na busca da *ontologia*, o homem racional recoloca em jogo o objeto da crença, objeto indesejado para o cientista. Esta empreitada filosófica, seguida de seu malogro, ambos descritos em detalhe por Chatelet (1972), serão importantes para nós em função da compreensão de que é através de uma via alternativa à do conhecimento que o homem passará à investigação ética de sua verdade. Tentemos acompanhar Chatelet em sua narração da busca pelo fundamento universal do bem-viver, e verificar onde a ambição metafísica encontra seus limites.

### **I.1.b. O mundo da *doxa* e a arte do discurso**

Uma vez que é frequentemente admitida a noção de que qualquer visão de mundo é filosófica, questiona-se o que delimita a originalidade da filosofia. Para discernir a filosofia da opinião qualquer, Chatelet (1972) lança mão do vocábulo grego *doxa*, isto é, um sistema auto-suficiente de crenças manifestadas na prática – na conduta, nos sentimentos, nas falas – a partir do qual alguém obtém êxito na ação e a sensação de *certeza* no julgamento. A *doxa* prescinde da confrontação de seu conteúdo com qualquer outra visão de mundo, uma vez que oferece felicidade da alma. Do ponto de vista ético, está garantida a satisfação.

A linguagem do homem da *doxa* é declarativa e reflete, como em um espelho, a sua maneira de pensar e sentir. “Se o homem da *doxa* fala, é para *dizer* e não para discutir” (Chatelet, 1972, p. 89). Sem jamais se perguntar se seu saber é certo, o homem da *doxa* é agraciado com a sensação de exatidão do pensamento, uma vez que vive em um mundo possuidor de uma ampla e universal harmonia pré-estabelecida. A *doxa* é pertencente a um mundo que *ainda não possui* a oposição entre erro e verdade. Este mundo é aquele da “justeza” de Zeus: tudo está em seu devido lugar.

Na contemporaneidade, assistimos à exaltação de valores como individualismo e narcisismo atravessarem a cultura e as práticas do homem ocidental a ponto de funcionarem como características distintivas do homem contemporâneo. Proliferam vozes na psicanálise que sustentam novas maneiras de adoecimento psíquico em função da premência de tais valores na subjetivação na atualidade. Levando-se em consideração o caráter histórico dos modos pelos quais se apresenta o sofrimento humano, seria possível conceber um homem que desconhece a individualidade?

Ei-lo: o homem da *doxa*. Aquele das coletividades antigas nas quais o laço social é tão estreito que não é possível viver fora dele, nem constituir-se como

indivíduo separado. O valor da individualidade simplesmente não faz sentido nesta configuração sócio-cultural. Aqui, a inserção na coletividade é tão completa que uma outra coletividade, cuja existência é testemunhada nas trocas comerciais e na guerra, não chega a assumir qualquer importância, sendo “totalmente relegada à estranheza” (Chatelet, 1972, p. 90).

A opinião – ou seja, a *doxa* – exprime uma atitude existencial que sequer alcança qualquer modo de existência diferente. A certeza imediata e sua decorrente sensação de absoluta satisfação são tributárias da constante igualdade do humano consigo mesmo. Em suma, não há indivíduos que se reconheçam em sua individualidade frente aos demais. Há apenas participantes que integram uma coletividade como peças de um mesmo organismo.

Porém, em um determinado momento histórico, a visão mitológica deixa de dar resposta satisfatória à questão milenar de *como viver bem*. As condições da existência se transformam a ponto de não mais permitir o enclausuramento das pequenas coletividades. As guerras se multiplicam. Os grupos tornam-se mais numerosos, vão se debilitando e necessitando do contato uns com os outros. Mesmo no interior destes grupos, novas técnicas de produção suscitam relações que já não suportam o antigo vínculo social. A habilidade técnica, a habilidade da negociação, entre outras, atribuem a diferentes indivíduos diferentes valores. Os efeitos da guerra adquirem uma radicalidade inédita: o homem livre pode passar de sua condição – antes eterna – de cidadão à de escravo, tal que

a desgraça essencial e definitiva irrompe, não mais em sua forma natural, mas em sua forma histórica; e a experiência dramática da produção, da “política” e da guerra vem contestar o sólido empirismo dos antigos ... A existência quotidiana, tornando-se diretamente histórica, povoa-se de incertezas e a satisfação de sentir e de fazer é substituída pelo problema vital da ação bem sucedida. (Chatelet, 1972, p. 92)

Uma vez que um cidadão de uma coletividade, dentro da qual goza de liberdade, pode ser tomado por uma outra coletividade como um escravo, torna-se demasiadamente instável o “posto” que o mito garantia aos homens. Ora, enquanto a vida era orientada a partir do mundo perfeitamente justo e pré-ordenado de Zeus, não seria possível conceber que um homem mudasse de posição social. Mas a guerra promove muito facilmente a derrocada deste sistema: basta que um homem livre seja capturado por uma coletividade estrangeira, e ali ele deixa de gozar das prerrogativas da posição que tinha em seu lugar de origem. Torna-se então necessário o *debate* sobre os destinos da política e da guerra, já que uma melhor estratégia no contato com outras coletividades pode evitar ou impedir que a boa ordem de Zeus seja arruinada. O conflito como dimensão fundamental da existência finalmente se instala entre os homens, agora portadores de diferentes visões de mundo. Faz-se necessário o diálogo como expressão da luta dos interesses das individualidades e das classes sociais. O homem já não tem mais seu lugar no mundo dado *a priori*, ele precisa convencer seus pares de qual é seu lugar e sua função. Sua ideia, para que prevaleça sobre as outras, precisa ser mais efetiva em evitar a *desventura* – que o mundo do mito francamente ignorava. Nasce, assim, a *oposição entre verdade e erro*.

O problema da ética, portanto, é correlato ao aparecimento da alteridade. Se no mundo mítico a garantia está dada de saída, a virtude ali é a sobriedade, o comedimento e a obediência à ordem. No *mundo histórico*, a garantia deve ser conquistada, por isso, aqui é virtuoso o mais forte. Uma vez compreendido que uma ação mal sucedida pode levar ao infortúnio, multiplicam-se as opiniões e surge o conflito entre as diferentes *doxoi*. A perda das garantias de satisfação do mundo mítico faz aparecer o problema ético: com a garantia da satisfação obstruída, toda satisfação torna-se contingente, momentânea, e dependente da melhor decisão. A

*polis* grega é o cenário onde se debatem *doxoi* contrárias umas às outras a respeito da lei, da virtude, de como governar melhor, como educar melhor os jovens, enfim, de como conceber o destino de cada coisa particular e do Estado. O debate de opiniões nasce na busca pelas melhores maneiras de se evitarem as indesejadas mazelas do contato com a alteridade.

As *doxoi* colocadas em confronto passam a tentar vencer umas das outras. A expressão máxima deste contexto é a importância dada à arte do convencimento através da fala. O sofista, personagem ilustre deste momento histórico, é aquele que faz a sua opinião prevalecer sobre as outras através da sua técnica. Ele é o artífice da palavra, e a coesão de seu discurso costuma fazer com que as opiniões se dobrem às suas ideias. A *doxa* deu, portanto, um passo: renunciou à certeza que não a permitia encarar sequer a possibilidade de alteridade. Por outro lado, permanece presa ao tomar seu próprio conteúdo como *verdade* (Chatelet, 1972). Cada um dos políticos da *polis* está convencido de que sua concepção de mundo é *verdadeira*. A técnica do discurso não consiste em verificar onde está a *razão*, mas checar quem consegue fazer sua opinião triunfar. O discurso é dogmático e utilitário: as novas formas de civilização até incluem o debate como experiência importante no interior de suas práticas, mas o discurso ainda não é propriamente um instrumento de pesquisa. Este

continuou sendo uma maneira de dizer. Mais precisamente ainda, a linguagem continua sendo a linguagem do interesse e da paixão e sua força persuasiva é posta a serviço daquele que compreendeu que, na vida política, é um meio de triunfar ainda mais poderoso do que no passado. (p. 93)

A arte do discurso acaba substituindo eficazmente todas as outras modalidades através das quais alguém pode exercer seu poder e aumentar sua satisfação. Portanto, fica a questão: se cada uma das *doxoi* é uma verdade *para-si*, qual delas possui

efetivamente a verdade? Começa a se insinuar, no fundo desta problemática, uma preocupação metafísica em se atingir a verdade em-si.

É certo que, em cada acontecimento o homem encontra motivos pelos quais defender sua *doxa*, basta que ele selecione os aspectos do acontecimento que sirvam de prova para a defesa de sua opinião. Da mesma forma, frente a cada acontecimento, muitas *doxoi* podem sentir-se com razão. O que Chatelet (1972) nos indica é que não basta que os homens falem com habilidade, belos argumentos e exemplos irrefutáveis. Afinal, a violência pode sempre advir: um exímio sofista pode bem ser morto por um gago portador de uma espada. A violência tem poder sobre o discurso, e é aí que reside a fragilidade do discurso dogmático. Enquanto ele é utilizado como uma maneira de se impor sobre os outros, sem que se faça uma indagação a respeito da sua verdade, o discurso utilitário tem a mesma função do ato violento, “pois cada ação violenta, em seu tempo, soube triunfar ostentando argumentos da razão” (p. 95).

Aqui, será preciso procurar uma maneira alternativa ao uso dogmático da linguagem, uma maneira que se garanta contra a reintrodução da violência. Ora, assim como antes (quando a *doxa* sequer reconhecia alguma espécie de alteridade), o uso do discurso que visa subordinar os demais não intenciona perseguir a verdade: quer apenas vencer o combate através da excelência da performance verbal. Assim, cada interesse encontra suas justificativas: seja através de belos argumentos, que armam o discurso de dogmas, seja, em último caso, pelo uso da violência. Portanto, todo projeto de fundamentar racionalmente uma decisão é prejudicado. No fim das contas, a lição é a de que nada entrou no lugar da antiga certeza, “a não ser o jogo de uma violência cega que distribui suas provas ao acaso” (Chatelet, 1972, p. 96).

### **I.1.c. A filosofia como tentativa de fundamentação universal da decisão e os impasses do discurso dogmático**

Chatelet (1972) define o ato filosófico como a corajosa tentativa de sair dessa situação e de restituir ao homem a seguinte esperança: a de que a escolha pela “ação sensata” se imponha. A filosofia tenta *fundamentar uma decisão*. Assim, ela pretende se livrar da pura contingência sob a qual estava submetida em função da força do argumento dogmático e da violência. Dessa maneira torna-se possível discernir a filosofia da *doxa*.

Afinal, em que difere o gesto de Sócrates daquele do sofista? Para Chatelet (1972), a atitude filosófica consiste, em primeiro lugar, em colocar as *doxoi* lado a lado, atribuir-lhes igual valor e não tomar partido. Se uma *doxa* encontra argumentos que destroem a outra, esta já não vale. Os diálogos ditos socráticos chegam sempre a uma *aporia*, isto é, revelam o malogro de cada *doxa* em provar sua validade quando colocada em confronto com as demais, até alcançar um beco sem saída da argumentação.

Se, anteriormente, com os sofistas, cada *doxa* representava *para-si* a verdade e situava as outras no erro, agora um progresso se anuncia: uma vez agrupadas em um discurso único, as múltiplas *doxoi* estão todas erradas. A exigência da certeza perdura, e o homem continua a se perguntar como deve agir para alcançar a felicidade. O projeto da filosofia grega não é o de conhecer por conhecer, sendo o conhecimento interessante ao grego apenas quando possibilite a saída de um impasse. A ética não é apenas um processo de problematização abstrato e inútil do ponto de vista da vida prática. Pelo contrário, ela exige que uma decisão seja tomada. Assim, a ética grega é também um saber prático. Urge que se defina uma *atitude* graças à qual uma solução verdadeira emergirá. Para tanto, o filósofo apelará para a estrutura discursiva da

linguagem que visa persuadir. Quer dizer, diante da contradição, da oposição das diferentes *doxoi*, ele tenta construir um discurso coerente, que conquiste a adesão de todos os interlocutores de respeito. Acaba por substituir todas as crenças unicamente na confiança no *logos*. A técnica filosófica se utilizará da preocupação de coerência do falante de maneira que a verdade – ou a definição justa de um conceito, ou a decisão sensata – se imponha com nitidez a *todos* os interlocutores de boa fé.

Para a filosofia, é necessário que o *viver bem* seja bom para todos, ou seja, universal. E para que se estabeleça o universal, é preciso que ele seja racionalmente fundamentado. O filósofo é aquele que convence a *todos* de uma razão à qual não se pode resistir. Assim, é apenas gozando de *generalidade* que uma concepção de mundo pode ser filosófica. Não basta, pois, que um discurso seja coerente *para-si*. Ele deve preencher ao requisito de que cada um possa encontrar nele os meios graças aos quais poderá pensar com justeza e viver na satisfação (Chatelet, 1972).

Tentamos percorrer até aqui o caminho pelo qual Chatelet (1972) nos mostra que a filosofia surge como exigência não apenas de coerência discursiva, mas também de uma generalidade, ou aceitabilidade universal. O enunciado verdadeiro está do lado daquele em cujo discurso a existência perde suas contradições. A aparente incoerência da vida empírica imediata é substituída pelo rigor do *logos*. A aspiração do conceito, aqui, é justamente a de dar à palavra uma solidez tal que ela possa ser entendida apenas por um único viés.

Parece claro que a filosofia adquire sua fisionomia autêntica a partir do momento em que um homem se preocupa em falar não para afirmar ou persuadir, mas para convencer, em organizar sua palavra de modo tão “verdadeiro” que ninguém mais possa acusá-lo de falar enquanto é ele próprio ou para si mesmo, mas, como seja que homem for – digno desse nome (e a restrição tem importância na sociedade grega) – falaria. (p. 101)



Assim concebida, a filosofia não pode se dar ao luxo da renúncia ao convencimento. Convencer e ter ao seu lado a verdade passa a ser seu projeto. Eis a que Chatelet (1972) tributa a morte de Sócrates: para que continuasse sendo filósofo, ele não tinha opção senão acatar sua condenação. Isto porque lhe foram dadas duas opções: a cicuta, de um lado; ou o pedido de perdão à *polis*, de outro, o que o condenaria à imoralidade. Na segunda opção, Sócrates não teria perdido a vida, mas precisaria ter renunciado à perseguição pela verdade, e ter assumido frente aos juízes de Atenas que esta não havia sido sua missão. Ele precisaria ter aceitado a versão de que, pelo contrário, vinha corrompendo a juventude, fazendo-a crer em falsidades. A morte de Sócrates assinala, assim, o limite do discurso convincente, e mostra o efeito gerado pela recusa da paixão em aceitar o pensamento filosófico. Os limites do discurso são novamente dados pela violência.

#### **I.1.d. O nascimento da metafísica: conciliação entre a realidade e o discurso**

Eis que se abre o caminho que a filosofia perseguirá por séculos: consolidar a si mesma contra a *doxa*. Erigir um mundo efetivo diante do qual a *reivindicação individual* não tenha nenhum valor. Este é o passo da filosofia nascente à metafísica, segundo Chatelet (1972). O autor sustenta que após alguns acontecimentos do *devenir* histórico (principalmente a condenação de Sócrates e o malogro político de Platão), o filósofo foi compelido a uma nova necessidade: a de utilizar o crédito de que vinha desfrutando o discurso coerente para determinar conceitos que permitissem pensar o real em toda a sua justeza. Real, por enquanto, é entendido como o que *é dado* independentemente da experiência que o captura.

A exigência da ordem e a recusa da contingência teriam levado os filósofos a tentarem legitimar seu discurso não apenas logicamente, mas *ontologicamente*.

Passam a ambicionar “revelar o mundo real”, e julgam ter se tornado “intérpretes fiéis” da verdade que, por sua vez, escapa à maioria. A vontade filosófica consiste em levar a cabo a tarefa de *revelar* o que *é*. Através da conciliação entre a realidade e o discurso, o filósofo visa fazer desaparecer o hiato entre o mundo das coisas e o que se diz dele. Portanto, para dar conta do real não-contraditório, faz-se necessária uma expressão discursiva não-contraditória. Assim, o filósofo não mais dirá simplesmente o que pensa, e não tentará mais legitimar sua mera opinião. De agora em diante a legitimação do fato deve ser buscada no próprio objeto, que é estável, lógico, e está à espera do metafísico para que se revele.

Não é difícil observar, como alerta Chatelet (1972), que um movimento aberrante se impõe aqui à reflexão filosófica: se ela foi, primeiramente, reflexão do fato no discurso, agora se torna reflexão do discurso em um fato superior que comprovaria definitivamente sua autoridade. É como se dependêssemos, para compreender o mundo, de um outro mundo – o das Ideias. Surge assim o mundo das essências, o *mundo meta-físico*, onde a substância das coisas é alcançada, onde o insubstituível é discernível: um mundo que está para além do mero mundo físico, e onde a verdade deste será encontrada, sem contradições. Enfim, um além-mundo onde a desordem se organiza.

Esse calmo universo não é uma dublagem: é uma concretização, ou ainda, um produto da reflexão sobre este mundo que é, de fato, inconcebível. Nele a filosofia encontra a satisfação, as razões para recusar definitivamente as *doxoi* e também um sério motivo para sua coragem. (p. 108)

O tom crítico do autor, supomos, deve-se às relações que este tipo de pensamento trava com o campo do poder. O recurso à metafísica rendeu à filosofia uma espécie de alibi para que esta legitimasse sua agenda pedagógica, pois, ao criar um mundo inacessível ao imediato, a filosofia se outorga o direito – ou a missão? – de

levar aos ignorantes do senso-comum o mundo sólido das essências. Além disso, a capacidade de perceber o que está oculto, agora refugiada nos rincões das brilhantes mentes da seleta corporação dos filósofos, precisará de um esforço de “revelação” por parte daquele que quer conhecer o essencial. O candidato a conhecer a essência deve estar disposto ao mágico evento do contato com ela, e deve se colocar em algumas condições especiais para acessar a substância. Não é difícil imaginar o uso político e moral ao qual esta atitude pode acabar servindo. Teremos oportunidade de discuti-lo nos capítulos seguintes.

Diante do seu ambicioso projeto, o filósofo se vê na necessidade de responder a uma questão insidiosa: como encontrar, no mundo das aparências, a prova de que há o verdadeiro? E mais: qual o meio a partir do qual é possível conhecer o que é verdadeiro? Segundo Bachelard (1996), “essa substância virginal escondida no âmago de cada coisa é exemplo claro de uma matéria privilegiada *a priori*, que constitui um obstáculo ao pensamento empírico fiel” (p. 151). Da contradição do mundo, o metafísico precisará extrair os traços que sinalizam a essência. A confusão e a infelicidade que os mortais experimentam derivam de que não lhes foi revelada a substância das coisas, “a natureza última” delas.

Assim, o metafísico se esforça por distinguir entre o acidental e o substancial, entre aquilo que é provisório do que é constante no ser. Cabe a ele selecionar, a partir dos fenômenos, a parte que possui caráter decisivo da realidade. Para Chatelet (1972), ao longo da história da metafísica, atravessando Kant, Descartes e outros, cada época e cada pensador se incumbiu de oferecer à seguinte questão de Platão novas respostas:

qual deve ser a substância, o essencial existente, para que, revelada, essa substância permita um discurso coerente e uma conduta satisfatória e mostre a insuficiência das *doxoi* e dos comportamentos que a elas se ligam? (p. 113)

Acontece que o pensamento metafísico não atingiu a realidade. Seu projeto é malogrado porque o metafísico não consegue oferecer provas de que o ser revelado pela metafísica seja o verdadeiro. Segundo Chatelet (1972), ao considerarmos diferentes doutrinas metafísicas, verificaremos que cada uma delas a seu modo lança mão de uma prova no estilo da *revelação*. É como se o filósofo, encarregado de mostrar a essência das coisas, tivesse contato direto com o essencial. Assim, fica evidente o *caráter espiritualista* da metafísica, uma vez que precisamos supor que o filósofo possui um poder de conhecimento não-sensível que oportuniza o acesso à essência. A metafísica apela, em último caso, para a *evidência*. Sua busca pelo critério de verdade acaba sendo respondida de maneira precária: “a realidade autêntica se dá àquele que quiser fazer o esforço de voltar-se para ela” (p. 116). Fica a sensação de que demos uma enorme volta e permanecemos com o problema de várias páginas atrás: o da certeza que não encontra fundamento além de si mesma. Como no caso, segundo Bachelard (1996), o melhor meio de se fugir às discussões objetivas é

entrincheirar-se por trás das substâncias, é atribuir às substâncias os mais variados matizes, é torná-las o espelho de nossas impressões subjetivas. As imagens virtuais que o realista forma desse modo, admirando as mil variações de suas impressões pessoais, são as mais fáceis de afugentar. (Bachelard, 1996, p. 184)

Qual seria, afinal, a diferença entre a atitude do homem da *doxa* e a do metafísico? Como vimos, aparentemente nenhuma. A metafísica procura um fundamento para sua afirmação de que encontrou a essência, a substância, mas aquele que apresenta é tão aceitável quanto o da experiência, oferecido há tempos pelo homem da *doxa*. O projeto metafísico é repelir a *doxa*, mas ele acaba dependendo do mesmo recurso usado por ela para dar uma resposta sobre onde encontrou a legitimidade de seu saber. Chatelet (1972) conclui que esta fonte continua a ser do domínio do coração, que o recurso a que a metafísica tem que lançar mão não deixa

de ser arbitrariamente selecionado a partir da experiência humana, e que a metafísica nada mais é que “paixão sublimada” (p. 119).

### **I.1.e. O abandono da ambição metafísica**

Fracassado o projeto da metafísica, somos levados a pensar que não existe saber absoluto. A exigência do fundamento permanece sem efetividade. Um novo ceticismo advém daí, a que Chatelet (1972) equipara a um colapso da filosofia. A partir de então, faz-se necessário reconhecer que apenas há fatos desordenados, que o próprio homem é um fato contingente e que o mais sensato é nos resignarmos a viver na errância da contingência da melhor maneira que pudermos. Esta atitude, que reconhece a disjunção entre *saber* e *absoluto*, verifica-se indefinidamente reiterável. Se já foi admitido que não há saber absoluto, e, por outro lado, a busca do fundamento permanece na ordem do dia, resta a hipótese de que o *absoluto* exista, mas não seja um *saber* (Chatelet, 1972).

Esta constatação areja o campo de possibilidades da filosofia. De um lado, já aceitamos, com o declínio da metafísica, que fora do campo da experiência nenhum enunciado adquire estatuto de verdade. Por outro, é notório que o homem produz saber, mas que este saber não é sobre o *absoluto*. A matemática, a física e as demais ciências às quais se atribui objetividade apenas revelam aspectos dos fenômenos, ao passo que a coisa-em-si permanece insubordinável ao conhecimento (Kant, 1980). Se ela pudesse se render à inteligibilidade, automaticamente adquiriria os contornos que a inteligibilidade lhe confere, deixando de poder ser chamada de “a coisa-em-si”. O uso da razão, portanto, precisa admitir que apenas é permitido desenvolver ciência conquanto se abandone a ambição da posse integral do ser-em-si.

Decorre disso que, como ser cognoscente, o homem não poderá encontrar a plenitude e nem a completa satisfação. Tudo o que ele pode conhecer não abarca a totalidade da existência. Tentaremos evidenciar, no capítulo seguinte, que o pensamento científico torna-se efetivamente fecundo ao abandonar as pretensões de encontrar uma *realidade*, passando a estabelecer o processo de objetivação, o que significa dizer que ele abandona o naturalismo de uma realidade e se volta à artificialização sem qualidades da ciência (Calazans, 2006).

Por outro lado, há um campo onde o Absoluto ainda pode ser almejado. Não no campo da razão, posto que já abandonamos a intenção de chegar à coisa-em-si. Todavia, no campo da vida moral, o indivíduo humano ainda pode ambicionar realizar-se.

Constituindo-se como vontade livre, desprendendo-se, pela escolha de um destino humano, das determinações mundanas, o indivíduo tem acesso ao além dos fenômenos. Somente fazendo-se 'legislador e sujeito', ou então personalidade que se cria a si-mesma como querer, que emerge da sua situação relativa e conquista a "integral determinação".... Ser metafísico, o indivíduo humano só se realiza na esfera prática: nenhuma prova, aliás, pode ser dada do êxito dessa empresa, a não ser aquela que o sujeito se dá a si-mesmo conhecendo-se como realização da lei moral. (Chatelet, 1972, pp. 122-123)

O panorama que se desenha, portanto, é a possibilidade de que o indivíduo humano atinja a plenitude através de seus atos, e não de seu saber. *Como viver bem?*, a antiga pergunta grega, continua se fazendo ouvir. A exigência de fundamento para a ação humana permanece intacta. No entanto, descobrimos que não será através do nível *da razão* que atingiremos esta resposta. Conhecer não desemboca necessariamente, como julgou Platão, na ação adequada: a filosofia não responderá como viver melhor. Veremos, no decorrer deste trabalho, que *a psicanálise oferece um campo a partir do qual tenta encarar este monumental desafio*. Para tanto, será preciso reconhecê-la em seu *estatuto ético*. Antes, acompanhemos Koyré (1987) na

descrição da profunda transformação no campo da ciência depois da qual tornou-se impossível tratar do humano através de uma chave de compreensão meramente científica.

## **I.2. A revolução galileana: corte entre a física aristotélica e a física moderna**

Segundo Koyré (1987), credita-se a Galileu uma das maiores revoluções científicas que a história do pensamento testemunhou, precisamente aquela que produzirá a ciência física moderna. A partir desta revolução, o espírito humano teria sofrido uma transformação profunda em sua atitude: a *vida contemplativa*, característica do homem medieval virtuoso, dá lugar à valorização da *vida activa*, isto é, a disposição e vontade de controlar a natureza. De contemplador do mundo, o homem se torna dono dele. Koyré distinguirá a história do pensamento científico em três etapas, duas delas marcadas por uma forma de pensamento particular. Para nossos propósitos, as distinções entre duas<sup>4</sup> destas fases serão pertinentes: aquelas entre a episteme antiga, da física aristotélica, e a ciência moderna com sua física geometrizada.

### **I.2.a. A física aristotélica**

Para Koyré (1987), apesar de não ser elaborada matematicamente, a física de Aristóteles é um sistema detalhadamente elaborado, que parte dos dados do senso comum e os submete a um tratamento coerente e sistemático. Esta física se caracteriza pela crença na existência de “naturezas” qualitativamente diferenciadas umas das

---

<sup>4</sup> Entendemos que o medievalismo platônico, a que decidimos suprimir, assume uma atitude filosófica, para nossos propósitos, muito semelhantes ao aristotelismo antigo. Daí que o corte se instaure entre esta fase, igualada à episteme antiga, e o advento da ciência moderna.

outras e pela existência de um cosmo regido pelo princípio de ordem, tal como legados por Zeus na Teogonia. O conjunto do seres participantes do cosmo forma um todo hierarquicamente ordenado, no interior do qual não se reconhece a noção de individualidade porque, como dissemos anteriormente, a existência de nenhum elemento faz sentido fora do conjunto. Cada peça do universo – o homem, cada espécie animal, cada objeto – tem sua função discriminada e pré-estabelecida, como membro de um grande organismo cósmico.

Não existe, nesse mundo, a necessidade de uma fundamentação para a decisão, uma vez que qualquer dúvida quanto a como se proceder já está dada pelo cosmo: a decisão do indivíduo replica, em nível microcósmico, a ordem macrocósmica. Neste contexto, em que cada participante do cosmo tem qualidades pré-estabelecidas e estáveis, a percepção fornece um bom critério para o conhecimento: é na percepção que o grego se fia para observar o que é grande, o que é pesado, o que é bom, etc. Nesse sistema de pensamento, é impossível supor a ciência sem a percepção sensível. Veremos mais adiante que, com a racionalização instituída pela ciência moderna, a percepção perderá seu estatuto de confiabilidade e, pelo contrário, passará a ser a fonte de maior engano.

O mundo grego é orientado pela rígida harmonia da física aristotélica. “Um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar”: eis a expressão máxima da concepção estática de ordem (Koyré, 1987). Portanto, todo movimento implica uma espécie de desordem. Ao sair de um lugar para o outro, um corpo está i) ou se afastando do seu lugar ideal, e portanto o movimento é caracterizado como “violento”; ii) ou está se dirigindo ao seu justo lugar dentro do cosmo, movimento que se designa como “natural”. Quanto mais próximo da perfeição, menos um corpo se move. Fica claro que a ordem constitui um estado durável e que tende a permanecer



assim. O movimento, por sua vez, tem caráter transitório e se relaciona diretamente com a ideia de desarmonia. Uma vez que um corpo chega a seu lugar, o movimento “natural” chegou ao fim. Ele não tem estatuto de *estado* (visto que apenas o repouso<sup>5</sup> o possui), mas o de um fluxo, de *devir*.

A tendência geral do cosmo é o retorno ao repouso. Deus, a “causa última”, não estaria submetido às mesmas leis: é o motor que mantém tudo em movimento. Ele é perfeito e absolutamente adequado a seu lugar, o que se exprime em Aristóteles através da definição de movimento: “o ser de tudo que não é Deus”. Se algo se mexe, foi movido por outro corpo, que por sua vez foi movido por outro corpo, e na origem explicativa do movimento se encontra Deus. Para que algo se mova na física de Aristóteles, é necessário estar em contato com algum outro corpo. Se a causa é interrompida, o movimento cessa: *cessante causa cessat effectus*.

Outro aspecto importante da dinâmica aristotélica a ser destacado para nossa finalidade é assinalado por Koyré (1987) como a negação de todo vazio. Se cada corpo tende a seu lugar natural, ele persegue o caminho mais curto. Se não houvesse no mundo nada que detivesse o movimento do corpo, este chegaria a seu lugar ideal imediatamente. Tal movimento seria instantâneo, ideia que parece absurda para Aristóteles. A conclusão a que ele chega, portanto, é que “um movimento não pode se produzir no vazio” (p. 31). Para Aristóteles, o que baseia a sua negação do vazio – e do movimento no vazio – é este conjunto de ideias sistematicamente concatenadas no interior de sua física: i) o vazio não é um meio físico, então não pode receber um movimento; ii) no vazio não há direções; iii) no vazio o corpo não poderia se orientar

---

<sup>5</sup> Koyré (1987) diferencia o repouso de um ser “plenamente atualizado” da imobilidade do ser incapaz de se mover por si próprio. O primeiro é a própria expressão da perfeição estática, ao passo que o segundo padece de uma “privação”. Em verdade, uma pedra está “parada” unicamente por estar completamente entregue à sorte dos demais movimentos à sua volta; ao passo que Deus está parado porque é perfeito.

para seu lugar ideal, porque não há lugares ideais; iv) um corpo jogado no vazio não “saberia para onde se mover”, portanto, não haveria razão para seu movimento.

Daí decorre que o espaço vazio e abstrato, tal como instituído pela geometria euclidiana, destrói a concepção aristotélica do cosmo fechado. O vazio é um *sem sentido* (Koyré, 1987), porque não admite a existência de lugares *reais*. Não é possível conceber no plano euclidiano o movimento concreto de corpos *perceptíveis*. Em Aristóteles, portanto, apenas os corpos *geométricos* seriam compatíveis ao estudo dos movimentos dentro de um espaço *geométrico*.

O físico examina coisas reais, o geômetra [*sic*] razões a propósito de abstrações. Por conseguinte, defende Aristóteles, nada poderia ser mais perigoso do que misturar geometria e física e aplicar um método e um raciocínio puramente geométricos ao estudo da realidade física. (p. 32)

### **1.2.b. A equivalência entre astronomia e física para Galileu**

No entanto, é este perigo que Galileu correrá. A astronomia, conjunto de leis que governam os corpos celestes, não se aplica ao mundo “cá de baixo”, que se caracteriza pelo caos, pela desarmonia e pela subsequente presença de movimento. Os movimentos perfeitamente regulares dos astros estão em conformidade com a mais estreita geometria. “E, por isso, a *astronomia* matemática é possível, mas a *física* matemática não o é” (Koyré, 1987, p. 62, grifos nossos). No mundo fechado e hierarquizado da ciência grega, toda orientação está dada *a priori*. Cabe ao homem<sup>6</sup> pensar, cabe ao vento ventar, cabe ao escravo servir. Não é lícito falar de um problema ético uma vez que as funções existenciais estão claramente distribuídas entre os participantes do cosmo.

A descoberta de Galileu vem se opor ao fechamento e à autoridade do mundo assim considerado pelos gregos e herdado pelos medievais. O corte entre tal *episteme*

---

<sup>6</sup> Homem entendido a partir da visão grega, como cidadão, é certo. Esta definição não abarcaria, naturalmente, todos os representantes masculinos da Grécia Antiga.

antiga e o que virá a ser a ciência moderna precipita a perda das qualidades do mundo e a referência do valor das coisas. Este é o corte epistemológico que marca a inauguração da ciência moderna. Ora, no mundo antigo, a referência era oferecida pela Teogonia. No mundo medieval, tributário de um aristotelismo cristão, a garantia era oferecida pela voz de Deus. A observação e a experimentação se tornam por isso características da nova ciência, que é a ciência galileana, cujo corolário é a física matemática. Segundo Koyré (1987), nos escritos galileanos há fortes apelos de que se confie no testemunho dos próprios olhos<sup>7</sup>, em detrimento do ensinamento das autoridades. A interrogação metódica e ativa sobre a natureza toma o lugar do espírito contemplativo e servil do homem medieval. Mas os olhos nos quais Galileu confia são distintos dos olhos da mera experiência sensível: agora eles estão instrumentalizados pelas operações da experimentação, ou seja, são olhos inseparáveis de uma certa inteligibilidade. Isto porque a percepção sensível, superestimada na *episteme* grega como fonte de conhecimento, é abandonada por Galileu. Ele funda uma nova tradição que foi aprofundada por Descartes: a de retirar dos objetos mundanos suas *características intrínsecas* através da matematização (Milner, 1996). A ciência moderna institui um quadro onde o que importa menos é o objeto que o método.

Levando-se em conta a ruptura entre o olhar antigo e o moderno, o maior golpe que Galileu desferiu contra a cosmologia de sua época foi a invenção do telescópio (Koyré, 1987), o instrumento de medida que lhe permitiu observar os corpos celestes. Com ele, Galileu verificou que mesmo os planetas e os astros, cujo movimento era de tal maneira uniforme que “o navegante podia nele se fiar”,

---

<sup>7</sup> Cabe notar que o papel positivo na ciência moderna é desempenhado pela experimentação, e não pela experiência espontânea. Isto é, privilegiava-se uma interrogação sobre o mundo que implica e exige uma linguagem a partir da qual as questões são formuladas, assim como uma espécie de dicionário que oferece a interpretação das respostas obtidas.

obedeciam às leis do movimento dos corpos sublunares. Assim, astronomia e física passam a se subordinar às mesmas leis.

Koyré (1987) observará que o telescópio poderia ter aparecido já no século XIV, se este advento dependesse exclusivamente da evolução técnica das lentes. A insuficiência de que se tratava, no entanto, não era científica, mas a *falta da ideia*. O telescópio não é um utensílio como os óculos, por exemplo, que funcionam como prolongadores dos sentidos (coisa que os gregos já haviam observado). Pelo contrário, a função do instrumento é *ultrapassar* os sentidos: é uma encarnação do espírito e uma *materialização do pensamento científico*, ou melhor, “a realização consciente de uma teoria” (p. 83). Foi, portanto, para responder a necessidades puramente teóricas, “para atingir o que não cai na alçada dos nossos sentidos, para ver o que ninguém jamais viu, que Galileu construiu os seus instrumentos” (p. 76).

Com este gesto, a ideia de exatidão, usada para estudar o céu, passa a ser aplicada à realidade até então qualitativamente definida da Terra. Galileu estilhaçou a hierarquia do cosmo aristotélico, que se encontrava até o momento dividido em ordem decrescente de perfeição entre o lugar de Deus, o lugar dos corpos celestes e o lugar dos corpos mundanos. Assim ele institui a geometrização do espaço (Koyré, 1987). A natureza passa a ser concebível em termos de relações matemáticas que se estabelecem entre seus elementos internos. Por conseguinte, o mesmo acontece com a ciência, que destrói essa ideia de

um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, de um mundo qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Esta é substituída pela de um universo aberto, indefinido e mesmo até infinito, que as mesmas leis universais unificam e governam. Um universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível de Ser, ao contrário da concepção tradicional, que opunha os dois mundos do Céu e da Terra. As leis do Céu e as leis da Terra são, a partir de agora, fundidas em conjunto. (p. 18)

A consequência disso é a aplicação dos métodos de pesquisa matemática, anteriormente restritos ao estudo dos fenômenos celestes, ao estudo dos corpos terrenos. Isto, por sua vez, implica na perda da primazia dos valores de perfeição, de harmonia e de desígnio que desde o cosmo grego orientavam o mundo. Ao matematizar seu objeto, a ciência moderna o despoja de suas qualidades sensíveis. O mundo da precisão astral está fundido no mundo terreno, que por sua vez está infinitizado. Segundo Koyré (1987), a revolução operada pelo advento da ciência moderna é tão radical e de consequências tão longínquas que ainda segue sendo mal compreendida. Para ele, a tarefa de Galileu não se resumia a combater algumas teorias equivocadas para substituí-las por outras melhores. Antes, tratava-se de destruir todo um mundo, substituí-lo por outro, reformar a própria estrutura da inteligência de um tempo, rever seus conceitos; enfim, conceber “o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito de conhecimento, um novo conceito de ciência” (Lacan, 1966a/1998, p. 19). Nada menos.

### **I.2.c. O giro epistemológico de Galileu: o real se matematiza**

Os princípios e os conceitos da mecânica moderna são hoje tão familiares a nós que costumamos tratá-los como evidências científicas, desconhecendo os impasses que precisaram ser superados para que eles fossem estabelecidos. Sua aparente simplicidade esconde os paradoxos que implicam. Isto é, as noções de espaço e movimento são claras apenas como parte de um conjunto de axiomas que Galileu construiu. Fora da inteligibilidade nascida deste conjunto conceitual, elas não parecem naturais e soam bastante estranhas – daí a luta de Galileu para que as estabelecesse.

Se, até Galileu, o mundo real era aquele oferecido pelos sentidos, a partir dele, o mundo percebido deixa de ser confiável. A realidade passa para o lado do mundo tal como descrito pela ciência: a geometria é materializada e *realizada* (Koyré, 1986). Para um contemporâneo de Galileu, educado na escola aristotélica, o movimento é um processo de mudança que afeta diretamente o corpo que se move (torna-o mais ou menos perfeito de acordo com o lugar em que está). A partir de Galileu, o movimento não afeta mais o corpo, pois este passa a estar em movimento apenas em função de um outro corpo com o qual possa ser comparado e que, neste caso, supomos estar em repouso. Na física aristotélica, o repouso de um corpo não é critério de comparação ao movimento de outro, porque cada movimento interfere nos outros. O movimento em Galileu acede, portanto, ao estatuto de *estado*; estatuto do qual apenas a noção de repouso gozava. O repouso e o movimento estão agora no mesmo nível ontológico (Koyré, 1987). Dessa maneira, o movimento adquire a possibilidade de “persistência”. Uma vez que o movimento passou a ter o mesmo estatuto do repouso, ele pode se estender no tempo e passa a poder persistir. Ora,

a célebre primeira lei do movimento, a lei da inércia, ensina-nos que um corpo entregue a si próprio persiste eternamente no seu estado de movimento ou de repouso e que devemos pôr em acção [*sic*] uma força para transformar um estado de movimento em estado de repouso e vice-versa. (pp. 40-41)

Ou seja, o corolário da ciência moderna, a lei da inércia, revela a conquista do movimento de poder ser *infinito*. Sabemos, a partir dela, que um corpo não alterará sua direção ou sua velocidade, isto é, seu movimento, se uma clara condição for obedecida: a de não sofrer a ação de qualquer força externa. E um movimento específico obedecerá a esta lei, isto é, o movimento retilíneo uniforme. Assim é que uma nova concepção de movimento, inseparável à de tempo, realizou a revolução

intelectual que fez nascer da ciência moderna, “no seio da qual a precisão do Céu desceu sobre a Terra” (Koyré, 1987, p. 63).

Aqui Koyré (1987) nos brinda com uma compreensão de consequências sérias. Se um aristotélico objetar à lei da inércia, alegando que não se observa no mundo o movimento em linha reta “persistente”, a física moderna poderá responder: “certamente! Um movimento rectilíneo [*sic*] uniforme é absolutamente impossível e não pode produzir-se senão no vazio” (p. 41). Para Koyré (1987), não é de se admirar que o aristotélico tenha ficado desorientado com este esforço de explicar o real pelo *impossível*, ou, o que, segundo ele, corresponde a

explicar o ser real pelo ser matemático, porque ... estes corpos que se movem em linhas rectas [*sic*] num espaço vazio infinito não são corpos *reais*, que se deslocam num espaço *real*, mas corpos *matemáticos*, que se movem num espaço *matemático*. (pp. 41- 42)

O giro epistemológico de Galileu demonstra aqui sua amplitude. O espaço, o mundo, os corpos – tudo passa a ser matematizado. As *relações* que eles estabelecem uns com os outros são o que passa a ter relevância para o estudo científico, e as características dos corpos em si perdem relevância, uma vez que os corpos estão despossuídos das qualidades que caracterizavam cada um deles no mundo antigo. A explicação para a queda de um fruto de uma árvore, por exemplo, deixa de repousar sobre características intrínsecas ao fruto (pesado, por exemplo), e passa a se definir a partir de relações que tal corpo estabelece com outros. É de tais relações que a ciência moderna se valerá para compreender o mundo. Este, por sua vez, assim como qualquer corpo, perde suas qualidades. Ora, “toda qualidade corresponde a uma substância” (Bachelard, 1996, p. 116). As características essenciais oferecidas pela tradição para cada elemento do cosmo já não valem mais e não se aplicam aos corpos. Daí a audácia de Galileu, de aparente paradoxo, em asseverar que o livro da *natureza*

está escrito em caracteres *geométricos* – aquilo que era tomado como mais abstrato torna-se o mais real.

O advento da matemática nos mostra que não existe uma realidade independente da estruturação teórica pela qual se a pensa. Ou seja, a partir das operações de pensamento (do conceito, portanto) surge a possibilidade de se pensar a realidade, e portanto construí-la. Não cabe, a partir desta lição de peso legada pela física moderna, supor uma anterioridade da realidade ao experimento ao qual ela se subordinaria: as condições da experimentação produzem a própria realidade que se pretende conhecer. A ciência deixa de ser uma atividade de contemplação e passa a ser uma atividade de efetiva *construção* do objeto. Daí o deslocamento da importância, na física moderna, do objeto para o método: o objeto é uma decorrência de uma aplicação correta de um método rigoroso, e, uma vez contempladas as condições operacionais, há de se reencontrar o objeto resultante da experimentação quantas vezes ela for replicada.

Para o grego, lembremos rapidamente, a metafísica se constituía de um mundo para-além das aparências, onde a substância esperava placidamente ser revelada pelo secretário da verdade, o filósofo. A percepção sensível é a maior aliada do antigo para se atingir o real. Agora, para o físico moderno, o real é tudo que é suscetível à matemática. Assim, a realidade para o moderno se posiciona ao lado do cálculo. E o engano recai na percepção, ou seja, no sujeito da experiência.

Tais meandros da conceituação sobre o movimento em Aristóteles nos serão úteis mais adiante para a compreensão do estatuto do sujeito da ciência. Uma vez aberta a possibilidade de se matematizar o mundo, o que retirará a exclusividade do mundo celestial em oferecer os valores pré-determinados a partir do qual o homem deve viver, a ciência não pode mais arbitrar sobre o campo do valor. O mundo sobre o



qual a ciência tem algo a dizer é o mundo infinitizado, despossuído de qualidades, e concebível apenas pelas equações matemáticas que descrevem as relações dos elementos do mundo. Já que o mundo da ciência não pode arbitrar sobre valores, o homem será jogado na contingência ética. Daqui decorre a noção de disjunção entre o campo científico e o campo dos problemas de ordem ética.

#### **I.2.d. O *cogito* cartesiano e crítica correlata de Lacan**

Ao supor a possibilidade de submissão de todos os elementos do mundo à forma geométrica, Galileu acaba permitindo com que sua física matematizada impacte a maneira de se conceber o próprio *pensamento* humano. Com Descartes, portanto, assistimos à *geometrização analítica do pensamento*. Assim como todos os objetos do mundo foram despojados de suas características intrínsecas, pelas quais se estabelecia seu lugar no mundo, *o pensamento fica também vazio*, desprovido de suas qualidades sensíveis. Já que a natureza adquire estrutura racional, o pensamento pode se resumir a uma fórmula.

No esforço de fundamentar epistemologicamente a psicanálise, Lacan fará referência ao pensamento de Descartes várias vezes ao longo de seu ensino, sobretudo pela inferência admitida de que o sujeito cartesiano é o sujeito da ciência que, por sua vez, é o sujeito da psicanálise. Entre outros motivos, isso se dá em função da afinidade entre a maneira pela qual Descartes teoriza a constituição do sujeito e os movimentos do tratamento psicanalítico (como conjunto de operações de separação do sujeito ao Outro<sup>8</sup>). Deteremo-nos, por enquanto, na relação meramente teórica estabelecida entre os autores, apesar de reconhecermos importantes correlações

---

<sup>8</sup> Nas palavras de Safatle (2006, p. 100), “esta figura que, no interior da experiência intersubjetiva, presentifica e singulariza a ação da estrutura”. Veremos mais detidamente o sentido da noção de estrutura que usamos neste trabalho, ao discutir a relação da psicanálise com o estruturalismo.

estabelecidas entre os métodos propriamente práticos das meditações cartesianas e da psicanálise enquanto prática (Dunker, 2008a).

Descartes se opõe à autoridade constituída e fixa do saber medieval, que caracteriza a produção de conhecimento de seu tempo, por reconhecer que este tipo de relação com o saber é compatível apenas com a ordem fechada do cosmo grego. O universo infinitizado através das descobertas de Galileu impunha a necessidade de uma nova forma de saber. Assim, no lugar de sofrer a dúvida, Descartes a exerce com método, e encontra nela um critério para se atingir um tipo inédito de *evidência* baseado na *clareza* (Dunker, 2008a). Seu movimento é o de usar a dúvida *particular*, através de uma forma quase testemunhal, para conduzir a um postulado *universal* em forma geométrica.

Está formulado esse princípio fundamental da nova ciência: o pensamento sem qualidades. Como dirá Lopes (2008, p. 256), “com a dúvida hiperbólica, Descartes destrói a *base* de todas as provas tradicionais (o cosmo hierarquizado) e a sua *estrutura* lógica (a impossibilidade da construção de uma série infinita).” Segundo Dunker (2008a),

Acostumamo-nos a encontrar em Descartes uma espécie de patriarca da ciência moderna, desumanizador da experiência humana, apanágio da razão sem subjetividade e dissociada do corpo. O patriarca de uma época sem patriarcas, o espírito de uma época sem espíritos. Todavia ... é possível retomar ... um Descartes que pode ser contado como primeiro representante da forma moderna de se conceber a experiência subjetiva (p. 175)

O gesto cartesiano teria libertado a razão da tradição hierárquica medieval, da autoridade da Igreja e da realidade do Estado – agora o que se constituía como verdadeiro estava liberto da fixidez rígida do aristotelismo. Ele procura transformar o saber duvidoso e mal fundamentado – transmitido ora pelos sentidos, ora pela tradição – em outro tipo de saber, qual seja, o conhecimento, universalizável e que se define

pelo rigor do método. Para Descartes, o pensamento efetivamente constrói o espaço, justamente porque apenas o pensamento é capaz de medir o espaço. Este modelo de espaço “vai ao encontro da teoria da geometria grega, a qual se baseou justamente no tema segundo o qual ‘o homem é a medida de toda coisa’, isto é, que o corpo é a medida: pé, polegar e côvado” (Chatelard, 2005, p. 140). Na pretensão de expurgar todas as ilusões possivelmente decorrentes do uso dos sentidos na tentativa de contato com a certeza, o *cogito* cartesiano quer garantir que a existência se sustenta no pensamento.

Contra a incerteza erigem-se formas do saber nas quais não pode haver dúvida: a aritmética e a geometria. Por isso Descartes liberta o pensamento da subordinação à percepção sensível. A verdade se correlaciona à razão, agora desembaraçada das ideias confusas da tradição e dos sentidos da *episteme* grega. As únicas ideias verdadeiras, as que não apresentam razões para se continuar duvidando, são as da matemática (Lopes, 2008). Assim, o sentido de *razão* pode ser entendido aqui no seu mais puro significado matemático: sinônimo de *proporção*, a razão estabelece relações precisas entre os objetos. O conceito de *mínimo denominador comum* é a representação perfeita de que a razão é uma certa lógica de operação que se passa entre diferentes valores numéricos, produzindo entre eles o mesmo efeito. As equações têm por característica dispensarem o valor de seus objetos: se podemos inserir um algarismo algébrico numa equação, é justamente porque, independentemente do número que ele representa,  $x$  estabelece com  $y$  relações fixas. Estabelecida a relação, insere-se a ordem, a possibilidade de seriação e a repetição, postulado máximo da ciência moderna.

Com o gesto de Descartes, a existência se torna correlata da razão. O sujeito existe apenas enquanto pensa, eis a verdade na qual podemos nos fiar para garantir ao

menos a certeza de que existimos. Em Descartes, o sujeito pensante se torna um destes objetos sem qualidades, que pode ser descrito em termos da sua relação com outros objetos. Correlato desse sujeito é o pensamento sem qualidades. Respondendo ao ideal nascido do advento da ciência moderna, Descartes estabelece uma equação inclusive para o homem: penso = sou.

Logo, este sujeito não é o da individualidade empírica. Ele não tem particularidade psíquica ou somática. O pensamento do *cogito*, que assegura a existência, é efetivamente qualquer: todo o pensamento, seja ele verdadeiro, falso, lógico, incoerente, não importa – permite concluir que *eu sou*. O *cogito* cartesiano descreve a maneira pela qual o pensamento, assim como todos os objetos do mundo matematizado, é sem qualidades. O *cogito* se enlaça, dessa maneira, ao projeto da ciência moderna em tomar a realidade por tudo que é passível de equacionamento matemático. A partir do gesto cartesiano, Milner (1996) evidenciará a perda das marcas qualitativas da individualidade empírica do sujeito, bem como a perda das propriedades qualitativas da alma. O sujeito não é mais

mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência. (p. 33)

Ao contrário do homem grego, que gozava da prerrogativa de indagar os deuses sobre o valor das coisas, o homem moderno, crédulo na ciência que substituiu sua fé religiosa, fica desamparado no que se refere à orientação. Despossuído das razões que conferem valor aos seus elementos, o sujeito moderno fica desorientado. O saber é um plano geométrico que cobre o mundo de explicações em termos das relações que as coisas estabelecem entre si: as coisas não tem mais valor próprio.

Caberia a questão, no entanto, sobre o motivo pelo qual deveria se incluir o sujeito entre as coisas esvaziadas de valor intrínseco. O sujeito que pensa, que avalia e que busca uma orientação também poderia ser tomado como um dos objetos do mundo? Vejamos: quando já não se pode recorrer ao cosmo para se tomar uma decisão a respeito de como viver, de que papel desempenhar, surge um problema ético. A ciência galileana retirou do mundo, é certo, os fundamentos da decisão. Mas produzir um sujeito sem qualidades no lugar da ausência do fundamento já se configura como um tratamento à falta de fundamento: sua sutura<sup>9</sup>.

Em Descartes (1941/1996), *penso, logo existo*. Isso parece garantir a certeza na existência. Mas fica a questão racional: quanto tempo dura a garantia? O *eu* só existe enquanto funciona este pensamento mesmo? Se o *cogito* apenas assegura a existência do *eu* em função da razão, é preciso que algo garanta a própria razão. Para tanto, Descartes lançará mão do argumento da *existência de Deus* em sua perfeição. Organizadora dos sentidos, ela garante que o pensamento não seja novamente afetado pela dúvida do *espírito maligno*, e oferece assim a certeza da existência: a consciência de si implica na consciência de Deus, não importa o conteúdo do pensamento (Koyré, 1986). Isto se dá pelo recurso de se considerar a ideia de Deus como um sinônimo da ideia de perfeição. Poderíamos dizer que *Deus = perfeição* (Dunker, 2011). Ao assumir esta equação, deveremos admitir em seguida que a perfeição implica na ausência de falta: o perfeito subentende a ausência de qualquer negatividade. “Se Deus foi definido como uma ideia perfeita, ele não pode estar privado de um atributo sequer, muito menos do atributo da existência. Se Deus equivale à perfeição, não pode não existir” (p. 297). Por não estar despossuído de nenhum atributo, tampouco

---

<sup>9</sup> Define-se *sutura* pela relação da falta em geral com a estrutura da qual a própria falta é um elemento ou seja, a falta no “lugar tenente” de fora do conjunto que permite com que este se constitua; ou como o que dá nome à relação do sujeito com sua cadeia significante (Miller, 1966; citado por Chatelard, 2005).

pode lhe faltar o da bondade: logo, ele não é enganador. Assim, garante-se que o sujeito que que pensa (e portanto existe) não esteja enganado com relação à sua enunciação. Aqui, afastou-se a possibilidade de que o gênio maligno viesse perturbar a consistência temporal do sujeito: o *cogito* não é mais um instante pontual e circunscrito à sua própria enunciação: ele passa a ter sua garantia de verdade permanente no tempo (idem).

A saída oferecida por Descartes ao correlacionar pensamento e existência será problematizada por Lacan através do argumento do desconhecimento de Descartes a respeito da consequência mais imediata da relação travada entre sujeito e saber, qual seja, “que é a estrutura do Outro que precede o saber que constitui o sujeito, e não o contrário” (Dunker, 2008b, p. 177). O esquema é simples: o sujeito garante o saber e Deus garante o sujeito. Já que o *cogito* tornou-se a primeira evidência que constitui o sujeito, a prova de existência de Deus evidencia o Outro como garantia do saber do sujeito (Dunker, 2011).

Assim, se a constituição do sujeito precede a teoria do Outro na ordem da exposição meditativa de Descartes, Lacan inverte esta ordem, alegando que é o Outro que precede o sujeito em seu processo de constituição. Seguiremos Dunker (2011) na sua argumentação tríplice segundo a que se evidencia o anti-cartesianismo de Lacan.

A primeira razão pela qual Lacan se distingue de Descartes é por este tomar as ideias inatas (a respeito de si mesmo e de Deus) como universais. As ideias inatas são aquelas que não decorrem do pensamento finito. Elas independem da experiência e não admitem que se lhes retire ou acrescente nada. Mas, para Lacan, o universal da ciência promove a própria *divisão do sujeito*, como tivemos oportunidade de assinalar. Assim, a universalidade entra em confronto com a particularidade, e este é a primeira perspectiva anti-cartesiana da teoria do sujeito lacaniana.

A segunda é o confronto entre negação e afirmação. Ao diferenciarmos pensamento finito e imperfeito de pensamento infinito perfeito, temos que a perfeição é ausência de falta. O erro vem da privação de um conhecimento derivada da finitude do pensamento (Descartes, 1641/1996). A fonte de erro é associada ao mau uso do livre arbítrio e localizada em duas atitudes fundamentais: a precipitação, que ocorre quando o sujeito não se concede tempo suficiente para analisar a questão; e o prejuízo, ou seja, a ausência de exame ou decomposição das ideias diante das quais nos encontramos. Mas se sabemos, com Lacan, que a precipitação é parte importante da conclusão, entendemos que “para Lacan o sujeito é a expressão temporal de uma negatividade” (Dunker, 2011, p. 296).

Finalmente, Lacan é anti-cartesiano por admitir o sujeito como uma existência singular despossuída de essência (Dunker, 2011), ao passo que em Descartes a essência e a existência diferem apenas na medida em que são dois pensamentos diversos, mas nos objetos existentes fora do pensamento, essência e existência não admitem distinção.

Para a psicanálise, o *cogito* significa que “o pensamento só funda o ser ao se ligar na fala, quando toda operação toca a essência da linguagem” (Lacan, 1966a/1998 p. 879). Ou seja, é no campo da linguagem – através da fala – que a realidade psíquica se estrutura segundo a lei do significante<sup>10</sup>. Se Freud concorda inicialmente com Descartes na inconfiabilidade dos sentimentos, uma vez que estes são enganadores, ele tomará uma via diferente da do filósofo com relação à busca pela realidade. Em Descartes, a investida metafísica continua presente, apesar de não ser mais a experiência empírica que vá conferir confiabilidade na definição da realidade.

---

<sup>10</sup> Segundo a qual cada significante apenas adquire sentido dentro da cadeia de outros significantes de um determinado sujeito. Esta lei é correlata à tomada de uma posição estruturalista por parte de Lacan, que defenderá que a relação primordial que o sujeito estabelece é à estrutura.

Freud, por outro lado, opera uma disjunção entre a realidade e o verdadeiro, relacionando à realidade o critério único da *verdade do ser falante* (Chatelard, 2005): uma vez que encontraremos os critérios de legitimidade de qualquer evento apenas no discurso particular que o relata, o projeto metafísico, pretendendo instalar o indubitável, perde totalmente seu nexo.

O giro cartesiano tem o mérito, no entanto, de colocar o sujeito em uma nova relação com a verdade, distinta daquela oferecida pela metafísica, na qual o indivíduo precisava aceder a uma experiência quase mágica para entrar em contato com a substância última. A partir de então, “o ser do sujeito não precisa passar por qualquer experiência nem por nenhuma preparação para encontrar as condições de sua veridicção. Ele é, *a priori*, capaz de verdade, e apenas acessoriamente um sujeito ético” (Dunker, 2008b, p. 177).

Finalmente, a ruptura epistemológica de Galileu situa, de um lado, a existência objetiva das coisas, do outro, a percepção subjetiva – que é afetada pelos objetos. O particularismo de cada percepção individual dá lugar à seriação e a replicabilidade oriundas do estabelecimento de uma lei. Este segundo conjunto de fenômenos, a percepção subjetiva, é do que tentará dar conta a psicologia. Portanto, é somente a partir da *matematização da física* que surge a possibilidade de um estudo psicológico. O campo de problemas específico da psicologia aparece quando a geometrização do espaço desaloja as qualidades do mundo. Para Canguilhem (1972), a psicologia é uma tentativa do espírito científico de se desculpar do fato de que *confia na percepção*.

A partir do momento em que o mundo deixa de ter suas qualidades organizadas, fixas e hierarquizadas, aparece um indivíduo desorientado e atravessado pela questão de *como viver*. Se a psicologia nasce como uma tentativa de explicar o caráter enganoso da percepção, não é propriamente a questão de *como viver* que ela



deveria tentar responder. Este é um salto que a psicologia ocupada da experiência individual (quer dizer, a isto que não se repete quando alguém entra em contato com um determinado fenômeno) outorga a si mesma, mas esse salto é demasiado largo, ambição que não fica sem consequências para seu projeto.

## Capítulo II

### O problema epistemo-político da psicologia e o estatuto ético da psicanálise

O século XIX representa o marco histórico da congregação entre i) a expansão do modelo biológico como explicação para o funcionamento mental e ii) a constituição da ciência da razão amparada numa metodologia experimental de investigação da estrutura do psiquismo (Lima, 2011). Tal empreendimento fica a cargo da psicologia, que surge na concorrência de alguns vetores epistemológicos distintivos, profundamente solidários com o cumprimento das exigências positivistas de objetividade da ciência moderna. Tal agenda implica na *redução* da problemática *ética* sobre as relações travadas entre o pensamento e o sujeito a um *problema epistemológico* relacionado à *cientificidade* da disciplina. Este projeto comandava, segundo Lima (2011) um determinismo biológico fundamentado em leis explicativas sobre o funcionamento psíquico com base no *postulado do realismo psicológico*. E, segundo Lacan (1936/1998), se esta psicologia impressionava até seus adversários por seu aparato de objetividade e sua afirmação materialista, faltou-lhe justamente ser positiva, sem o que não podia se gabar pelos méritos da objetividade ou do materialismo.

No clássico *La Notion du Fait Psychique* (1935), de Robert Blanché, a história da psicologia clássica recebe uma análise crítica de fundamentos comprometidos com o avanço da psicofísica de sua época. O autor se posiciona criticamente quanto à incidência do modelo físico-biológico na explicação causal do comportamento, salientando a evidência de que o projeto fundador de uma ciência do fato mental era inseparável do postulado do realismo psicológico. Isso comandou uma dupla

necessidade: de reduzir a experiência psicológica às sensações, e da formulação de que o psiquismo é uma realidade que funciona de acordo com suas leis (Lima, 2011).

A crítica elaborada por Blanché (1935) tem dois objetivos centrais: i) mostrar a analogia entre a investigação científica do fato físico e a investigação do psiquismo (na adoção por parte da psicologia de uma corrente epistemológica que correlaciona *fato mental e atividade cerebral*); e ii) diagnosticar o *erro epistemológico* em jogo no projeto positivista que transforma o psiquismo em uma realidade equacionável às leis do mundo físico. Será útil, tendo em vista o objetivo de explicitarmos as coordenadas do que já chamamos de uma certa *disjunção entre verdade e ciência* em psicanálise, tentar percorrer a linha argumentativa de Blanché e examinar a maneira pela qual o domínio dos problemas científicos se separa, epistemologicamente, do campo de problemas éticos – campo no qual supomos habitar a psicanálise.

Está subjacente a nosso propósito a ideia de que, se a psicanálise cura – num sentido bastante preciso que nos tocará discernir mais adiante –, isso não se deve ao fato de ela se constituir como um saber mais ou menos científico, mas de sua prática se basear numa determinada ética. É ao *estatuto ético* da psicanálise que tributamos as conquistas de sua prática, estatuto que ela adquire a partir de uma relação tão problemática quanto íntima com o campo da ciência.

## **II.1. O idealismo epistemológico**

Blanché (1935) defende a tese de que a oposição entre a experiência objetiva e a experiência subjetiva não dá conta do problema da distinção entre o físico e o psíquico. Segundo ele, a psicologia confunde a dualidade entre o *pensamento e a realidade* com a oposição entre *realidade mental e a realidade física*. Além disso, a

psicologia tenderia a ver as realidades psíquica e física como duas séries de fenômenos igualmente *reais*, sobre as quais a ciência da natureza poderia se pronunciar. O fato psíquico é caracterizado por ser inextenso, não localizável no espaço, irreduzível ao movimento e subjetivo. O fato físico opõe-se a este por portar as características da espacialidade, da exterioridade, da objetividade, da existência independente daquele que a experimenta e por poder ser reduzido a movimentos materiais. Blanché evidencia que, para a psicologia clássica, ambas as realidades poderiam ser *submetidas à observação e ao determinismo da natureza*, além de entrarem lado a lado na composição do universo. Ao proceder dessa maneira, a psicologia incorre na assim chamada “atitude realista”.

O que é, portanto, o realismo? Ora, esta atitude que toma tudo no plano daquilo que *é*, que possui existência. Configura-se, portanto, como uma tentativa de situar algo que seja *indubitável* (Bachelard, 1996). A realidade, para o realista, seria definida por Blanché (1934) como algo que se apresenta sem qualquer operação de pensamento.

Tendo esta proposta em vista, o realista pode tomar fundamentalmente duas posturas. Primeiro, pode categorizar tudo o que existe no plano da realidade psíquica. Ou seja, o dado em-si, ou o *número*, para usar o termo de Kant (1980) seria inacessível ao conhecimento humano, uma vez que, para alcançá-lo, o indivíduo precisa da experiência, e por conseguinte, o que é percebido já adquire aspectos da racionalidade. Ora, se pensarmos, com Kant, que o tempo e os espaço são *categorias a-priorísticas* do contato da racionalidade com o dado, por serem condições da experiência, eles não podem ser dados na experiência. Em outras palavras, não podem ser parte da realidade que é condicionada por eles próprios. A experiência psíquica, nesta postura, sempre *mediatiza* a experiência objetiva. A segunda postura do realista

é a de tomar tudo no plano da realidade física. Neste caso, a realidade espiritual do pensamento é negada: o pensamento é físico, subordinado às leis de toda matéria e resumido a movimentos orgânicos que uma neurociência conseguiria exaurir.

Ou bem a psicologia é a grande ciência, no primeiro caso, uma vez que não se pode chegar à realidade sem a mediação da experiência individual; ou ela não passa de um capítulo da física, no outro (Blanché, 1935). De toda forma, para o realista, é como se houvesse duas realidades impressionando os indivíduos pensantes a todo momento: uma psíquica e a outra física, que coabitam o mundo e produzem efeitos no comportamento humano. O ser cognoscente seria, assim, atravessado ora por uma realidade, ora por outra. Seu comportamento seria explicável, segundo diferentes correntes psicológicas, por uma delas. A atitude do realista estaria disposta a aceitar a não-problematicidade da existência do mundo físico, coisa que Freud, ao contrário de Lacan, não teria problemas em sublinhar (Assoun, 1978).

Em seu *Para-além do “Princípio de realidade”*, Lacan (1936/1998) se coadunará abertamente a críticas à psicologia das quais tratamos até aqui. No trecho a seguir se evidencia a sua posição de censura frente ao projeto da ciência da razão:

os sucessos práticos dessa ciência conferiram-lhe, perante as massas, o prestígio que cega e que não deixa de se relacionar com o fenômeno da evidência. Assim, a ciência estava bem posicionada para servir de objeto último a paixão pela verdade, despertando no vulgo a prostração diante do novo ídolo que se chamou de cientificismo e, no “letrado”, esse eterno pedantismo que, por ignorar o quanto sua verdade é relativa às muralhas de sua torre, mutila o que do real lhe é dado apreender. Interessando-se apenas pelo ato de saber, por sua própria atividade de sábio, é essa mutilação que comete o psicólogo ... e, embora seja especulativa, ela não tem para o ser vivo e para o humano consequências menos cruéis. (pp. 83-84)

### **II.1.a. A problematização do conceito de *fato***

É notório que a adversidade travada entre diferentes correntes da psicologia repouse justamente na questão sobre o estatuto dos fenômenos que tomam por objeto:

os behavioristas reivindicam operar sobre fatos físicos, recusando toda explicação causal do comportamento humano como tributária de um processo que caberia à realidade psíquica explicar. As correntes mentalistas, ou da psicologia da introspecção, por sua vez, definem que o objeto da psicologia precisa ser o fato psíquico, ou seja, aquele através do qual uma determinada consciência individual é atravessada pelo fenômeno. Mas, em ambos os casos, e neste aspecto repousará a crítica de Blanché (1935), as operações de pensamento são assimiláveis a fenômenos da natureza. Dirá o autor que tal é uma falsa alternativa, da qual podemos escapar precisamente abandonando o postulado realista, e rejeitando tanto i) a negação do pensamento quanto ii) a afirmação de uma realidade mental.

Blanché (1935) dará um passo atrás em relação ao par de oposições *fato físico versus fato psíquico* para mostrar que, quando se pretende destacar as diferenças entre o subjetivo e o objetivo, há uma outra dualidade em jogo: o idealismo epistemológico *versus* o realismo psicológico. No idealismo epistemológico o pensamento *produz* a realidade. Ou seja, o autor admite a oposição entre a realidade psíquica e a realidade física, mas esta oposição não se resume, para ele, ao paralelismo de dois aspectos diferentes de manifestação de uma mesma realidade existente no universo. A esta realidade (dividida, como dissemos, entre a subjetiva e a objetiva), ainda se opõe o pensamento. O ato de pensar não é participante da realidade. Pelo contrário, o *pensar* oferece a esta suas condições mesmas de possibilidade de estruturação. Ele não é *real*, mas é a condição da realidade objetiva do universo.

Para exemplificar o estatuto do pensamento segundo o idealismo, Blanché (1935) indica que as leis da natureza (que não passam de abstrações mentais) não possuem uma realidade em si. Ou seja, a realidade das leis não é do tipo da que se justapõe à realidade física do universo como um fio se acrescenta às pérolas para

compor um colar. Pelo contrário, as relações estabelecidas pelo pensamento não podem ser dotadas de *existência*, mas somente de *verdade*. O estabelecimento das relações entre fatos não consiste em acrescentar às coisas uma nova coisa. São as *relações* travadas entre os fatos em decorrência do pensamento o que permite que os fatos adquiram sentido. Ou: *pensar* não seria mais do que *tornar inteligível* um dado anteriormente incoerente.

Outra bela metáfora de Blanché (1935) vem em auxílio desta compreensão: se o pensamento está no universo, não é num sentido *ôntico*, mas de forma semelhante àquela na qual a intenção de um pintor participa do quadro concluído. Ou seja, o pensamento “existe” apenas na medida em que haja verdade nas relações que permitem explicar qualquer um dos elementos do universo em função dos demais.

Em vista disto, Blanché (1935) dirá que, quando se coloca o problema da distinção entre fatos físicos e fatos psíquicos, considera-se que a única dificuldade relevante é a *diferença entre psíquico e físico*. De tal forma que não devêssemos duvidar do sentido mesmo da palavra *fato*. Assim, ele distingue o fato em dois limites virtuais: a noção de *fato bruto* aponta para o fato virgem da relação com outros dados, como uma *imagem*. É o fato mais subjetivo, desarticulado, não compartilhado. Por sua vez, o *fato objetivo* é tal que não pode ser de outro modo, e se localizaria, em anterioridade lógica, isolado de toda percepção. Ele prescinde, por isso mesmo, de toda e qualquer experiência individual. Por consequência, seria incontestável, e não precisaria contar com a intervenção de absolutamente nenhuma operação intelectual que lhe servisse de prova.

Suponhamos um espectro imaginário que vai do fato mais independente de elaboração ao mais dependente dela. Este espectro possuirá dois limites, ambos ideais, e ideais apenas. Em um dos extremos, encontraremos o *fato puro*; no outro,

justamente a *hipótese* (ou a teoria). O oposto do fato puro seria aquele mais articulado quanto possível em uma cadeia de outros fatos. É nestas condições que Blanché (1935) define a diferença entre realidade objetiva e subjetiva: quanto mais um fato prescinde da articulação com outros fatos, tanto mais subjetivo ele é. O fato mais objetivo, por outro lado, é aquele que independe da experiência individual, goza de uma interação com outros fatos tal que nenhuma experiência individual possa questioná-lo. Em outras palavras, *a objetividade do fato é mensurada pelo seu nível de articulação com outros fatos*. Blanché (1935) nos dá exemplos valiosos para facilitarem esta distinção: não é *fato puro* que Napoleão tenha sido imperador, afinal, o passado escapa à observação. Esta é uma *hipótese*, cuja veracidade há de ser avaliada segundo a relação que trava com outros fatos. Tampouco é um fato que Paris seja a capital da França. Isto porque não vemos “Paris” – vemos casas, campos, pessoas, edificações, placas. Acabamos oferecendo a este conjunto de “fatos” uma articulação do pensamento, que os une na *ideia* de cidade, e de capital da França. Apenas o *pensamento* pode estabelecer relações entre os dados para constituir os fatos. Ensina Blanché que *o fato é obra do espírito*.

Chamamos de fato, assim, um tecido de afirmações. Jamais estamos diante de um fato objetivo ou puramente bruto: todo fato adquire contornos de um e de outro sempre que colocado em comparação a um sistema de pensamento mais ou menos vasto que permita, respectivamente, sua maior ou menor articulação. Logo, o caminho efetuado desde o isolamento do fato à sua articulação mais complexa não pode ter estatuto de realidade, já que é da ordem das *operações de pensamento*.

## **II.1.b. O estatuto não-ôntico do pensamento**



Neste espectro estabelecido pelos limites ideais do fato bruto ao fato articulado, ou do fato psíquico ao fato físico, o caminho é *produzido e percorrido pelo pensamento*. Isto é, não existe fato puro, desprovido da experiência, uma vez que não existe *imagem* senão para uma consciência por ela afetada. E o mesmo ocorre com o fato objetivo: só poderíamos supor um fato que atende absolutamente à objetividade se o espírito (o ato de pensamento) fosse capaz de ligá-lo à articulação completa de todos os outros fatos, o que ele só poderia fazer, hipoteticamente, se o pensamento detivesse o sistema acabado das leis da natureza, além do conhecimento total dos elementos do universo.

Ora, Blanché (1935) nos lembra de que o desenvolvimento da ciência toma por missão estender seus limites a uma amplidão cada vez mais vasta de fatos, mas que, ao mesmo tempo, a possibilidade de acabamento do sistema que ela trabalha para construir torna-se a cada passo mais longínqua. A ciência se torna, portanto, cada vez mais articulada, e por isso mesmo mais distante de atingir sua pretensão de totalidade. Assim, não faz sentido imaginar uma experiência ou uma realidade inteiramente organizada da qual se ignorariam as leis de funcionamento (Calazans, 2006).

Tudo isso nos leva, logicamente, à dúvida sobre a objetividade de qualquer fato, afinal, não conseguimos organizá-los num sistema único. O fato objetivo, tal como o bruto, não passa de um limite meramente ideal para o qual *tende* o pensamento, sem que jamais o alcance. Da mesma forma, torna-se impossível pensar o dado puro, pois “não há como abrir mão do pensamento para atingi-lo, uma vez que o dado só é um dado em um sistema específico de pensamento que o considera como tal” (Calazans, 2006, p. 277). Logo, o dualismo entre o fato psíquico e o fato físico pode ser tratado como a oposição entre as *duas formas virtuais extremas através das quais o pensamento é capaz de considerar a realidade*. Não deve, pois, ser tratado

como um dualismo *ôntico*, proposta que levaria em consideração a *existência* propriamente dita dos dois mundos.

Agora parece mais fácil distinguir o pensamento da realidade justamente porque são as operações de pensamento que conferem objetividade a qualquer fato. Não parece legítimo igualar o pensamento à realidade simplesmente porque não parece legítimo igualar as condições de construção de algo a este mesmo *algo*. Ao investigar, hipoteticamente, o que determina o pensamento, tomando-o como aspecto da realidade, seríamos conduzidos a uma retroatividade infinita. Isto porque precisaríamos recorrer ainda a uma outra instância explicativa da realidade, e assim sucessivamente. O pensamento se encontra, portanto, em exterioridade da realidade por uma necessidade lógica – ou, se quisermos, uma necessidade do próprio pensamento.

Para Blanché, o pensamento não é um estado mental e não tem caráter individual. Pelo contrário, é ele que articula as diversas impressões individuais num sistema universal e portanto compartilhável. Evitando, finalmente, confundir a ordem do pensamento e a ordem da existência, e se recusando a reduzir as leis do pensamento a uma espécie de realidade, o pensamento deixa de pertencer, no idealismo epistemológico, ao plano da realidade. Devemos, então, tomar por consequência não só a possibilidade de pensar uma realidade mediada por um sistema de pensamento, mas também a inaniidade de tentar buscar a realidade de um pensamento, como descreve Calazans (2006):

O pensamento não pode ser um dado: pois se este é suposto pelo pensamento, como poderia o pensamento ora supor, ora ser suposto? O pensamento não pode ser uma realidade objetiva: pois esta é justamente o resultado da operação de pensamento. Logo, o pensamento é a condição de produção de um real, e abandona de vez o registro de uma realidade que se impusesse por si só. (p. 279)

Vejamos: se concordássemos com o realista a respeito da ideia de realidade como algo que se apresenta sem qualquer operação de pensamento, estaríamos admitindo que há uma realidade no mundo independente da experiência humana em contato com ela. Mas, como poderíamos encontrar algo assim definido sem uma operação de pensamento? Ao tentar entrar em contato com o que chamaríamos de uma realidade bruta, teríamos necessariamente que lançar mão de alguma operação de pensamento, “contaminando” a suposta realidade de uma inescapável inteligibilidade.

Calazans (2006) dá um exemplo ilustrativo particularmente convincente do problema que está em jogo neste aspecto da posição realista: imaginemos um químico diante de seu tubo de ensaio, na incumbência de separar um composto de uma solução. Para tanto, ele precisa conhecer o *reagente específico* que deve introduzir no tubo para separar a substância desejada, e mais: deve introduzir na solução um elemento que não estava ali antes. Para realizar a mais prosaica tarefa de laboratório, o químico deve estabelecer uma *relação entre os dados*. E é apenas no estabelecimento desta relação que ele teria acesso a um dado isolado – no caso, a substância que ele visava separar. O que acabamos de descrever tem todos os contornos de uma operação do pensamento.

Por isso precisamos do pensamento para isolar, de uma determinada teia de dados, o mais simples deles. Supor uma anterioridade do *dado mais simples possível* à articulação destes com outros dados, metaforizados, no exemplo, pelas substâncias combinadas no tubo de ensaio, *já é* uma operação do pensamento. O simples só adquire simplicidade quando destacado da complexidade: ele não existe por si mesmo na natureza à espera do gesto mágico de um cientista ou filósofo a quem caberá atestar sua existência autônoma.

Aproveitando o recurso de Calazans ao procedimento químico, vale lembrar, a título de curiosidade, a divertida aproximação de Bachelard (1996) entre o alquimista e o psicólogo a respeito da atitude realista, na qual

para o espírito pré-científico, *a substância tem um interior*; ou melhor, a substância *é* o interior. Muitas vezes a mentalidade alquímica foi dominada pela tarefa de *abrir* as substâncias, sob uma forma bem menos metafórica que a do psicólogo, esse alquimista moderno, que pretende *abrir* seu coração. (pp. 124-125)

Blanché (1935) parece nos dar uma noção de conhecimento com que Bachelard concordaria: o conhecimento não consiste em uma acumulação de imagens ou *fatos puros*, e menos ainda na tentativa metafísica de revelar a realidade mais profunda que as aparências teriam por encargo dissimular. A obra do pensamento consiste em tecer uma rede de relações que responde a duas condições: a constituição de um sistema inteligível e a aplicação dele às imagens dadas. Na mesma operação, i) confere-se ao conhecimento valor objetivo, e ii) ao real, inteligibilidade. Daí que não devemos considerar estas relações como reais, apenas *verdadeiras*. Elas não pertencem à ordem do existente, mas à ordem do pensamento, ou seja, da verdade.

Vejamos por que: se chamamos de fato um tecido de afirmações, este precisará agrupar “as condições de aplicação de um conceito no próprio sentido do conceito” (Bachelard, 1996, p. 76). Isto significa que o método efetivamente cria o conceito. As condições que precisam se repetir numa determinada experiência para que ela reproduza resultados anteriores é seu critério mais justo de cientificidade. A definição de um conceito, em ciência, precisa comportar o postulado da repetição, e acaba assim por abrir mão do sujeito. A precisão de uma definição precisa atender justamente a condição de que, “seja quem for, possa repetir e atingir os mesmos resultados definidos de modo operacional, desde que esteja atento a qual problema está tratando” (Calazans, 2006, p. 278).

Desta forma, ao considerarmos o pensamento que produz a realidade a partir da integração em uma rede conceitual, e ao caracterizarmos tal pensamento como sendo um pensamento desprovido de qualidades, apenas se pode referi-lo à ordem dos problemas objetivos. A ciência não pode, em função das próprias condições de cientificidade que estabelece, julgar qualquer outra espécie de problemas. Por exemplo, não pode tecer qualquer consideração sobre um valor. Um valor é entendido aqui como a importância conferida a algo – seja uma ideia, uma pessoa, uma escolha etc. Para valorizar algo, é necessário um sujeito que confira a este *algo* mais importância que aos outros *algos*. Dito de outra forma, quando a questão é sobre o valor de alguma coisa, esta é tomada, ao menos no primeiro momento, como insubstituível (Calazans, 2006). Nessas condições, o pensamento apenas pode adquirir estatuto de verdadeiro ou falso. O que significa dizer que não se aplica avaliar se ele é mais ou menos *real*. Jamais ouvimos dizer de uma teoria que ela é mais ou menos real, ao passo que as definimos por verdadeiras ou falsas. O idealismo epistemológico implica, portanto, que distingamos a *ordem da verdade* à *ordem da realidade*. O erro epistemológico do realismo, assim entendido, é tentar encontrar na realidade um lugar para a verdade.

É simples, a partir daqui, perseguir o argumento de Blanché (1935) segundo o qual a psicologia científica leva em consideração apenas a dualidade realista, deixando de tomar o pensamento em sua necessária exterioridade à realidade. A crítica do autor à psicologia clássica do século XIX, que não se oporia a chamar-se de “ciência dos fatos mentais e de suas leis”, formula-se da seguinte maneira: *a possibilidade de pesquisas psicológicas não está ligada à existência de fatos mentais específicos*.

A psicologia científica se manteve comprometida com uma tese metafísica da qual ela própria gostaria de ter se libertado, e isto a despeito de suas tentativas de se distinguir de uma psicologia transcendental que tinha por objeto provar a substancialidade da alma através da exploração do mundo interior. Para Lacan (1936/1998), esse projeto, longe de ter sido forjado na pretensa concepção objetiva da realidade psíquica, é apenas evidência

de uma espécie de desgaste conceitual, onde se vêem [*sic*] os traços das vicissitudes de um esforço específico que impele o homem a buscar, para seu próprio conhecimento, uma garantia de verdade: garantia que, como se percebe, é transcendental por sua posição e continua a sê-lo, portanto, em sua forma, mesmo quando o filósofo vem negar sua existência (p. 78).

Misturando duas ordens distintas, a da existência e da verdade, a psicologia clássica reúne ilegitimamente o *dado* e o *pensado*, e assim, julga constituir os “fatos mentais”. Se a psicologia se pretende científica, e a ciência, por sua vez, se pretende objetiva, isso significa dizer que a psicologia se ocupará da *realidade*. Assim, não parece haver melhor título para ela do que “uma física do espírito” (Blanché, 1935, p. 44). No entanto, ficam patentes na crítica de seus fundamentos (Blanché, 1935; Lacan, 1936/1998) suas implicações metafísicas. Tal confusão redundante, no tom ácido de Lacan, em “verdadeiros passes de mágica conceituais, cuja inocência não desculpa a grosseria” (1936/1998, p. 79). A verdade não pode ser medida a partir do sistema de referências válido para as ciências físicas, afinal,

a partir do momento em que os fenômenos se definem em função de sua *verdade*, eles ficam submetidos, em sua própria concepção, a uma classificação de valor. Tal hierarquia não apenas vicia, como vimos, o objetivo dos fenômenos, no que tange a sua importância no próprio conhecimento, como também, subordinando à sua perspectiva todo o dado psíquico, falseia a análise e empobrece o sentido. (p. 81)

A verdade é simplesmente alheia à ordem da ciência. Lacan (1936/1998) está denunciando de todas as formas que o fim próprio de uma ciência não pode ser o

fenômeno da verdade ou seu valor pois isso decorre de uma inadequação entre método e objeto. É por esta via que poderemos ler o sentido da constatação de Freud diante do fracasso de sua “neurótica”: o que está em questão a respeito da causalidade do trauma deixa de ser a *existência* do evento traumático. Não se trata de situar o discurso na ordem da realidade, mas na ordem da verdade. A realidade psíquica, este domínio no qual Freud insere todos os acontecimentos relevantes no relato de um paciente em análise, não requer objetividade. Também é por isso que a psicanálise lida com o que o indivíduo relata: tudo que é dito no divã é tomado, pelo analista, como veículo da verdade do sujeito. A realidade dos eventos que ele relata deixa de ser questão para o psicanalista. Pelo contrário, é à articulação<sup>11</sup> dos fatos relatados que o analista vai dar ouvidos.

Vimos como o idealismo epistemológico proposto por Blanché (1935) migra da questão sobre a dualidade dos fenômenos físicos e psíquicos e passa à oposição entre realidade e pensamento. Defendendo-se de críticas que tomariam o pensamento como da ordem do espírito, e portanto reduzindo-o novamente à realidade, Blanché declara que este seria um *idealismo ontológico*, também padecente do preconceito realista. Daí tomamos um exemplo, e estes não são raros, de como a disposição realista de encarar o problema pode nos tomar de assalto a todo momento.

O que distingue o idealismo epistemológico desta posição é que o ato de conhecer não pode ser confundido com “o sujeito que conhece”: o ato de conhecer não possui existência, e não pode ser reduzido a certo conteúdo cognoscível. A oposição do conteúdo e do ato, na qual insiste o idealismo epistemológico, não tem

---

<sup>11</sup> E este sentido talvez possa ser ainda mais radicalizado sem risco de exagero, uma vez que, em se tratando de psicanálise, a literalidade dos enunciados vai chamar a atenção de quem os escuta. Isso também significa dizer que a importância em se observar a articulação dos elementos do discurso se instala não apenas entre os fatos que alguém narra, mas entre as palavras que ele diz; e por que não, entre os sons que ele produz. Daí decorre a noção de *materialidade significante* tão cara à escuta lacaniana.

sentido num pensamento empirista, uma vez que este não pode reconhecer senão o dado – o que redundaria na redução do próprio ato a certo conteúdo. Ao ouvirmos o argumento de que o pensamento seria partícipe da realidade psíquica, portanto, podemos facilmente rebater com Blanché: sim, ele pode ser tomado assim. Mas o pensamento ao qual opomos a realidade não é dessa ordem, não tem existência ôntica e não se confunde com os processos reduzidos aos “mentais”. Ele é um organizador e produtor da realidade, fora do qual pensá-la é uma perda de tempo e um equívoco.

### **II.1.c. Implicação da *dualidade dos planos extremos da inteligibilidade na dualidade do idealismo epistemológico***

Chegamos, portanto, ao estabelecimento de duas dualidades, a primeira implicando necessariamente a segunda. A primeira é a dualidade dos planos virtuais extremos entre os quais se move a própria inteligibilidade do real: aquela que vai do fato bruto – subjetivo – ao fato totalmente objetivo. Vimos como estes extremos são apenas ideais, e como esses dois planos não são duas realidades numericamente diferentes, mas *dois modos distintos de conceber a realidade*.

A segunda dualidade é tributária desta – aquela que destaca o pensamento da realidade, o que tampouco se configura como oposição entre duas realidades. Um dos termos da oposição precisa ser o conjunto de todos os elementos da realidade, para que algo de fora deste conjunto possa lhe estruturar, o que vem a ser o pensamento. A realidade é portanto estabelecida entre o pensamento e o dado a que o pensamento confere, ao mesmo tempo, inteligibilidade e objetividade. É esta dupla dualidade que a psicologia clássica confunde como a oposição entre o físico e o psíquico.

Verifica-se que a psicologia clássica não compreende a grande confusão na qual se envolveu ao reunir, para tentar formar a realidade psíquica, termos



absolutamente heterogêneos, um dos quais não pode ser tratado como pertencente à realidade. Quando migramos da consideração do fato puro (ou imagem) à consideração das operações do pensamento, não se está passando meramente de uma classe de fenômenos psíquicos a outra classe de fenômenos igualmente psíquicos. Passa-se da ordem do fato à ordem do pensamento. O pensamento nunca é real, ele pode apenas ser verdadeiro ou falso. Enquanto não abandona a cobiça positivista de se sentar à mesa do banquete do *logos* dos saberes científicos, a psicologia não pode ambicionar dar tratamento ao problema da verdade.

O caráter glorioso do empreendimento de Blanché, apesar de datar de 1935, verifica-se por sua atualidade. A oposição entre os fenômenos físicos e os fenômenos mentais, tal como concebida pelo realismo psicológico é, ainda hoje, um desafio intelectual para o campo da psicologia e mesmo da psicanálise. A psicologia precisa escolher: ou se decide por se apresentar como ciência de fatos psíquicos, ou admite incidir sobre as operações intelectuais. Considerar a atividade do pensamento como sujeita à observação e redutível à descrição empirista das engrenagens e minúcias mecanicistas vai frontalmente contra o idealismo.

Assim, é assustador observar uma grande incidência desta atitude empirista impregnar a produção de conhecimento teórico em psicologia e psicanálise ainda hoje. Especialmente porque muitas vezes isto se dá no estabelecimento de um compromisso tácito ou expresso, não vem ao caso, com o programa requerido por uma cientificidade que não condiz com a psicanálise no que se refere ao tratamento dado por ela ao problema do sujeito. Deteremo-nos mais adiante sobre os motivos pelos quais o encaminhamento da psicanálise ao problema do sujeito exclui a possibilidade de tratá-lo como objeto científico e por que, por isso mesmo, ciência e psicanálise mantêm uma compatibilidade lógica.

Finalmente, ou tomamos os dados do mundo no estado de isolamento no qual eles se encontram na experiência psíquica e individualizada; ou os tomamos relacionando-os, segundo determinadas leis operatórias, com outros dados da cadeia. Esta é a distinção entre a atitude subjetivista e a científica, as duas atitudes virtualmente extremas das quais podemos nos valer para entrar em contato com a realidade. A psicologia precisa decidir por uma das duas, sob pena de incorrer num grave erro epistemológico ao tentar conciliá-las.

#### **II.1.d. A crítica ideológica de Canguilhem à psicologia**

Canguilhem (1972) é outro crítico privilegiado no âmbito da reflexão epistemológica da constituição da psicologia. No seu artigo clássico *O que é a psicologia?*, o autor faz notar que, no século XIX, ela nasce como disciplina do comportamento humano para fins de adaptação e mensuração quantitativa da capacidade técnica dos indivíduos. Para tanto, articulam-se na fundamentação desta psicologia i) o modelo biológico, teorizado como um quadro das relações do organismo vivo e seu meio, e ii) uma ideologia dos valores preconizados pela sociedade industrial, que se orienta para o uso instrumental das habilidades humanas (Lima, 2011). O avanço do discurso científico amparado nestes fundamentos incorre na constituição de uma psicologia que se pauta no *erro epistemológico* de converter o psiquismo em um fato e, conseqüentemente, a própria temática ética “em um problema científico de determinação de leis explicativas sobre o funcionamento psíquico” (p. 231). Desta maneira, a consolidação do projeto biologizante da psicologia tem como requisito indispensável uma certa sutura do saber científico com fins ideológicos, ao desconsiderar, como ressalta Lacan (1936/1998) que, no homem,

a idéia [*sic*] de um mundo unido a ele por uma relação harmoniosa deixa adivinhar sua base no antropomorfismo do mito da *natureza*; à medida

que se realiza o esforço que impulsiona essa idéia [*sic*], a realidade dessa base revela-se na subversão cada vez mais vasta da natureza que é a *hominização* do planeta: a “natureza” do homem é sua relação com o homem. (p. 91)

Segundo Canguilhem (1972), a eficácia do psicólogo é mal fundamentada devido à sua tentativa de provar que o método da psicologia deve-se à aplicação de uma ciência. Enquanto o estatuto da psicologia não estiver fixado de maneira que se possa explicitar o seu projeto de tradição civilizatória, não ficarão claros os fins de adaptação latentes em sua suposta cientificidade. Tal crítica se evidencia na crítica deste clássico trecho:

De fato, de muitos trabalhos de psicologia, se tem a impressão de que misturam a uma filosofia sem rigor uma ética sem exigência e uma medicina sem controle. Filosofia sem rigor, porque eclética sob o pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque associando experiências etológicas elas próprias sem crítica, a do confessor, do educador, do chefe, do juiz, etc.; medicina sem controle, visto que, das três espécies de doenças, as mais ininteligíveis e as menos curáveis, doenças da pele, doenças dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento das duas últimas forneceram sempre à psicologia observações e hipóteses. (p. 11)

Fazendo aparecer a unidade do domínio da psicologia, apesar da multiplicidade dos projetos metodológicos, seria possível que se distinguísse claramente o projeto da psicologia como uma teoria geral da conduta (Canguilhem, 1972). O postulado implícito comum das pesquisas psicológicas<sup>12</sup> seria o de que “a natureza do homem é de ser ferramenta, sua vocação é ser colocado no seu lugar, na sua tarefa” (p. 20). Assim, Canguilhem investe numa crítica ferrenha à posição dos psicólogos que se oferecem como “instrumentos ingênuos e precisos” de um estudo determinista do homem, e questiona este “instrumentalismo à segunda potência”, alegando que o psicólogo toma para si, na maioria das vezes, a incumbência de

um prático profissional cuja “ciência” é totalmente inspirada na pesquisa das “leis” da adaptação a um meio sócio-técnico – e não a um meio natural

---

<sup>12</sup> Pesquisas sobre as leis da adaptação e da aprendizagem, sobre a medida de aptidões, sobre as condições de rendimento e produtividade e muitas outras.

– o que confere sempre a estas operações de “medida” uma significação de apreciação e um alcance de perícia. De sorte que o comportamento do psicólogo do comportamento humano enfeixa quase obrigatoriamente uma convicção de superioridade, uma boa consciência dirigista, uma mentalidade de empresário das relações do homem com o homem. (p. 20)

Daí decorre a questão do autor a respeito de quem nomearia os psicólogos como instrumentos do instrumentalismo. Se os psicólogos são dignos de designar a função e o papel de todos os outros homens na nossa sociedade, quem os teria designado para fazer essa mensuração? Para atingirmos o alcance desta crítica, podemos recorrer ao valioso lembrete de Bachelard (1996, p. 296), segundo o qual “toda mensuração precisa é uma mensuração preparada”.

Vimos no primeiro capítulo que, na episteme antiga, o papel e função do homem era fornecido pela Teogonia. Agora, no mundo moderno, não é espantoso admitir que o ministério de designar a função dos homens teria passado dos deuses do Olimpo... aos psicólogos! Na sublime precisão da pergunta, Canguilhem (1972) faz soar o profundo contrassenso do projeto da psicologia científica funcionária do instrumentalismo: *afinal, quem orienta os orientadores?*

O autor demonstrará a seguir que a psicologia moderna decorre do declínio da física aristotélica, que tratava a alma como um objeto natural. Ali a ciência da alma assumia-se como uma “província da filosofia” – isto no sentido originário da filosofia antiga como teoria da natureza. Canguilhem (1972) tributará o advento da psicologia moderna como ciência da subjetividade aos físicos mecanicistas do século XVII. Isto é, se a realidade do mundo moderno não pode mais ser confundida com o conteúdo da percepção dos antigos, e se a realidade é obtida, desde Descartes, pela redução das ilusões da experiência sensível, “a depreciação qualitativa desta experiência engaja, pelo fato de que ela é possível como falsificação do real, a responsabilidade própria

do espírito” (p. 14). Ou seja, a responsabilidade própria do sujeito da experiência, responsabilidade que será tomada pelo físico como culpabilidade.

É neste sentido que Canguilhem (1972) toma o projeto da psicologia nascente por uma ciência que explique por que o espírito é obrigado a enganar inicialmente a razão. Afinal, quando Descartes postula o *cogito*, isto visa ao pensamento supraindividual. O *cogito* é o conhecimento direto que a alma possui de si própria, enquanto entendimento puro. Se as meditações cartesianas são chamadas de *metafísicas*, isso se deve à sua pretensão de atingir a essência do *Eu penso*. A reflexão da meditação tenta dar o rigor e a impessoalidade da matemática ao conhecimento do *eu*, ao mesmo tempo em que precisa de um elemento metafísico garantidor da veracidade do conhecimento (Lima, 2011). É pela falta deste rigor e desta impessoalidade do sujeito da experiência que a psicologia teria nascido para se desculpar.

A relação da psicologia, e o mesmo vale para a psicanálise, com um modelo de ciência positivista, termina assim por contrair um endividamento com a tal confusão da que Blanché nos adverte reiteradamente, e que cujos fins escusos são descritos por Canguilhem. Não importa quão nobres de intenção científica sejam os motivos que uma determinada psicologia alega para se aproximar do modelo biológico de explicação para os processos psíquicos. O preço que se paga por isso é o de uma grave confusão epistemológica, além, é claro, do mais importante: abre-se a prerrogativa necessária para a instituição de uma postura, por parte da psicologia, de portadora de um saber naturalizado sobre o comportamento. Não é difícil imaginar

maneiras pelas quais o abuso de poder e o controle sobre os desvios de comportamento encontrariam, sob esta epistemologia, meios de se legitimar<sup>13</sup>.

Daí que a psicologia pode tomar dois caminhos. Na primeira via, ela continua a tomar como objeto a consideração dos fatos mentais. Destacada do campo das ciências naturais, sua atitude intelectual adotada será inversa à da ciência. Ao invés de tentar articular os elementos do dado com outros, afim de conferir a estes maior inteligibilidade, ela se contentará com a renúncia da elaboração. Dando as costas à ciência, a psicologia privilegiaria um contato o mais ingênuo possível com as sensações, “tendendo para o caos das impressões puras”.

Se quiser, no entanto, atingir a objetividade cara ao campo científico, ela precisará renunciar à consideração dos fatos mentais. Aqui, o caminho se bifurca novamente, e ela possui duas opções. A primeira é a de se ocupar com um mundo físico-mental. Os fenômenos deste campo deverão ser todos sujeitos ao sistema do universo objetivo. A psicologia será um capítulo da física, e prolongará, como diz Blanché (1935), a biologia, da mesma maneira que a biologia prolongou a físico-química. Ou, finalmente, é ao psíquico que a psicologia se deterá. Mas não ao subjetivo do primeiro sentido, posto que esta atitude permaneceria realista. Neste caso seria preciso que a psicologia se voltasse ao estudo das *operações de pensamento*, o campo que investiga a *verdade* e renuncia à investigação da realidade, bem como à cientificidade (no sentido de que a ciência se dedica ao estudo dos fatos e das leis naturais). À esta altura é possível intuir onde tentará se posicionar a racionalidade da clínica psicanalítica lacaniana, que insiste na irredutibilidade de qualquer tratamento do sujeito por meio de um processo de objetivação (Calazans, 2006).

---

<sup>13</sup> A psicanálise freudiana se dedicou expressamente a denunciar esta postura desde seus primórdios, mas isso não garantiu à psicanálise a eterna imunidade à atitude normativa.

### **II.1.e. Consequência máxima da recusa do realismo: a perda do indubitável**

Concluimos que, ao recusar o realismo, a ciência recusa fundamentalmente dois pressupostos: i) o estudo de uma realidade dada e ii) a instauração de um princípio de pensamento indubitável. A rigor, ambos significam a mesma coisa: o abandono da função realista tem por princípio a afirmação de que os dados estão organizados em função do *sentido do problema* que eles visam responder, sempre que esta atividade se quiser científica (Bachelard, 1996). Esta consideração comanda a perda de qualidade tanto das teorias científicas quanto dos objetos cuja existência tais teorias visam afirmar. Chegamos, portanto, à “assunção do infinito” (Calazans, 2006). A ciência se define pela artificialização da realidade, ou a impossibilidade de se tomar o pensamento como participante da realidade. A recusa da atitude realista se dá, portanto, em função da atividade científica, que i) valoriza o *artifício* em detrimento do natural; ii) *retira as qualidades* do pensamento. A psicanálise será partidária da ciência em ambas direções.

Somos levados, assim, a um resultado que interessa sobremaneira à psicanálise: se a atividade científica se caracteriza por retirar de qualquer teoria científica a qualidade, fica em aberta a questão sobre o *valor*. Se não recorreremos mais à ciência para – tentar – atingir o indubitável, será preciso lançarmo-nos a um outro discurso para os mesmos fins.

Se Lacan poderá afirmar que a psicanálise é compatível com a ciência (Milner, 1996), é no sentido exato de que é adepta do artifício e do pensamento sem qualidades. Daí que ela trate o sujeito como um efeito da retirada das qualidades do mundo em decorrência da atividade científica moderna. O sujeito é uma resposta à perda de qualidades – tanto do mundo quanto do pensamento. E diante da demanda de uma qualidade, ou de uma resposta sobre o que é qualificável, apresentam-se apenas

soluções parciais. O sujeito deslizará por estas soluções parciais oferecidas pelo campo da ciência *ad infinitum*, enquanto não se der conta de que o conhecimento não pode dar conta de uma questão a respeito de um valor. Isto é, o campo de problemas científicos é disjunto do campo de problemas éticos. No registro dos problemas de ciência, é fácil verificar a possibilidade de traçar um encaminhamento objetivo e traçar as condições experimentais. Já no campo de problemas éticos isso não será possível, pois aqui está em jogo um sujeito que se pergunta sobre a validade de suas decisões (Calazans, 2006).

A psicanálise reconhecerá, e esta nos parece sua descoberta epistemológica mais importante, que o sujeito indica um problema de *ordem ética*. E, assim como a ciência, a psicanálise pretende considerar os dados que recebe apenas em função de um problema específico. Ela não recusa o realismo apenas, como também afirma a especificidade de seu campo de ação: o sujeito. Sua conciliação com a atividade científica decorre da recusa de ambas à função realista, bem como a noção de que a maneira de se colocar uma questão já indica o encaminhamento a ser dado em sua resposta. Por isso, para Lacan, a psicanálise não teria sido possível antes do advento da ciência moderna.

Aqui a psicanálise abandona a pretensão de ser uma ciência, não num movimento de desistência, mas em decorrência da *precisão do problema* do qual ela pretende tratar. Diante desta compatibilidade lógica entre psicanálise e ciência, é preciso repetir o alerta fundamental de Calazans (2006) de que, “sem essa precisão, corre-se o risco de a psicanálise perder a sua orientação na clínica” (p. 280).

## **II.2. O sentido da subversão do sujeito em psicanálise**



Chegamos, portanto, ao ponto que nos interessou desde o início desta digressão histórica: o sentido da subversão do sujeito na psicanálise. Costumamos encher a boca para dizer que a psicanálise oferece um tratamento epistemológico ao sujeito diferenciado do da ciência e da filosofia. Decorre daí uma noção relativamente difundida no campo *psi* de que a psicanálise enquanto clínica também se destaca, por aquilo que os mais apaixonados costumam chamar de “seu caráter revolucionário”, de qualquer outra que ofereça um espaço para o tratamento do sofrimento psíquico. Concordamos, é certo, com ambas as impressões.

No entanto, sem que se compreenda o sentido desta subversão, a pretensa diferença da psicanálise com relação a outros campos do saber e do tratamento do sofrimento humano redundava numa atitude crente: *acreditamos* que a psicanálise se destaque, mas não *compreendemos* como nem por quê. Declarar o caráter subversivo da psicanálise sem investigar o que, de fato, ela procura subverter, não passa de um esvaziamento do projeto de Freud, e principalmente de Lacan. Ou melhor, talvez tome, com relação a estes, os contornos de uma traição. Assim, fica difícil supor que poderíamos fazer valer, em nossa *práxis* clínica, uma verdadeira subversão subjetiva, a menos que isso se desse por acidente – o que, de qualquer forma, não é de todo impossível, se levarmos a cabo a descoberta de Lacan (1958/1998) de que é o inconsciente, e não o psicanalista, que conduz os desdobramentos de uma análise.

Para que avaliemos a perspectiva da psicanálise de subversão do sujeito, será necessário, antes de mais nada, que entendamos o sujeito como *sujeito moderno*. Ou seja, como aquilo que resta do equacionamento do mundo em operações de pensamento efetuado pelo advento da ciência moderna. Obstinadamente se perguntando *o que fazer* agora que o mundo perdeu a qualidade, tendo perdido também o princípio indubitável a partir do qual se orientar, o sujeito fica como o resto

da divisão operada entre o campo da ciência e o campo da ética. Ele se encontra, para apelar à poesia, “sozinho no escuro / qual bicho-do-mato, / sem teogonia, / sem parede nua / para se encostar, / sem cavalo preto / que fuja a galope” (Andrade, 2002/1942, p. 107).

Em todo caso, José continua marchando. Em nossa licença poética, marchar significa continuar em busca do fundamento para suas ações. Que o fundamento seja oferecido a ele em toda parte, a preços cada vez mais baixos, com soluções cada vez mais rápidas, efeitos colaterais cada vez mais controláveis e respaldo cada vez mais comprovado cientificamente, parece uma evidência que um Lacan estaria disposto a admitir. Mas que o fundamento oferecido seja uma resposta satisfatória ao problema ético do sujeito não parece estar em consonância com o tratamento dado pela psicanálise ao problema.

O clássico poema termina com a questão: *José, para onde?*, mas se contenta em não respondê-la. Assim, Drummond talvez tenha deixado uma discreta lição para os campos de saber que se julgam os benfeitores da oferta do fundamento: responder de forma coerente à demanda pelo fundamento da ação talvez seja mais complexo do que simplesmente submeter o problema da ética a uma explicação científica, suturando o sujeito. Mais radicalmente, responder à questão da disjunção entre o campo de problemas éticos e o campo de problemas científicos valendo-se de um *colapso entre os dois campos* é uma maneira de *negar o corte epistemológico* produzido pela ciência. Neste sentido, não nos parece exagero admitir o aparente paradoxo de que *não há nada menos científico do que uma psicologia pretensamente científica* enquanto ela vise orientar os indivíduos humanos.

## **II.2.a. A psicanálise em sua relação com a ciência**

Em *A Obra Clara*, Jean Claude Milner (1996) dirá que a psicanálise é intrinsecamente síncrona da ciência. Assim, o autor afirma a *historicidade da psicanálise*: apenas é possível pensar a existência da psicanálise num mundo marcado pela ciência. Sincronicidade não quer dizer apenas, como ressalta Calazans (2004), “comunidade cronológica”, mas uma compatibilidade lógica de projetos. Como tentamos mostrar até aqui, a relação que a psicanálise trava com o campo da ciência é capital para que a psicanálise opere aquilo que Lacan chamou de subversão do sujeito (Calazans, 2004), na medida em que o corte operado pela ciência moderna com o sistema aristotélico de orientação ontológica deixa aberta a questão da orientação.

O corte separa duas regiões de problemas que estavam amalgamadas na física de Aristóteles: uma região passa a ser caracterizada por excluir de seus propósitos e possibilidades qualquer consideração de valor. Esta é a ciência, que apenas pode ficar à vontade em estabelecer as leis de regulação das relações entre os objetos do mundo se puder extrair deles toda qualidade. Por definição, o tratamento científico oferecido a qualquer questão exclui a consideração sobre os valores do resultado da operação. A outra região de problemas fica, assim, no encargo de tratar as questões deixadas de lado pela ciência: falamos da ética, campo onde se situa o problema do sujeito (Calazans, 2004). Não é pois outro evento senão a atividade científica a que tributaremos a origem do objeto da psicanálise.

Milner (1996) destacará alguns teoremas da ciência moderna para desenvolver sua reflexão a respeito da relação entre psicanálise e ciência. Primeiramente, ele considerará o corte entre a *episteme* antiga e a ciência moderna. Depois, sublinhará a matematização do mundo agora infinitizado por Galileu e seu projeto de submeter os elementos do mundo à exigência de precisão matemática. A seguir, tratará da artificialização da que a ciência moderna lança mão para estabelecer a causa dos

fenômenos sobre os quais se debruça, isto é, a ciência precisa elaborar leis regulares para a compreensão destes fenômenos – ela não pode absolutamente prescindir de uma operação de pensamento para entrar em contato com eles. Por último, Milner destacará a perda de qualidades empíricas do sujeito formulado pela ciência moderna.

Lacan denunciara uma divisão no saber científico acerca do estatuto do sujeito (Lima, 2011). Ora, desde a matematização do mundo e a subsequente exigência de submissão do sujeito ao rigor do símbolo matemático, Lacan (1966a/1998, p. 873) lembra que o saber científico apenas pode lançar mão da matemática para definir o sujeito. Por outro lado, a teoria cartesiana do sujeito, como vimos, instituiu um fundamento metafísico como garantia do conhecimento. A impossibilidade de conciliar um projeto metafísico com uma metodologia científica matematizada deve-se ao fato de que *a ciência moderna exclui, efetivamente, a possibilidade de um fundamento universal que escape à experiência*. Ou seja, ela exclui de seu projeto qualquer ambição metafísica. Diante deste impasse que a ciência cria para si mesma no tratamento do sujeito, e desapercibida do drama que ela própria engendrou, Lacan (1966a/1998, p. 875) afirma que ela tentará suturar a divisão do sujeito. Sem tal sutura, teria sido impossível que o projeto epistemológico de constituição de uma ciência da razão no final do século XIX tivesse se consolidado.

Para Lima (2011), a resposta oferecida pela ciência para o problema do sujeito é o que precipita sua subversão. E esta subversão tem um sentido preciso: ora, se Descartes tentou suturar a separação entre pensamento e existência pela introdução do argumento de Deus, a leitura lacaniana retomará essa separação, alegando a divisão do sujeito pela disparidade entre enunciado e enunciação (Lacan, 1966b/1998). *Penso onde não sou e sou onde não penso*: a existência torna-se distinta do pensamento novamente. Isto é, segundo Dunker (2011), o *não penso* não é sinônimo de *não há*

*pensamento em mim*, mas de que há pensamento que não se pensa com o *si mesmo*. O eu, ou *moi*<sup>14</sup>, ou sujeito do enunciado, é aquilo com o que o sujeito pensa. O sujeito é uma posição que mantém uma relação negativa diante de seus modos de objetificação: *não penso, não sou*. É assim que Dunker (2011, p. 299) conclui que o que se veta do sujeito “após essa composição lacaniana de Descartes é a reflexividade”. Poderíamos também dizer, junto a Safalte (2006), que Lacan percebeu

claramente que a psicanálise nascera em uma situação histórica na qual o sujeito era compreendido como entidade não substancial, desnaturada e marcada pelo selo de uma “liberdade negativa” que lhe permitia nunca ser totalmente idêntico a suas representações e identificações. (pp. 71-72)

## **II.2.b. Surgimento da psicanálise como resposta ao fracasso da sutura do sujeito**

Vimos com Chatelet (1972) que a filosofia também reconhece o corte entre a episteme antiga e a ciência moderna, mas trata a questão da busca pela fundamentação da ação humana de maneira distinta da psicanálise. A filosofia moderna não abre mão do projeto de oferecer orientação universal ao humano, e assim se incompatibiliza com a lógica científica, que não admite explicações *a priori* da experimentação. Ao tentar encontrar uma instância que assegure o fundamento universal do mundo, a filosofia recai numa atitude realista, ou seja, a de tentar encontrar uma categoria indefectível e incólume à dúvida que se imponha a todos independentemente de opiniões ou experiências individuais.

Acompanhando Canguilhem (1934) em sua crítica aos fundamentos originários da psicologia como “ciência da alma”, vimos que a psicologia<sup>15</sup> também é

---

<sup>14</sup> Aludimos à distinção fornecida por Lacan (1966b/1998) entre o sujeito do enunciado, campo privilegiado da certeza, e portanto do engano (*moi*), do sujeito na enunciação – sujeito do inconsciente, cuja irrupção descortina um efeito de verdade na fala (*je*).

<sup>15</sup> Reconhecemos o vasto campo das psicologias e as dificuldades epistemológicas em enquadrá-las no generalista termo *psicologia*, no singular. Por outro lado, entendemos que, para nossos propósitos, isto é válido, uma vez que a discussão se mantenha no nível do *projeto* das quais comungam todas as psicologias que submetem a problemática ética na temática do sujeito a qualquer explicação *a-priorística* do comportamento ou dicionário teórico a partir do qual um psicólogo deva interpretar os eventos psíquicos que testemunha.

tributária do realismo, especialmente por tentar encontrar explicações para os processos psíquicos com base na formulação de leis de uma determinação a respeito dos valores. Se a filosofia pretende tratar a atividade científica como se fosse um problema de valor, a psicologia tenta tratar dos problemas de valores como se fossem científicos. Nas palavras de Olgivie (1991),

a psicanálise não vai aceitar qualquer dos dois projetos, a saber: tratar um problema científico como se fosse um problema de ética (filosofia) ou tratar um problema de ética como se fosse um problema científico (ciências humanas). A psicanálise vai modificar o princípio do tratamento do problema. (p. 26)

Assim é que a psicanálise estabelece sua compatibilidade à ciência: por levar em consideração, junto com esta, o corte epistemológico operado pelo surgimento de um Galileu. Concordamos com Calazans (2004) ao reconhecer que a filosofia moderna e a psicologia não tomaram o mesmo sentido. Ao recusar o posicionamento realista, abandonando a pretensão de encontrar uma resposta universal à questão ética, a psicanálise toma a atitude científica de abrir mão da fundamentação *a-priorística* para responder à problemática da *validade dos valores*.

A época científica permitiu a objetivação do conhecimento no domínio da física matemática. Isso dá ensejo à proposta de se procurar tal objetivação também no campo dos valores. Dá ensejo, mas funda uma contradição. O fato da ciência conseguir tratar matematicamente o mundo se deve a que esta expulsa as qualidades do mundo. Ora, daí concluímos que qualquer problema que exija uma avaliação a respeito da qualidade de um valor não pode ser tratado pelo método científico.

Calazans (2004) observará que a psicologia trata dos valores como se fossem fatos. E isso por se recusar a situar o sujeito como fundamento, uma vez que apenas pretende descobrir as leis que regem os “fatos valoriais”. Em outras palavras, a psicologia abraça o projeto de estabelecer leis que descrevam com a maior precisão

possível o campo dos eventos em que está colocada a *questão do valor*. A psicologia clássica, fundamentada na função realista, reduziu o sujeito a um suposto fato psíquico. Para a psicanálise, ao tentar tratar do problema do sujeito com conceitos e direções que não são próprios a este problema, as diversas psicologias incorrem num erro de método, além de produzirem um resíduo que fica excluído. Este

só surge quando aquela instância que de algum modo fornecia uma satisfação para o sujeito já não fornece mais. Aquele valor que de certo modo fornecia sentido à existência de alguém perde o seu sentido e a sua possibilidade de ser insubstituível. O sujeito então, por ser uma instância que avalia, não pode mais ser colocado como um dado, nem como uma realidade objetiva: daí a impossibilidade de situar esse problema sob a condição de uma objetividade. (Calazans, 2006, p. 281)

Vimos como a psicologia dá um tiro no pé ao tentar encontrar um *fundamento* para decisões que implicam valor com a *metodologia* do campo que, por definição, exclui a consideração sobre o valor. Do fracasso desta tentativa surgirá a psicanálise, que nasce da revolução operada no campo da ciência. Se não fosse a evolução da história da ciência, e portanto, do conhecimento, não existiria um impasse ético. Isto explica por que Lacan (1966a/1998) trata do sujeito da psicanálise como correlato ao da ciência, “mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (p. 873).

À questão da pretensão por uma fundamentação universal ignorando a disjunção entre o campo de problemas de valores e os problemas científicos, a psicanálise oferece a saída clínica. Através do contato particular e irrepetível com o sujeito através do seu discurso, a psicanálise “questiona o interesse de cada sujeito em fundamentar universalmente uma decisão” (Calazans, 2004, p. 6).

A consequência da posição tomada pela psicanálise, levando o sentido deste problema em consideração, só pode ser a subversão do sujeito. Isto porque a psicanálise reconhece que o campo ético não pode ser reduzido à ciência, como

pretendem as ciências humanas, ao mesmo tempo em que a ciência não pode ser reduzida à ética, como pretende a filosofia. Ao tratar de alguém que pensa, não podemos mais submetê-lo a uma experiência repetível, como se faria com qualquer outro objeto esvaziado de qualidades. Isso se deve ao fato de que não podemos aplicar as condições do experimento para um problema que não é da ordem da objetividade. Essa tentativa equivaleria, para dar um exemplo, a tentarmos matar a fome com um banho de mar: uma solução que não se aplica ao problema, e, portanto, não o resolve. Uma vez que o sujeito moderno se caracteriza por pensar, devemos tratar deste *desorientado* como portador da capacidade de avaliar.

Neste registro chegamos ao domínio da linguagem. Apenas se pode julgar uma vez que se está inserido na linguagem, e ser afetado pela linguagem significa, efetivamente, ter perdido a orientação natural oferecida pelas saídas realistas do problema ético. Assim, podemos afirmar que o sujeito aparece logo que a orientação falha (Calazans, 2006). Não por outro motivo a linguagem serve de matriz principal da psicanálise. Se esta tenta tratar do seu problema por qualquer outra referência exterior à linguagem, ela perde o sentido do seu problema, que é ético, e a forma adequada de tratá-lo. É, portanto, apenas a partir do abandono do realismo em epistemologia que se pode chegar à conclusão de que

o pensamento psicanalítico, sua *práxis*, só pode surgir em um mundo que perdeu as qualidades: afinal de contas, o que é o sujeito do significante senão este sem qualidades, esse vazio que fica entre um ponto identificatório que não lhe dá consistência e um infinito que não lhe dá suporte? (Calazans, 2006, p. 282)

Diz-se do sujeito que procura uma análise padecer de excesso de saber, e não da falta dele. Todo o conhecimento que agora está à sua disposição, advindo da intensa racionalização promovida pela ciência galileana, não o salva do desconhecimento a respeito do que fazer com sua própria vida. A racionalização e



empirismo que caracterizam a clínica da psiquiatria não dão conta de acolher, no fim do século XIX vitoriano, as questões que determinados sintomas insistem em manter postas, apesar de toda a oferta de saber que pretende fazê-los silenciar. Se a saúde é o silêncio dos órgãos, o sujeito moderno, desorientado no que e refere ao seus valores e suas escolhas, encontrará meios próprios de fazer seus órgãos falarem uma estranha língua que a atitude realista da medicina não tem condições de entender. Apostamos que é isto que estes sintomas querem saber: como viver melhor, ou como viver de maneira menos pior. A esta questão, fundamentalmente oriunda de um efeito do campo científico, é que Freud (1983-1985/2009) dará seus ouvidos: como transformar a miséria do sintoma numa infelicidade comum. Ao permitir que a questão permaneça posta, explicitando-a mais e mais para o próprio sujeito que a enuncia, e se recusando a responder precipitadamente, Freud inicia o projeto de subversão do sujeito, sem que o saiba. O sentido desta subversão, finalmente, é destituir qualquer instância que tenha a pretensão de ocupar o fundamento do mundo dos valores (Calazans, 2004). Assim, qualquer psicanálise que ocupe este lugar só tem duas alternativas: ou bem ela está inadvertida com relação ao problema que a psicanálise tenta evidenciar, ou ela não passa de uma fraude, o que, segundo o que vimos tentando demonstrar, dá no mesmo.

### **II.2.c. As estratégias de poder da *modernidade biológica***

No entanto, há ainda outro aspecto, que se coaduna ao epistemológico, e que demonstra sua relevância para a análise da episteme configurada na passagem do século XIX ao século XX: a relação entre o modelo biológico, amplamente embasado numa atitude realista, e as estratégias políticas de controle social (Lima, 2011). Foucault (1985) denuncia tal relação, denominando de “modernidade biológica” o

saber que se constitui a respeito dela. Segundo ele, *biopolítica* designa as relações entre a vida (bem como seus mecanismos) e o domínio dos cálculos explícitos que visam embasar cientificamente a intervenção crescente do Estado na disciplinarização dos corpos.

O que se poderia chamar de limiar de modernidade biológica de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (p. 134)

Aproximando-se da avaliação de Canguilhem, Foucault observa, em relação ao final do século XIX, a transformação da vida em objeto do saber biológico com o auxílio dos procedimentos de mensuração típicos das estratégias de poder. Na conjunção entre saber e poder que caracteriza a biopolítica, a medicina e a psicologia clássica oferecem-se como disciplinas científicas que tem o que dizer a respeito do diagnóstico entre o normal e o patológico. Estes saberes encontram seus locais de produção e funcionamento nas instituições disciplinares: no caso da medicina, as universidades e hospitais, respectivamente; e no caso da psicologia, prisões, escolas, hospitais, etc. Esta geografia torna evidente “a inseparabilidade entre a constituição das ciências humanas e as tecnologias de saber-poder investidas nessas instituições” (Lima, 2011, p. 232). Fica fácil notar que, ao contrário do que se pensa ordinariamente, não é a expansão do conhecimento da fisiologia que explica a sofisticação de técnicas disciplinares e de observação do corpo. A evolução tecnológica de mecanismos que possibilitam a manipulação e controle dos corpos é anterior ao aparecimento das ciências clínicas e de sua correlata compilação de pretensões exaustivas. “O que os avanços técnicos e os saberes fisiológicos tornam assimiláveis e realmente funcionais é sua integração sob a forma de uma estrutura: a estrutura da clínica” (Dunker, 2011,

p. 397), estrutura que integra funções socialmente heterogêneas em volta de um mesmo sistema prático.

A objetivação decorrente da conjunção “saber-poder” se manifesta na constituição do projeto epistemológico da ciência psicológica da razão, que, segundo Lima (2011), possui quatro resultados principais: i) a adoção do determinismo para a explicação dos processos psíquicos; ii) a sutura da divisão do saber científico; iii) o cientificismo como explicador da causalidade do sintoma, através do recurso de localizá-la no déficit do funcionamento biológico; iv) a exigência biopolítica de quantificação do psiquismo.

Nesse contexto, é possível compreender que o postulado do realismo psicológico, tal como descrito por Blanché (1935), fundamenta epistemologicamente a manobra de transformação da investigação sobre o psiquismo em instrumento privilegiado de estratégia política. E isso sem que os agentes da produção de conhecimento e de tratamento dos campos de saber que apelam à neutralidade científica estejam cientes, necessariamente, de seu não-saber. Ou, melhor dizendo, da inadequação entre seu saber e o problema diante do qual ele se encontra:

Onde se apela para a exterioridade entre sujeito da ciência e seu objeto é onde se ancora o não saber do cientista sobre os efeitos da ciência. Isso se aplica à interrogação sobre o vivo conduzida pela medicina. Submetida ao modelo biológico, ela padece desse ponto de ignorância que, ao contaminar o médico, produz nele o desconhecimento quanto às consequências do avanço do saber biológico sobre sua conduta ética. (Lima, 2011, p. 234)

Mesmo destacada dos saberes clínicos que recorrem ao saber biológico na explicação dos processos psíquicos e na causalidade do sintoma, a psicanálise não deixou de merecer críticas por parte de Foucault quanto ao seu comprometimento ao poder político disciplinar. Foucault diagnosticou a *scientia sexualis* como um *saber-poder* – campo de domínio técnico e comportamental do corpo. Entre os séculos XVI

e XVIII, a confissão havia se tornado um dispositivo que se configurou ponto de entrecruzamento entre a ordem jurídica, a religiosa, a moral e a médica. A conversão e a submissão haviam-se tornado dois grandes procedimentos através dos quais o ocidente pôde localizar a verdade no âmbito da sexualidade (Foucault, 1985). Daí que a origem da psicanálise dependa do movimento de transformação da confissão em algo que trará, tanto para aquele que confessa quanto para o pastor – encarregado de dirigir a consciência do pecador – uma verdade nova. Segundo Dunker (2011), duas condições ligam a relação entre o sujeito e o confessor: a exclusividade e a exaustividade, ou seja, contar absolutamente tudo, mas apenas ao confessor, que em troca da confissão levada à exaustão, saberá guardar sigilo.

Foucault (1981-1982/2004) defende a tese central, em seu *A Hermenêutica do Sujeito*, de que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”. Daí a extrema relevância do interesse das estratégias de poder nas técnicas de si. Por isso Foucault teria deixado uma vasta obra de crítica histórica com textos que apontam para uma genealogia da ontologia política da clínica psicanalítica. Segundo Dunker (2011), o esforço crítico de Foucault com relação à psicanálise é mostrar como ela participa de formações discursivas disciplinares: o silenciamento da loucura, a ordem psiquiátrica, a disciplina da sexualidade e o dispositivo de confissão.

Parece, no entanto, cabível assumir que existe uma relação de oposição entre as formas de poder envolvidas na psicanálise e em outros projetos clínicos que, até aqui, tivemos a oportunidade de denunciar como tributários de uma política de instrumentalização do homem. No entanto, como adverte Dunker (2011), isso ainda não nos habilita a estabelecer a existência de um tipo de negação constitutiva, na psicanálise, da forma de poder envolvida em tais práticas. Ou seja, mantém-se posta a

questão de saber se a “teoria psicanalítica e a formalização da clínica que a define pode ou não estar à altura do fator de *contrapoder* inerente ao fazer de onde esta emerge” (p. 242).

A partir do século XVII, com o advento da ciência moderna, a verdade torna-se atributo do bom uso da razão universal. Ela se torna, portanto, independente dos atos que constituem um sujeito como capaz de verdade. Há, portanto, um ponto onde a noção de verdade concernente ao sujeito (como objeto destacado destes sem qualidades da modernidade) é deflacionada de seu potencial epistemológico ou moral – no sentido de um saber a-priorístico sobre a ação (Dunker, 2011). O que nos interessa a respeito desta tese é que,

neste espaço, a verdade seria potencialmente imunizada contra seus efeitos de opressão e dominação... isso depõe em favor da ontologia política das práticas clínicas, e da psicanálise entre elas, sem que implique, ao mesmo tempo, o exercício de poder como dominação sobre o outro. (p. 245)

Tentemos investigar, a partir daqui, se podemos afirmar fidedignamente que a psicanálise estabelece uma diferença ética com relação às clínicas da normatividade do sujeito. Cientes de que esta análise deveria abarcar uma série de saberes históricos, epistemológicos e políticos que não caberiam aos limites da autoria deste trabalho, recortaremos o problema no ponto onde a psicanálise subverte o projeto clínico médico em sua etiologia, diagnóstica, semiologia e terapêutica. Também tentaremos identificar qual o tratamento dado por Lacan na terapêutica da psicanálise no que se refere ao poder que o analista exerce sobre o analisante: se é ou não é do plano da dominação. E, finalmente, qual relação se pode estabelecer entre este exercício de poder e o que já chamamos de anti-realismo de Lacan.

## Capítulo III

### A subversão da clínica psicanalítica

#### III.1. Estrutura moderna da clínica

Para se dimensionar o alcance da subversão que Freud instituiu com a invenção da psicanálise, precisaremos entender *o que* se subverte aí. Em *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*, Dunker (2011) examina as práticas que compuseram a formação da psicanálise. A obra persegue a ideia de que a racionalidade da célebre *talking cure*, hoje reconhecida como um campo do saber relativamente autônomo, foi constituída a partir de campos diversos e tem influência histórica de algumas práticas e saberes que os psicanalistas mais veladamente cientificistas talvez não gostassem de admitir. E ainda, que a prática da psicanálise, assim como todas as relações interumanas, não é um território imune ao exercício do poder.

Seguiremos de perto, neste capítulo, alguns de seus encaminhamentos na investigação das relações entre a clínica da psicanálise e a clínica médica moderna, nascida no fim do século XVIII e início do XIX, cujos vetores epistemológicos continuam vigorando até os dias atuais. A primeira necessidade que se impõe a esta leitura é postular o que tomamos aqui por *subversão*, o que, para Dunker (2011), significa

inverter e deslocar o sentido de um processo. Não é apenas a passagem ao contrário, mas é esta passagem acrescida de um deslocamento novo. Sua figura não é o círculo, mas a elipse. Ou seja, uma passagem que inverte o centro e o mantém em deslocamento. *Versus* deriva do verbo latino *verso*, que indica “girar”, “torcer”, “examinar” ou “voltado em direção a”.... É neste sentido que falamos em uma subversão da clínica, com a preservação de sua estrutura. (pp. 440-441)

Vimos tentando defender que a psicanálise monta sua *práxis* desde a irredutibilidade ontológica da subjetividade (Calazans, 2006). A partir daqui, tentaremos expor brevemente alguns instrumentos que ela usa para tal.

### **III.1.a. Nascimento e estrutura da clínica moderna**

Como dissemos, data-se o nascimento da clínica moderna do fim do século XVIII aos primórdios do século XIX. Ao contrário do que se pode pensar deste aparecimento, ela não nasceu como saber sobre as afecções dos corpos, nem devido a um refinamento conceitual, nem à utilização de instrumentos tecnológicos mais potentes, mas como resposta a uma agenda de demandas de diferentes práticas e dispositivos sociais. Os sistemas jurídico, moral e religioso encontram no surgimento da clínica moderna uma feliz convergência entre os saberes empíricos da medicina e o campo das práticas de cura e tratamento que lhe conferem legitimação social (Foucault, 1980/2011).

Nesse novo sistema prático, reúne-se o hospital à universidade: de um lado, a linha formativa da medicina clínica, que se liga à observação detida dos pacientes e o subsequente controle de seus corpos. Do outro, a linha formativa das ciências auxiliares que, a partir do laboratório, investigam as causas patógenas das doenças, criam a partir daí um sistema classificatório universal e organicamente referenciado delas e, finalmente, fundamentam de forma genérica e indutivamente verificável os encaminhamentos clínicos. Para Dunker (2011, p. 395), tal forma nova de medicina se baseia “na autoridade transferida pelo Estado sob domínio dos corpos, pela ciência universitária sob o domínio dos organismos e pela moral sob o domínio da individualização do patológico”. A medicina deixa de ser um *corpus* de técnicas da

cura e saberes sobre a saúde, e passa a ser o sistema privilegiado de prescrição e controle do *homem saudável* que redundará no *homem-modelo* (Foucault, 1980/2011):

Na gestão da existência humana, [a medicina] toma uma postura normativa que não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive. Situa-se nessa zona fronteira, mas soberana para o homem moderno, em que uma felicidade orgânica, tranquila, sem paixão e vigorosa se comunica em pleno direito com a ordem de uma nação, o vigor de seus exércitos, a fecundidade de seu povo e a marcha paciente de seu trabalho. (pp. 37-38)

Esta clínica, referida mais à normalidade que à saúde e ao funcionamento regular do organismo, comanda o silenciamento do sujeito, ficando o saber do doente de preferência excluído das considerações do médico. O clínico moderno pretende observar o corpo com o olho purificado: com a precisão mecânica que um astrônomo reconhece nos astros. A questão deixa de ser *O que você tem?* para se tornar *Onde lhe dói?*, tanto que “para conhecer a verdade do fato patológico, o médico deve abstrair o doente” (Foucault, 1980/2011, p. 7). A experiência individual não oferece a fidedignidade da experimentação, como vimos na ruptura entre *episteme* antiga e ciência moderna, e a medicina moderna persegue de perto esta referência. Para que não haja desentendidos na racionalidade da clínica, o homem é tomado como objeto científico, e se recusa tudo que concerne à subjetividade do paciente. A personalidade do médico também deve ser localizada fora da observação clínica, do contrário, esta não adquire o selo da isenção e neutralidade que a medicina gosta de proclamar:

A experiência clínica – esta abertura, que é a primeira na história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo e da linguagem com as coisas – foi logo tomada como um confronto simples, sem conceito, mudo, espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos embaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão “enjaulados” em uma situação comum mas não recíproca. (prefácio, p. 13)



Veremos, mais adiante, como a união entre esta ambição de tomar o homem como objeto mórbido e a ignorância a respeito da abertura significativa da linguagem custa à clínica psiquiátrica moderna a impossibilidade do seu estabelecimento.

A medicina clínica, que demarca como objeto de observação o paciente, portanto, toma-o como indivíduo concreto. Foucault (1980/2011) demonstra que esta é a primeira vez em que o homem se torna objeto de um saber positivo. Assim, a noção de clínica adquire, no contexto moderno, duas conotações: i) inclinar-se diante do leito do paciente, aplicando sobre o corpo um determinado olhar: que penetra, que espreita e vê de muito perto, e ii) derivar desse olhar um conjunto de informações, isto é, captar a lógica do desvio (Dunker, 2011).

O olhar que o médico moderno lança à doença obedece aos critérios do método: ele organiza a clínica, transformando os signos que se lhe apresentam. A noção de tratamento adquire uma conotação vinculada ao *emprego do método*, que se caracteriza por um conjunto de observações realizadas, diagnósticos, ações tomadas e pesquisas etiológicas. O esforço do método exige que o clínico *classifique e ordene* os signos da doença. Ou seja, que ele consiga, respectivamente, construir semelhanças que se repetem e que permitem formar conjuntos; e desvelar as regras de formação que orientam a articulação dos diferentes sinais. Mas esta assepsia metodológica carrega um paradoxo. Segundo Foucault (1980/2011), existe uma ambição por parte da medicina em alcançar seus objetivos por um caminho em que ela acaba precisando apagar seus passos para atingir seu fim. É como se a medicina precisasse neutralizar a *individualidade* do doente e a própria *intervenção* que atinge um determinado resultado para “obter” este mesmo resultado.

Daí a estranha característica do olhar médico; ele é tomado em uma espiral indefinida: dirige-se ao que há de visível na doença, mas a partir do doente, que oculta este visível, mostrando-o; conseqüentemente, para conhecer, ele deve reconhecer. E esse olhar, progredindo, recua, visto

que só atinge a verdade da doença, deixando-a vencê-lo, esquivando-se e permitindo ao próprio mal realizar, em seus fenômenos, sua natureza. (pp. 8-9)

Salvaguardadas as especificidades do projeto médico-psiquiátrico, em todo caso, é possível comparar o funcionamento articulado das operações de *classificação* e *ordenamento* necessárias ao emprego do método de tratamento com a construção de uma espécie de linguagem: de um lado, a *semântica* determina o significado clínico dos signos da doença. Estabelece-se também uma *gramática*, que contém as regras de formação e transformação das figuras patológicas segundo uma ordem que permite previsibilidade. Daí que no projeto clínico moderno esteja contida a necessidade do estabelecimento de uma *semiologia*<sup>16</sup> – uma classificação e organização de signos (Dunker, 2011). O olhar clínico identifica o signo privilegiado entre muitos que o doente e o corpo do doente lhe apresentam, e cabe a ele captar a unidade da articulação entre tal signo diferencial e o contexto geral da doença. O olhar clínico opera, portanto, sobre a doença, uma *redução nominalista* – a essência de uma enfermidade se equivale à essência de uma palavra, com suas oposições, modos de emprego, etc. (Dunker, 2011). Além disso, a semiologia deve incluir um olhar de tênue sensibilidade. É ele que permitirá o golpe de vista do médico da “captura da *gestalt* fundamental, a sobrevalorização do pequeno detalhe distintivo” (p. 404). Ao ser descrito e tomado então pela consciência do médico, o signo passa de queixa genérica a sintoma clínico: está capturado no discurso médico e receberá daí sua sanção.

O segundo elemento de objetivação no dispositivo clínico é o *diagnóstico*. Enquanto a semiologia é uma prática de leitura, o diagnóstico é um ato que presume a

---

<sup>16</sup> Ciência do signo, definida por Sausurre como o campo dos estudos sobre a linguagem, entre eles, a *linguística*.

organização estável da semiologia. Ele serve para subsidiar o tratamento: “é uma hipótese operativa”, “uma regra de ação” (Dunker, 2011, p. 407) – daí que ele adquira o caráter de uma decisão. Prescrito pelo dispositivo clínico, ele tem a *eficácia* como critério máximo de legitimação, e não a certeza.

Tornado legível pela semiologia, o corpo padecente pode ser agora submetido a uma grande regra de determinação causal. Vem se unir à *semiologia* e a *diagnóstica* o terceiro nível de objetivação na clínica: a *concepção etiológica*. Pode-se dizer que esta é a maior ambição do trabalho diagnóstico – não apenas descrever e classificar a enfermidade, mas desvelar sua *causa*. A importância da explicação etiológica advém da possibilidade de transposição do processo causal a uma e outra situação de enfermidade com relativa independência quanto ao quadro semiológico, o que atende ao postulado de replicabilidade da ciência moderna. A teoria sobre o funcionamento do corpo e o reestabelecimento de suas funções é parte de uma linguagem “comum e universal através da qual legitima suas pretensões enquanto ciência natural. Vê-se que é o princípio etiológico, e não a prática semiológica ou diagnóstica, que estabelece a ciência médica na qual o método clínico se apoia” (Dunker, 2011, p. 415).

A quarta e última operação da estrutura da clínica é a *terapêutica*. Definida como o conjunto de estratégias que visam interferir na rede causal que constitui a etiologia, a terapêutica tenta incidir sobre as causas. Estabelecendo a hierarquia das metas, a estratégia relativa aos meios empregados e as táticas pelas quais a ação deve se dar, a terapêutica é a parte prática da clínica: os meios pelos quais o clínico intervém com o objetivo de sanar as causas de enfermidade (Dunker, 2011).

A seguir, Dunker (2011) descreverá duas propriedades fundamentais da estrutura da clínica entendida como sistema. São elas: a *homogeneidade* entre seus elementos e a *covariância* de suas operações. Compreendidas tais prioridades,

teremos adquirido uma chave de leitura útil para observar o que está em jogo no insucesso do projeto clínico da psiquiatria, em sua tentativa de identificação epistemológica à clínica médica. A *homogeneidade* diz respeito à identidade de natureza entre os elementos, ou seja, um mesmo tipo de causalidade deve reger elementos de mesma natureza. Causas materiais possuem efeitos materiais; causas imateriais, portanto, possuiriam efeitos imateriais. Quando uma etiologia baseada em *entidades ideais* se liga a uma terapêutica baseada em *intervenções materiais*, está violado o princípio de homogeneidade. No caso de haver heterogeneidade entre a semiologia, a ontologia que esta pressupõe e sua etiologia correlata, evidentemente o princípio da homogeneidade não está sendo contemplado. É o caso, como exemplifica Dunker, da astrologia, ao assumir que determinadas disposições estáveis na personalidade são causadas pelo movimento dos planetas. A *covariância* é a segunda propriedade elencada pelo autor como critério de verificação da coerência de uma clínica. Isso significa que os elementos de objetivação da clínica devem ser capazes de se afetar mutuamente, de maneira *necessária*. Por exemplo, uma vez tendo sido reformulada a semiologia de um caso, o diagnóstico precisa ser revisto, assim como os encaminhamentos terapêuticos. Achados diagnósticos inéditos devem fazer antigas convicções etiológicas caírem por terra. Assim, a covariância não deixa de ser, no fundo, uma aplicação do princípio da homogeneidade. A quebra destes princípios permite explicar o insucesso de um projeto clínico que não se realize enquanto tal (Dunker, 2011). Veremos como esta situação se aplica à psiquiatria.

### **III.1.b. O projeto clínico da psiquiatria**

Com a especialização a que a cientificidade moderna lançou todos os campos de saber, era de se esperar que as especialidades clínicas também florescessem ao

longo do século XIX. Cada uma delas foi definida por seu objeto particular e pela maneira com que detalhava as operações de sua clínica. Admitindo que a clínica tenha nascido em resposta a dispositivos e práticas que necessitavam de uma legitimação com fins de controle social, não é difícil imaginar que, no campo da ordem médica, cada modalidade clínica também estivesse comprometida com a necessidade de positivação social de sua prática. À ordem médica caberia sancionar tanto seus resultados empíricos quanto a estrutura de sua clínica particular.

Neste movimento de especialização a psiquiatria encontra extraordinárias dificuldades. Apesar de que outros especialistas fossem bem sucedidos na classificação de seus objetos específicos dentro da medicina e mesmo das ciências em geral, a tarefa revelou-se inglória para os psiquiatras (Dunker, 2011). Que o cardiologista tivesse conseguido isolar a especificidade do seu objeto, ou que o físico conhecesse bem os fenômenos sobre os quais se debruçaria, isto não garantiu ao psiquiatra a mesma tranquilidade no manejo de tão insubordinado objeto: o sofrimento psíquico.

A primeira dificuldade no caminho da psiquiatria para sua legitimação enquanto clínica, portanto, encontra-se na forma de expressão dos fenômenos que ela estaria disposta a chamar de objeto. Os fenômenos da loucura exigem o *uso intersubjetivo da linguagem*: não podem se manifestar apenas no corpo – signos que os exames médicos costumam “provar” com a confiabilidade que a observação empírica exige da ciência moderna. Para Dunker (2011), realidade do delírio, bem como de todas as manifestações ditas da loucura, e expressas pela fala, é uma *realidade linguística*, composta por palavras. Dessa forma, a totalidade na qual o delírio se encontra

não é a totalidade fechada do corpo, mas o universo aberto das significações. Como se poderia encontrar o referente, do qual os signos

cumpririam sua função de índice ou de ícone, segundo uma relação estável, se esta relação é de saída definida pela arbitrariedade, e não pela motivação intrínseca? Como, enfim, construir uma semiologia que não fosse mera convenção moral ou abstração relativa ao universo de significações do próprio clínico? (p. 425)

O único horizonte possível de resposta à questão seria a construção de uma espécie de *anatomia* universal dos modos de produção da significação. Isso se verifica inválido ao observarmos que as faculdades mentais que permitiriam fixar alguma objetividade às espécies clínicas não passam de palavras: atenção, imaginação, delírio, vontade, consciência, etc. Elas não possuem as mesmas propriedades ontológicas dos tecidos e das células. Tomá-las como análogas a estruturas do corpo humano poderia favorecer a possibilidade de transportar para elas as mesmas leis de equilíbrio, funcionalidade e homeostase postuladas para o funcionamento dos tecidos (Dunker, 2011). E os tecidos, como evidencia Foucault (1980/2011), por sua característica de bidimensionalidade, são o objeto perfeito ao olhar – o instrumento fundamental da clínica médica.

Mas o deslocamento intrínseco no movimento de tomar os fenômenos clínicos da loucura como correlatos dos tecidos traria o inconveniente de uma inadequação epistemológica, uma vez que a vontade, a consciência e o delírio não são materiais. Ao contrário dos outros fenômenos estudados pela clínica moderna, as figuras da loucura não ofereciam a estabilidade do acesso ao olhar: não davam-se a ver, eram apenas *enunciadas*. Os referentes destes signos partilhados entre doente e médico eram outras palavras, que possuem como referentes outras palavras, e assim sucessivamente. Daí que, para Lacan, a simbolização se dá através de significantes puros, que são “a negação do empírico. Eles são a formalização da inadequação da linguagem às coisas sensíveis” (Safatle, 2006, p. 106). Nesta teoria não-realista da linguagem, o esforço é impedir que qualquer nome usado pelo sujeito usa para tentar

dar conta de suas sensações, pensamentos, devaneios, memórias etc., tome um sentido naturalizado.

O que se poderia fazer com este conjunto de fenômenos imateriais e apenas articuláveis no uso da linguagem entre médico e doente? Ora, somente apreender delas uma diversidade de inflexões de *substância linguística*, comportamentos e sensações cuja significação seria aberta também. Devido a este impasse, o tipo de semiologia que a psiquiatria se vê na necessidade de construir para se estabelecer como clínica só pode ser expressa em uma *metalinguagem* (Dunker, 2011). De forma que a construção de um mapa semiótico satisfatório torna-se um projeto burlesco:

um mapa de todas as significações engendradas por todos os jogos de linguagem em todos os mundos possíveis não é apenas algo impraticável, mas, sobretudo, inútil. Seria tão próximo da própria realidade que não serviria mais para nos orientar dentro dela – como o mapa do geógrafo imaginário criado por Borges<sup>17</sup>, que de tão perfeito ocupava o tamanho da ilha que procurava representar. (p. 426)

Esperamos ter mostrado a problemática da classificação dos signos para a psiquiatria, ou seja, a constituição de sua semiologia. No campo do ordenamento desta semiologia, no entanto, também há problemas importantes. De que maneira passar da *substância narrativa* na qual o doente manifestava seu sofrimento psíquico à *substância descritiva*, que se subordina a um mapa universal de regularidades e diferenças entre as manifestações da loucura? Uma vez que, em pacientes com sofrimento psíquico, sua história de vida se confunde com a história da doença, exige-

---

<sup>17</sup> Dunker (2011) se refere ao breve texto de Borges (1998) *Do rigor na ciência*, transcrito aqui na íntegra: “Naquele Império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmesurados não foram satisfatórios e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos Afeitas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas. (Suárez Miranda: *Viajes de Varones Prudentes*, livro IV, cap. XIV, Lérida, 1658.)”

se por parte do médico uma compreensão da narrativa. Ora, uma narrativa requer uma *interpretação* profundamente diferente daquela da descrição: para compreendê-la, não basta entender os elementos que a compõem destacados uns dos outros. Uma articulação se faz necessária por parte do ouvinte para que a *trama narrativa* seja capturada. Segundo Dunker (2011), as figuras clínicas da loucura (delírios, alucinações, mania, melancolia) são indissociáveis do modo pelo qual o paciente as manifesta: fora da referência de quem fala, elas não passam de descrições muito precárias e esvaziadas da sua significação relevante. Em outras palavras, a apresentação clínica da loucura não se define pela presença ou ausência de alucinações (ou de outras categorias da sensibilidade), mas pela *relação* que o paciente manifesta ter com elas.

Assim é que, para Dunker (2011), a psiquiatria violou o princípio da homogeneidade, condição para definição de uma clínica. Diante deste desafio semiológico, a psiquiatria tenta propor diversas descrições do universo de significações da loucura, mas essas tentativas não alcançam a prova da realização material de seu objeto específico. A loucura continua carecendo de uma etiologia própria. A inadequação do método ao objeto se evidencia no trecho seguinte:

Uma semiologia centrada nas relações do sujeito não pode se conjugar com uma etiologia baseada em substratos anátomo-patológicos. Não que esta ligação não seja possível ... mas ela implica violação lógica entre pressupostos e conclusões. Isso não quer dizer que a psiquiatria não possa se apresentar como ciência, técnica, experiência ou uma boa descrição regular dos sintomas. Isso apenas diz que ela jamais chegou a se constituir, quanto à sua estrutura, como uma clínica. (pp. 430-431)

Aqui a psiquiatria se compromete com um projeto cientificista cujo impasse procuramos discernir anteriormente. Ela tenta tratar de um problema ético, a experiência humana da loucura, pela chave de uma racionalidade cujos limites não podem, por definição, abrigar o objeto que tenta tratar. Assim é que a racionalidade



psiquiátrica deixa claro que seu expediente não é o de descrever a doença mental como ela *é*, com a mera finalidade de oferecer a ela um tratamento científico; mas a de *prescrever um modelo de saúde que ensina como o louco deveria ser*. O preço que ela paga por isso é seu próprio estatuto: o que chamamos de clínica psiquiátrica jamais passou de um projeto (Dunker, 2011).

Outro argumento que Dunker (2011) alega sustentar essa ideia é o de que a psiquiatria da época moderna nunca conseguiu desenvolver uma terapêutica que se apresentasse como procedimento sobre causas específicas. Suas intervenções arbitrárias – que iam do ar fresco ao eletrochoque – sempre foram ineficazes, e sua justificação sempre se baseou no simples *cuidado*, e não num tratamento que levasse a *etiologia* do sofrimento em consideração. Alterações nas estratégias terapêuticas nunca alteraram a semiologia de base, e rupturas nos esquemas diagnósticos tampouco tiveram consequências terapêuticas. Logicamente, o princípio de covariância, segunda propriedade da estrutura da clínica, tampouco foi contemplado.

A última objeção que Dunker (2011) faz à constituição da psiquiatria como clínica é que ela não dá conta do elemento constitutivo do dispositivo clínico, qual seja, o olhar. Segundo Foucault (1980/2011), a clínica pede ao olhar que isole traços, que os reagrupe, que os classifique. O olhar toma primazia para a clínica moderna porque, para ela, a observação dos sintomas adquire transparência: o olhar pode capturar cores, variações, ínfimas anomalias, e mantém-se sempre “à espreita do desviante. Finalmente, é um olhar que não se contenta em constatar o que evidentemente se dá a ver; deve permitir delinear as possibilidades e os riscos; é calculador” (p. 97).

Mas o psiquiatra é o único “clínico” que não pode ser surdo (Dunker, 2011, p. 433): seu trabalho depende necessariamente do *relato* em primeira pessoa. Esta

contradição precipita a psiquiatria – e igualmente a psicologia – no impasse que descrevemos no capítulo anterior. Tentando se isentar de considerar a dimensão histórica do homem, a psiquiatria falha em notar que, assim, ela deixa de ter o que dizer a respeito dele.

Diante da invisibilidade do agente etiológico da loucura, a psiquiatria tentou estabelecer uma referência anatômica onde se alojaria a sua causa. Esta empreitada usava um achado orgânico regularmente associado a uma forma discursiva para estipular uma conexão causal, e se provou infrutífera justamente por ter carecido recorrer a uma conexão homogênea entre o agente etiológico e seus efeitos sintomáticos. Mesmo que tal fundamento fosse encontrado no funcionamento cerebral, neste caso a psiquiatria colapsaria com a neurologia, destruindo a especificidade de seu objeto e reduzindo-se a uma técnica terapêutica da clínica neurológica (Dunker, 2011). Ao falhar em reconhecer a disparidade da condição de sujeito com relação à objetividade ambicionada pelo projeto cientificista moderno, a psiquiatria recorreu a formas de sustentação que lhe levaram a uma crise de fundamento. Surge então um paradoxo epistemológico através do qual “a comprovação da hipótese pressuposta destrói o objetivo de comprovação” (p. 435).

Finalmente, lembra-nos Dunker (2011), de que se poderia argumentar o êxito de tal projeto na atualidade com o estabelecimento de uma *teoria empirista do sujeito*, tal como defendida pelas neurociências. Com a descoberta da importância dos neurotransmissores, a psiquiatria teria conseguido respeitar as propriedades fundamentais da homogeneidade e da covariância. A relação travada nas neurociências entre sua semiologia, sua diagnóstica e sua terapêutica obedece mesmo a uma regra de transformação constante e homogênea. Para exemplificar, Dunker (2011) cita a depressão, que se torna cada vez mais um quadro deduzido dos efeitos inversos dos

antidepressivos; assim como o déficit de atenção, que se caracteriza como epidemia justamente quando se desenvolve um tratamento farmacológico correlato.

O problema em jogo é que a etiologia perde espaço aqui, cedendo lugar a uma terapêutica que prescinde da investigação das causas. A funcionalidade dos procedimentos se uniu à adequação da produção de saber às evidências. Juntas, ambas acabaram alcançando “o ideal de consagração da clínica como uma ciência” (p. 436). Contudo, este conjunto deixou de ser uma clínica. Para Dunker, o estatuto de *tecnociência* é mais adequado ao que a psiquiatria se tornou, uma vez que a experiência clínica foi expulsa deste funcionamento:

Há tal divisão de tarefas entre os que se dedicam a firmar a etiologia (os laboratórios farmacêutico), os que verificam uma semiologia (laboratórios universitários), os que definem os diagnósticos (associações de classe) e os que praticam a terapêutica (psiquiatras “clínicos”) que seria mais lícito sugerir que a função destes últimos progressivamente se reduz à de um técnico que protocola procedimentos. Rapidamente, o paciente o supera, em qualidade e destreza específica, nesta arte. (p. 437)

### **III.2. A clínica psicanalítica**

Tentaremos, a seguir, estabelecer comparações entre o projeto clínico da psiquiatria e o da psicanálise. Para tanto, debruçaremos-nos antes em definir historicamente algumas linhas de força da constituição da clínica psicanalítica, distinguindo os papéis de clínico e psicoterapeuta, e seguindo de perto as considerações de Dunker (2011) sobre o tema. Depois, tentaremos investigar a relação travada entre o papel do psicanalista e o do xamã, tal como a comparação de Lévi-Strauss (1949a/2003). Teremos então ocasião de analisar aspectos da constituição e estrutura da clínica psicanalítica que nos permitirão perceber a crítica ao abuso de poder contida na racionalidade lacaniana da clínica psicanalítica. Esse poder “sempre passível de um direcionamento cego.... o poder de fazer o bem – nenhum poder tem outro fim, e é por isso que o poder não tem fim” (Lacan, 1958/1998, p. 647). Poder

que faz “o doente sentar para lhe mostrar pela janela os aspectos risonhos da natureza, dizendo-lhe: ‘Vá em frente. Agora você é um menino comportado’” (pp. 625-626).

### **III.2.a. Tratamento da alma *versus* tratamento psíquico**

Retomando o artigo freudiano *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* de 1890, de cuja tradução para o espanhol lemos *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, Dunker (2011) investiga o que ainda resta de “tratamento da alma” naquilo que hoje se chama “tratamento psíquico”, e lembra que desde então Freud já tratava das polêmicas que povoavam a cura pela palavra, além de aspectos históricos de sua práticas.

El lego hallará difícil concebir que unas perturbaciones patológicas del cuerpo y del alma puedan eliminarse mediante “meras” palabras del médico. Pensará que se lo está alentando a creer en ensalmos. Y no andará tan equivocado; las palabras de nuestro hablar cotidiano no son otra cosa que unos ensalmos desvaídos. Pero será preciso emprender un largo rodeo para hacer comprensible el modo en que la ciencia consigue devolver a la palabra una parte, siquiera, de su prístino poder ensalmador. (Freud, 1890, p. 115)

Além de enfatizar a dimensão da palavra na cura, Freud (1890) também se debruçava neste escrito sobre o problema da eficácia de técnicas de psicoterapia e de outras práticas de influência e sugestão (especialmente a hipnose). Assim, o pai da psicanálise evidenciava o compromisso que perseguirá até o fim de sua obra, isto é, aquele travado com uma abordagem científica das causas das patologias. Esta postura, no entanto, nunca foi isenta de paradoxos. Desde 1890 encontramos ali a confiança textual de Freud na influência exercida pela personalidade do médico na cura das doenças. O psicanalista destacará que a sensação do doente de “estar no caminho certo” quanto à escolha do médico – e, portanto, do tratamento – é parte importante da cura, e que se a liberdade da escolha pelo médico por parte do paciente for tolhida, anula-se uma parte fundamental desta salutar influência. Ele chegará a afirmar, com

charme corporativista, que os curandeiros promovem mais dano que benefício para os enfermos ao tirar proveito desta influência quase irrestrita. Mas confessa que os médicos não devem ser tão ingratos a ponto de deixarem de reconhecer o uso regular que eles próprios fazem de tal poder. Neste ponto, Freud médico já se destacava da tradição da psiquiatria de sua época, que visava excluir a dimensão subjetiva da experiência clínica.

Admitir que o tratamento da alma e o tratamento com aspirações científicas convivem no interior de diversas práticas de psicoterapia parece-nos um salto a dar frente ao ceticismo romântico (ou fraude deliberada) a partir do qual clínicos e psicoterapeutas de diferentes abordagens supomos trabalhar. Dunker (2011) destaca a relevância de se investigar sobre as fronteiras entre tais tratamentos – o psíquico e o da alma – uma vez que a psicoterapia hoje é objeto de uma classificação confusa em diferentes critérios,

seja pela sua orientação teórica, por seus critérios de habilitação, por seus fins ou por sua eficácia diferencial. Sua afinidade circunstancial com práticas mágico-religiosas, com estratégias científicas ou com visões de mundo particulares combina-se com um amplo dispensário de técnicas (corporais, grupais, farmacológicas, pedagógicas). (p. 20)

O autor confere a Freud o papel fundador nesta epopeia moderna das psicoterapias, e lembra que, na trajetória de formação do pai da psicanálise, os papéis de clínico e psicoterapeuta se alternam e se combinam desde o início. Assim, antes de se tornar psicanalista, ou melhor, antes de ser autorizado pela primeira vez por um paciente neste lugar, Freud desempenhava atividades variadas que até hoje se confundem e se condensam nesta figura cujo trabalho possui uma estrutura todavia obscura, a quem costumamos chamar de “psicanalista”.

Dunker (2011) estabelece, na introdução de *Estrutura e constituição...*, distinções ente o papel do clínico e do psicoterapeuta. Segundo o autor, e como

vimos, o clínico é o *observador* que descreve, compara e diagnostica os fenômenos, tomando-os como signos e se comprometendo com sua leitura. Cabe a ele encontrar, a partir de seu diagnóstico diferencial, meios de justificar sua escolha por um ou mais tratamentos específicos, que se embasam em hipóteses diagnósticas.

É imperativo lembrar que tal acepção de “clínico” é anterior ao sentido que damos a ela após a emergência da ciência médica moderna. Antes de fins do século XVIII, o saber artesanal decorrente da experiência pessoal do médico oferecia a ele o campo a partir do qual ele lia os signos da doença. Depois da revolução científica, o *método* adquire primazia sobre a prática. E isto incide no trabalho do clínico, que encontrava os subsídios de sua experiência em sua observação particular. Embora descenda do cirurgião barbeiro, figura quase errante (que atende toda a variedade de males e orienta os doentes na rua ou em suas casas), o médico moderno trabalha a partir de uma *racionalidade* bastante específica (Dunker, 2011). É por isso que sua intuição precisará ceder à diagnóstica, como vimos, uma *descrição universal* das formas pré-estabelecidas do adoecer. Em um mundo matematizado, os sintomas também devem caber em equações. A descrição idiossincrática – para pesar no termo – do médico barbeiro dará lugar ao “código comum” da semiologia médica. E toda sorte de explicações assistemáticas e místicas dos males precisará se constringer frente à tendência moderna da “remissão dos efeitos às causas” dos sintomas, em outras palavras, à *etiologia* deles.

O psicoterapeuta, na acepção da França do início do século XIX, segundo Dunker (2011), tem um sentido mais difuso que o do clínico. É alguém comprometido diretamente com a *eficácia de sua atuação*, e por conseguinte, com sua fama de bom terapeuta. O leque de práticas através das quais pretende alcançar seu objetivo – a cura, ou a sensação de cura, o que aqui pode se equivaler a ela – é extenso, e se

relaciona com discursos religiosos, pedagógicos, místicos. Interessa a esta espécie de “sofista da saúde” que o paciente assinta ao tratamento e experimente subjetivamente a melhoria de suas perturbações. Ao contrário, como já destacamos, o clínico toma como irrelevantes as impressões do paciente.

Tanto o saber do clínico quanto o do psicoterapeuta advém, portanto, de uma inversão. Se o paciente é o portador exclusivo de sua doença, e se apenas ele pode narrá-la e a traduzir em discurso, por sua vez são o psicoterapeuta e o clínico que passam a deter o saber sobre ela. E por serem detentores de tal saber, são outorgados como agentes legítimos do tratamento<sup>18</sup>. A autoridade que emanava do curandeiro antigo aos poucos cede espaço à exigência epistemológica moderna de uma autoridade impessoal, asseada de qualquer influência individual, e que se baseia no método, tal como vimos na constituição da clínica moderna.

Ao assinalar em Freud essa combinação alternada e eventualmente mista entre o clínico e o psicoterapeuta, Dunker (2011) está literalmente situando Dr. Sigmund no ponto de transição entre a clínica antiga e a clínica moderna. E o que permite a Freud fazer essa passagem é justamente a introdução do *elemento histórico*: que terá o paciente a dizer a respeito da sua doença? Qual a biografia, por assim dizer, de seus males? Freud passa de neuropatologista a psicoterapeuta no ponto onde ele se torna sensível à história dos sofrimentos do paciente, passando a raciocinar e interpretar a partir do interior da particularidade semiológica do que cada paciente *relata*.

Apesar deste traço comum, não é sem desarranjos que a psicoterapia se relaciona com o campo clínico. É notória e extremamente atual a dificuldade de assimilação, por parte deste, da fundamental importância da *autoridade pessoal* do psicoterapeuta. Por um lado, a eficácia de uma psicoterapia depende diretamente da

---

<sup>18</sup> Embora, no caso do psicoterapeuta, a dignidade do saber do paciente seja reconhecida (Dunker, 2011).

influência que o terapeuta exerce em seu paciente. Por outro, o tratamento clínico toma a influência como um fator menos central no processo, como se os efeitos do tratamento não tivessem relação direta com ela. É assim que a noção de autoridade pessoal do clínico em sua acepção antiga redundava num obstáculo para a fundamentação científica da medicina (Dunker, 2011).

Destacando do texto de Freud (1890/2009) vários termos referidos à ideia de cura, Dunker (2011) decomporá etimologicamente cada um. Entre todos, chama atenção o uso por parte de Freud do termo *Heilung*, remetido à tradição das curas mágicas e de um universo pré-moderno de cura. Este termo também ressoará com *Herstellung*, a ideia de reestabelecimento, portanto, de cura como um estado ao que *se retorna* depois da doença. O médico aparece, portanto, como um representante do saber sobre as práticas de cura, e conduz o corpo enfermo de volta ao seu *lugar certo*. Em volta de sua pessoa se formam expectativas de saúde. Daí a influência quase mágica exercida por certos médicos que, no simpático exagero de Freud, começam a promover uma sensação de cura desde o momento em que pisam no quarto de seus doentes.

Diante de tamanho destaque à importância conferida por Freud sobre a influência do médico, Dunker (2011) lembrará que a noção de autoridade pessoal foi excluída do programa metodológico da medicina. Ao mesmo tempo, recebe muita atenção nas ciências sociais. Ao final do século XIX, a discussão sociológica sobre a autoridade faz parte do contexto geral de reconhecimento universitário da psicoterapia, que não poderia encontrar legitimidade sem a difusão de noções como carisma, magnetismo, sugestão etc. Listando exemplos em que ficam claros os contornos de autoridade pessoal, Dunker cita as figuras do líder que evoca simpatias exacerbadas, do artista cuja expressividade alcança o universal, do grande herói sem



qualidades, enfim – é nesta seara que encontramos o nascimento da figura social do psicoterapeuta.

O psicanalista, nos dias de hoje, continua a gozar das prerrogativas da influência que seu poder, carisma ou talento exerce sobre as pessoas. Quando alguém é tomado, dentro do campo psicanalítico, de suas instituições e da sociedade em geral como psicanalista, obviamente segundo as particularidades de cada contexto, ele se reveste de uma aura difusa, carregada de poder, e na qual se depositam expectativas diversas. São elas: as de um clínico comprometido com a ciência, vide o número crescente de psicanalistas engajados com atividades acadêmicas e científicas; as de um psicoterapeuta, representante (um tanto evadido, é verdade) do discurso médico – não por acaso encontramos consultórios de psicanálise em grandes centros hospitalares ou destinados a empreendimentos do mercado da saúde; e as expectativas do curandeiro (Dunker, 2011). É também às últimas que o psicanalista responde, por mais desagradável que isso soe aos ouvidos de uma psicanálise ainda comprometida com a boa vizinhança do discurso científico.

Recebemos frequentemente em nossos consultórios pacientes que referem “já ter tentado de tudo”, e que veem na psicanálise a última esperança de salvação para seu sofrimento. Esta última aposta vem revestida, às vezes, de um certo acanhamento por parte dos pacientes semelhante àquele que, supomos, devem testemunhar as cartomantes e os gurus ao receberem os desesperados que não encontraram nas alternativas tradicionais acolhimento satisfatório ou tratamento efetivo para suas demandas. Estes indivíduos parecem nos dizer que apesar de seu honroso ceticismo, tão glorificado em tempos de ode ao tecnicismo, darão uma chance – às vezes única – à psicanálise. A aura, portanto, que reveste o psicanalista, confere ao seu trabalho um teor um tanto ‘místico’: os critérios de sua formação vagos para um leigo, seus

resultados desagradavelmente imponderáveis e não garantidos de saída, seu método precariamente discernido (até pelos que o utilizam, muitas vezes). Trabalho que, apesar de tudo, revela-se muito vivo na atualidade e operador de resultados duradouros sobre o sofrimento e os sintomas de um grande número de pessoas.

Ao situar Freud no entrecruzamento do tratamento da alma e do tratamento psíquico, seguindo o título do artigo freudiano, seria fácil supor que o *tratamento da alma* se referisse à influência e à *sugestão* na psicoterapia, enquanto o *tratamento psíquico* levaria em conta uma clínica comprometida com as *expectativas científicas* da psiquiatria. Dunker (2011) propõe, no entanto, haver uma terceira noção que teria dado origem à psicanálise: *Kur*. O termo guarda em sua origem duas possibilidades semânticas. Como substantivo, e tal como frequentemente traduzido, significa “cura” em português. Como atividade, no entanto, ele poderia ser traduzido por “cuidado”, e ressoaria daí um *processo* de cura, que inclui a passagem do tempo e a assistência de terceiros. O cuidado implica, portanto, não apenas a cura como retorno da saúde, “mas a experiência legada por seu processo, a integração, à história dos envolvidos, da cicatriz formada” (Dunker, 2011, p. 33). Se os nomes privilegiados para designar a experiência de uma psicanálise são, por um lado, “tratamento”, por outro, “terapia”, não deixa de chamar atenção que o método tenha sido batizado por Anna O. e divulgado por Freud como “talking cure”, *cura* pela fala.

Dunker (2011) levantará duas hipóteses para a explicação da escassa frequência do uso do termo “cura” para designar a prática psicanalítica. A primeira reside na ideia de que “cura” leva a se pensar diretamente no resultado do processo, além de aludir à melhora completa, à remissão dos sintomas, enfim, ao silêncio dos órgãos. Neste sentido, o termo “cura” soaria *demasiado clínico*. A outra hipótese é a de que o termo se aproxima demais da psicoterapêutica moralista, ou de compromisso

mágico e até religioso, como se o rigor metodológico da ciência escapasse de uma prática assim denominada – que soa, desta maneira, *pouco clínica*. Segundo o autor, o termo incomoda porque denota a relação da prática psicanalítica com a esfera do poder:

Tanto a cura como produto da técnica médica quanto a cura como expressão de uma epifania mística nos convidam a uma posição de exercício de poder que a psicanálise haveria de recusar. Esta recusa não deveria servir de argumento nominal para a evitação dos termos em que o problema se coloca do ponto de vista da constituição histórica da psicanálise. Há diversas maneiras de recusar o poder, há inclusive formas de recusa que funcionam como *álibi* para sua perpetuação. Há ainda limites para a extensão e emprego deste conceito uma vez que uma situação na qual esteja ausente qualquer figura de poder é visualmente uma situação inhumana. (p. 36)

A recusa, portanto, do termo “cura”, coloca a questão: o que vem a ser o *método psicanalítico*? Dunker (2011) distinguirá, a seguir, o método e a técnica, circunscrevendo esta como caracterizada pelas características de reprodutibilidade e eficácia dos meios. O método recorta um objeto de estudo ou um campo de experiência, que, por sua vez, a experiência circunscreve os limites do método que a estabeleceu. Envolvendo consideração sobre os fins a que se propõe a ação, o método é um mediador a partir do qual entrar em contato com o paciente. A técnica, diferentemente, se refere aos instrumentos usados para a colocação em prática do método. Para exemplificar a diferença entre os dois conceitos, novamente o episódio da invenção do telescópio nos será útil. Dunker lembrará que o telescópio foi inventado à imagem de um aparelho de que Galileu ouvira falar e que servia para se observarem objetos distantes com nitidez. Extremamente mais potente, o telescópio de Galileu tem o ineditismo de ser apontado para o céu. A construção do telescópio se refere a uma atividade *técnica*. Mas voltá-lo ao céu e à observação dos corpos celestes é uma virada *teórica* – como argumentamos antes, ali o telescópio deixou de ser um

aparelho e passou ao estatuto de instrumento de racionalidade (Bachelard, 1996; Koyré, 1987).

Tendo diferenciado o método da técnica, talvez fique mais clara a distinção entre o clínico e o terapeuta: se o clínico se apresenta como um especialista em métodos de investigação, o psicoterapeuta possui o domínio prático da técnica. Mas estes campos não se pretendem excludentes. O clínico dispõe de técnicas, por certo, e o psicoterapeuta tem seus métodos. A questão seria a de se compreender qual a especificidade do método psicanalítico, além de saber qual relação ele mantém com as técnicas das quais se utiliza.

Segundo Dunker (2011), a resposta está dada na frase que resume a posição metodológica original de Freud (1890, p. 118): “Sólo tras estudiar lo patológico se aprende a comprender lo normal”. Freud se destaca aqui da maneira positiva que a medicina encarava a saúde, modelo a partir do qual se podiam comparar todas os desvios da patologia. Em Freud se nota a visada ao patológico e ao desviante como aquela que poderá lançar luz sobre os mecanismos do normal. Isto é, a fronteira rígida que o aporte psiquiátrico traçou entre o normal e o patológico em Freud torna-se um espectro gradativo onde saúde e doença compartilham de uma mesma estrutura – respectivamente mais ou menos funcional.

O desvio está longe de ser, em Freud, uma falha do normal. Pelo contrário, ele é “o próprio critério do método” (Dunker, 2011, p. 43), ao invés de ser diretamente tomado por patológico ou ilícito. Freud (1901/2009) rompe com a tradição vigente na época em igualar anormalidade de anomalia. Por isso, é a partir dele que os mecanismos ditos cotidianos ou rotineiros do psiquismo ganharão inteligibilidade: o sonho, o chiste, o ato falho e todos os eventos catalogados na *Psicopatología de la vida cotidiana*. Isto se atesta também, como ressalta Dunker, na ordem das razões

pelas quais Freud postula o inconsciente. A primeira hipótese do inconsciente nasce em parceria com Breuer, enquanto os dois se debatem na busca da explicação dos sintomas histéricos, bem como na compreensão da resistência dos pacientes em se lembrarem dos eventos que teriam originado seus sintomas. Até então o inconsciente aparece como hipótese em decorrência do patológico. Alguns anos depois, Freud descobrirá que a estrutura de formação do sonho corresponde àquela de formação dos sintomas, e investigará as emergências do inconsciente na vida ordinária. Para Dunker, nesta operação muda-se o sentido mesmo do patológico: “há na psicanálise uma teoria psicológica geral, de aspiração universalista, mas esta é construída como uma espécie de corolário ou inferência, jamais deduzida do funcionamento psíquico normal *a priori*” (p. 43).

Esta posição metodológica de Freud, cujo critério é o desvio, denota a subversão que a invenção da psicanálise produziu na clínica clássica. Se entendemos, com Foucault, que uma determinada prática só pode ser pensada através da ruptura que ela promoveu com relação a outras práticas no interior das quais se engendrou, pergunta-se: qual foi o corte promovido pela psicanálise com relação aos saberes práticos de seu tempo? Evidentemente, a emergência de uma nova noção de sujeito, um sujeito que apenas pode ser tomado na articulação significativa, de um relator cuja *experiência* sobre o conteúdo de sua fala torna-se fundamental. É em primeira pessoa o tratamento que a psicanálise dá inteligibilidade à significação, portanto, não admite nenhum *a priori* como modelo de normalidade. Como diz Lacan (1936/1998, p. 86), “o psicanalista não pode desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém”.

A oportunidade de se tomar a psicanálise como uma prática subversiva não deve, no entanto, seduzir a ponto de nos permitir imaginá-la como uma genialidade caída dos céus, a-histórica e sem precedentes. Segundo Dunker (2011), esse argumento é compreensível em sua tentativa de assinalar a “extraterritorialidade” da psicanálise, dado a sua originalidade como tratamento. Ao mesmo tempo, é uma “estratégia reativa” e dificulta que a psicanálise se utilize da compreensão histórica das condições de sua constituição com o objetivo de repensar a sua atuação no presente. Como saber prático, a psicanálise responde a exigências heterogêneas da clínica, da psicoterapia e da cura (Dunker, 2011).

Na esteira da consideração da psicanálise como sintoma dos tempos atuais, Safatle (2009) a localizará no laço solidário firmado entre a saúde mental e a crítica social, e insistirá que a *práxis* psicanalítica transcende em muito seu papel terapêutico. Existe uma luta de forças no projeto da psicanálise: seu forte caráter crítico frente aos ideais modernos de normalidade, de um lado, e a terapêutica, comprometida com estes mesmos padrões de normalidade perdidos em função de alguma patologia. Se a psicanálise nasce em um momento de crise da modernidade, levantando questão sobre ideais normativos de nossos modos de socialização e representação social do “racional”, é compreensível que Safatle comente, não sem alguma jocosidade, que “o destino da psicanálise não pode ser outro que desaparecer... o mais rápido possível, custe o que custar” (p. 80). Se ela servir efetivamente de impulso à construção de novas modalidades de relação a si mesmo e ao Outro, poderá ser desalojada de onde está – talvez não como saber prático reconhecido e compartilhado socialmente, mas a cada vez, como experiência.

As contradições inerentes à prática da psicanálise não a impedem, no entanto, de levar a cabo, em suas diversas manifestações, sua política de cura. E entre os

psicanalistas, Lacan é quem privilegiará em sua obra o questionamento sobre a maneira pela qual se travam as relações de poder dentro da experiência da análise.

Não é suficiente afirmar que o psicanalista está advertido dos perigos da suposição de saber e que deve recusar o poder daí decorrente em seu manejo de uma cura. É preciso mostrar *como tal recusa se dá, se é que ela acontece*. Ao localizar saberes constitutivos da prática psicanalítica e esclarecer algumas linhas de força que a fundam, algumas demandas sociais a que ela tenta responder e contradições que permanecem vívidas em seu seio, talvez seja possível discernir algumas estratégias pelas quais a direção da cura proposta por Lacan faça resistência ao poder. No entanto, não é aqui de qualquer poder que se trata. É precisamente aquele de que dispõe o psicanalista, ao portar a palavra que influencia, ou, nas palavras de Dunker (2011), o poder que se constrói e se desfaz dentro do dispositivo da análise, “que legitima, prescreve e se positiva nas formas de sofrimento psíquico ou o poder que se problematiza no axioma psicopatológico pelo qual o sintoma é uma figura da privação da liberdade” (p. 51).

### **III.2.b. Eficácia versus excelência**

No debate sobre os princípios do poder no tratamento psicanalítico, encontramos a profícua distinção entre *eficiência* e *excelência*. Considerada como um processo de aprofundamento contínuo na relação com o inconsciente, uma análise só pode ser medida pelos critérios da excelência. Mas ela pode ser considerada a partir de sua eficácia – na remoção dos sintomas e no alívio do mal-estar psíquico (Dunker, 2011). Tal tensão nos remete à origem dupla da clínica psicanalítica: a pretensão psicoterapêutica assenta-se na autoridade pessoal do médico e no benefício positivo

do tratamento. As pretensões clínicas, por outro lado, enfatizam a autoridade impessoal e o benefício negativo da cura.

Levando em consideração a metáfora de Freud (1905 [1904]) segundo a qual a terapia analítica se assemelha à arte da escultura no sentido de visar *retirar* ou *eliminar* a “ideia patógena”, a psicanálise se orienta para uma forma negativa de poder (Dunker, 2011, p. 68), “um poder nem prescritivo nem restritivo, mas apenas referido à retirada daquilo que obstrui a soberania do sujeito. Ela não engendra uma nova forma de liberdade; apenas abole a sua privação contingente.”

Esta maneira de ver a experiência analítica acaba restringindo a psicanálise à sua dimensão clínica, e deixa de lado a consideração sobre sua pretensão psicoterapêutica, que não deixa de produzir efeitos no tratamento. Segundo Dunker (2011), no tema da dissolução da transferência a questão da ambição terapêutica se reintroduz, uma vez que a influência e a autoridade pessoal do analista precisarão de um encaminhamento que leve à dissolução do vínculo transferencial. Aceita-se comumente a ideia lacaniana de que uma análise chegada a termo produz um analista, mas raramente estamos advertidos de que esta solução tem ressonâncias na experiência da conversão (Dunker, 2011), como atesta o exemplo do fato de que “um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã” (Lévi-Strauss, 1949a/2003).

Em sua pretensão de se compatibilizar com uma clínica desprovida dos elementos da psicoterapia de sugestão, a psicanálise pode falhar em se atentar para a relação de proximidade que sua concepção sobre o patológico guarda com a influência da magia. Relacionado por Freud (1913-1914/2009) ao egocêntrico sistema de pensamento infantil, à megalomania da psicose e a sociedades ditas “primitivas”, o



*pensamento mágico* pode nos oferecer mais pistas sobre as origens do fazer psicanalítico do que a ambição asséptica clínica gostaria de admitir.

Ao nomear o psicanalista de xamã moderno, Lévi-Strauss, em seu *A Eficácia Simbólica* (1949b/2003), tem em vista um ponto comum em ambas as práticas: o reequilíbrio entre a mítica social e as particularidades de uma forma individual de sofrimento. No xamanismo, o doente está desconectado da vida comum, e o xamã é aquele que “reintegra” este indivíduo através de atos rituais ao compartilhamento do sentido de vida da comunidade. O xamã se caracteriza por oferecer ao doente uma maneira de se expressar a respeito de estados não formulados do sofrimento, ou seja, o curador oferece ao doente uma espécie de *linguagem*.

E é à passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível um experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a [ou o] doente sofreu. (p. 228)

Aqui começam as semelhanças entre psicanálise e xamanismo, uma vez que não é o *estilo* da cura mas a *estrutura* dela o que garante sua eficácia. Que o xamã enfatize a fala enquanto o psicanalista basicamente escuta, ou que a cura xamanística seja sancionada coletivamente enquanto a cura psicanalítica depende do consentimento de um único indivíduo, ou ainda, que seja um mito individual que o analisante constrói enquanto o doente tratado pelo xamã recebe do exterior um mito social – são todas diferenças que não tocam a *estrutura* da cura. Os efeitos terapêuticos em ambos contextos se explicam pela *eficácia simbólica* (Lévi-Strauss, 1949b/2003, p. 233), esta “‘propriedade indutora’ que possuiriam, uma em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido”. Em ambos os casos, o curador se propõe a

“conduzir à consciência”, segundo Lévi-Strauss, conflitos e resistências até então inconscientes – quer, no caso de uma análise, em função do recalçamento; quer, no caso da cura xamânica, por causa de sua natureza própria. Em ambos os modelos de cura, os conflitos ou resistências se dissolvem não devido a um *conhecimento* que o doente adquire deles, mas porque este conhecimento torna possível uma determinada *experiência* – e nesta experiência os conflitos se realizam num plano que permite “seu livre desenvolvimento” e que conduz à sua resolução. Na medida em que essa experiência se organiza, tanto na cura xamânica quanto na psicanalítica, “os mecanismos situados fora do controle [*sic*] do sujeito se ajustam espontaneamente [*sic*]”. E arremata o autor: “É o papel da encantação propriamente [*sic*] dita” (p. 229).

Em seu artigo *O Feiticeiro e sua magia*, Lévi-Strauss (1949a/2003) investiga se a eficácia simbólica é equivalente à excelência simbólica, discutindo as condições sob as quais alguém pode se chamar *xamã*. O autor analisa o percurso de formação de Quesalid<sup>19</sup>, um indígena canadense Kwakiutl movido pelo desejo de denunciar as fraudes do xamanismo. Para tanto, o rapaz começa a frequentar os círculos de magia, e, tendo guardado sua verdadeira motivação para si mesmo, acaba sendo convidado a se tornar um xamã. Assim, ele aprende todas as lições de que se serviam os xamãs em seu ofício: fingimento de desfalecimento, aprendizado de cantos mágicos, o auxílio de espões que escutavam os doentes falarem com outras pessoas sobre as origens dos males e depois as transmitiam aos xamãs, além de outros truques pantomímicos misturados a alguns conhecimentos empíricos. Quesalid é então convidado por uma família a tratar um enfermo que havia sonhado que ele seria seu salvador. Ele é bem sucedido na cura, e, mantendo sua postura crítica quanto ao ofício, credita isso ao fato do paciente já haver suposto em seu sonho, antes da cura, que seria curado por ele.

---

<sup>19</sup> Lévi-Strauss toma esta história de empréstimo de Franz Boas, que publicara em 1930 um estudo sobre a religião da tribo Kwakiutl em uma revista de antropologia norte-americana.

Visitando uma outra tribo, Quesalid opera nova cura, e começa a supor que algumas curas “eram menos falsas que outras” (Lévi-Strauss, 1949a/2003, p. 203). Ele havia aprendido em suas lições de xamanismo uma técnica segundo a qual retinha na boca um pequeno tufo de penugem que banhava de sangue ao morder a própria língua. Este tufo era expelido e apresentado pelo xamã como uma espécie de besouro ensanguentado. No momento da cura, representando a enfermidade que o xamã estava a expelir do corpo do doente, o besouro era mostrado a todos os presentes. Esta técnica se verificou mais convincente do que aquela dos xamãs da tribo vizinha, que se contentavam em cuspir um pouco de saliva com os mesmos fins: simular a expectoração do mal. Instigado a revelar sua técnica, Quesalid se vale da desculpa de sua formação ainda incompleta para manter-se sigiloso.

Conhecedor da crescente reputação de Quesalid, um ilustre xamã de um clã próximo o desafia a um duelo. Com a técnica do tufo ensanguentado, Quesalid vence o experiente opositor em vários casos que este considerava incuráveis. O xamã derrotado então implora a Quesalid que piedosamente partilhe o segredo de suas prodigiosas curas, e chega a dividir com ele segredos de suas trucagens, além de oferecer a sua filha, supostamente virgem, às satisfações do nosso aprendiz virtuoso. Quesalid permanece silencioso quanto ao truque da extração do mal pelo besouro ensanguentado, e o velho acaba desistindo: exila-se, enlouquece e falece três anos depois.

Após anos desmascarando xamãs com evidente sucesso, Quesalid encontra-se, certa vez, na dúvida a respeito da honestidade de um xamã particular, que tratava de seus doentes por uma técnica de sucção. A contumaz atitude de desprezo de Quesalid se modifica diante deste xamã, e ele passa a se perguntar se haveria xamãs verdadeiros. E se houvessem, não seria ele próprio, a empreender curas desde o início de sua jornada, um verdadeiro xamã?

A experiência de Quesalid lhe revelava que a cura pode se dar mesmo que o curador não acredite no que faz. Ele “não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, êle [*sic*] curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro” (Lévi-Strauss, 1949a/2003, p. 208). A eficácia da cura possui relativa independência frente à crença racional nela. Quesalid *operava* curas, mesmo que não acreditasse no mito ao qual a comunidade e o doente tributavam sua causalidade. “Ao praticar o rito da cura, com todos os atos que lhe são correlatos, Quesalid pragmaticamente *acreditava*” (Dunker, 2011, p. 79). O exercício de seu ceticismo manteve em ação um tipo de relação com a verdade que também fez parte de sua crescente autoridade entre os xamãs. Por não ter tomado a ambição de praticar curas espetaculares, tornando-se assim um xamã reconhecido, Quesalid teria tornado seu desejo enigmático a outros xamãs e recusado um lugar social no sistema de transmissão do xamanismo (Dunker, 2011). Surge, assim,

um novo efeito, que podemos chamar de excelência simbólica, caracterizada pelo fato de que ele possuía um lugar, pois era reconhecido como xamã, mas não se identificava com a consistência positiva deste lugar, pois sabia que os xamãs eram ilusionistas. (Dunker, 2011, p. 79)

A dúvida de Quesalid é, portanto, parte fundamental da excelência simbólica. Ele não resolvia o problema da falta de articulação de que padeciam os doentes entre seus males e sua linguagem através da administração de um dicionário consistente, e formulado *a priori* da experiência do próprio doente. O xamã não oferece uma semiologia pronta ao doente, pelo contrário, dá a ele condições de fundar uma nova gramática. Assim, a cura consistia em oferecer ao doente uma possibilidade de equacionamento das contradições numa nova formalização. A excelência simbólica liga-se, portanto, à posição do sujeito diante da verdade como causa (Dunker, 2011). A causalidade permanece oculta a Quesalid, e ele está interessado na verdade da cura.

Isto distingue as curas que promoveu de qualquer solução terapêutica que visasse a honra do curador. De maneira similar, Lacan (1958/2008) convida os psicanalistas a se atentarem para o poder que lhes é conferido na situação analítica, fazendo-lhe jus efetivamente ao não se servirem dele. É apenas distinguindo sua escuta da posição de sugestão que o analista pode permitir que este poder, o da *eficácia simbólica*, promova efeitos na transferência. Suportando, como fez Quesalid, a suposição do doente de que ele o curaria, o psicanalista deve também fazer com que seus pacientes possam se apoiar nessa ilusão – ilusão com a qual ele não pode se convencer, sob risco de desencaminhar a análise.

A função do psicoterapeuta, como vimos no segundo capítulo, tem sido a de instrumentalizar o homem, ou seja, a de fazer o indivíduo se reintegrar à comunidade. Neste caso, o desvio moral e o conflito psicológico apresentam-se como retratos do desequilíbrio social. Há um truque ideológico em jogo: a reintegração do indivíduo à comunidade acirra a contradição social de onde justamente procede.

O tratamento exige recomposição do compromisso pelo qual, em troca da adesão aos ideais comunitários, o indivíduo receberá cura, tratamento ou terapia de si.... Há um tipo de política de subjetivação envolvido aqui e, conseqüentemente, uma estratégia de estabilização do cálculo da felicidade. (Dunker, 2011, p. 84)

Segundo o autor, a psicanálise não se compromete com nenhuma comunidade positiva na qual o indivíduo poderia se fundir terapêuticamente. É uma prática que não permite o laço comunitário orgânico, e onde não haveria “salvação coletiva”. Na situação de uma análise, o analista situa-se como um estranho – ele não pode se oferecer como modelo exemplar de conduta. Pelo contrário, a sua ação deve dirigir-se contra o poder que tal identificação acabaria por lhe conferir: a análise é um trabalho de ilusionista, poderíamos dizer, se não visasse à cassação de uma ilusão primordial (Lacan, 1936/1998). Ela não é uma iniciação, “mas uma espécie de contra-iniciação

cujo objetivo é terminar com a necessidade de iniciações” (Dunker, 2011, p. 85). Assim, ela oferece um trabalho crítico de “desestabilização de ideais e valores que se pretendem destacar do sujeito e afirmar sua validação intrínseca” (p. 84).

Que tipo de relação com a verdade poderia justificar, portanto, os princípios do poder de uma análise? Para tentar encaminhar esta questão, lembremos, com Safatle (2006), que se trata aqui de

um conceito de verdade como comportamento negativo em relação ao estabelecimento da positividade do saber. Comportamento que Lacan chamará de “semi-dizer a verdade”. O psicanalista não teme aqui entrar em um problema de ordem epistemológica. Determinar a verdade como exílio, como limite à realização do saber, é afirmar que o fundamento de tal saber encontra-se em posição problemática. Os dispositivos realistas de fundamentação serão descartados... (p. 26)

Retornemos, portanto, ao surgimento da clínica psicanalítica, e tentemos investigar os motivos pelos quais este projeto clínico é levado a cabo justamente por sustentar uma relação com a verdade que o permite tratar adequadamente dos dilemas que seu objeto impõe. Ou seja, tratá-la como *o que falta* para a realização do saber (Safatle, 2006).

### **III.2.c. A semiologia da psicanálise**

Freud era um clínico. Sua formação começa no laboratório acadêmico, primeiro como fisiologista, depois como neurologista, como atesta sua experiência junto a Charcot na Salpêtrière. A maior parte de sua obra se desenvolve durante o apogeu da clínica moderna, e muitas vezes o seu comprometimento com os saberes científicos da época se tornam evidentes em suas teorizações. No entanto, para além de suas ambições profissionais e institucionais, Freud introduz no enclausuramento dos problemas que a psiquiatria e a neurologia de sua época tentavam enfrentar uma perspectiva inédita. Ao invés de se resignar às dificuldades do campo, tentando

construir, a partir da semiologia difusa do sofrimento psíquico, hipóteses diagnósticas com elucubrações etiológicas, ele resolve atacar o ponto mais fraco do sistema. Como tivemos oportunidade de comentar, é a terapêutica do projeto clínico da psiquiatria o plano onde melhor se evidencia o seu insucesso.

Ao descobrir que os sintomas histéricos poderiam ser reproduzidos pela sugestão hipnótica, Freud transforma o método de investigação semiológica de Charcot num método de tratamento, o método catártico. Não interessava a Freud a pura remissão dos sintomas: ele quis investigar *as causas* do sofrimento histérico. Assim, todos os elementos da estrutura da clínica de então foram afetados: a diagnóstica, a terapêutica e a etiologia.

A associação livre surge no fracasso técnico da sugestão e da hipnose, quando o olhar e o toque do clínico cedem espaço para a escuta atenta da história dos sintomas e da vida pessoal dos pacientes. Como centro desta terapêutica nova, a escuta deve ser flutuante: atenta aos detalhes, deslizes, enganos. Trazida para o centro da cena clínica, a escuta de Freud vem dar espaço para aquilo que havia sido expulso da clínica moderna – o saber que os pacientes possuem sobre seus males, a maneira individual e singular pela qual se relacionam com a história de sua doença, a particularidade pela qual se expressam. Assim, a teoria psicanalítica é tributária daquelas primeiras histéricas que ofereceram a cisão de sua fala ao avanço do saber psicanalítico. E ele honra a reivindicação que *Frau Emmy Von N.* fez a Freud de que a deixasse falar. Enquanto Freud lhe inquire sobre sua infância, exigindo que ela se lembre em detalhes, esta histérica pede que ele pare com suas perguntas, e exige “deixá-la contar o que tem a dizer” (Freud, 1893-1895/2009). Ao notar que não cabia ao médico a escolha do que dizer, nos diz Lacan (1936/1998, p. 85) “Freud compreendeu que era essa própria escolha que tornava sem valor o depoimento do

doente. Se quisermos reconhecer uma realidade característica das reações psíquicas, não convém começarmos por escolher entre elas: é preciso começar por não escolher.” Naquele instante, *Frau Emmy* mostrava ao primeiro psicanalista a impertinência de seu *furor sanandi*. Foi ela quem colocou Freud no lugar de analista antes sequer que ele o tivesse inventado (Cottet, 1990).

O médico Freud acatou a advertência da paciente: dali para frente, o saber que se erigiu sobre o inconsciente, ao qual se chamou psicanálise, baseou-se na apropriação pelas histéricas (e por todos os pacientes) do saber que elas produziam na associação livre. Freud fundou a psicanálise ao se retirar da posição de mestria que a medicina outorgara pela primazia do olhar, lançando-se no escuro: na escuta do saber inconsciente. Através da credibilidade que deu à significação oculta, instável e multifacetada do sintoma histérico, Freud se desprende do saber científico sobre a psicopatologia de seu tempo. Uma subversão tão radical que continua a fazer questão para práticas clínicas da atualidade, dentro e fora da psicanálise, e que nos remete ao teor histérico do ato do próprio Freud (Cottet, 1990).

Este parece ser um importante mandamento sobre a transferência que a histeria entrega a psicanálise em seu surgimento: quem deve tagarelar, falar bobagem, falar *bêtise* (Lacan, 1972-1973/2008), é o analisando. Quanto ao analista, este escuta, desde o exclusivo lugar que lhe compete, o de objeto. Curiosa herança, esta que recebemos de um parente ainda vivo e tão vigoroso quanto a histeria: quem sabe é o doente, mesmo que não saiba disso. A quem *falta saber* efetivamente é o clínico.

Para Simanke (2002), tomando a via desta transformação clínica, Lacan foi o pós-freudiano que insistiu na crítica ao hiperobjetivismo psiquiátrico, que coisificava os fenômenos da personalidade psicótica, e deixava escapar a *dimensão significativa* que a especifica. Se a psiquiatria considerava tais fenômenos da perspectiva da ter-



ceira pessoa, a psicanálise inquietava-se com a da primeira. Para Simanke, esta atitude se prolonga, na teorização lacaniana do imaginário, numa “epistemologia de vocação anti-realista que, ao menos como proposta, almeja afastar-se do realismo científico na circunscrição do objeto da psicologia” (p. 288). Tudo se passa como se, debruçando-se sobre as aporias de uma ciência do psicológico, Lacan tivesse tentado enfatizar que a função de um sujeito só pode ser enunciada na primeira pessoa: ele “deixa de ser uma entidade substancial que fundamenta os processos de autodeterminação para transformar-se no *locus* da *não-identidade* e da *clivagem*” (Safatle, 2006, p. 32). A pretensão cientificista de construção de uma semiologia *standard* do sofrimento humano vai frontalmente contra esta negatividade constitutiva da “estruturação de uma subjetividade que não se perde no meio universal da linguagem” (idem).

Através desta chave de leitura, podemos tomar a *teoria do imaginário* em Lacan como, entre outras coisas, a tentativa de fundamentar a noção lacaniana de que a estrutura da gênese da personalidade não permite que se *objetive o subjetivo* (Olgivie, 1988). Na teoria do imaginário, Lacan (1949/1998) demarca o objeto psicológico no registro da imagem, ou na sua acepção fundamental, da *imago*:

fruto do conflito – traumático, pode-se dizer – que resulta da intervenção humanizante, socialmente mediada do outro sobre o corpo biológico do *infans* e daí sobre sua conduta ... a gênese das imagens pode ser rastreada até uma situação, essa sim objetivável, vivida no âmbito dessa instituição social de base que é a família, suscetível a uma abordagem antropológica capaz de arrancar a psicologia ao subjetivismo em que, de outro modo, ela se arriscaria. (Simanke, 2002, pp. 288-289)

Alguns comentadores de Lacan costumam situar sua produção de *teoria do imaginário* de 1936 a 1950, quando os esforços do autor são identificados à construção de uma ciência psicológica concreta que possui raízes em sua tese de doutorado e que pode ser caracterizada pela crítica do realismo, do reducionismo e do organicismo, vetores epistemológicos da ciência concreta. Neste primeiro modelo

teórico, encontramos a tentativa de Lacan em estabelecer uma semiologia baseada na noção de forma, ou *imago*.

*Imago* é conceito-chave através do qual Lacan teoriza o surgimento do indivíduo mediante o outro. Fazendo da identificação o instrumento de objetivação do ser humano, Lacan teoriza que as imagens formam o sujeito, conferindo-lhe as primeiras matrizes identificatórias. Essa conformação à imagem produz, como efeito, o *eu*, que segundo Lacan (1949/1998) “é pura imagem”. Segundo Chatelard (2005, p. 37), aqui “o sujeito constitui sua unidade a partir do corpo despedaçado em discordância com a realidade, depois a partir de uma unidade com a qual o sujeito se confunde e se constitui, em suma, se acasala.”

As funções do conhecimento e da relação com o semelhante do indivíduo são inscritas no campo da ilusão, lançando o *eu* na alienação, posto que é de uma imagem externa a si que ele extrai sua primeira imagem, à qual se identifica (Lacan, 1949/1998). Aliado a isso, nota-se o rechaço absoluto do conceito de inconsciente de Freud por parte de Lacan, fundamentalmente em função de sua renitência em renunciar aos cânones da ciência, o que lhe custou subordinar-se a noções energéticas e organicistas dos processos psíquicos. Esta semiologia carrega a distinção entre as formas imaginárias e o valor simbólico destas formas. “É uma semiologia das formas de alienação, no tempo, no espaço, no outro. Uma semiologia das formas de reconhecimento que presidem as relações desejanças” (Dunker, 2011, p. 443).

De 1953 em diante, é possível verificar que a teorização lacaniana acentua a ênfase na linguagem como matéria-prima de um sujeito despossuído de substancialidade. No segundo modelo semiológico de Lacan, seu “retorno a Freud” (1953-1960), ele introduz o paradigma do inconsciente estruturado como linguagem. A linguagem adquire os contornos de instrumento fundamental do fazer psicanalítico,

e o registro do simbólico toma o lugar do imaginário como registro teórico proeminente. A subjetividade deixa de ser uma instância psicológica. Ou seja, para além das formas particulares que sobredeterminam os modos de formação de objetos para o sujeito, há uma estrutura universal representada pela linguagem (Dunker, 2011). Aqui, a semiologia lacaniana tenta integrar as teorizações sobre o sujeito do primeiro modelo com a doutrina do significante. Para Simanke (2002), o “retorno a Freud” se apresenta como

uma proposta de remeter-se à letra do texto freudiano, com o intuito de buscar um parâmetro para a correção dos desvios impostos ao pensamento de seu autor pela sua descendência institucionalizada num organismo internacional burocrático e centralizado ... São as intuições originais de Freud que Lacan pretende, portanto, salvar, e para as quais pretende ter encontrado a chave nos instrumentos conceituais postos ao seu dispor pela evolução do conhecimento do homem que lhe é contemporâneo. (pp. 294-295)

A passagem de Lacan da *teoria do imaginário* à primazia do simbólico, embora tenha o mérito de trazer a linguística e a antropologia para alicerçar os encaminhamentos teóricos inéditos que Lacan proporá à psicanálise, decorrem nada menos do que de sua fidelidade ao projeto inaugural de Freud: ao nascer como clínica, a psicanálise havia subvertido o estatuto dos parâmetros da clínica da qual se originou (Dunker, 2011). Mas de que forma, ao subtrair o olhar e condensar o trabalho do clínico na escuta, Freud teria transformado efetivamente a semiologia da clínica psicanalítica?

Ora, o sistema baseado na semântica orgânica, que denotava a estabilidade do signo em relação ao seu referente, dá lugar a uma semiologia que privilegia o caráter singular e instável da ligação entre o significante e o significado. A significação adquire aspecto multifacetado e temporal. É através desta nova semiologia que se torna possível ler o sintoma histórico como *enigma* a ser decifrado, pois se entende que o sintoma se realiza sobre a representação que o sujeito faz de uma parte do corpo

ou de um membro, e não pela sua estrutura anatômica. O corpo da histérica é recortado em partes, membros ou órgãos sócio-simbólicos. As histórias dos fragmentos clínicos do surgimento da psicanálise apontam para o suporte linguístico-discursivo do sofrimento: a arbitrariedade da significação dos sintomas, sua imprevisibilidade e sobredeterminação, a semiologia própria e individual dos sonhos e dos atos falhos – tudo aponta para a descoberta de que a gramática do sofrimento é particular ao sujeito que o manifesta, e tem um caráter eminentemente metafórico. Segundo Simanke (2002),

A metáfora – no sentido mais restrito e poético do termo – propicia a melhor ilustração da tese de que os termos da linguagem, isto é, os significantes em si, não significam nada, mas apenas adquirem significação pelo uso que deles fazem os sujeitos falantes e dependendo das articulações que são inseridos por esse uso, conforme quer a noção, tão enfatizada, de um “significante puro”. (p. 294)

A partir da subversão freudiana da semiologia clínica, a neurose não pode mais ser definida por um conjunto de signos regulares, mas por sua capacidade de produzir sintomas segundo uma lógica própria de formação. Daí que a psicanálise seja definida por Dunker (2011, p. 439, grifos nossos), “como método de escuta e intervenção sobre a fala, mas também como método de *leitura da escrita que constitui a materialidade do inconsciente*”. Os signos que a psicanálise privilegia ler são, portanto, definidos pela relação estabelecida entre eles com o sujeito que fala.

Conclui-se que é pela aptidão da neurose para formar sintomas a partir de uma lógica própria que Freud se interessa. A apresentação dispersa dos signos do sofrimento psíquico acaba sendo compensada por uma “terapêutica que não seja apenas sintomática, como o hipnotismo, mas que altere algo no nível de sua causalidade” (Dunker, 2011, p. 447). Essa terapêutica terá como braço direito as operações de linguagem, e não uma gramática pré-estabelecida.

Independentemente da ontologia, da teoria da causalidade ou do tipo de racionalidade, entendemos que a cura psicanalítica é uma operação de linguagem. São, portanto, as práticas de linguagem, em seus diferentes níveis, que deveriam guiar nossa arqueologia, e não uma pré-classificação das formas possíveis do pensamento ou da ação às quais a experiência necessariamente deve se conformar. (p. 73)

Ou, no dizer de Lacan (1936/1998):

Assim se constitui o que podemos chamar de experiência analítica: sua primeira condição formula-se numa lei de não-omissão, que promove ao nível do interesse, reservado ao notável, tudo aquilo que “se compreende por si”, o cotidiano e o comum; mas ela é incompleta sem a segunda, ou lei de não-sistematização, que, postulando a incoerência como condição da experiência, atribui uma presunção de significação a qualquer rebotalho da vida mental, ou seja, não apenas à representações das quais a psicologia de escola vê apenas o absurdo – roteiro do sonho, pressentimentos, fantasias do devaneio, delírios confusos ou lúcidos –, mas também aos fenômenos que, por serem totalmente negativos, não têm, por assim dizer, estado civil: lapsos de linguagem e lapsos de ação. (p. 85)

#### **III.2.d. A etiologia nas clínicas psicanalíticas freudiana e lacaniana**

A subversão que Freud promoveu com relação à clínica moderna se fez sentir em todos os seus quatro fundamentos: na semiologia, como vimos, mas também na etiologia, na diagnóstica e na terapêutica. Vejamos qual a noção de causalidade na teorização freudiana da clínica, e de que maneira sua etiologia dos sintomas pode ser considerada subversiva.

Já afirmamos que interesse seminal de Freud (1893-1895/2009) pela clínica repousava na etiologia da histeria. Ao contrário da tradição dos estudos sobre histeria pré-freudianos, que se focavam na diagnóstica e na semiologia, ele se concentrou na possibilidade de articular etiologia e terapêutica de forma regular. A relevância da discussão etiológica em Freud se dá a ver em cada um de seus casos clínicos e em sua correspondência com Fliess (Dunker, 2011). À medida que ele desenvolve suas hipóteses sobre o papel da sexualidade e do recalçamento, a etiologia psicanalítica vai se difundindo em níveis secundários de tipos clínicos e sintomas. Assim, a descrição

de mecanismos etiológicos chega a se identificar à investigação do funcionamento psíquico: tanto que a fronteira entre o normal e o patológico se desintegra.

Como os quadros diagnósticos investigados por Freud não obedecem à semiologia da clínica médica (não possuem perfil evolutivo estável, com fases separadas e sinais patogênicos constantes), eles se aproximam, para usar a terminologia médica, de síndromes (Dunker, 2011). Signos comuns a todos os casos são raras exceções. Esta dispersão semiológica, no entanto, engendra uma investigação por parte de Freud no nível da causalidade, caso a caso. O que torna a empreitada complexa é que a ideia de uma determinação única não parece ser condizente com as ideias de Freud a respeito da causalidade dos sintomas. A questão sobre como se “contrai” uma neurose em Freud é respondida a partir de uma soma causal, tal como exposto em *Los caminos de la formación de síntoma* (1916-1917/2009).

Neste texto, Freud lista quatro componentes formadores do quadro causal da neurose. O primeiro deles é a *constituição sexual*, um componente de extrato filogenético da doenças nervosas. Aqui, Freud segue o consenso do ambiente psiquiátrico de sua época. O segundo componente é o *acontecimento infantil*, referido aos elementos da experiência infantil do indivíduo que induzem sua modalidade de “adoecimento”. O terceiro é a *fixação*: este seria um nó de satisfação que articula demandas de diferentes instâncias do psiquismo, pelo qual o *eu* será substituído na posição de objeto, através do advento de uma identificação a ele (Freud, 1916-1917/2009). O ponto de fixação é “um estilo singular da pulsão, uma resposta ao mesmo tempo universal e particular ao problema da castração” (Dunker, 2011, p. 449). Por último, temos o *acontecimento acidental*, a causa que precipita a neurose. Ao se ligar ao ponto de fixação, este elemento torna o traço mnêmico ativo na

produção do sintoma, o que determina uma produção de sentido para o evento traumático da história infantil.

Lacan revisa sistematicamente tais noções etiológicas de Freud, fundamentalmente por haver notado que havia uma heterogeneidade entre *razões explicativas* e *razões compreensivas* no uso freudiano da noção de causalidade, o que poderia redundar, como foi o caso da psiquiatria, numa desarticulação fundamental do projeto clínico. Lacan tinha em vista a formação de uma teoria psicológica capaz de dar fundamento à tese psicogênica que oferecesse rigor à abordagem dos fenômenos humanos (Simanke, 2002). Assim, tornou-se fundamental encontrar um embasamento para a psicologia numa *antropologia* que fosse capaz de instituir a ordem social como determinante da conduta e do funcionamento psíquico do indivíduo. Isto, contudo, sem recair num reducionismo organicista, que seria incapaz de reconhecer a especificidade e o sentido humano da subjetividade. Desta necessidade nasceu a revisão da noção de causalidade, que é revertida em Lacan pelo conceito de *estrutura*.

Para o estruturalismo, as relações interpessoais são determinadas por um sistema simbólico de leis, e isso de maneira inconsciente. É como se

as relações com o outro escondessem as mediações das estruturas sociolinguísticas que determinam a conduta e os processos de produção de sentido. Tal reificação nos faria esquecer como termos relações com a estrutura antes de termos relações com outros empíricos. (Safatle, 2006, p. 100)

Numa tentativa de definição negativa de tal conceito, Dunker (2011) dirá que a estrutura não é um mecanismo, não é uma rede de condições, não é propriamente um construto metodológico, não é um estado cuja fenomenologia seja passível de descrição, mas “uma hipótese acerca da forma como o sujeito se engendra em relação à linguagem” (pp. 450-451). A estrutura clínica não se definiria etiologicamente, portanto, pelo que o sujeito faz, mas por *como ele fala a respeito do que faz*, e isso

dentro do dispositivo singular da transferência. Num certo sentido, a psicanálise deveria levar o sujeito a compreender que o *locus* da verdadeira relação que ele estabelece com quaisquer objetos é entre o sujeito e a estrutura, antes de ser relação entre o sujeito e qualquer objeto empírico.

Disso decorrerá uma reinterpretação por parte de Lacan de cada um dos componentes do quadro causal da neurose em Freud, que listamos anteriormente. A primeira delas, a *causa constitutiva* da neurose, será considerada como o espaço discursivo onde um bebê é recebido, ou seja, seu lugar no discurso dos pais, dos familiares e de todos que servirão como fontes de palavras que banham a criança que vem ao mundo: lugar que está prescrito antes do seu nascimento a partir do desejo daqueles que a recebem.

O *acontecimento infantil* da etiologia freudiana será redescrito a partir das redes de sobredeterminação significante. Aquilo que é acidental adquire os contornos, em Lacan, de um aspecto necessário de estrutura, e sua causalidade é articulada, *a posteriori*, com outros elementos do conjunto. Como descreve Chatelard (2005, p. 102, grifo nosso), se o sujeito toma a palavra em análise, é “para fazer desfilar os significantes de sua cadeia aos quais sempre se sujeitou, significantes mestres que lhe comandaram as falas, os mutismos, as cegueiras, os atos, os pensamentos, em suma, o *destino*.”

A *fixação*, por sua vez, é interpretada por Lacan a partir de uma revisão da teoria do objeto (Chatelard, 2005) na qual não nos caberá adentrar para a finalidade deste trabalho. Para nossos fins, podemos dizer que a fixação para Lacan se dá numa falta de significado do signo fálico: o acontecimento empírico de constatação da diferença sexual torna-se um acontecimento simbólico a respeito do qual o indivíduo precisará tomar uma posição.



Finalmente, no lugar do acontecimento acidental, quarto componente do quadro etiológico de Freud, e que geralmente precipita a busca pelo indivíduo por uma análise, Lacan institui uma necessidade estrutural – tal qual realizado com o segundo elemento. A partir da noção de estrutura, qualquer acidente se reinscreve em uma lógica de produção sintomática do sujeito. Além disso, todo evento componente do quadro da neurose passa a ter uma potência significativa, basta que o sujeito se pergunte, a qualquer momento, o que aquele evento particular tem a ver com o conjunto de vivências e lembranças correlatas ao seu sofrimento atual. Uma expressão como *acontecimento*, a partir da introdução da noção de estrutura, deve ser tomada como *acontecimento de linguagem*, e não como uma conexão entre fenômenos. A partir de uma concepção objetivista, pelo contrário, fenômenos não se alteram a depender da experiência individual. Mas se entendemos que a subjetividade possui a propriedade de se transformar à medida que narramos, nomeamos, descrevemos (Dunker, 2011), um acontecimento pode transformar o sujeito e se transformar ao ser expresso. Assim,

é somente em função da homogeneidade pressuposta entre a concepção semiológica e diagnóstica de sintoma, como matéria de linguagem intersubjetiva, e a concepção etiológica e terapêutica de intervenção baseada na fala que o sintoma pode ser reversível pela interpretação sob transferência. (p. 456)

Tendo apresentado a releitura de Lacan a respeito da função etiológica de Freud, Dunker (2011) ressalta a possibilidade da seguinte objeção: ao introduzir a noção de estrutura, Lacan teria traído a pretensão fundamental de Freud de inventar um método que tivesse por finalidade *curar* a neurose. Ora, a cura do quadro neurótico dependeria, para que se respeite o princípio de covariância, da modificação de sua causa. Mas este tipo de modificação se torna impossível pela própria noção determinista de estrutura.

De fato, o que se pode esperar da clínica psicanalítica diz respeito apenas aos efeitos da estrutura (especialmente com relação ao sujeito), nunca em relação a ela mesma.... Neste sentido a ideia de uma cura da neurose não é de forma alguma a passagem a uma condição de normalidade psíquica, mas a invenção de novas alternativas para responder às sobredeterminações estruturais. (p. 454)

Ora, essa conclusão não parece anti-freudiana se a cotejarmos com as últimas elaborações publicadas por Freud (1937/2009) a respeito das ambições de um fim de análise. A avaliação da durabilidade e certeza dos efeitos de uma análise deve sempre se render à força implacável do *destino*, que, sendo mais ou menos gentil com o sujeito, participará inequivocamente do futuro estado em que este se encontrará. Ora, a partir da leitura estruturalista de Lacan, já que o destino é também o destino sobredeterminado da estrutura, podemos entender que os efeitos de uma análise são os possíveis efeitos desta estrutura – nada menos, nada mais.

### **III.2.e. A diagnóstica psicanalítica**

Reintroduzindo uma homogeneidade entre a terapêutica e a diagnóstica, é o analisante quem ocupará o lugar de sujeito na clínica psicanalítica. Vimos que, no dispositivo clínico moderno, quem *sabe* e quem *fala* é o médico – e esta relação será também subvertida em Freud. O diagnóstico se caracteriza em Freud pela leitura das articulações entre signos e sintomas desde sua atualização no contexto da transferência. Isto é, não é *através da* transferência que o analista obtém sinais propícios ao diagnóstico – é *na* transferência que ele se dá (Dunker, 2011). Isso implica uma subversão da psicopatologia, uma vez que, dentro da psicanálise, ela não mais representa um conjunto de quadros fixos e independentes do observador: apenas descreve formas relativamente regulares *de transferência*. O clínico da psicanálise diagnostica a partir de várias questões postas a respeito da transferência: como é a relação do sujeito à fala? De que maneira ele se relaciona ao saber e à falta?

A consequência da abertura à significação operada pela semiologia psicanalítica é a necessidade de isolamento da articulação dos significantes particulares que emergem na fala de cada paciente. O fato de a semiologia psicanalítica não comportar um quadro semântico fixo determina a *diagnóstica como mediação fundamental entre quem fala e quem escuta*. A linguagem deixa de ser um veículo isento pelo qual se transportariam as palavras. A linguagem torna-se o campo simbólico da alteridade: se a diagnóstica depende de *como* um indivíduo se endereça a outro através da linguagem, ela produz, logicamente, o sujeito que fala.

Ao mesmo tempo, o diagnóstico em uma análise é condição para o trabalho. Ora, se a constituição da transferência é o que permite que uma hipótese diagnóstica seja inferida, é também o que permite que se inicie um trabalho analítico, sem o que nenhuma interpretação deve ser autorizada. Diagnosticar peremptoriamente um indivíduo em análise é objetivá-lo, portanto, inverter a subversão freudiana segundo a qual o sujeito só pode estar do lado de quem fala, enquanto o analista ocupa uma posição de objeto. A diagnóstica é uma atividade que se desdobra continuamente num tratamento psicanalítico, uma vez que este também é uma investigação etiológica. A rigor, o diagnóstico psicanalítico só se completa ao fim do tratamento (Dunker, 2011).

### **III.2.f. A terapêutica da psicanálise**

Como esboçado anteriormente, o quarto elemento da psicanálise clínica, sua terapêutica, nasce de diferentes dimensões: as noções de clínica, de tratamento e de cura se enlaçam e compõem o aspecto heterogêneo da psicanálise enquanto prática. Pode-se dizer que o método psicanalítico se estabelece e adquire autonomia com relação às práticas de sugestão e hipnose quando Freud reúne e articula as conquistas da psicoterapia da histeria com as hipóteses sobre o funcionamento e interpretação

dos sonhos (Dunker, 2008b). Uma vez que sonho e loucura são novamente reunidos sob a égide de um método de tratamento, o sujeito cartesiano da certeza e da racionalidade aparece na psicanálise não mais como garantidor da existência, mas como a instância mais frágil do tratamento em oposição ao sujeito em questão. Aqui torna-se necessário refazer o estatuto de saber e da verdade, ao mesmo tempo levando em consideração e se separando de Descartes. Torna-se absolutamente decisivo na situação analítica que *o analista não esteja como sujeito*, que sua autoridade proceda unicamente da transferência, e a autoridade desta proceda respectivamente “do crédito dado a uma ficção” (p. 179).

A tradição lacaniana de terapêutica se caracteriza por certo esvaziamento da questão da técnica. Levando em consideração as relações que a psicanálise estabelece com a ciência, com a clínica e com a linguagem tomada no contexto clínico, supomos que isto se deva fundamentalmente a uma crítica da ideia de um universal que regule o campo do particular. Os textos lacanianos dedicados à técnica convidam reiteradamente o leitor a uma subordinação à *ética* psicanalítica, da qual se espera que uma técnica particular e inédita advirá para cada psicanalista, a cada caso e em cada sessão. É neste sentido que tomamos a metáfora de guerra de Lacan (1958/1998, p. 596) em *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*:

O analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele fica melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser. Dizendo as coisas de outra maneira: sua ação sobre o paciente lhe escapa, juntamente com a ideia [*sic*] que possa fazer dela, quando ele não retoma seu começo naquilo pelo qual ela é possível, quando não retém o paradoxo do que ela tem de retalhada, para revisar no princípio a estrutura por onde qualquer ação intervém na realidade.

A oposição a um pré-estabelecimento de um conjunto de procedimentos que integrem a técnica psicanalítica fica evidente em seu *Variantes do tratamento padrão*, texto escrito sob encomenda para fazer frente justamente à clínica padrão da

medicina. Ali, Lacan (1955/1998) explicita a particularidade da clínica psicanalítica face às outras. Mas, a rigor, a recusa em estabelecer um conjunto regular de procedimentos para o psicanalista não é um ineditismo lacaniano. Como lembra Dunker (2011),

nem Freud nem Lacan jamais escreveram tal coisa como um *O que fazer?* Seus conselhos (*Ratschlage*), questões preliminares, observações ou princípios jamais formaram uma totalidade harmônica, sistemática, ou consensual que pudesse submeter de fato a prática do psicanalista a um conjunto de regras de ação protocolares. Os chamados textos sobre a técnica, bem como suas extensões mais ou menos felizes, mais ou menos padronizantes ou digressivas, possuem o principal mérito de indicar alguns pontos cruciais quanto ao que e como *não fazer*. (pp. 65-66)

Em *Variantes...*, Lacan (1955/1998) faz ver que um compêndio técnico do fazer psicanalítico, ou seja, uma formalização sobre sua terapêutica que quisesse respeitar o postulado da covariância, deveria supor uma semiologia a-priorística do sofrimento. Ele postula também que a cura em psicanálise se dá por acréscimo, o que é tomado por nós como uma indicação de que a remissão de sintomas não é o objetivo principal de uma cura analítica, mas um efeito eventual desta aventura que pretende, isto sim, conferir à posição discursiva do sujeito uma margem e liberdade e indeterminação do qual ele não podia usufruir antes (Rabinovich, 2000). Os efeitos da análise são os efeitos da estrutura: a hipótese de Dunker (2011) é que apenas se pode falar em clínica psicanalítica desde que se a tome a partir da noção mesma de estrutura. Tais noções distinguem definitivamente as ambições da clínica psicanalítica da clínica psiquiátrica.

Que uma ética deva substituir largamente a técnica não deixa de ser uma generalização quiçá romântica a respeito do fazer psicanalítico (Dunker, 2011). Claro que há uma forma regular de obter certos efeitos por meio do uso da palavra em situação de tratamento, portanto, há uma técnica psicanalítica. “Ocorre que a técnica, à qual pertence o regime das táticas, deve manter uma relação específica com o

campo da ética” (p. 66), isto é, levar às últimas consequências o sentido da subversão da clínica psicanalítica – a noção de que a psicanálise não pode coadunar com uma *atitude realista*, que supõe haver um indubitável capaz de sanar a questão ética do sujeito. A recusa do realismo serve a Lacan para situar o trabalho do analista longe das pretensões do metafísico: daí decorre sua subordinação da técnica à ética, e sua formalização eminentemente negativa da racionalidade da clínica.

Que certos grupos psicanalíticos tenham feito uso abusivo da recusa da psicanálise em classificar suas estratégias terapêuticas não pode fazer com que a psicanálise se obrigue a formular uma técnica. Ora, parece-nos que sua técnica é, a rigor, informulável. Diante disso, é esperada de cada clínico da psicanálise uma posição ética que faça jus aos motivos desta escolha de Freud e Lacan: se a técnica da psicanálise não é formulada em termos de táticas de tratamento, não é para que seus clínicos se beneficiem de um sistema de transmissão pessoal da autoridade baseado no obscurantismo mistificado de seu campo. Pelo contrário, é em função da pertinência que se exige dar à subversão que a clínica psicanalítica institui que sua técnica só pode se subordinar a uma ética, e aí encontrar o detalhamento de suas táticas, o que costumamos chamar também de *estilo* de cada psicanalista.

É assim que o tema do tratamento em psicanálise reintroduz a questão do psicanalista. Aqui Lacan (1955/1998) reconhecerá a importância da dimensão pessoal de quem pratica uma análise. Pretendendo “oferecer um antídoto ao próprio estado de relações degradadas do sujeito com o método na modernidade” (Dunker, 2011, p. 472), a experiência da clínica psicanalítica precisa absorver a diferença entre o homem real e o homem metodológico: ou seja, fazer com que se compreenda que não é no nível do método que o psicanalista encontrará as garantias de sua ação.

Dessa forma, a terapêutica psicanalítica é reconduzida ao tema do poder. O que Lacan (1955/1998; 1958/1998) aponta reiteradamente é que quem determina o sentido da mensagem é quem fala, não quem escuta. O analista não é intérprete das palavras do seu analisante. Pelo contrário, ele é veículo para que o próprio analisante interprete as palavras que produz. O analista não dispõe de um dicionário a partir de onde interpretar. Tal crítica das noções convencionais de método, de técnica e clínica levanta a questão sobre o estatuto do saber do psicanalista (Dunker, 2011). Afinal, retiradas “as garantias tradicionais sobre sua prática o que resta é a eficácia simbólica do xamã, as vivências iniciáticas e os poderes propiciatórios ou astuciosos dos homens especiais” (p. 474). Enfim, o que pode garantir à ação do psicanalista algum rigor não é o saber, nem o método, mas sua formação. A discussão sobre a técnica e os fundamentos terapêuticos da psicanálise transforma-se, segundo Dunker (2011), em uma questão de transmissão. As experiências que cada psicanalista vivenciou em sua formação são tudo o que se pode usar como referência à sua tática, desde que a ética da psicanálise, que leva em conta a subversão do sujeito à últimas consequências, seja a política a partir de onde o clínico se referencia.

Ao recusar o realismo, a resposta única, a-priorística e indubitável para qualquer questão que se levante entre o seu analisando e si mesmo, o psicanalista tenta manter posta a subversão da clínica iniciada por Freud e reiterada por Lacan. Tenta sustentar um lugar de não-saber ao qual o sujeito moderno, desorientado quanto à sua vida e demandante de um fundamento para sua ação, possa recorrer. Mesmo supondo que este dispositivo clínico oferecerá, como todos os outros, uma resposta positiva à sua demanda, o que o sujeito recebe numa análise é a oportunidade de manter a questão posta, e subvertê-la. Isto é, ele passa a poder se perguntar por que deveria alguém encontrar um fundamento indubitável para a sua ação.

Diante desta questão, que a impertinência de cada resposta logra manter aberta, aos poucos o analisante também acaba por abandonar a atitude realista. Uma análise serve, portanto, também a uma reformulação da relação do sujeito ao campo do saber. Esta é a margem de liberdade que uma análise pode conferir àquele que honra, com sua escolha, a importância deste dispositivo para o homem moderno. Tendo observado que o valor de qualquer ação, qualquer decisão ou qualquer passo só poderá ser dimensionado depois, o indivíduo que fala ao psicanalista descobre, evidentemente sem o enunciar desta maneira, que o projeto da psiquiatria e da psicologia de reduzir o humano a um objeto concreto e assim poder extrair as explicações de seu funcionamento não faz nenhum sentido.

A partir do momento em que nós, seres falantes, pensamos, e que nos tornamos, depois de Galileu, critérios particulares e individuais para nossas decisões, o campo da ciência deixou de poder nos responder qualquer coisa a respeito de nossas ações. Este é o vazio monumental que a psicanálise vem povoar. Não sem, contudo, oferecer-lhe outro imenso vazio em troca. Nesse sentido, o axioma segundo o qual “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência” (Lacan, 1998, p. 873) localiza a subversão do sujeito no seguinte ponto: é que o sujeito da ciência precisa recorrer a um dispositivo a-científico para procurar saber a respeito do que, com perdão da ironia do termo, *realmente* lhe interessa.



## Conclusão

No início deste trabalho, procuramos demonstrar que o que define o advento da ciência moderna é a passagem do cosmo grego ao universo infinito e homogêneo sobre o qual opera a ciência. A partir desta revolução, o espírito humano teria sofrido uma transformação profunda em sua atitude: a *vida contemplativa* deu lugar à *vida activa*, isto é, a disposição e vontade de controlar a natureza. De contemplador do mundo, o homem se torna dono dele. O giro epistemológico de Galileu torna o mundo passível de matematização. As *relações* entre os corpos passam a ter relevância para a ciência, e suas características perdem relevância: os objetos passíveis de estudo científico ficam despossuídos das qualidades que caracterizavam cada um deles no mundo antigo. Se perseguimos a hipótese lacaniana segundo a qual é em decorrência da existência do sujeito da ciência que é possível pensar as relações entre ele e o sujeito em questão na psicanálise, extraímos daí que a maneira da psicanálise encarar a constituição subjetiva se diferencia radicalmente da individualidade empírica. O *cogito* cartesiano descreve a maneira pela qual o pensamento, assim como todos os objetos do mundo matematizado, é sem qualidades. Assim, a ruptura epistemológica de Galileu situa, a existência objetiva das coisas de um lado, e do outro, a percepção subjetiva dos objetos. Este segundo conjunto de fenômenos, a percepção subjetiva, é do que a psicologia tentou dar conta. Vimos que, portanto, é somente a partir da *matematização da física* que surge a possibilidade de um estudo psicológico. O campo de problemas específico da psicologia aparece quando a geometrização do espaço desaloja as qualidades do mundo.

Afirmamos, também, que a filosofia pretende encontrar a justificação universal das questões que implicam o valor, ou seja, a validação racional para a ação humana. Procuramos mostrar que tal projeto esbarra no declínio da metafísica. Ao se

recusar a abandonar o projeto de orientação do humano, a filosofia se incompatibiliza com a lógica do mundo científico. Na falta de um eixo simbólico discriminante entre o certo e o errado, e tendo ficado vazio o lugar da crença, o homem racional precisará admitir uma via alternativa à do conhecimento que embasa a investigação ética de sua verdade. Se não existe saber absoluto, a exigência do fundamento permanece sem efetividade. A partir de então, é preciso reconhecer que apenas há fatos desordenados, que o próprio homem é um fato contingente. Esta atitude, que reconhece a disjunção entre *saber* e *absoluto*, admite a hipótese de que o *absoluto* exista, mas não seja um *saber*. Se a filosofia não conseguiu responder como se viver melhor, observaremos que a psicanálise tenta oferecer um campo a partir do qual encarar este desafio. Mas é a um discurso ético, e não um discurso científico, que ela encaminhará a questão.

Vimos que, ao contrário da psicologia e da psiquiatria, a psicanálise conseguiu constituir uma clínica, obedecendo aos princípios de homogeneidade e covariância. Esta homogeneidade, no entanto, refere-se a uma construção. O psicanalista dispõe de uma liberdade de táticas desde que esteja alerta quanto à política: a ética de seu campo. Assim, ele não possui um compêndio a partir do qual trabalhar. Caso a caso, sessão a sessão, sua terapêutica implica uma heterogeneidade que apenas se sustenta a partir da noção de que é na articulação da narrativa do sujeito que o psicanalista poderá encontrar as referências de sua interpretação, seu silêncio, suas escanções, enfim, sua técnica. Segundo Dunker (2011, p. 477), “é apenas no nível construtivo das estruturas da clínica que verificamos uma homogeneidade entre elementos ou formas práticas”.

A psicanálise, assim como qualquer clínica que venha a responder às questões deixadas pelo dispositivo clínico moderno, tem suas pressuposições epistemológicas, formas de raciocínio, formações éticas e ideológicas (Dunker, 2011). E nem sempre a

clínica psicanalítica conseguirá, como quaisquer outras, deixar as regras de seu próprio jogo claras. Como vimos, a clínica é um dispositivo que reúne práticas heterogêneas e responde a demandas diversas de diferentes dispositivos sociais, cuja influência nem sempre está à vista daquele que se engaja em sua prática de tratamento. A clínica comporta um discurso que confere ao seu método sua razão política. Descortinar essas linhas de força é útil ao clínico para que ele com-preenda a que utilidade social ele está servindo: à dominação? À normatização? Ou a uma prática autenticamente crítica dessas formas de exercício de poder? Concordamos com Lima (2011) quando esta assinala a escandalosa atualidade do posicionamento ético de Freud e Lacan: não ter recuado diante das pretensões da modernidade biológica em suturar, pela determinação neurofisiológica, a questão do sujeito.

Cabe a cada clínico se indagar continuamente a respeito de sua atividade a partir de uma compreensão sobre o esforço epistemológico da psicanálise em responder ao fracasso da sutura do sujeito pela ciência moderna. Assim, o praticante da psicanálise pode legitimar o corte que a subversão da psicanálise opera com a clínica clássica, que funda uma nova discursividade. Como nos diz Soler (1998), para que se interogue de que modo a psicanálise é suficientemente importante nesta sociedade, podemos partir de uma evidência:

a invenção da prática analítica abriu em nossa realidade de civilização um novo campo de experiência, no qual fatos novos surgiram. Freud os inventariou e os colocou por conta de uma realidade outra, recentemente explorada, que nomeia, de modo preciso, como “realidade psíquica”. Não há nada de excessivo em falarmos de uma realidade outra pois tenho por sabido, com Lacan, que as realidades são plurais, uma vez que não há realidade senão de discurso. (p. 258)

Freud fundou uma nova *realidade*. Ao insistir em que a “realidade realista” não nos vale para tratar do problema do sujeito, Lacan insistiu na virulência daquela realidade descoberta – ou inventada? – do primeiro psicanalista. Tendo à mão novos

saberes a que um Freud vitoriano não teve acesso, Lacan pôde observar que a linguagem é elemento fundamental para construção desta realidade, tal como nos havia alertado Blanché.

Até aqui, viemos tentando levar em consideração que os discursos sempre carregam uma razão política. Assim, sustentar a ideia de que não há o indubitável como resposta à questão dos valores, das escolhas, enfim, da dimensão humana, não se configura como mero detalhe do discurso da psicanálise. A insistência de Lacan numa posição anti-realista convoca cada psicanalista a desdobrar sua experiência a cada novo fato da clínica. Convoca-o também a tomar cada fato clínico dentro de uma narratividade. Assim, a psicanálise resiste ao exercício de poder outorgado pelo saber da ciência, embasado no realismo que outorga a este mesmo saber o estatuto de indubitável. Diz Lacan (1958/1998, p. 618, grifos nossos) que os meios desse poder, os da fala, devem decair de sua eminência verídica, e eis

porque é realmente de uma espécie de retorno do recalado, por mais estranho que seja, que faz com que, das pretensões menos inclinadas a se preocupar com a dignidade desses meios, eleve-se a algaravia do recurso ao *ser como a um dado do real*, quando o discurso que ali impera rejeita qualquer interrogação que uma estupenda mediocridade já não tenha reconhecido.

Lacan (1960/1998) convoca o psicanalista, ainda, a se engajar como participante do fato, uma vez que o fato só adquire objetividade a partir da dimensão intersubjetiva em que se inscreve. Convoca-o, em última *análise*, licença ao trocadilho, à primeira: não há como se preparar para esta função senão a partir de sua própria formação, que se funda, eminentemente, em sua análise pessoal. O mapa do psicanalista é radicalmente diferente do geógrafo surrealista de Borges: ele é pequeno, cabe na palma da mão. Ao abri-lo, o psicanalista constata que não há nada escrito sobre ele. Não é fidedigno ao território. Desconhece-o. O psicanalista gira então o pequenino papel: nada atrás, tampouco. O que orienta o psicanalista é o vazio de significação

necessário a que qualquer texto autêntico se escreva. Ele deve preservar para quem fala

a dimensão imaginária de sua não-dominação, de sua imperfeição necessária, eis o que é tão importante estabelecer quanto ao fortalecimento, nele involuntário, de sua *insciência* quanto a cada sujeito que vai procurá-lo em análise, de sua ignorância sempre renovada de que algum deles constitua um caso. (p. 839, grifo nosso)

Sua técnica pode até ser orientada por uma ou outra experiência de vida, um ou outro detalhe rememorado dos grandes casos clínicos, um ensinamento de um caso que lhe marcou anteriormente, a lembrança provocativa de um manejo de seu próprio analista, uma ou outra tática oferecida generosamente por seu supervisor. Mas não é o de que se trata enquanto ele ocupa a função de analista. Esta é a função do vazio que a subversão da clínica psicanalítica introduz como necessária ao trabalho do praticante da psicanálise. Ao contrário do dogmatismo decorrente de uma clínica com fins políticos de dominação dos desvios, cabe à análise oferecer a possibilidade, para cada sujeito, de sua reinvenção (Rabinovich, 2000).

Agora podemos discernir melhor o caráter radicalmente subversivo da indicação aparentemente cândida de Freud (1912/2009), quando ele alerta que os casos mais bem sucedidos são aqueles em avançamos sem intuito pré-estabelecido, onde nos permitimos sermos tomados de surpresa por uma reviravolta ou uma novidade qualquer, enfrentando-os com liberdade, sem quaisquer pressuposições. Supomos que ele não está falando de uma atitude meramente pessoal esperada do analista, mas uma atitude epistemológica que desemboca em uma determinada ética: a de que a psicanálise opere como um *contrapoder*, que funcione como um dispositivo de crítica à adaptação do humano, e possa daí extrair seus efeitos clínicos.

O não-saber do analista (Lacan, 1972/1973-2008) é correlato da noção de que a verdade do sujeito é o que falta ao campo do saber. O analista sustenta sua função

de objeto, por um lado, conhecendo a estrutura de sua análise por tê-la trilhado; por outro, *sabe que nada sabe* sobre a particularidade daquele sujeito que escuta. Nisto reside o engodo da análise, pois o analista finge deter o saber, mas não se confunde com ele, e verdadeiramente aposta no saber inconsciente de seu analisando. Somos assim levados a pensar o tal *sujeito suposto saber* em uma via dupla: na direção bastante conhecida, do analisando ao analista, quando este espera obter de seu analista a resposta sobre sua verdade; e esta outra, do analista em direção ao analisando. Afinal, nós, clínicos, “somos supostos saber não grandes coisas. O que a análise instaura é justamente o contrário. O analista diz àquele que vai começar – *Vamos lá, diga qualquer coisa, vai ser maravilhoso*. É ele que o analista institui como sujeito suposto saber” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 54).

Se algo existe realmente ou não, para a psicanálise isso tem pouca relevância. Pode-se perfeitamente existir, no sentido pleno do termo, mesmo que não exista na realidade: estas palavras definem o que tentamos chamar até aqui de recusa ao realismo por parte de Lacan (1954-1955/1985). Finalmente, a não-totalidade do saber, advinda da posição anti-realista dele (e mesmo de Freud, se pudermos desculpá-lo pelo tom organicista de sua escrita) é uma maneira de a psicanálise ressarcir o sujeito desorientado da ciência ao saber que é seu. Assim o analista barra a onipotência do metafísico, resguardando-se da armadilha de *crer* em um saber que deve se manter suposto. Ao recusar o saber sobre a realidade, a psicanálise se permite tratar do mais importante – do verdadeiro, ou de seus outros nomes: do irreal, do surreal, do sem-sentido, do que *não existe*. Lacan (1969-1970/1992) nos lembra que “é sempre fácil escorregar para o discurso da dominação”. Daí que o psicanalista deva preferir sempre à contingência da verdade à necessidade da realidade. Afinal, como ensina Rabinovich (2000),

A contingência deixa uma porta aberta para o sujeito, mas desdramatiza a queda do analista, que aceita ocupar o lugar da contingência de estrutura, não de uma necessidade estrutural. Por isso, convém lembrar aos analistas que não devem se sentir necessários, pois no final da análise será revelada sua contingência: cessarão de se escrever. (p. 124)

Agora em primeira pessoa. Relativamente ciente do curto alcance desde trabalho, reconheço ter deixado de fora muitos aspectos e autores importantes para um debate de tamanha relevância para as relações travadas entre psicanálise, ciência e filosofia. Imagino, só posso imaginar, que além destes, deixei de lado muitas questões que sequer posso, nesse momento, supor que existem dentro deste debate. Ao mesmo tempo, reconheço que precisava ter começado de algum lugar – e teria me furtado do meu desejo se o ponto de partida não fosse este. Espero que esse tenha sido meu primeiro passo de uma investigação mais profunda sobre as relações que o campo da psicanálise tece com outros campos de saber – saberes que vem oferecendo encaminhamentos a questões igualmente desafiadoras ao problema do humano. Se o primeiro passo deste percurso, que suponho de uma vida inteira, tenha sido a psicanálise, é apenas porque ela é o meio que o campo do *saber* me ofereceu pelo qual consigo ver algo no escuro, escutar algo no silêncio e povoar minha solidão.

## Referências Bibliográficas

Andrade, C. D. (2002/1942). *Poesia completa* (Série brasileira da biblioteca luso-brasileira). Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.

Assoun, P.-L. (1978). *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: F. Alves.

Bachelard, G. (1996). *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Blanché, R. (1935). *La Notion de fait psychique: essai sur les rapports du physique et du mental*. Paris: Felix Alcan.

Borges, J. L. (1998). *Obras Completas I*. São Paulo: Editora Globo.

Calazans, R. (2004). *Sentido da subversão do sujeito pela psicanálise*. Site da Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói. Recuperado em 9 de setembro, 2013, de <http://www.ichf.uff.br/publicacoes/revista-psi-artigos/2004-2-Cap8.pdf>

\_\_\_\_\_. (2006). Psicanálise e Ciência. *Ágora*, v. IX, pp. 273-283. Recuperado em 5 de setembro, 2013, de [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151614982006000200008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151614982006000200008&script=sci_arttext)

Canguilhem, G. (1972). O que é a Psicologia?. *Impulso: revista de ciências sociais e humanas*. v. XI, pp. 11-26. Recuperado em 3 de setembro, 2013, de <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/impulso26.pdf>

Chatelard, D. S. (2005). *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Chatelet, F. (1972). *Logos e Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Cottet, (1990). *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Descartes, R. (1641/1996). Discurso do método. In: *Coleção Pensadores. Volume Descartes*. (J. Guinsburg & Bento Prado Júnior Trads.). São Paulo: Nova Cultural.



- Dunker, C. I. L. (2008a). Descartes e o Método Psicanalítico. *Estudos Lacanianos, volume I*, pp. 169-186.
- \_\_\_\_\_. (2008b). Arqueologia da psicanálise: o problema da cura. In Safatle, V. & Manzi, R. *A filosofia após Freud* (pp. 223-234). São Paulo: Humanitas.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: um arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Foucault, M. (1981-1982/2004). *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1985). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (1980/2011). *O nascimento da clínica* (Roberto Machado, Trad. 7ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freud, S. (1890/2009) “Tratamiento psíquico, tratamiento del alma”. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1893-1895/2009). “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos”. In *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1901). “Psicopatología de la vida cotidiana”. In *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1905 [1904]). “Sobre psicoterapia”. In *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1912/2009). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1913-1914/2009). “Totem y tabú”. In *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1916-1917/2009). “Los caminos de la formación de síntoma”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. (1937/2009). “Análisis terminable e interminable”. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Hesíodo (2007). *Teogonia: a origem dos deuses* (Jaa Torrano Trad. 7ª ed.). São Paulo: Iluminuras.

Kant, I. (1980). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural.

Koyré, A. (1986). *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_. (1987). *Galileu e Platão*. Lisboa: Gradiva.

Lacan, J. (1936/1998). “Para-além do ‘Princípio de realidade’”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1949/1998). “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1954-1955/1985). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1955/1998). “Variantes do tratamento padrão”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1958/1998) “A direção do tratamento e os princípios do seu poder”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1960/1998) “Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1966a/1998). “A ciência e a verdade” in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1966b/1998) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1969-1970/1992) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1972-1973/2008) *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lévi-Strauss, C. (1949a/2003). O feiticeiro e sua magia. In *Antropologia Estrutural* (6ª edição, pp. 193-213.) Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1949b/2003). A Eficácia Simbólica. In *Antropologia Estrutural* (6ª edição, pp. 215-235.) Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

Lima, C. H. (2011). A ruptura epistemológica entre psicanálise e ciências humanas na modernidade biológica. *Psicologia em Revista*, v. XVII, pp. 226-239. Recuperado em 5 de setembro, 2013, de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/P.1678-9563.2011v17n2p2266>

Lopes, R. G. (2008). Quem é o sujeito da psicanálise?. *Tempo psicanalítico*, v. XL, pp. 249-272. Recuperado em 5 de setembro, 2013, de <http://www.spid.com.br/revistas/r40.2/03%20TP40.2%20-%20Rosa%20Guedes%20Lopes.pdf>

Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Olgivie, B. (1991). *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Rabinovich, D. (2000). *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.

\_\_\_\_\_. (2009). *Lacan*. Coleção Folha Explica. São Paulo: Publifolha.

Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR.

\_\_\_\_\_. (2003). A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora. In Safatle, V. (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. (pp. 277-303). São Paulo: Editora UNESP.

Soler, C. (1998). *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contracapa.