



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA
MESTRADO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

O ESTATUTO E OS IMPASSES DA CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

Rio de Janeiro
Setembro/2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O ESTATUTO E OS IMPASSES DA CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: **PROFA. DRA. TANIA
COELHO DOS SANTOS**

Rio de Janeiro
Setembro/2009

O ESTATUTO E OS IMPASSES DA CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

ORIENTADORA: PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia - Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

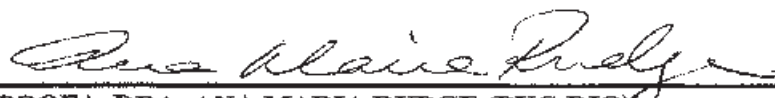
Aprovada por:



PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS (UFRJ)
(ORIENTADORA)



PROF. DR. JOEL BIRMAN (UFRJ)



PROFA. DRA. ANA MARIA RUDGE (PUC-RIO)

FICHA CATALOGRÁFICA

MENDES, Fabiana Pinheiro de Souza.

O Estatuto e os impasses da cientificidade da psicanálise/ Fabiana Mendes Pinheiro de Souza. Rio de Janeiro: UFRJ/ IP, 2009.

Ix, 123fls.

Orientador: Tania Coelho dos Santos

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica)-
Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de
Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2009.

1. Psicanálise 2. Ciência e psicologia I. Coelho dos Santos, T.
(Orientadora) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGTP/ UFRJ-
Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD- 150.195

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

À Tania Coelho dos Santos, pela generosidade, disponibilidade, pela orientação firme e a fé no Nome-do- Pai. Pela dedicação, e principalmente, pelo traço constantemente presente de formar analistas que não prescindam da formação acadêmica. Obrigada pela orientação na minha formação.

Ao professor Joel Birman que muito contribuiu, a partir de suas aulas ministradas no PPGTP até o exame de qualificação, para que efetivamente eu dê o primeiro passo ao encontro da filosofia e da epistemologia. Novamente ao professor Joel Birman por ter aceitado o convite para compor a banca examinadora.

À Ana Maria Rudge pela importante contribuição durante o exame de qualificação. Novamente à Ana Maria Rudge por ter aceitado o convite para compor a banca examinadora.

Aos meus pais, Sergio Franca de Souza e Teresinha Maria Mendes Pinheiro que me ajudaram, cada um à sua maneira, a chegar até aqui.

À Maria Cristina da Cunha Antunes, que ao ministrar suas aulas na graduação, possibilitou o meu encontro com o discurso da teoria psicanalítica. Pela amizade e por estar presente na minha formação e fazer parte desse processo.

À Rosa Guedes Lopes, pela amizade, pela parceria constante e pelo apoio sempre carinhoso nesse árduo trabalho e nos momentos mais difíceis.

À Catarina por me proporcionar o encontro com o idioma francês e pela paciência diante do meu encontro com o não-saber.

Às minhas amigas do Núcleo Sephora, Kátia Danemberg e Lúcia Helena Cunha que dividiram esse momento comigo.

Às minhas amigas do PPGTP Daniela Londe, Renata Mello e Ana Carolina Duarte Lopes que tornaram este momento “mais leve.”

À Angélica Bastos e Fernanda Costa- Moura, pelas importantes contribuições nas aulas ministradas no PPGTP/ UFRJ.

Rosângela Belato, pela gentileza de ter confeccionado a ficha catalográfica e pelos constantes esclarecimentos sobre dúvidas na regra ABNT.

À CAPES pelo fomento da pesquisa.

RESUMO

MENDES, Fabiana Pinheiro de Souza. O Estatuto e os impasses da cientificidade da psicanálise. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica)-Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esta pesquisa avança sobre a seguinte questão: a epistemologia de Bachelard, de Canguilhem e de Foucault dão conta da especificidade da psicanálise como ciência ou se referem apenas à medicina, às ciências humanas e à psicologia? Abordo, num primeiro momento, o que esses autores, Bachelard, Canguilhem e Foucault definiram e construíram como o solo epistemológico do saber científico, a partir do conceito de corte epistemológico de Bachelard, para verificar se é possível encontrar uma epistemologia que inclua a psicanálise, que dê conta da especificidade da psicanálise. No segundo capítulo, proponho pensar a especificidade da relação da psicanálise com a ciência moderna. O ponto de partida, no segundo capítulo desta dissertação, é o axioma lacaniano apresentado em *A Ciência e a Verdade* (1965/ 1998): o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência (LACAN, 1965, p. 873). A perspectiva de Lacan toma a existência da ciência como um ponto de partida. Portanto o papel da psicanálise é o de recolher e tratar das conseqüências que a inserção da ciência no mundo produz sobre a subjetividade. Minha proposta é precisar o que é o sujeito da ciência, sua necessária relação com a modernidade e o modo específico sobre o qual a psicanálise opera sobre ele. O discurso da psicanálise age sobre o sujeito moderno, o sujeito da ciência que se constitui a partir de uma *Spaltung*, que em Freud, o conceito de inconsciente, foi o que o permitiu conceituar o estatuto do sujeito moderno a partir de seu estado de fenda.

Palavras-chave: Psicanálise, ciência moderna, sujeito da ciência, inconsciente, *Spaltung*.

RÉSUMÉ

MENDES, Fabiana Pinheiro de Souza. Le statut et les impasses de la scientificité de La psychanalyse. Rio de Janeiro, 2009. Mémoire (Maîtrise en Théorie Psychanalytique) – Institut de psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro.

Cette recherche verse sur la question qui se suit: l'épistémologie de Bachelard, de Canguilhem et de Foucault est-elle capable de définir la spécificité de la psychanalyse en tant que science, ou est-elle limitée à la médecine, aux sciences humaines et à la psychologie? J'aborde, dans un premier temps, ce que ces auteurs, Bachelard, Canguilhem et Foucault, ont défini et construit comme sol épistémologique du savoir scientifique, en partant du concept de coupe épistémologique de Bachelard, pour vérifier s'il est possible de trouver une épistémologie qui puisse inclure La psychanalyse, qui rende compte de sa spécificité. Dans Le deuxième chapitre, je propose de penser La spécificité de La relation de La psychanalyse avec La science moderne. Le point de départ, dans le deuxième chapitre de ce travail, est l'axiome présenté par Lacan dans *La science et La vérité* (1965/1998): Le sujet sur lequel la psychanalyse opère ne peut qu'être le sujet de La science. La perspective de Lacan prend l'existence de la science comme point de départ. Donc, le rôle de La psychanalyse est de prélever et de traiter les conséquences que l'insertion de la science dans le monde produit sur la subjectivité. Je propose de préciser ce qu'est le sujet de la science, sa relation obligatoire avec les temps modernes et la façon spécifique par laquelle la psychanalyse opère sur lui. Le discours de la psychanalyse agit sur le sujet moderne, le sujet de la science qui se constitue à partir d'une *Spaltung*, qui, dans Freud, le concept d'inconscient a permis de formuler un concept du statut du sujet moderne à partir de son état de fente.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A HISTÓRIA EPISTEMOLÓGICA DE GEORGES CANGUILHEM E A HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT.	13
I.1 SOBRE A EPISTEMOLOGIA FRANCESA E SUA DEFINIÇÃO	13
I.2 UMA REFLEXÃO SOBRE A EPISTEMOLOGIA DE GEORGES CANGUILHEM	17
I.2.1 O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar	19
I.2.2 Foucault e o conceito da épistémè: uma arqueologia do saber	29
I.3 O NASCIMENTO DAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS E O APARECIMENTO NA MODERNIDADE DAS CIÊNCIAS HUMANAS NA PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT	33
I.4 DEFININDO A PSICOLOGIA SEGUNDO CANGUILHEM E FOUCAULT	37
1.4.1 Althusser e a Psicanálise: algumas considerações	46
I.5 BACHELARD E A CONSTRUÇÃO DO OBJETO CIENTÍFICO	48
CAPÍTULO II: O ADVENTO DA CIÊNCIA MODERNA E A PSICANÁLISE: UMA BREVE INVESTIGAÇÃO SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO.	56
II.1 DO ARISTOTELISMO E PLATONISMO DA FILOSOFIA DA IDADE MÉDIA À MODERNIDADE	62
II.2 DA CONTRIBUIÇÃO CIENTÍFICA DA RENASCENÇA ATÉ AS ORIGENS DA CIÊNCIA MODERNA	67

II. 2.1 Galileu e a Revolução Científica do século XVII: as origens da ciência moderna..	72
II.2. 2 A importância do pensamento de Koyré para o advento da ciência moderna	74
II.3 O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA: O SUJEITO SEM QUALIDADES	78
II. 4 A PULSÃO DE MORTE EM LACAN	81
II. 5 O CONCEITO DE INCONSCIENTE EM FREUD E LACAN	90
II.5.1 SOBRE O SUJEITO DA CERTEZA EM LACAN, FREUD E DESCARTES	97
II.6 O ESTATUTO DO SUJEITO EM QUESTÃO: SOBRE A <i>SPALTUNG</i>	101
II. 6.1 A realidade psíquica: uma dimensão da qual a ciência não se ocupa	108
CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120

INTRODUÇÃO

A questão da cientificidade do discurso freudiano sempre se apresentou como uma problemática crucial na história da psicanálise. A indagação sobre a cientificidade da psicanálise sempre persistiu no interior do movimento psicanalítico. Desde os primórdios da psicanálise, essa questão se colocou de maneira premente, quando Freud e seus principais discípulos sustentaram a legitimidade da inserção do saber nascente no registro da razão científica.

Podemos destacar a posição absolutamente original de Freud. Muito cedo, ele professa sua convicção quanto à inserção da psicanálise entre as ciências naturais quando fizeram seu aparecimento sob a forte inspiração quantificadora das ciências naturais. Freud deriva de uma corrente fisicalista que se cristalizou na Alemanha, desde 1840, ilustrada pela trilogia Helmholtz- Brücke- Du Bois-Reymond. Esses mestres da fisiologia fizeram um verdadeiro juramento fisicalista, que foi retomado por Freud.

Quando Freud intitula a psicanálise de “ciência da natureza”, no momento em que a psicanálise freudiana emergia para a cientificidade, respondia à questão imediata de seu lugar, onde a emergência ao saber devia responder à seguinte interpelação preliminar: “É ciência da natureza ou do espírito?” Não se escolhe a ciência da natureza contra uma ciência do espírito: essa alternativa não existe, indica Assoun (1983), na medida em que, em fato de cientificidade, só pode tratar-se de ciência da natureza e Freud não conhece outra forma de ciência.

Esta dissertação tem como ponto de partida a seguinte questão: a epistemologia de Bachelard, de Canguilhem e de Foucault dão conta da especificidade da psicanálise como ciência ou se referem apenas à medicina, às ciências humanas e à psicologia? O primeiro capítulo da dissertação tem como objetivo investigar a história epistemológica de Georges Canguilhem e a história arqueológica de Michel Foucault com o intuito de situar a psicanálise na história das ciências. Partirei da epistemologia enquanto uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos para definir o que é uma ciência e como ela se constitui. A epistemologia como uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos tem como objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade.

A leitura de Georges Canguilhem em *O que é a psicologia?* (1968) e *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida* (1977), Foucault em *O nascimento da clínica* (2006) e em *As palavras e as coisas* (1966/ 2007), Bachelard em *A formação do espírito científico* (1996), Coelho dos Santos (1994), Birman (1994), Machado em *A ciência e a verdade* (1965/1998) e Althusser em *Freud e Lacan. Marx e Freud: Introdução crítico-histórica* (1985) orientarão a minha leitura.

Toda esta pesquisa tem como eixo o conceito de *corte epistemológico* de Gaston Bachelard. Para Bachelard nenhuma ciência caminha por acumulação de saber porque existe no interior de toda ciência rupturas e cortes epistemológicos. Canguilhem e Bachelard compartilham da seguinte posição: o progresso da ciência é descontínuo. Esse princípio também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard. Uma ciência funda uma nova épistémè nas concepções de Koyré (1973/ 1991) e Bachelard.

Foucault, em *As palavras e as coisas* (1966/ 2007) demonstra que só podemos pensar o homem no século XIX a partir de uma ruptura entre a épistémè antiga e a moderna. O autor afirma que em uma cultura e em dado momento só existe uma épistémè que define as condições de possibilidade de todo saber (FOUCAULT, 1966/ 2007, p. 230). Épistémè é a ordem específica do saber, é a configuração, é a disposição que o saber assume em determinada época e lhe confere uma positividade enquanto saber. Em *O nascimento da clínica* (2006) Foucault trata da configuração de um conhecimento que se tornou científico quando a medicina se transformou numa ciência empírica. Este livro apresenta o contexto do nascimento da medicina moderna enfatizando a ruptura desta última com a medicina clássica.

Koyré (1991, p. 10) situa a ciência moderna como advento oriundo de uma operação de corte entre o mundo moderno e os mundos antigo e medieval. A doutrina lacaniana da ciência é derivada de Koyré. Milner (1996) em *A obra clara* trabalha a equação dos sujeitos e sua necessária relação com a ciência, a partir do que se pode chamar de o axioma do sujeito e retoma o teorema de Koyré que diz: “entre a épistémè antiga e a ciência moderna existe um corte”.

O ponto de partida desta pesquisa, no segundo capítulo, é a fórmula lacaniana segundo a qual: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”

(LACAN, 1965/1998, p. 873). Para Lacan, teria sido impensável a descoberta do inconsciente por Freud, bem como a prática da psicanálise, antes do advento da ciência moderna no século XVII, já que a perspectiva de Lacan toma a existência da psicanálise como um ponto de partida. Neste capítulo pretendo pesquisar a especificidade da psicanálise e sua relação com a ciência moderna. A hipótese da existência de um sujeito da ciência é uma extração que depende da escolha feita por Lacan de uma definição particular do que seja ciência. A expressão *sujeito da ciência* é o nome do sujeito cujo modo de constituição é determinado pelo advento da ciência enquanto moderna.

Pretendo investigar a noção de sujeito como efeito de um corte, a modernidade, nascida do laço entre ciência e ética. Se no rastro do advento da ciência, o sujeito da ciência é declarado livre e igual após as revoluções (inglesa, francesa e americana) que derrubaram o poder monárquico, separaram o Estado da Igreja e inventaram a modernidade (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 184), qual é a relação intrínseca entre a especificidade da psicanálise e o advento da ciência moderna?

Se o sujeito da ciência moderno é definido por meio de sua divisão entre saber e verdade (LACAN, 1965/1998, p. 870), Freud nos mostrou o ponto onde essa divisão deve ser tomada como corte. A hipótese do inconsciente foi a novidade que permitiu a Freud conceituar o estatuto do sujeito moderno a partir do seu estado de fenda.

A leitura de Milner, em *A obra clara* (1996), Koyré em *Estudos de história do pensamento científico* (1973/1991), *Estudos de história do pensamento filosófico* (1971/1991), *Do mundo fechado ao universo infinito* (2006), Lacan, em *A ciência e a Verdade* (1965/1998), e Coelho dos Santos (2001) e Miller em *Os seis paradigmas do gozo* (2000), e Freud orientarão o meu percurso.

CAPÍTULO I: A HISTÓRIA EPISTEMOLÓGICA DE GEORGES CAMGUILHEM E A HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT

I.I. SOBRE A EPISTEMOLOGIA FRANCESA E SUA DEFINIÇÃO

Machado em *Ciência e Saber* (1981, p.9) apresenta como a tese fundamental da epistemologia francesa, que a filosofia das ciências possui uma dimensão histórica. A epistemologia é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade. Para que esta reflexão possa dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos científicos a epistemologia elege a história como instrumento privilegiado de análise. Mas quando filosofias do conceito como as de Bachelard, Koyré e Canguilhem tematizam a ciência em sua historicidade fazem mais do que uma simples descrição de invenções, tradições e autores.

Para Bachelard, autor de quem Canguilhem mais se aproxima, o nascimento de uma ciência rompe com o passado daquela ciência instaurando um campo novo. Esses autores compartilham da seguinte posição: o progresso da ciência é descontínuo. Esse princípio também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard, para quem a história de uma ciência se realiza por meio de rupturas sucessivas. O progresso não é evolutivo, mas dialético.

Uma ciência funda uma nova *épistémè* nas concepções de Koyré e Bachelard. Para Foucault (2007) é a ciência empírica moderna, no final do século XVIII, que funda a *épistémè* moderna a partir do “desaparecimento de uma ciência universal da ordem”. Essa ruptura entre a *épistémè* clássica e a moderna, também aconteceu no que tange ao campo do advento da ciência. O ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno, é a tese de Koyré sobre o advento da ciência moderna, no século XVII.

Foucault não pretendeu, a partir de um tipo particular de saber, esboçar o quadro de um período ou reconstituir o espírito de um século. Ele apresenta um número preciso de elementos – bem preciso- sobre o conhecimento dos seres vivos, sobre o conhecimento das leis da linguagem e sobre o conhecimento dos fatos econômicos. Relaciona esses saberes ao discurso filosófico de seu tempo, durante um período que se estende do

século XVII ao século XIX. Foucault não foi buscar nos séculos XVII e XVIII os começos da biologia ou os da economia ou da lingüística.

Ele observou as figuras características do que chamou Idade Clássica, uma taxonomia ou uma história natural pouco contaminada pelo saber existente da fisiologia animal ou vegetal. O corte para Foucault, entre a épistémè antiga e a moderna acontece no século XIX, diferente do corte que funda a ciência moderna no século XVII, ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno enunciado num dos teoremas de Koyré.

Diferente da epistemologia bachelardiana, com a qual partilha o papel heurístico da construção da descontinuidade, dos tempos diferenciais na história do saber, não há na arqueologia qualquer aspecto evolutivo, progressivo ou retrospectivo. Na perspectiva de Foucault, não há passado sancionado ou ultrapassado. O ponto em que se situa a leitura arqueológica de Foucault é o limiar da epistemologização. Este é definido como:

o ponto de clivagem entre as formações discursivas definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas, forçosamente ciências. Neste nível, a cientificidade não serve como norma: o que se tenta revelar, na história arqueológica, são as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o status e o papel de ciência. (FOUCAULT, 2004, p. 213)

Em *Ditos e escritos II*, no texto intitulado *Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo da epistemologia* (1967), Foucault ao marcar uma descontinuidade vertical entre a configuração epistêmica de uma época e subsequente, foi convidado a definir respostas em relação ao estatuto da ciência, de sua história e seu conceito.

O *Círculo de Epistemologia da escola Normal*, que se organizou em fevereiro de 1966, tendo à frente Jacques-Alain Miller, além de François Regnault, Alain Grosrichard, Alain Badiou, Jean Claude Milner, no conselho de redação organizado com o apoio de Lacan e Canguilhem, passou a editar os *Cahiers pour l'analyse*. O Círculo propôs a Foucault questões de método para um número dedicado à genealogia das ciências. A partir de Georges Canguilhem, o círculo formula sua questão sobre épistémè e a ruptura epistemológica.

Foucault retomou suas questões e as ampliou em, a *arqueologia do saber*, especificando quatro critérios que marcam os momentos fundamentais de uma prática discursiva (FOUCAULT, 2008, p. XLI):

- Positividade- momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia: o momento, por conseguinte, em que se encontra em ação um único e mesmo sistema de formação de enunciados, ou ainda, o momento em que esse sistema se transforma;
- Epistemologização- quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce em relação ao saber uma função dominante.
- Cientificidade- quando uma figura epistemológica assim delineada obedece a um certo número de critérios formais, quando seus enunciados não respondem somente a regras arqueológicas de formação, mas, além disso, a certas leis de construção de proposições.
- Formalização- quando esse discurso científico, por sua vez, puder definir os axiomas que lhe são necessários, os elementos que usa, as estruturas proposicionais que lhe são legítimas e as transformações que aceita, quando puder assim desenvolver, a partir de si mesmo, o edifício formal que constitui.

Foucault (2008, p.107) sobre as investigações no domínio dos discursos que instauravam ou pretendiam instaurar um conhecimento científico do homem que vive, fala e trabalha, aponta que essas investigações evidenciaram conjuntos de enunciados denominados por ele como “formações discursivas” e sistemas que, sob o nome de “positividades” devem dar conta desses conjuntos.

“Para a epistemologia a história das ciências só pode realizar seu objetivo, estabelecer a historicidade da ciência, situando-se numa perspectiva filosófica e distinguindo-se das disciplinas propriamente históricas ou científicas” (MACHADO, 1981, p. 9). Esta posição tomada pela epistemologia se explica pelo fato de que se a epistemologia relaciona tão intimamente a reflexão filosófica com uma análise histórica das ciências é porque a ciência coloca uma questão fundamental para a filosofia: a questão da racionalidade.

Para a epistemologia, a ciência como discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora de racionalidade (Ibid., p. 9). E se a razão tem uma história, só a história das ciências é capaz de demonstrá-lo e indicar seu itinerário. A epistemologia é definida por Machado (1981, p. 10) como “[...] uma filosofia que tematiza a questão da racionalidade através da ciência, por ela considerada racionalista por excelência”.

A filosofia de Bachelard, segundo Machado (Ibid., p. 10) desclassifica toda pretensão de formular um racionalismo geral. A epistemologia bachelardiana é um racionalismo regional onde a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação de várias regiões de cientificidade. Para Bachelard o nascimento de uma ciência rompe com o passado daquela ciência e instaura um campo novo. O conhecimento não se faz por continuidade.

Georges Canguilhem retomando as principais categorias metodológicas da epistemologia bachelardiana se interessou pela biologia, anatomia e fisiologia, disciplinas denominadas de ciências da vida e com isso estudou uma outra região de cientificidade.

A história arqueológica parte da seguinte constatação: todas as suas análises estão centradas na questão do homem constituindo uma pesquisa sobre a constituição histórica das ciências do homem na modernidade. Trata-se portanto de uma nova região estudada por Foucault em *As palavras e as coisas* (2007). Pelo próprio fato de gravitar em torno da questão do homem, considerado uma região ao lado das regiões da natureza e da vida, a *démarche* arqueológica não se norteia mais pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica (MACHADO, 1981, p. 11).

Machado (1981, p. 180) retoma o estudo da relação da arqueologia com a questão da descontinuidade histórica. Seguindo um princípio da epistemologia, a história arqueológica procurou em suas pesquisas detectar as descontinuidades. A pesquisa arqueológica caracteriza uma época pela existência de uma única épistémè que rege o conjunto dos saberes. Em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007) a ruptura é pensada a partir da extensão conferida à épistémè. A ruptura é a passagem de uma épistémè à

outra. Examinarei esta passagem da épistémè clássica à moderna em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007)

O nascimento da clínica (FOUCAULT, 2006) trata da inauguração de um conhecimento que se tornou científico quando a medicina se transformou em uma ciência empírica. A questão central deste livro é apresentada pela ruptura entre a medicina clássica e a moderna.

O conceito de ruptura é nuclear tanto em *O nascimento da clínica* (2006), onde a ruptura entre a medicina clássica e a moderna se apresenta como questão central do livro que é estabelecida a partir da análise do próprio conceito de conhecimento médico e suas transformações a partir dos critérios que cada época define como verdadeiros, como também em *As palavras e as coisas* (2007) onde Foucault nos ensina que só podemos pensar o homem no século XIX, a partir de uma ruptura entre a épistémè clássica e a moderna.

I. 2. UMA REFLEXÃO SOBRE A EPISTEMOLOGIA DE CANGUILHEM

O objeto de estudo de Canguilhem é constituído pelo que ele denominou de “ciências da vida” que são a biologia, anatomia, fisiologia e a patologia. A problemática das investigações é filosófica, não no sentido de uma filosofia da vida, mas de uma filosofia das ciências da vida.

A filosofia de Canguilhem é uma epistemologia (CANGUILHEM apud MACHADO, 1981, p. 17). É uma investigação sobre os procedimentos de produção do conhecimento científico; [...] é uma avaliação da racionalidade científica; em suma é uma análise de cientificidade (Ibid., p. 17). Tendo como uma de suas principais características, seguindo a lição de Bachelard, ambos não aceitam ou postulam a existência de critérios universais de racionalidade ou de cientificidade procurando explicitar os fundamentos de um setor particular do saber científico.

Neste sentido, o projeto de Bachelard ao mesmo tempo se prolonga e se desloca em Canguilhem. Enquanto o primeiro estudou ciências como a matemática, a física e a

química, o segundo analisa a região das ciências da vida. Machado (1981, p. 34) destaca a necessidade de precisar a natureza do progresso. A tese geral é que em vez de contínuo ele é descontínuo. A história epistemológica de Canguilhem sempre se manifestou contra a idéia de que o progresso das ciências seja contínuo.

Para Canguilhem o progresso das ciências é descontínuo e este princípio também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard. É importante também assinalar que para Bachelard, o próprio progresso da ciência se realiza no sentido de uma descontinuidade cada vez mais acentuada. Para Bachelard, a história de uma ciência se realiza por meio de rupturas sucessivas, por negação, por “liquidação do passado”. (MACHADO, 1981, p. 35). O progresso não é evolutivo, mas dialético.

Machado (Ibid., p. 35-36) distingue em Bachelard dois sentidos da expressão ruptura. Em primeiro lugar ela designa a descontinuidade existente, em qualquer momento da história entre a racionalidade científica e o saber vulgar, comum, cotidiano. Fazer ciência não é organizar, sistematizar os dados da percepção. O objeto científico não é natural, ele é um objeto construído. Não há continuidade entre as *démarches* do senso comum e do conhecimento científico. A ciência não é do mesmo nível que o conhecimento imediato, sensível, nem parte dele: se insurge contra ele.

Ao nosso ver, a epistemologia deve aceitar o seguinte postulado: o objeto não pode ser designado como um “objetivo” imediato; e outras palavras, uma ida em direção ao objeto não é inicialmente objetiva. É preciso, pois aceitar uma verdadeira ruptura entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico (BACHELARD, 1996, p. 239)

Por outro lado a expressão ruptura designa a descontinuidade entre uma ciência e a pré-ciência. Diz respeito à dimensão propriamente diacrônica, histórica, da constituição de uma determinada ciência. Bachelard se insurge contra a idéia de que o saber tenha um desenvolvimento contínuo que segue um percurso linear desde a aurora do saber até a ciência moderna.

Uma ciência se constitui em determinado momento da história, momento em que se institui sua própria racionalidade e inicia sua história, sem retornar para si a problemática do saber pré-científico (MACHADO, 1981, p. 36). A questão da ruptura não

se esgota neste primeiro momento da fundação da ciência. Mesmo depois de seu nascimento, o progresso que a caracteriza essencialmente, se realiza por rupturas sucessivas. É este movimento de reformulação do saber que é chamado por Bachelard de dialética. (Ibid., p. 37)

Que o progresso das ciências deva abandonar toda perspectiva continuista e dar atenção à descontinuidade, este é um ponto básico da história epistemológica de Canguilhem. A questão da descontinuidade é abordada por Canguilhem de forma original e específica. Para ele uma ruptura não é um acontecimento único e singular que inaugura um saber científico. As rupturas são sucessivas e parciais.

A descontinuidade que Canguilhem analisa não se situa no nível específico de uma ciência, pela investigação do momento do seu nascimento que seria determinado pela constituição de um método intimamente ligado à definição de um novo objeto.

Se há uma especificidade da história epistemológica de Canguilhem é o fato de ter situado a análise da descontinuidade entre os elementos do discurso científico, do conceito. Aparece uma peculiaridade da história epistemológica de Canguilhem em relação a outras histórias das ciências que também se caracterizam por serem epistemológicas: o privilégio do conceito é tão marcante em suas análises que é através dele que se tematiza a questão da historicidade. A idéia de Canguilhem é que um conceito se constitui em determinado momento da história.

I. 2.1. O NASCIMENTO DA CLÍNICA : UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR.

O nascimento da clínica (FOUCAULT, 1980/ 2006) trata da leitura de Foucault sobre a medicina clássica que ele caracteriza como classificatória. A questão central deste livro é apresentada pela ruptura entre a medicina clássica e a moderna. O livro faz uma gênese da medicina científica, e é necessário um esforço de elaboração para se pensar que o sujeito da ciência que buscamos advém do campo da medicina moderna. Esse sujeito não advém do campo da revelação, da magia nem da intuição.

Este livro tem como objeto a doença e é a medicina moderna do início do século XIX que assinala o seu aparecimento. Com isso configura-se a inauguração de um conhecimento que se tornou científico quando a medicina se transformou numa ciência empírica. Machado, em *A ciência e Saber* (1981, p. 97), sobre a medicina moderna científica, apresenta que “sua característica fundamental é ser baseada na observação, na percepção que, a instituindo como ciência empírica, possibilita que rejeite a atitude predominantemente teórica, sistemática, filosófica própria de seu passado”.

Machado (Ibid., p. 98) afirma ainda que não foi na modernidade que a medicina descobriu o seu objeto. O que muda é que ela diz de outro modo e vê um outro mundo, o que muda é a relação entre aquilo de que se fala e aquele que fala; o que muda é a própria noção de conhecimento.

A ruptura que inaugura a medicina moderna é o recorte de um novo domínio com a demarcação de um novo espaço: a passagem de um espaço da representação, ideal, taxonômico, superficial para um espaço objetivo, real e profundo. Há a passagem de um espaço de configuração da doença considerada como uma espécie nosográfica para um espaço de localização da doença, o espaço corpóreo individual.

A ruptura entre a medicina clássica e a medicina moderna, questão central do livro *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1980/ 2006), é estabelecida a partir da análise do próprio conceito de conhecimento médico e suas transformações, a partir de critérios que cada época define como verdadeiros e que são explicitados através da análise da correlação entre o olhar e a linguagem. Machado, em *Ciência e saber* (1981, p. 175), assinala que *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 2006) estuda a produção de conhecimento sobre a doença da medicina, na época clássica e na modernidade, a partir do olhar e da linguagem.

A medicina clássica é uma medicina classificatória que se elabora tomando como modelo a história natural (MACHADO, 1981, p. 99). É a ordem taxonômica da história natural que organiza o mundo da doença imprimindo-lhe uma ordem que neutraliza toda desordem através de sua classificação sistemática e hierárquica em gênero e espécie. Foucault (1980/ 2006, p. 6) se refere explicitamente ao “modelo botânico”

acrescentando que a ordem da doença é uma cópia do mundo da vida. Para o autor, “a ordem da doença é apenas um decalque do mundo da vida”(Ibid, p. 6).

A história natural, a zoologia ou a botânica, é a observação e descrição dos seres vivos que privilegia, no nível do conhecimento, o que há de visível na natureza. O conhecimento não pretende penetrar nos objetos, mas os considera unicamente em sua superfície, reduzindo-os àquilo que se oferece ao olhar.

Nos seres vivos o trabalho de ordenação tem por objeto a estrutura do visível da planta ou do animal, no caso da medicina, o que gera o conhecimento é o sintoma como realidade fundamental da doença. Fundamental não quer dizer profundo, já que o conhecimento classificatório não se interessa por nada que é invisível, secreto e oculto no corpo. O conhecimento classificatório se caracteriza por ser um conhecimento superficial. O sintoma como verdade da doença é um fenômeno aparente, manifesto e evidente. O método para se ter acesso ao sintoma, definido como método sintomático, limita-se a descrever e a ordenar o que é visível estabelecendo um quadro classificatório.

Seguindo o modelo classificatório da história natural a medicina das espécies privilegia o olhar. Mas um olhar que não pretende penetrar na profundidade das coisas, desvelar um espaço oculto e obscuro (MACHADO, 1981, p. 99). A doença se define por sua estrutura visível e que se mostra a um olhar que percorre seu ser de superfície. Machado (Ibid., p. 99) nomeia que essa verdade totalmente dada na aparência são os sintomas. Guiando-se pelos sintomas a medicina pode identificar a essência de cada doença e situá-la num quadro nosográfico de parentescos mórbidos. Definir uma doença é enumerar seus sintomas. A essência de uma doença é definida por sua situação num espaço nosográfico.

A medicina clássica segue o modelo da história natural tendo como sujeito e como objeto respectivamente o olhar de superfície do médico e o espaço de classificação das doenças. Nisto reside uma diferença em relação à medicina moderna: para se produzir o conhecimento da doença deve abstrair o doente. Se a doença se apresenta como uma essência nosológica, e se o papel do conhecimento médico se dá a partir da fixação de

seu lugar na ordem ideal das espécies, a consideração do doente só pode introduzir um elemento contingente e acidental, portanto exterior em relação à doença tomada como pura essência.

O conhecimento aprofundado da nosografia permite caracterizar a essência de uma doença pela sua situação no quadro taxonômico das espécies. É independente da observação do corpo doente. “A razão é não haver coincidência entre a doença e o corpo doente” (MACHADO, 1981, p. 100). Segundo o mesmo autor (Ibid., p. 100), se o conhecimento não parte do exame do corpo humano é porque este não constitui a realidade básica a partir de que a doença se origina e adquire suas formas. A realidade da doença se encontra, em sua essência, no espaço ideal da nosografia.

A medicina clássica considera a doença uma essência independente do corpo do doente e que deve ser analisada em gênero e espécies a partir de analogias de forma. A medicina clássica, fundada no modelo taxonômico da história natural é uma medicina das espécies patológicas.

Foucault (2006) analisa a ruptura estabelecida com o nascimento da clínica partindo das características da medicina classificatória, tomada como representante da medicina clássica dos séculos XVII e XVIII. A análise define e distingue a protoclínica do século XVIII, a clínica do final do século XVIII e a anátomo-clínica do século XIX. A protoclínica é mais do que um estudo sucessivo e coletivo de casos, deve reunir e tornar sensível o corpo organizado da nosologia. A protoclínica do século XVIII não introduz nenhuma ruptura na história da medicina. Foucault mostra como a clínica do século XVIII não representa uma transformação decisiva na experiência médica. Essa clínica é contemporânea da medicina classificatória, na medida em que não critica radicalmente seus princípios. A razão é que nesta época, a clínica não é produtora de conhecimentos, não tem o objetivo de criar uma nosografia, mas de “reunir e tornar sensível” o espaço nosográfico.

A clínica não é um instrumento para descobrir uma verdade ainda desconhecida; é uma determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente. A clínica é uma espécie de teatro nosológico de que o aluno desconhece, de início, o desfecho. (FOUCAULT, 2006, p. 64)

Se a protoclínica do século XVIII não introduz nenhuma ruptura na história da medicina, o mesmo não acontece com a clínica do final do século XVIII que já desempenha um papel diferente do ponto de vista de sua posição no campo do conhecimento e da prática médica.

A clínica é a primeira tentativa de fundar o saber na percepção. Ela “[...] não é a primeira tentativa de ordenar uma ciência pelo exercício e decisões do olhar” (Ibid., p. 96). A partir dela o olhar que observa é produtor de conhecimento e não tem mais a função de ilustrar a teoria ou a ela se adequar. Ao mesmo tempo que observa, pesquisa. Machado (1981, p. 103) afirma que o estudo da clínica pretende mostrar sua originalidade em relação à medicina classificatória. Esse estudo se realiza pelo estabelecimento de uma relação entre o saber médico da medicina classificatória e dois saberes extra-médicos, definidos como a analítica de Condillac e o cálculo de probabilidades, um modelo gramatical e um modelo matemático.

A medicina clínica abole a diferença absoluta entre a doença, o signo e o sintoma que vigorava na medicina do século XVIII. Para esta a doença é uma realidade inacessível e o que dela se conhece é sua manifestação visível, a figura invariável de sua essência: o sintoma. Na tradição médica do século XVIII, a doença se apresenta ao observador segundo sintomas e signos. O sintoma é a forma como se apresenta a doença. ”Os sintomas deixam transparecer a figura invariável, um pouco em recato, visível e invisível, da doença” (FOUCAULT, 2006, p. 98). Conhecer a doença é conhecer seus sintomas que é aquilo que está mais próximo de sua natureza.

Por outro lado, o signo não possibilita um conhecimento da doença, mas apenas um reconhecimento. Significa dizer que ele não enuncia a natureza da doença, anuncia seu desenvolvimento temporal no corpo do doente tornando possível o prognóstico, o diagnóstico e a anamnese.

Esta relação será transformada no final do século XVIII quando se introduz uma complexidade na estrutura do sintoma, desaparecendo a diferença entre sintoma e doença. A doença não é mais uma natureza oculta e incognoscível, sua natureza, sua essência é sua própria manifestação sensível enquanto fenômeno. No nível dos sintomas, uma doença é um conjunto de sintomas capazes de serem percebidos

pelo olhar. Desaparece também a diferença entre sintoma e signo. Na medida em que o sintoma permite distinguir um fenômeno patológico de um estado de saúde, ele é também signo da doença, o que significa dizer signo de si mesmo, pois a essência de uma doença é ser um conjunto de sintomas (MACHADO, 1981, p. 104-105)

Descobre-se que o espaço da clínica são os signos e os sintomas, um campo ao mesmo tempo da percepção e da linguagem. “(...) na clínica ver e ser falado se comunicam de imediato na verdade manifesta da doença, de que é precisamente todo o ser. Só existe doença no elemento visível e, conseqüentemente, enunciável ” (Ibid., p. 104).

A medicina clínica é uma investigação que se desenvolve no nível dos signos e dos sintomas. É isso que lhe impõe um tipo específico de relação entre a percepção e a linguagem. Machado (1981, p. 106) assinala que metodologicamente *O Nascimento da clínica* (FOUCAULT, 2006) se situa nesses dois níveis considerados necessariamente conjugados. Quando Foucault aborda a linguagem trata da “estrutura falada do percebido”, da articulação das maneiras de ver e de dizer.

O estudo da clínica mostra como o espaço da percepção é a tal ponto um espaço lingüístico, nele não há diferença fundamental entre ver e dizer enquanto que na medicina classificatória o ver estava subordinado ao dizer.

O grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento, em que a experiência clínica tornou-se o olhar anátomo-clínico. O nascimento da anátomo-clínica é o resultado da relação constitutiva da clínica com a anatomia patológica. Para Foucault, se a clínica não utilizou a anatomia patológica não foi porque se proibia a abertura dos cadáveres e sim por uma incompatibilidade conceitual entre saberes. Para que a anatomia patológica pudesse apresentar alguma utilidade para a clínica se fazia necessária uma transformação interna que Foucault (2006) em *O Nascimento da clínica* estuda através da comparação entre Morgagni e Bichat e caracteriza pelo deslocamento de seu objeto dos órgãos para os tecidos.

O princípio básico da anatomia de Morgagni é a diversificação das doenças segundo os órgãos atingidos, o princípio básico da anatomia de Bichat é o isomorfismo dos tecidos. (MACHADO, 1981, p. 108).

A anátomo-clínica se constitui a partir da relação que se estabelece entre os métodos da clínica e da anatomia patológica, dois procedimentos analíticos ou dois olhares de superfícies: a clínica que se propõe a ler os sintomas patológicos e a anatomia patológica que estuda as alterações dos tecidos. A anátomo-clínica se propõe a relacionar os sintomas e os tecidos. Sendo a anátomo-clínica mais do que uma análise sintomática ou tissular, ela estabelece um caminho entre as dimensões heterogêneas dos sintomas e dos tecidos e cria um novo espaço de percepção médica: o corpo doente.

De superficial, o olhar médico se torna profundo na medida em que deve penetrar no volume empírico constituído pelo corpo do doente, localizar a sede da doença no próprio corpo do doente, determinando a lesão considerada como fenômeno primitivo com relação aos sintomas, agora fenômenos secundários. (FOUCAULT, 2006, cap. VIII *apud* MACHADO, 1981, p. 110).

A grande modificação no saber médico produzida pela anátomo-clínica foi o acesso do olhar ao interior do corpo doente que faz com que a doença deixe de ser uma entidade nosológica para se tornar uma realidade existente no corpo e identificada pela lesão. O espaço da doença é o próprio espaço do organismo e a doença é o próprio corpo tornado doente. É neste deslocamento da doença considerada como essência nosográfica para a doença identificada com o organismo doente que reside a principal característica da transformação que deu nascimento à clínica moderna. (MACHADO, 1981, p. 111).

A ruptura que inaugura a medicina moderna é o deslocamento de um espaço ideal para um espaço real, corporal, e a conseqüente transformação da linguagem a que a percepção desse espaço está intrinsecamente ligada; em outros termos, é a oposição entre um olhar de superfície que se limita deliberadamente à visibilidade dos sintomas e um olhar de profundidade que transforma o invisível em visível pela investigação do organismo doente. A característica básica da ruptura é a mudança das próprias formas de visibilidade.

O Nascimento da clínica (FOUCAULT, 2006) não é o estudo histórico dos conceitos básicos da medicina em épocas diferentes, nem mesmo a análise da formação de um determinado conceito médico. Mesmo que o livro procure mostrar como muda, da época clássica para a moderna, o próprio conceito de doença, ressalta como desaparece

a idéia de ser da doença, dando lugar à do corpo doente. O que lhe interessa é o processo de produção de conhecimentos, processo este analisado em épocas diferentes, tanto no nível da linguagem quanto da percepção médicas, para mostrar como a clínica foi possível como forma de conhecimento.

O conhecimento médico é taxonômico ao estabelecer identidade e diferença entre as doenças, organizando assim um quadro classificatório e hierárquico em termos de classes, ordens, gêneros e espécies.

E do mesmo modo que nos seres vivos, esse trabalho de ordenação tem por objeto a estrutura do visível, da planta ou do animal, no caso da medicina, o que gera o conhecimento é o sintoma como realidade fundamental da doença. Mas fundamental não significa dizer profundo já que o conhecimento classificatório não se interessa por nada que é invisível, secreto e oculto no corpo. O conhecimento classificatório se caracteriza por ser um conhecimento superficial. O sintoma como verdade da doença é um fenômeno aparente, manifesto e evidente. E o método para se ter acesso ao sintoma definido como um método como método sintomático, ao invés de ser, segundo a terminologia da época “filosófico”, um conhecimento das causas e dos princípios, é “histórico” ao se limitar a descrever e ordenar o que é visível estabelecendo um quadro classificatório.

Esta verdade totalmente dada na aparência são os sintomas. Guiando-se pelos sintomas, considerados como o ser da doença, a medicina pode identificar a essência de cada doença e situá-la em um a quadro nosográfico de parentescos mórbidos. Definir uma doença é enumerar os seus sintomas. Segundo a terminação da época, a medicina clássica, olhar de superfície, é um conhecimento histórico por oposição a um conhecimento filosófico. “Os princípios da configuração primária da doença se dá, segundo os médicos do século XVIII, em uma experiência “histórica”, por oposição ao saber “filosófico”(FOUCAULT, 1980/ 2006, p. 4). O histórico reúne tudo o que se pode se dar ao olhar enquanto que será filosófico o conhecimento que põe em questão a origem, os princípios e as causas.

A idéia do conhecimento como ordenação se baseia por um lado, no fato de que a doença pode ser considerada como um fenômeno da contra-natureza, na medida em que

é uma desordem que compromete a ordem natural. Por outro lado, a doença é vista pela medicina como um fenômeno da própria natureza na medida em que tem uma natureza própria comparável à das plantas e dos animais.

Nos dois casos a ordenação produzida pelo conhecimento se deu ao estabelecimento de uma vizinhança. A essência de uma doença é definida por sua situação em um espaço nosográfico. Foucault (1980/ 2006, p. 5) “[...] o olhar classificatório [...] é unicamente sensível às repartições de superfície, em que a vizinhança é definida, não por distâncias mensuráveis, mas por analogias de formas”.

São as analogias estabelecidas pela comparação de sintomas que definem as doenças, isto é, estabelecem sua essência específica. Segundo o modelo da história natural, a medicina clássica tem como sujeito e como objeto respectivamente o olhar de superfície do médico e o espaço plano de classificação das doenças. Isso apresenta uma diferença crucial em relação à medicina moderna: o conhecimento da doença, para se produzir deve abstrair o doente.

Se a doença é uma essência nosológica e se o papel do conhecimento médico é a fixação de seu lugar na ordem ideal das espécies, a consideração do doente só pode introduzir um elemento contingente, acidental, opaco, exterior com relação à doença tomada como pura essência. “Para conhecer a verdade do fato patológico, o médico deve abstrair o doente”(Ibid, p. 7) :

É preciso que quem descreve uma doença tenha o cuidado de distribuir os sintomas que a acompanham necessariamente, e que lhe são próprios, dos que são apenas acidentais e fortuitos, como os que dependem do temperamento e da idade do doente. (SYDENHAM 1784 apud FOUCAULT, 1980/ 2006, p.7).

Paradoxalmente o paciente é apenas um fato exterior em relação àquilo de que sofre, a leitura médica só deve tomá-lo em consideração para colocá-lo entre parênteses (FOUCAULT, 1980/ 2006, p. 7).

O conhecimento aprofundado da nosografia que caracteriza a essência de uma doença por sua situação no quadro taxonômico das espécies é independente da observação do

corpo doente. Se a doença sempre se apresenta em um corpo, a habilidade do médico é saber considerá-la, sem privilegiar a dimensão factual, como essência, pensá-la em sua realidade transparente e exposta.

A razão se dá na justa medida de não haver coincidência entre a doença e o corpo doente. Na medicina clássica, o espaço de configuração da doença não se superpõe a seu espaço de localização em um corpo doente (Ibid, p. 2).

O espaço de configuração da doença e o espaço de localização do mal no corpo só foram superpostos, na experiência médica, durante curto período: o que coincide com a medicina do século XIX e os privilégios concedidos à anatomia patológica. (Ibid, p. 2).

Se o conhecimento não parte do exame do corpo humano é porque este não constitui a realidade básica a partir daquilo que a doença se origina e adquire suas formas. A realidade da doença se encontra, em sua essência, no espaço ideal da nosografia.

A medicina clássica, fundada no modelo taxonômico da história natural, considera a doença como uma essência, independente do corpo do doente e que deve ser analisada em gênero e espécies a partir de analogias de forma. É uma medicina das espécies patológicas. Partindo das características da medicina classificatória, tomada como representante da medicina clássica dos séculos XVII e XVIII, Foucault analisa a ruptura estabelecida com o nascimento da clínica.

Para Machado (1980, p. 118) o que faz a clínica é tornar visível o que era invisível para a percepção da medicina clássica. Neste sentido, a mutação fundamental que se processa entre a medicina clássica e a medicina moderna é a passagem de um espaço taxonômico para um espaço corpóreo: é a espacialização da doença no organismo.

I. 2. 2. FOUCAULT E O CONCEITO DA ÉPISTÉMÈ: UMA ARQUEOLOGIA DO SABER

As palavras e as coisas (FOUCAULT, 2007) avança no estudo da relação da medicina com seus saberes constituintes, nas épocas clássica e moderna, deslocando a pesquisa realizada por Foucault em *O nascimento da clínica* (1963/ 2006) do âmbito da medicina para o da história natural e da biologia, estudando cada uma e a ruptura existente entre elas.

Em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007) a investigação realizada estabelece homogeneidades entre a biologia e outros saberes da modernidade como a economia e a filologia denominados de ciências empíricas, a que se opõem os saberes da época clássica sobre os seres vivos, as riquezas e os discursos. A investigação realizada neste livro demonstra como as ciências humanas têm nestes saberes empíricos e filosóficos sobre o homem suas condições históricas de possibilidade.

Machado (1991, p. 123) apresenta que o objetivo final de *As palavras e as coisas* (2007) é realizar uma arqueologia das ciências humanas. A análise das ciências humanas é o produto de uma interrelação de saberes. Em *As palavras e as coisas* (2007) Foucault pretende dar conta da constituição histórica dos saberes sobre o homem. Para analisar o surgimento das ciências humanas em determinado momento foi preciso tanto descrever outras épocas para mostrar porque antes da época moderna não houve, nem poderia ter havido, um saber sobre o homem, o das ciências humanas ou outro qualquer, como também descrever outros saberes da modernidade sem a existência dos quais não poderia haver ciências humanas e que, por este motivo devem ser considerados como seus saberes constituintes.

O objetivo de Foucault, neste livro, é estudar os saberes relevantes para o estabelecimento do modo de existência das ciências humanas. Assim, ele analisa a positividade das ciências humanas através de suas relações com, por um lado, as ciências empíricas e, por outro, a filosofia moderna. Sua tese pode ser enunciada da seguinte maneira: as ciências empíricas e a filosofia podem explicar o aparecimento na época moderna desse conjunto de discursos denominados ciências humanas porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções diferentes e complementares no âmbito do saber: por um lado ele é parte das coisas empíricas, na medida em que

vida, trabalho e linguagem são objetos das ciências empíricas que manifestam uma atividade humana; por outro, o homem na filosofia aparece como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber.

O fato de o homem desempenhar duas funções no saber da modernidade, sua existência como coisa empírica e como fundamento histórico é chamado por Foucault de *a priori histórico*, e é ele que explica o aparecimento das ciências humanas, isto é, do homem considerado não mais como objeto ou sujeito, mas como representação. Foucault define o que foi exposto acima, como *a priori* histórico.

A constituição das ciências humanas na modernidade, a partir das transformações ocorridas no nível do saber, deram nascimento às ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem e a um tipo de filosofia, que Foucault caracterizou como analítica, como “filosofia do mesmo”, no sentido em que o transcendental por ela tematizado é a repetição da empiricidade que as ciências começam a conhecer. (MACHADO, 1981, p. 147).

Para Machado (Ibid., p. 47) o aparecimento do homem como empírico e como transcendental – objeto das ciências empíricas e da filosofia moderna - é a condição de possibilidade do aparecimento homem como representação, tal como é estudado pelas ciências humanas.

Foucault em *As palavras e as coisas* (2007) nos ensina que só podemos pensar o homem no século XIX, a partir de uma ruptura entre a épistémè clássica e a moderna, onde a representação deixa de ser a categoria que fundamenta o saber, onde antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia.

Machado (1981, p. 147) aponta *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007) como o livro mais ambicioso de Foucault devido a seu conteúdo que se estende a um grupo de saberes constituindo-se como uma verdadeira teoria geral das ciências humanas e sobretudo pelo modo como formula e aplica o método arqueológico. Machado (1981) salienta, acompanhando o desenvolvimento da pesquisa de Foucault, que esse livro levanta problemas metodológicos que são colocados pela arqueologia, mas que serão estudados em outro momento, em Arqueologia do saber. *As palavras e as coisas*

(FOUCAULT, 2007) encerra um verdadeiro discurso do método que o possibilitou (MACHADO, 1981, p. 148).

Machado em *Ciência e saber* (1981) analisa a concepção da história arqueológica mostrando que a característica mais importante da reflexão metodológica é a definição da especificidade do objeto de análise como sendo a épistémè. Para Machado (1981, p.148) a épistémè é a definição que permite situar a originalidade da arqueologia e legitimar sua validade em relação às histórias das ciências e das idéias. A arqueologia apresentada neste momento por Foucault em *As palavras e as coisas* (2007), e diferentemente do que foi realizado anteriormente, é uma história dos saberes.

Machado (1981, p. 148) explica que para compreender o que é a épistémè é preciso partir da noção de saber. Para o autor, a grande idéia que perfaz todas as análises em *As palavras e as coisas* (2007) é que o saber tem uma positividade. E esta idéia é nova na história arqueológica, porque até então, a palavra positividade era empregada por Foucault no sentido que lhe dá a epistemologia: como uma característica do discurso científico.

A mudança de sentido do termo positividade empregado a partir da obra *As palavras e as coisas* (2007) assinala que explicitamente que, o saber pelo fato de ter uma positividade, não pode ser tematizado tomando por referência algo que não ele mesmo. É este fato que vai distinguir a história arqueológica das histórias das ciências ou das idéias.

Em *As palavras e as coisas* (2007) Foucault em suas análises sobre a economia, a biologia e a filologia, em nenhum momento se pergunta se esses saberes são científicos ou não. Machado (1981, p. 148) aponta que a importância do discurso filosófico para a demonstração da tese das ciências humanas mostra como a arqueologia realizada por Foucault (2007) não se limita à consideração da ciência.

A reflexão realizada por Foucault é especificamente a investigação de uma ordem interna constitutiva do saber. É neste ponto que se coloca a questão da épistémè. Épistémè não é sinônimo de saber, significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso

estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente (MACHADO, 1981, p. 148).

A épistémè é a ordem específica do saber, é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber. Foucault caracteriza esta ordem do saber pelo aprofundamento da épistémè a partir da distinção de dois aspectos: Em primeiro lugar em seu aspecto geral ao afirmar que “Em uma cultura e em dado momento só existe uma épistémè, que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 2007, p. 230). Uma época determinada caracteriza-se por uma única épistémè que rege o conjunto das formas de saber.

As palavras e as coisas (2007) Foucault constrói um percurso sobre os saberes aparentemente sem relação, como a história natural, a análise das riquezas, a gramática geral nos séculos XVII e XVIII ou a biologia, a economia e a filologia no século XIX. Analisa também a filosofia nessas duas épocas para situar a posição que ocupam as ciências humanas no campo dos saberes na modernidade.

Machado (1981, p. 149) explica que não se trata da história de uma ciência ou da história de um conceito. A investigação se faz em domínios diferentes, sobre conceitos de diferentes saberes com o objetivo de estabelecer interrelações conceituais. Vida, trabalho e linguagem são conceitos básicos de saberes que não tiveram contato entre si. A arqueologia procura relacionar estes saberes, investiga se não é possível articulá-los, avalia se não haverá semelhanças entre esses três domínios, como também se transformações do mesmo tipo não afetaram, ao mesmo tempo, esses saberes.

A arqueologia é a análise histórica dos saberes a partir daquilo que os caracteriza mais fundamentalmente e é a análise dos saberes a partir do que Foucault definiu como o *a priori* histórico. Machado (1981, p. 150) esclarece que com o termo *a priori* o que Foucault pretende é assinalar o elemento básico, fundamental a partir de que a épistémè é a condição de possibilidade dos saberes de determinada época. Continua Foucault:

Este *a priori* é o que, em dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele pareçam, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as

condições em que se pode enunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 2007, p.219).

Esta definição de *a priori* histórico no caso dos seres vivos é a existência de uma história natural. O que permite falar de épistémè clássica é que a concepção do conhecimento como ordenação que caracteriza qualquer projeto de história natural dos séculos XVII e XVIII também se encontra nos projetos de análise das riquezas e análise dos discursos.

Uma das críticas que a história das ciências ou das idéias recebe em *As Palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007) se refere ao fato de que a história das idéias é continuista. Machado (1981, p. 151) expõe que a história das ciências ou das idéias neste livro permanece exterior aos saberes estudados, na medida em que tem como finalidade explicá-los através da busca das origens, motivos e causas.

O projeto explicativo dos historiadores é incapaz de dar conta da especificidade do saber, permanecendo exterior ao discurso a ser explicado, seja através da consideração de condições econômicas, seja pela consideração de outros discursos ou experiências que lhe teriam determinado a existência.(IBID., p. 151)

Foucault (2007) se insurge contra esta perspectiva retomando a crítica feita pela epistemologia à história das ciências. Essas histórias, mesmo que tenham pretensão explicativa, são factuais, isto é, incapazes de dar conta do nível do conceito. Por exemplo, os historiadores pressupõem a existência do conceito de vida no século XVIII, existência que um dos objetivos de *As Palavras e as coisas* é negar, afirmando que “É por isso que a história natural, na época clássica, não se pode constituir como biologia. Com efeito, até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem os seres vivos”(FOUCAULT, 2007, p. 222).

I.3. O NASCIMENTO DAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS E O APARECIMENTO NA MODERNIDADE DAS CIÊNCIAS HUMANAS NA PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT

Foucault (2007) apresenta o panorama que caracteriza a épistémè clássica e a épistémè moderna em *As Palavras e as coisas*. Na épistémè clássica a representação é estudada em primeiro lugar como categoria que fundamenta o saber clássico. Na épistémè

moderna, a representação deixa de ser a categoria que fundamenta o saber. Só podemos falar de ciência empírica moderna quando os seres vivos, as riquezas e as palavras não são mais analisados a partir da representação mas tornam-se coisa, objetos que têm uma profundidade específica enquanto vida, produção e linguagem.

Desaparece a análise em termos de identidades e diferenças responsável pela ordenação das ciências do qualitativo. Diante do limite da representação o saber penetra verticalmente no domínio das coisas e encontra um nível de profundidade onde aparecem objetos empíricos do conhecimento. As ciências empíricas são sínteses.

O nascimento das ciências empíricas na modernidade - a economia, a biologia e a filologia- significa o desaparecimento da representação do campo do conhecimento empírico e o aparecimento de objetos – vida, trabalho e linguagem- que tomaram o lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras.

Esta primeira parte da pesquisa está centrada em estudar a relação existente entre o aparecimento desses objetos empíricos e a problemática do homem. A tese de Foucault é que com a tematização das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, o homem torna-se objeto do saber. E na medida em que estudamos esses objetos estudamos o homem.

Há uma dependência do homem com relação aos objetos empíricos e isso aponta para o seguinte fato: através deles, o homem se descobre como um ser finito. Desenvolverei esse ponto na dissertação. A vida, o trabalho e a linguagem o requerem na medida em que o homem é meio de produção, se situa entre os animais e possui a linguagem. Eles o determinam, na medida em que a única maneira de conhecê-lo empiricamente é através desses conteúdos do saber.

As ciências empíricas são discursos sobre o homem em sua finitude. O que aprendemos de mais fundamental é a finitude do homem vivendo, trabalhando e falando. Finitude natural porque dada pelo estudo do que o homem é por natureza, quando estudado empiricamente enquanto objeto.

O homem se descobre como um ser finito através das empiricidades porque como sujeito do conhecimento é também um ser finito e descobre mais fundamentalmente a finitude do seu corpo, de seu desejo e de sua linguagem. Se o homem é determinado e

dominado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, na medida em que não pode deixar de aparecer como um objeto, ele é também condição de possibilidade, fundamento a partir de que é possível que o homem seja empiricamente finito.

Com isso estabelece-se uma correlação entre o homem como objeto e o homem como sujeito de conhecimento que mostra justamente a dupla função que o modo de ser do homem desempenha no saber moderno. Segundo Foucault (2007, p.) essa dupla posição do homem na configuração do saber moderno constitui o *a priori* histórico que explica o aparecimento das ciências humanas.

Pretendo demonstrar porque só podemos pensar o homem no século XIX, a partir de uma ruptura entre a épistémè clássica e a moderna, onde a representação deixa de ser a categoria que fundamenta o saber, onde antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia.

Essa ruptura entre a épistémè clássica e a moderna, também aconteceu no que tange ao campo do advento da ciência. O ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno, tese de Koyré sobre o advento da ciência moderna, é originalmente constitutivo do sujeito da ciência como sujeito sem qualidades, idêntico à equação “penso, sou”, e do sujeito do inconsciente, que Lacan definiu como aquele que pensa onde não é e é onde não pensa (Coelho dos Santos, 2001, p. 138-139).

I.3.1 A CONFIGURAÇÃO DOS SABERES MODERNOS

Foucault em *As Palavras e as coisas* (2007) analisa a positividade das ciências humanas através de suas relações com as ciências empíricas e com a filosofia moderna. Estuda a época clássica para demonstrar a não existência tanto das ciências empíricas neste período- economia, biologia e filologia, quanto da filosofia transcendental.

As ciências empíricas e a filosofia podem explicar o aparecimento, na época moderna, desse conjunto de discursos denominados ciências humanas porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções diferentes e complementares no âmbito do saber: por um lado é parte das coisas empíricas na medida em que vida, trabalho e linguagem são objetos das ciências empíricas que manifestam uma atividade humana e

por outro lado, o homem na filosofia aparece como um fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber.

O fato do homem desempenhar duas funções no saber da modernidade, isto é, sua existência como coisa empírica e como fundamento filosófico é chamado por Foucault de a priori histórico, e é ele que explica o aparecimento das ciências humanas, do homem considerado não mais como objeto ou sujeito, mas como representação.

Se é verdade que as ciências humanas mantêm relações com a matemática, no sentido em que a utilizam como elemento de formalização, a relação com a matemática não é constitutiva das ciências humanas como saberes porque não foi a partir da matemática que as ciências humanas definiram sua positividade.

Foucault (2007, p. 475) para representar a configuração dos saberes modernos utiliza a imagem de uma figura geométrica de um triedro composta por três dimensões e três planos e constitui um “triedro dos saberes” que tem como dimensões as ciências matemáticas e físicas, as ciências empíricas e a filosofia.

O interesse de tal construção é a intenção de situar a física e a matemática em outro lugar que não o das ciências da vida, do trabalho e da linguagem, chamadas por Foucault de ciências empíricas, evidenciando por exemplo que a física e a economia se constituem como saberes de modo diferente ou mais precisamente, que não estabelecem em sua constituição o mesmo tipo de relação com a matemática.

É o desaparecimento de uma ciência universal da ordem, característica dos séculos XVII e XVIII que dará lugar a uma matematização no caso da física e de uma desmatetização no caso das ciências empíricas e das ciências humanas. Isto porque na classificação dos saberes modernos, a física aparece na dimensão da matemática e não das ciências empíricas.

Segundo Foucault (2007) as ciências empíricas definiram sua positividade a partir do final do século XVIII, quando se inaugura um saber inteiramente novo com o desaparecimento da positividade do saber clássico definido como análise das riquezas, dos seres vivos e das palavras. Para o autor é a partir do surgimento de uma nova ciência e podemos nos referir às ciências empíricas, esta nova ciência funda uma nova

episteme, neste caso é a episteme moderna, com o desaparecimento de uma ciência universal da ordem.

I.4 DEFININDO A PSICOLOGIA SEGUNDO CANGUILHEM E FOUCAULT

O que é a Psicologia? (CANGUILHEM, 1968) é um texto de referência para o estudo da epistemologia da Psicologia, da filosofia do que é a Psicologia. A questão “Que é a psicologia?” parece mais perturbadora para o psicólogo do que é, para o filósofo, a questão “Que é a filosofia?”. Porque para a filosofia, a questão de seu sentido e de sua essência a constitui, bem mais do que define uma resposta a essa questão. Canguilhem (1968/ 1973, p. 1) afirma que:

[...] para a psicologia, a questão de sua essência, ou mais modestamente de seu conceito, coloca em questão também a própria existência do psicólogo, na medida em que, por não poder responder exatamente sobre o que se é, tornou-se bastante difícil para ele responder sobre o que se faz.

Ao dizer da eficácia do psicólogo que ela é discutível, não se quer dizer que ela é ilusória; quer-se simplesmente observar que esta eficácia está sem dúvida mal fundada, enquanto não se fizer prova de que ela é devida à aplicação de uma ciência, isto é, enquanto o estatuto da psicologia não estiver fixado de tal maneira que se deva considerá-la como mais e melhor do que um empirismo (concepção segundo a qual o conhecimento está fundado sobre a experiência sensível externa [as sensações] e internas [nossos sentimentos]) composto, literalmente codificado para fins de ensinamento (CANGUILHEM, 1968/1973, p.1)

Para o autor, de muitos trabalhos de psicologia, se tem a impressão de que misturam a uma filosofia sem rigor, porque eclética sob o pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque associando experiências etológicas (etologia: tratado dos costumes, usos e caracteres humanos; estudo dos hábitos dos animais e da sua acomodação às condições do ambiente) 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 de pele, doença dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento das duas últimas forneceram sempre à psicologia

observações e hipóteses. Portanto, pode parecer que, perguntando “Que é a psicologia?” se coloca uma pergunta que não é nem impertinente nem fútil.

Procurou-se, durante muito tempo, a unidade característica do conceito de uma ciência na direção de seu objeto. O objeto ditaria o método utilizado para o estudo de suas propriedades. Mas era, no fundo, limitar a ciência à investigação de um dado, à exploração de um domínio. Quando se tornou claro que toda ciência se dá mais ou menos seu dado e se apropria, assim, daquilo que se chama seu domínio, o conceito de uma ciência progressivamente fez valer mais seu método do que seu objeto. Ou mais exatamente, a expressão “objeto da ciência” recebeu um sentido novo. O objeto da ciência não é mais somente o domínio específico dos problemas, dos obstáculos a resolver, é também a intenção e o alvo do sujeito da ciência; é o projeto específico que constitui como tal uma consciência teórica.

O campo de uma ciência se constitui quando a delimitação do seu objeto e do seu método estabelece não só uma verdade nova, introduz no mundo uma verdade nova, como também se faz acompanhar dos meios de verificação, de replicação e de controle desse novo conhecimento. Com respeito à Psicologia, que é um saber muito recente, Canguilhem (1968) tenta mostrar porque é muito difícil que ela alcance a pretendida cientificidade: não há unanimidade com relação ao seu objeto, ao seu método e tampouco com as condições por meio das quais esse saber se estabelece. (COELHO DOS SANTOS, aula 05.11.2004).

No esforço de discriminar um pouco o que se passa no campo da Psicologia, ele começa mostrando que nesse campo falta essencialmente o que é considerado o aspecto mais elementar na fundação de uma ciência, isto é, a delimitação de um objeto e de seu método. Não há o campo da psicologia.

A tese de Canguilhem (1968) sobre a Psicologia é a seguinte: a Psicologia é um campo de dispersão de saberes, a expressão é dele. Ou seja, não é um campo onde se vá encontrar uma unidade de objeto nem de metodologia. Quando Canguilhem diz “dispersão de saberes” ele quer dizer com isso algumas coisas. Primeiro: saberes não são necessariamente ciências. A engenharia também é um campo de dispersão de saberes científicos, bem como a física e a química. Neles, quantidades de saberes

científicos se reúnem à serviço de uma prática essencialmente aplicada. Não há “a ciência” da engenharia. A engenharia é um campo de aplicação de saberes científicos provenientes de diferentes fontes.

Na Psicologia se misturam saberes de procedências diversas: filosóficos, científicos. Coelho dos Santos (2004) aprofunda a discussão apresentando a comparação com a engenharia “portanto, a Psicologia, assim como a Engenharia, não é uma ciência. Canguilhem não introduziu a comparação com a engenharia. A Engenharia existe como faculdade, não como ciência. Ela é um campo de aplicação de conhecimentos científicos”.

O aspecto da “aplicação” existe hoje. Efetivamente há um campo de saberes psicológicos aplicados. Essa não era a situação em 1958 onde, possivelmente uma faculdade de Psicologia era uma coisa nascente e deve ter causado uma certa estranheza aos filósofos. Que diabos é a Psicologia? Se não é uma ciência, o que é? Para que isso serve? Num intervalo de mais de quarenta anos, uma série de respostas se delineou. A Psicologia como campo de aplicação de saber se presta a uma série de usos que, já naquela época, os filósofos temiam que estivessem a serviço de estratégias de controle social. Se não é ciência, o que é? A que se presta? A que serve? (COELHO DOS SANTOS, 2004).

Quando perguntamos “se não é ciência, serve a quê?” estamos dizendo que se não é ciência, é ideologia e, conseqüentemente, não é neutra. Hoje, dificilmente alguém pretenderia que a ciência é neutra. Mas é certo que, no tempo em que ele levantou essa pergunta, nós poderíamos fazer muito mais facilmente a oposição entre a legitimidade da ciência, da pesquisa científica que, a princípio não serve a interesse nenhum, e as ideologias ou os saberes aplicados que, afinal de contas, devem servir para alguma coisa, devem estar a serviço do interesse de alguém (Ibid., 2004).

Se nós pensarmos hoje, no que é o campo de aplicação da Psicologia, nos lugares onde a Psicologia está, nós poderemos facilmente começar a levantar a questão: para que isso serve? Temos, por exemplo, os exames psicotécnicos do Detran, a serviço de fiscalizar e prevenir indivíduos suspeitos de uma inaptidão, qualquer que seja, que os impeça de ter acesso à carteira de motorista. Trata-se de uma prática psicológica a serviço de controle

social. Outro exemplo da aplicabilidade da psicologia: Psicologia Jurídica, Psicologia aplicada aos manicômios judiciários, aos hospitais, às escolas.

Portanto, essa pergunta que Canguilhem formulou, nos permite observar que hoje, um vasto campo de práticas serve, efetivamente, ao controle social. São práticas sanitárias de organização, de administração das populações, do risco, dos problemas sociais, dos conflitos, num mundo em que cada vez mais a sociedade é objeto de manobras e intervenções que visam o controle.

Portanto, cresce aquilo que Canguilhem já suspeitava. Quando ele perguntava sobre a cientificidade da Psicologia, é porque já suspeitava que ela caminhava para uma prática de polícia, de controle, de organização e administração policial. Quarenta anos antes ele já intuía o que hoje está em plena evolução: a possibilidade de que o comportamento e o funcionamento psíquico entrem no campo do controle do risco social por meio dos procedimentos de seguro.

O que Canguilhem intuiu é que essa dispersão, essa não delimitação de qual é o estatuto de cientificidade do saber da Psicologia era uma abertura para que ele servisse a qualquer coisa. Se não soubermos afirmar qual o grau de cientificidade, se não soubermos dizer para alguém se ela se sente triste sempre, às vezes ou quase nunca, isso pode legalizar práticas sem apoio ou garantia científica de espécie alguma. Esse é o raciocínio do texto de Canguilhem. Ele foi elaborado sob esse raciocínio. A questão parece ser epistemológica, mas é também eminentemente política. Isso que não é ciência se presta efetivamente a ser utilizado para qualquer outro fim.

Nesse texto, Canguilhem, se propõe a fazer uma espécie de diagnóstico do que é a Psicologia. Perguntar sobre “O que é a Psicologia?” é ao mesmo tempo também formular uma questão eminentemente filosófica. O problema da essência ou mesmo do conceito de Psicologia deve servir para colocar em questão a própria existência do psicólogo na medida em que, na falta de poder responder exatamente sobre aquilo que é, ele terá bastante dificuldade em responder exatamente sobre o que se faz. É o que diz Canguilhem para começar a situar o problema. Não explicar o que se é implica em não poder explicar ou justificar o que se faz. Consequentemente, a existência profissional é colocada em questão.

No entanto, Canguilhem se surpreende que, entre os psicólogos, a falta de razão não funcione como motivo de qualquer mal estar. Dizendo que a eficácia da psicologia é discutível, Canguilhem não pretende dizer que ela é ilusória, muito pelo contrário. No entanto, uma vez que essa eficácia é mal fundada, na medida em que não se pode dar a ela o seu estatuto científico, essa eficácia cai sob o domínio de outras justificativas: políticas, ou policialescas. Ou bem o estatuto dessa eficácia pode ser fundado cientificamente ou bem é possível que ele seja eficaz no sentido de servir a interesses de controle social, interesses políticos ou interesses de polícia pura e simplesmente.

Canguilhem então encaminha o texto dizendo que quando se avaliam os trabalhos de psicologia tem-se a impressão de que eles misturam 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 rigor porque se associando a experiências etológicas, elas próprias sem crítica, aquelas do confessor, do educador, do chefe, do juiz...Ou seja, a figura do psicólogo mal se distingue da figura do etólogo, do juiz, do educador...Finalmente, uma medicina sem controle porque, dos três tipos de doença, as mais ininteligíveis e as menos curáveis, as doenças de pele, as dos nervos e as mentais, foram as que mais forneceram hipóteses ao campo da psicologia. Essas doenças apontam o campo onde a medicina é menos controlada, menos científica e mais incerta.

Canguilhem nos propõe três grandes campos dessa dispersão de saber da psicologia. Estes campos seriam os filões do pensamento que não têm entre si qualquer relação e que não nasceram necessariamente como psicológicos, mas formam apropriados posteriormente na constituição do campo da psicologia. Essa é a tese de Canguilhem. Esses filões do pensamento não têm nenhuma relação entre si. Portanto, nada justifica ou autoriza que se diga que isto é psicologia.

Não há unidade alguma. Aquilo que a gente chama de psicologia não tem unidade alguma. Minimamente toda prática tem que prestar contas sobre a coerência do seu método e do seu objeto. Se há alguma coerência ou ordem possível a ser extraída nesse campo, ela será encontrada na separação da psicologia como ciência natural, da psicologia como saber da subjetividade e da psicologia como ciência do comportamento. Esses três filões não se misturam. São radicalmente disjuntos.

Machado (1981, p. 124) em *Ciência e saber* comenta que Foucault em *As palavras e as coisas* (2007) analisa a positividade das ciências humanas através de suas relações com, por um lado as ciências empíricas e, por outro lado, a filosofia moderna. Nesta pesquisa não investigaremos este lado da positividade das ciências humanas com a filosofia moderna.

A tese é que são as ciências empíricas e a filosofia que podem explicar o aparecimento, na época moderna, desse conjunto de discursos denominados ciências humanas porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções diferentes e complementares no âmbito do saber: por um lado o homem é parte das coisas empíricas, na medida em que a vida, o trabalho e a linguagem são objetos das ciências empíricas que manifestam uma atividade humana; por outro lado, Machado (Ibid., p.125) aponta que “o homem na filosofia, aparece como um fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber”.

A psicanálise, entretanto, não se apóia na representação de homem e sim no sujeito. É verdade que a condição de emergência do saber da psicanálise seja a “Declaração dos direitos do homem” e a máxima de que todo homem nasce livre e igual. Entretanto, aquilo sobre o qual a interpretação psicanalítica incide é, justamente, o sujeito do inconsciente, que não é livre nem igual. Podemos dizer que a inserção da psicanálise no campo da ciência deriva de uma ruptura tanto com a medicina clássica quanto com o saber das ciências humanas.

As ciências empíricas definidas por Foucault (2007, p.343) em *As palavras e as coisas* são a economia, a biologia e a filologia, ciências que tem por objeto o trabalho, a vida e a linguagem. Segundo Foucault (2007) essas ciências definiram sua positividade a partir do final do século XVIII, quando se inaugurou um saber inteiramente novo com o desaparecimento da positividade do saber clássico definido como a análise das riquezas, dos seres vivos e das plantas, que caracterizava a épistémè clássica, como configurações dos saberes clássicos.

Machado (Ibid., p. 132) assinala que só podemos abordar “[...] a ciência empírica moderna quando os seres vivos, as plantas e as palavras não são mais analisados a partir

da representação, mas tornam-se coisas, objetos que têm uma profundidade enquanto vida, trabalho e linguagem”.

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar- comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece [...] (FOUCAULT, 2007, p. 430)

Como exemplo, Foucault (2007, p. 350-362) analisa o tipo de transformação que se processa na economia. Na época clássica é o comércio e a troca que servem de fundamento à análise das riquezas. Com Adam Smith o trabalho aparece como medida do preço e das coisas. A partir de Ricardo é o trabalho como atividade de produção que é a fonte de valor. Todo valor tem sua origem no trabalho, o que significa que tornou-se um produto e não é mais um signo, como na época clássica que valer alguma coisa era poder ser substituído por esta coisa no processo de troca.

Machado (1981, p. 132) afirma que o valor depende das equivalências e da capacidade que têm as mercadorias de se representarem umas às outras. A análise das riquezas se efetuava no nível da representação pois nelas se encontravam os signos e a análise que se praticava no domínio empírico era uma ordenação por meio dos signos. As ciências empíricas modernas não se baseiam na representação, nem são ordenações por meio de signos. Na economia, o trabalho é o conceito fundamental capaz de explicar a torça, o lucro e a produção.

Portanto o nascimento das ciências empíricas na modernidade significa o desaparecimento da representação do campo do conhecimento empírico e o aparecimento de novos objetos – vida, trabalho e linguagem - que tomaram o lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras.

Machado (Ibid., p. 133) problematiza a seguinte questão: que relação existe entre o aparecimento desses objetos empíricos e a problemática do homem? Com a tematização pelas ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, o homem torna-se objeto do saber e estudar esses objetos é estudar o homem. Esta dependência necessária do homem com relação aos objetos empíricos significa que através deles o homem se

descobre um ser finito. Antes do final do século XVIII, antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia. Foucault (2007) desenvolve esta tese em dois capítulos em *As palavras e as coisas*: as novas empiricidades (capítulo VIII) e na analítica da finitude (capítulo IX).

O homem se descobre como um ser finito através das empiricidades porque como sujeito de conhecimento é também um ser finito e descobre a finitude do seu corpo, de seu desejo e de sua linguagem. Se o homem é determinado e portanto dominado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, na medida em que ele vive, fala e trabalha se separa com sua finitude, do que ele é por natureza quando estudado empiricamente enquanto objeto.

Foucault não considera as ciências empíricas e a filosofia como ciências humanas. As ciências humanas tematizadas em *As palavras e as coisas* (2007) são a sociologia, a psicologia e análise das riquezas e dos mitos, saberes que não se confundem nem com as ciências empíricas e nem com a filosofia. Para Foucault a originalidade das ciências humanas e o que as distingue dos outros saberes, não é o fato de terem como objeto o homem. O autor destaca que o estudo do homem não é privilégio das ciências humanas, e que além disso, as ciências humanas não estudam o homem no que ele é por natureza, objeto das ciências empíricas, nem o homem enquanto é a condição de possibilidade deste saber sobre o homem.

Machado (1981, p. 142) afirma que duas referências vão comandar o estudo das ciências humanas: a noção de representação e a própria noção de homem. Em que sentido é possível falar de representação em relação às ciências humanas? A representação estudada em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007) é como uma categoria que fundamenta o saber clássico. “A propriedade fundamental do signo na época clássica é a representação onde a relação do significante com o significado é a ligação estabelecida entre a idéia de uma coisa e a idéia de uma outra” (Ibid, p. 87-88).

O conteúdo do elemento significativo, elemento que por si só não é signo, é aquilo que ele representa e este significado se situa no interior da representação do signo. Para que haja signo uma idéia deve representar outra e, ao mesmo tempo, nela deve estar representada essa representação. Já apresentei, em outro momento desta dissertação, que é no interior da análise da representação que existem e se desenvolvem os saberes sobre

os seres vivos, as palavras e as riquezas. Foucault analisou longamente a história natural, a gramática geral e a análise das riquezas mostrando como se constituíram fundamentadas em uma ciência universal da ordem, tendo como instrumentos o sistema de signos e efetuando uma análise em termos de identidade e diferença onde o quadro dos signos era a própria imagem das coisas.

O final do século XVIII marca a transformação desses saberes em biologia, filologia e economia, conhecimentos que tematizam sobre a vida, a linguagem e o trabalho e não mais análise de representações. Se a representação não é mais objeto das ciências empíricas nem da filosofia, em que sentido se pode falar de sua existência na modernidade?

Na modernidade a representação vai se referir ao homem. É a representação que o homem faz dos objetos empíricos, representação que não é mais uma forma de conhecimento, que é o objeto das ciências humanas. Os homens, pelo fato de viverem, trabalharem e falarem constroem representações sobre a vida, o trabalho e a linguagem e são essas representações que são justamente os objetos das ciências humanas. As ciências humanas estudam o homem enquanto ele se representa a vida na qual está inserida sua existência corpórea, a sociedade em que se realiza o trabalho, a produção e o sentido das palavras.

Foucault apresenta como os modelos constituintes das ciências humanas os pares conceituais função e norma, conflito e regra e significação e sistema. A psicologia é um estudo do homem em termos de função e norma.

Sobre as ciências humanas Foucault (2007, p. 475-476) constata que “as ciências humanas não receberam por herança um certo domínio já delineado[.] e que elas teriam por tarefa elaborar conceitos científicos e métodos positivos [...]”.

O campo epistemológico que percorrem as ciências humanas não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem pois o homem não existia e as ciências humanas não apareceram quando [...] decidiu-se passar o homem para o campo dos objetos científicos. [...] elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo

tempo como o que é necessário pensar e que se deve fazer. (Ibid, p. 476).

Foucault (2007, p. 476) afirma ainda que certamente não resta dúvida de que a emergência histórica de cada uma das ciências humanas tenha ocorrido por ocasião de um problema, de uma exigência, de um obstáculo de ordem teórica ou prática; por certo foram necessárias novas normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos para que, lentamente, no decurso do século XIX, a psicologia se constituísse como ciência[...]"

Para Foucault (Ibid., p. 477) o homem tornado objeto da ciência, isso não pode ser considerado nem tratado como fenômeno de opinião: é um acontecimento na ordem do saber.

I.4.I ALTHUSSER E A PSICANÁLISE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Freud e Lacan (ALTHUSSER, 1964) é apresentado pelo autor como um texto de luta teórica porque ele se define em relação a um texto de 1949 *Auto-critique: la psychanalyse, une idéologie réactionnaire*. Esse texto apareceu na revista teórica oficial do Partido Comunista Francês, onde oito profissionais familiarizados com o domínio da psiquiatria, psicologia e psicanálise se assumem como marxistas e o assinam. Evangelista (1985, p. 11) explica que o texto *Freud e Lacan* (ALTHUSSER, 1964/ 1985) exprime acima de tudo a tensão entre dois momentos diferentes do movimento comunista internacional: o stalinista e o pós-stalinista. Uma teoria científica sempre paga um alto preço para existir, tanto histórica quanto politicamente: o preço de uma luta implacável e Evangelista (Ibid.; p. 12) mostra que “essa luta poderá ser vista no combate tanto de Lacan, no seio do movimento psicanalítico, quanto de Althusser, no do comunista.”

Indo diretamente ao essencial, o texto procura mostrar, passando por Lacan, que a psicanálise é “uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente” (ALTHUSSER, 1964/ 1985, p. 61). O objeto de uma ciência, enquanto objeto-de-conhecimento, ou seja, um objeto produzido teoricamente não pode ser apontado como a primeira realidade empírica. Assinalar um objeto de uma ciência implica poder

distingui-lo das ideologias. É a posição de Althusser, quando ele vai mostrando, demonstrando e desmontando as figuras da ideologia que ocultavam o objeto de Freud: biologismo, psicologismo, sociologismo, empirismo e o positivismo. Althusser parte do caráter científico da psicanálise, mas não se tratava de fundar uma ciência, tratava-se de lutar para que ela fosse reconhecida como tal..

Freud (1895, p. 395) afirma na abertura do *Projeto para uma psicologia científica* que “a finalidade deste projeto é estruturar uma psicologia que seja uma ciência natural”. A leitura e a compreensão da importância do Projeto para a psicanálise exige que se considere vivamente a relação do pensamento freudiano com o solo epistemológico alemão e em particular, com as particularidades que lá assume o movimento intelectual europeu do início do século XIX. (ASSOUN, 1983)

Podemos destacar a posição absolutamente original de Freud. Muito cedo, ele professa sua convicção quanto à inserção da psicanálise entre as ciências naturais quando fizeram seu aparecimento sob a forte inspiração quantificadora das ciências naturais. Freud deriva de uma corrente fisicalista que se cristalizou na Alemanha, desde 1840, ilustrada pela trilogia Helmholtz- Brücke- Du Bois-Reymond. Esses mestres da fisiologia fizeram um verdadeiro juramento fisicalista, que foi retomado por Freud.

Quando Freud intitula a psicanálise de “ciência da natureza”, no momento em que a psicanálise freudiana emergia para a cientificidade, respondia à questão imediata de seu lugar, onde a emergência ao saber devia responder à seguinte interpelação preliminar: “É ciência da natureza ou do espírito?” Não se escolhe a ciência da natureza contra uma ciência do espírito: essa alternativa não existe, indica Assoun (1983), na medida em que, em fato de cientificidade, só pode tratar-se de ciência da natureza e Freud não conhece outra forma de ciência.

Milner (1996, p. 14) afirma que “sabemos que Freud se esforçou de todas as maneiras em conformar à psicanálise à ciência normal; a conquista do universo moderno exigia esse atributo”.

Assoun em *Introdução à epistemologia Freudiana* (1983) afirma que na epistemologia freudiana não há lugar para um dualismo. Isto porque a distinção entre as

Geisteswissenschaften e as Naturwissenschaften remete a uma distinção de duas esferas axiologicamente diferentes. Para Freud a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*, significa dizer que não há ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale a *Wissenschaft*. Quer dizer: a ambição de cientificidade remete a uma norma que emana da ciência da natureza. Para Freud, se a psicanálise é uma ciência digna desse nome, então ela é *Naturwissenschaft*. (ASSOUN, 1983, p. 48).

Birman, em *Psicanálise, Ciência e Cultura* (1994, p. 11) esclarece que a cientificidade da psicanálise é uma problemática que marcou não apenas a constituição da psicanálise como um campo do saber, mas também norteou suas relações sempre tensas, com a filosofia e as demais ciências. Afirma também que na atualidade, a questão da cientificidade da psicanálise deixou de ser o índice de um impasse epistemológico, como se apresentou durante décadas, pois os fundamentos do debate teórico sobre a cientificidade se transformaram (Ibid.; p. 11).

A epistemologia de Althusser inscreve-se na tradição francesa da filosofia da ciência, que se inicia na década de trinta com Bachelard e que teve em Canguilhem um de seus mais eminentes herdeiros. A epistemologia de Bachelard destacava o advento do discurso científico pela constituição de um objeto teórico, que se produzia mediante um *corte epistemológico* com o universo do senso comum. O universo do senso comum se organizava como sendo de ordem pré-científica, empreendendo-se através de práticas e técnicas sociais, reguladas por valores ideológicos, na linguagem de Althusser.

Dessa maneira, a constituição de qualquer discurso científico marcaria uma descontinuidade na história, na medida em que pela invenção de seu objeto teórico e seu correspondente no campo conceitual se inscreveria uma nova forma de representação do mundo (BIRMAN, 1994, p. 48).

A leitura de Bachelard construiu uma idéia absolutamente original da história da ciência, onde os impasses e os obstáculos teóricos para a emergência do discurso científico se destacam no primeiro plano da construção histórica. Com isso, a história da ciência foi formulada como sendo uma história eminentemente epistemológica, de maneira que, a epistemologia de um certo saber nortearia a construção de sua história conceitual e de seus obstáculos.

No contexto da concepção positivista, o discurso da ciência era enunciado no singular, onde se destacava um modelo ideal de cientificidade ao qual todos os discursos teóricos, com a pretensão de se inscrever no *logos* da ciência, deveriam se adequar de forma sistemática. Dessa maneira, a física foi enunciada como a ciência por excelência, a realização desse modelo ideal de cientificidade no qual deveriam se basear os demais discursos teóricos para se transformarem em discursos científicos propriamente ditos.

Transformada pela tradição positivista da ciência em modelo ideal de cientificidade no século XIX, a física era vislumbrada em seus procedimentos experimentais e em sua linguagem matematizada como o ideal de qualquer discurso pretensamente científico. Dessa maneira, constituiu-se o fisicalismo como ideal de cientificidade, o que marcou de maneira indelével a concepção de Freud sobre o discurso da ciência, onde ele procurou inscrever a psicanálise a qualquer custo na retórica da cientificidade (BIRMAN, 1994, p. 49).

Foi no campo dessa tradição epistemológica que Althusser enunciou a cientificidade da psicanálise. Não seria a adequação ao ideal do fisicalismo que definiria a inserção da psicanálise no campo da ciência, uma vez que este ideal seria exterior ao discurso psicanalítico. Birman (Ibid.; p. 49) afirma que a psicanálise se constituiria como uma ciência, na medida em que enuncia a existência de seu objeto teórico: o inconsciente. Seria a construção coerente deste objeto teórico no discurso psicanalítico que revelaria a sua cientificidade.

Althusser faz a crítica das exigências fisicalistas da pretensão de descaracterizar a cientificidade da psicanálise. Assim, o inconsciente seria o objeto teórico da psicanálise mediante o qual esta teria realizado o corte epistemológico com a tradição da psicologia da consciência possibilitando com isso uma nova leitura do psiquismo.

Para Birman (Ibid.; p. 50) Althusser ao enunciar a cientificidade da psicanálise através do conceito de inconsciente, reafirma então, pela positividade deste, sua crítica incisiva à leitura da fenomenologia existencial sobre a psicanálise. A leitura de Althusser foi a contrapartida epistemológica do discurso de Lacan sobre a psicanálise centrada no simbólico, onde o inconsciente foi representado como uma estrutura constituída por um

conjunto diacrítico de significantes e a psicanálise se realizaria clinicamente no campo da fala e da linguagem.

A problemática da cientificidade recebeu uma crítica contundente no contexto da epistemologia e da filosofia francesas, através da constituição da arqueologia do saber e da genealogia do poder empreendidas no percurso teórico de Foucault desde o início dos anos sessenta, localizada na passagem da arqueologia do saber para a genealogia do poder. Apenas informarei a posição de Foucault em relação à Bachelard e Canguilhem. Em contraposição à tradição epistemológica francesa Foucault realizou uma crítica ao discurso da epistemologia abandonando o estudo dos conceitos e dos objetos teóricos das ciências. A partir deste momento, seus estudos não se inserem mais no campo das ciências, no sentido cunhado pela tradição de Bachelard e Canguilhem.

Enquanto os historiadores das ciências na França estavam interessados essencialmente no problema da constituição do objeto científico, a questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? (FOUCAULT, 1983/2008, p. 318).

Assim, Foucault rompe com a tradição de Bachelard e Canguilhem quando sua proposta teórica seria realizar uma *arqueologia do saber*, isto é, como a história do Ocidente construiu certos saberes que se inscrevem em práticas sociais de normalização. Foucault (1983/ 2008, p. 324) afirma que “[...] não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber [...] Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão”.

A leitura de Foucault é marcada pela interpretação política dos saberes, apresentando uma crítica incisiva ao discurso da ciência. A politização da leitura de Foucault acentua-se ao longo de seu percurso teórico, quando se deslocou paulatinamente da leitura das epistemes dos saberes para o das estratégias de normalização implicadas nesses saberes. Com a passagem da *arqueologia do saber* para a *genealogia do poder*, a inserção da psicanálise aconteceria numa série de tecnologias de produção da subjetividade e da sexualidade, que desde o século XVIII disciplinaram os corpos no Ocidente.

Birman (1994, p. 53) explica que esse último discurso de Foucault sobre a psicanálise como um poder de normalização do sexual é o contraponto histórico e temático do discurso de Lacan da psicanálise como uma ética do desejo. Para ambos, não é mais a problemática da cientificidade da psicanálise que está em pauta nos anos setenta, mas as problemáticas da ética, do poder e do desejo.

I.5 Gaston Bachelard (1884-1962- XIX-XX) e a construção do objeto científico

A obra bachelardiana encontra-se no contexto da revolução científica promovida no início do século XX (1905) pela Teoria da Relatividade, formulada por Albert Einstein. Todo seu trabalho acadêmico objetivou o estudo do significado epistemológico desta ciência então nascente, procurando dar a esta ciência uma filosofia compatível com a sua novidade. E é partindo deste objetivo que Bachelard formula suas principais proposições para a filosofia das ciências: a historicidade da epistemologia e a relatividade do objeto. Em resumo, a nova ciência relativista rompe com as ciências anteriores em termos epistemológicos e a sua metodologia já não pode ser empirista, pois seu objeto encontra-se em relação, e não é mais absoluto.

Para Gaston Bachelard a ciência progride sempre que o espírito humano consegue romper com o objeto imediato que se coloca diante dos sentidos. É preciso virar as costas ao campo dos sentidos e à doxa. Trata-se de escolher recusar o que, de modo sedutor, se impõe ao pesquisador ou ao cientista sob a forma dos primeiros pensamentos, nascidos a partir de observações e colocados sempre antes e acima da crítica. Toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata tem caráter de obstáculo para o pensamento científico porque o ato de conhecer se dá sempre contra um conhecimento anterior que se coloca como abjeção em relação à investigação a ser desenvolvida ou à hipótese a ser confirmada.

Bachelard distingue três grandes períodos do pensamento científico. O estado pré-científico que compreende a Antiguidade clássica, renascimento e os séculos XVI, XVII e XVIII; o estado científico que compreende o fim do século XVIII, século XIX e início do XX; e o novo espírito científico que se iniciou em 1905 quando a relatividade de Einstein operou deformações em conceitos primordiais tidos como já fixados.

Trata-se de uma divisão que não segmenta as etapas. Segundo Bachelard, não se consegue ir de uma etapa do saber a outra nova sem carregar consigo os vestígios do saber que se deixou para trás. Neste ponto o pensamento de Koyré (1991) que será desenvolvido posteriormente, tem afinidade com o de Bachelard. Para Koyré “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares” (KOYRÉ, 1991, p. 15).

A hipótese de Bachelard é a de que mesmo no novo homem permanecem vestígios do homem velho uma vez que a mente lúcida possui cavernas onde ainda vivem sombras escuras. Ele esboça a seguinte tese: forças psíquicas atuam no conhecimento científico e a prova disso é a possibilidade de encontrarmos, por exemplo, a presença latente do século XVIII naquilo que se produziu muito tempo depois (BACHELARD, 1938, p. 10)

O espírito científico que Bachelard nos apresenta exige a reconstrução de todo o seu próprio saber e isso só é possível por meio da utilização dos eixos racionais. Para tanto, é preciso um exercício permanente de seguir o que ele chama de via psicológica normal do pensamento científico: a passagem da imagem para a forma geométrica e desta, para a abstrata. As imagens primeiras sempre oferecerão resistência para serem substituídas pelas formas geométricas adequadas, que representam uma etapa intermediária constitutiva do espírito científico que, em sua formação, passaria individualmente por três estados: o concreto, concreto-abstrato e o abstrato.

No primeiro, o espírito se entretém com as imagens iniciais do fenômeno apoiado numa literatura que exalta a Natureza e a unidade do mundo. Em seguida, esquemas geométricos apoiados numa filosofia simples são acrescentados às experiências físicas. Aqui a segurança da abstração se torna tanto mais segura quanto mais representada por uma intuição sensível. Por fim, o espírito acede às informações desligadas da experiência imediata que, muitas vezes, se chocam com a realidade primeira. A cada estágio corresponde um interesse diferente e, juntos, esses interesses formam a base afetiva do pensamento científico (1938, p. 11).

Para Bachelard (1938) as hipóteses verdadeiramente científicas, para que não sejam inúteis, precisam esbarrar em contradições. Do mesmo modo, as experiências precisam retificar erros, promover discussões. Do contrário, não servem para nada. A perspectiva dos erros retificados é a única que caracteriza o pensamento científico para Bachelard,

uma vez que o campo da experiência imediata e usual possui caráter tautológico, pois se desenvolve no reino das palavras e das definições. Não sendo uma experiência construída, ela permanece como um fato. Sem a verificação e sem o confronto de uma verdade com vários e diferentes pontos de vista, não é possível criar leis ou confirmar cientificamente algo como verdade. (1938, p. 14).

Pensar criticamente uma experiência é, por exemplo, conseguir mostrar a coerência do que inicialmente se apresentou sob a forma de um pluralismo. Assim sendo, um epistemólogo não trabalha como um historiador, pois sua tarefa é a de destacar, entre todos os conhecimentos de uma época, as idéias efetivamente fecundas, isto é, aquelas idéias que permitiram diagnosticar os obstáculos epistemológicos e, por isso mesmo, possibilitaram avanços no conhecimento científico.

Desse ponto de vista trata-se de um erro considerar verdades que não façam parte de um sistema geral ou partir de observações que tenham sido enunciadas numa falsa perspectiva de verificação (Ibid., p. 14). Todo pensamento precisa estar inserido num sistema de idéias, pois é somente desse modo que pode ocorrer a ruptura necessária ao avanço do pensamento científico.

Um outro ponto importante para a compreensão do que chamamos "metodologia bachelardiana", é a sua noção de "obstáculos epistemológicos", tratado, sobretudo, na obra "A formação do espírito científico", de 1938. Bachelard propõe uma psicanálise do conhecimento, em que o seu progresso é analisado através de suas condições internas, psicológicas. Na sua avaliação histórica da ciência, o filósofo francês se vale do que chama de "via psicológica normal do pensamento científico", ou seja, uma análise que perfaz o caminho "da imagem para a forma geométrica e, depois, da forma geométrica para a forma abstrata" (BACHELARD, 1996, p.10-11). A própria concepção de espírito científico nos remete ao universo psicanalítico.

A noção de obstáculo epistemológico é um dos importantes eixos do pensamento filosófico de Gaston Bachelard. Através desta noção, Bachelard (1938) trata do caráter insistente e generalizado de certas resistências ao conhecimento científico que não ficaram restritas ao passado, mas se apresentam sempre como impasse ao progresso do pensamento humano.

Quanto aos "obstáculos epistemológicos", afirma Bachelard, é através deles que se analisam as condições psicológicas do progresso científico. Nas suas palavras:

É aí que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, detectaremos causas da inércia às quais daremos o nome de obstáculos epistemológicos (...) o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização. (BACHELARD, 1996, p.17)

A noção de obstáculo epistemológico é de fundamental importância para o desenvolvimento do conhecimento no âmbito das pesquisas. É na superação destes obstáculos que reside o sucesso de uma pesquisa científica. Porém, condição essencial para a superação dos obstáculos é a consciência por parte dos cientistas de que eles existem e que, se não neutralizados, podem comprometer o processo da pesquisa, desde seus fundamentos até os seus resultados. Dentre tantos exemplos citados por Bachelard na obra *A formação do Espírito Científico*, irei deter-me em dois apenas, que penso serem constantes nas pesquisas: o obstáculo da realidade e o obstáculo do senso comum, da opinião.

O primeiro obstáculo, a realidade, está inserido na crítica já citada anteriormente a respeito do empirismo. O pesquisador, ao olhar seu objeto de estudo, especialmente quando este faz parte do universo social, como é o caso da educação, pode incorrer no perigo de se deixar levar pelo que lhe é visível, dando a este um estatuto de verdade que ele não tem. Para Bachelard, "diante do mistério do real, a alma não pode, por decreto, tornar-se ingênua. É impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber". (BACHELARD, 1996, p.18).

O segundo obstáculo epistemológico, o senso comum, semelhante ao primeiro, relaciona-se especificamente com a dificuldade com a qual se depara o cientista social em separar o seu conhecimento comum, suas opiniões, seus preconceitos, as avaliações relacionadas à sua posição social e econômica, etc., do conhecimento teórico, científico, que deve estar comprometido com a busca da verdade, baseada em leis gerais, em conceitos e não em preconceitos. Muitas pesquisas travestem-se de científicas para legitimarem determinados preconceitos, dando a eles credibilidade. Não que se pretenda preconizar a neutralidade científica, como queria o sociólogo alemão Max Weber

(1864-1920). A utilização consciente de um método de pesquisa, como a "construção do objeto científico", leva o cientista a chegar mais próximo possível da verdade do seu objeto, sem com isso entender o esgotamento do seu estudo, dada a característica dialética da sociedade e do conhecimento.

Um dos maiores embates de Bachelard foi justamente com aqueles que defendiam o continuísmo, ou seja, que defendiam a idéia de que entre a ciência e o senso comum não existe mais que uma diferença de profundidade, portanto, continuidade epistemológica. Eis resumido neste trecho as proposições contra as quais lutou Bachelard: a perenidade das idéias científicas e a continuidade destas com o senso comum. Para Bachelard, a filosofia das ciências deve progredir conforme os avanços das ciências, realizando constantemente revisões e ajustes em suas concepções.

A superação do empirismo, para Bachelard, se dá através do racionalismo. A postura epistemológica do novo cientista não se satisfaz com aproximações empiristas sobre os objetos, ao contrário, proclama-se no "novo espírito científico" o primado da realização sobre a realidade. As experiências já não são feitas no vazio teórico, mas são, ao invés disso, a realização teórica por excelência. O cientista aproxima-se do objeto, na nova ciência, não mais por métodos baseados nos sentidos, na experiência comum, mas aproxima-se através da teoria. Isso significa que o método científico já não é direto, imediato, mas indireto, mediado pela razão. O vetor epistemológico, segundo Bachelard, segue o percurso do "racional para o real", o que é contrário à epistemologia até então predominante na história das ciências. Uma das distinções mais importantes, pois, entre as ciências anteriores ao século XX é a superação do empirismo pelo racionalismo.

CAPÍTULO II O ADVENTO DA CIÊNCIA MODERNA E A PSICANÁLISE: UMA BREVE INVESTIGAÇÃO SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO.

Minha proposta neste segundo capítulo é investigar a especificidade da psicanálise a partir do advento da ciência moderna. Concentrarei meus esforços para precisar a posição subjetiva moderna, nomeada por Lacan como o sujeito da ciência. Esta posição subjetiva articula-se a uma mutação decisiva no campo científico - o advento da ciência moderna. O tema desta pesquisa surgiu da afirmativa de Lacan de que “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não pode ser outro senão o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p. 873). Minha proposta é precisar o que é o sujeito da ciência, investigado a partir da relação entre a especificidade da psicanálise e o advento da ciência moderna, sua necessária relação com a modernidade e o modo específico pelo qual a psicanálise opera sobre ele.

Coelho dos Santos (2001, p. 183) precisa a noção de sujeito como efeito de um corte, a modernidade, nascida do laço entre ciência e ética. A autora apresenta a modernidade como o nó entre ciência e ética e o reconhecimento dos direitos do homem é a forma geral da lei no Ocidente moderno. Partir do axioma lacaniano sobre o sujeito da ciência significa considerarmos, na afirmativa desenvolvida por Coelho dos Santos (2001, p. 183), que “no rastro do advento da ciência, o sujeito é declarado livre e igual após as revoluções (inglesa, francesa e americana) (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 183) que derrubaram o poder monárquico, separaram o Estado da Igreja e inventaram a modernidade”.

Acompanhando as articulações do Coelho dos Santos (2001, p. 186) “de Freud a Lacan, a difusão da psicanálise opera sobre o sujeito da ciência interrogando aquilo que ele exclui: a dimensão do mito, da ficção [...]” Lacan parte dos teoremas de Kojève de que há um corte entre o mundo moderno e o mundo antigo: o cristianismo. Segundo Koyré, é o nascimento da ciência moderna, galileana, o ponto de corte com a épistémè antiga.

Para realizar esta tarefa, inicialmente, abordarei o corte que se operou entre a ciência antiga e a moderna. Pretendo demonstrar que este corte consiste na retirada de toda significação do campo da ciência, ou seja, pesquisarei a partir de Koyré como a ciência moderna se constituiu partindo das etapas da cosmologia científica assim como, para se

compreender a operação que está em jogo na ciência moderna, é necessário traçar um paralelo entre esta e o mundo antigo e medieval.

Em 1922 Koyré começou a escrever sobre Descartes que surgiu para ele sob a forma de um crente que sacrificaria a filosofia à fé, na linha da tradição escolástica. Em *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de Son existence chez Descartes* (1922), Koyré lembra que as regras do método cartesiano “estão, no fundo, tanto no raciocínio matemático quanto naquele da escolástica” (KOYRÉ, 2006, p. VII). Assim, nessa época, para Koyré, o pensamento cartesiano, no seu ponto de partida, não está banhado de preocupações de ordem lógica, científica ou epistemológica. No ensaio de 1922, é central a avaliação da idéia de infinito renovada por Descartes. O acesso ao infinito é direto. Assim, Koyré adotou a tese cartesiana da precedência do infinito sobre o finito para resolver os paradoxos de Zenão.

A partir da década de 1930, mais precisamente em 1933, Koyré dirige-se do problema de Deus para o mundo e para o estudo epistemológico da história das ciências. Partirei deste ponto para iniciar o segundo capítulo da dissertação. Ele vai do *Mundo fechado ao universo infinito* (1957/2006). Ou ainda de Nicolau de Cusa e Copérnico a Kepler, Descartes e Newton. Descartes aparece menos voltado para Deus do que para o mundo incerto, o cosmos desaparecido, para um mundo e para um universo redescobertos. Para Koyré, a idéia de ordem e mesmo o conceito de razão, agora, estão articulados à matemática, fora da qual não tem nenhum sentido ou importância. O quadro central da nova problemática de Koyré é a matematização da física, que inaugura a ciência moderna.

Para Koyré (1973/ 1991, p. 10) “é impossível separar a história do pensamento filosófico e a história do pensamento religioso, do qual o primeiro sempre se serve, quer para nele inspirar-se, quer para refutá-lo”. Esse é um princípio de pesquisa que vai permanecer nos seus novos trabalhos, mesmo quando ele estuda a estrutura do pensamento científico. Koyré estudou inicialmente a história da astronomia e depois a história da física e das matemáticas. Para ele a astronomia copernicana não traz apenas um novo arranjo dos círculos, mas também o que ele chama uma nova imagem do mundo. A transferência do sol para o centro do mundo exprime o renascimento da metafísica da luz e eleva a Terra à categoria de astro. *Terra est stella nobilis*, dissera

Nicolau de Cusa. Em Kepler, a nova concepção da ordem cósmica, fundada na idéia de um Deus Geômetra, é o que permite que ele se liberte do fantasma do círculo. O círculo, com efeito, dominara o pensamento antigo e mesmo o de Copérnico (Ibid.; p. 11).

Em 1940 Koyré publicou os *Estudos galilaicos* que dão conta de seus estudos sobre a revolução científica do século XVII. Trata-se da passagem do cosmo fechado dos Antigos para o universo infinito dos modernos, que é o título das conferências que explicam o conjunto de seus trabalhos. Essa revolução tem como consequência refundir os princípios mesmos da racionalidade científica, assim como os das noções de movimento, espaço e mesmo do saber e do ser.

A partir de 1945, Koyré empreendeu uma série de pesquisas novas a partir de Kepler sobre a síntese newtoniana. Ele mostrou que as concepções filosóficas de Newton, no que tange ao papel das matemáticas e das medidas, tiveram tanta importância quanto seu gênio matemático. Ele estudou, simultaneamente, a transição do mundo do mais ou menos ao universo da precisão, analisando a construção das noções e técnicas de medida exata e a criação de instrumentos científicos. É esse trabalho que permitiu a passagem da experiência qualitativa à experimentação quantitativa da ciência moderna.

A revolução galileiana e a cartesiana se caracterizam por uma mudança de ontologia axiomática. Trata-se da construção de uma física matemática a partir daquilo que era impensável no pensamento aristotélico. É uma questão filosófica que divide, no século XVII, no período que Foucault vai chamar de idade clássica, os aristotélicos e os platônicos.

Se proclamamos o valor supremo das matemáticas e, além disso, lhe atribuimos um valor real, uma posição dominante em e para a física, somos platônicos; se, pelo contrário, vemos nas matemáticas uma ciência ‘abstrata’, e, conseqüentemente, de valor menor que o das ciências – física e metafísica- que se ocupam do real, se, em particular, pretendemos fundar a física diretamente a partir da experiência, atribuindo às matemáticas apenas um papel acessório, somos aristotélicos (KOYRÉ, 2006, p. XI).

A questão não é científica. Não se duvida da certeza das demonstrações geométricas; trata-se de saber o que deve ser o mundo real para que a ciência desse mundo possa ser

matemática. Do ponto de vista aristotélico, a constituição de uma física é impossível, porque a realidade física opõe-se às matemáticas, na medida em que é imprecisa e qualitativa. O platonismo antigo também não podia dar conta desse problema, na medida em que a realidade é uma cópia das figuras geométricas, uma cópia imperfeita. A solução de Galileu é negar a distância ontológica entre as figuras da geometria e os objetos do mundo real; donde sua tese, entendida como metafórica é a de um mundo criado por Deus em linguagem matemática: a natureza está escrita em linguagem matemática.

Há também uma dimensão epistemológica no platonismo de Galileu. Quando a precisão matemática vai substituir a imprecisão do mundo do vivido, a qualidade vai ser excluída do que é pensável. Assim existe apenas a dimensão quantitativa, grandezas. A consequência é que o saber científico não vem mais dos sentidos; a ciência possui uma dimensão racional.

É impossível fornecer uma dedução matemática da qualidade. Sabemos que Galileu, assim como Descartes um pouco mais tarde, e pela mesma razão, foi obrigado a suprimir a noção de qualidade, declará-la subjetiva e bani-la do domínio da natureza. O que implica, ao mesmo tempo, que ele foi obrigado a suprimir a percepção dos sentidos como fonte do conhecimento e declarar que o conhecimento intelectual, e mesmo *a priori*, é o nosso único e exclusivo meio de apreender a essência do real (KOYRÉ, 2006, p. XII).

No debate sobre a infinitude do mundo, Galileu, segundo Koyré, não teria tomado partido. Para ele, o problema seria insolúvel por não admitir a limitação do mundo. Por outro lado, Koyré cita outros textos, entre eles *Coisas que ninguém nunca viu antes e pensamentos que ninguém teve: a descoberta de novos astros no espaço físico e a materialização do espaço* (Ibid, p. 80-98), nos quais Galileu sustenta a impossibilidade de decidir entre a finitude e a infinitude.

Com efeito, no debate sobre a finitude ou infinitude do universo, o grande florentino, a quem a ciência moderna deve talvez mais do que a qualquer outro homem, não toma posição. Jamais nos diz se acredita em uma ou em outra das hipóteses. Parece-me ter-se resolvido, ou mesmo que, embora se incline para a infinitude, considera a questão insolúvel. Galileu não esconde, naturalmente, que em oposição a Ptolomeu, Copérnico e Kepler, ele não admite a limitação do mundo ou o crê fechado por uma esfera real de estrelas fixas (KOYRÉ, 2006, p. 86).

Em Descartes o mundo não é mais símbolo de Deus. Ele se recusa a concluir a partir da infinitude divina a infinitude do mundo. É impossível na concepção cartesiana, remontar ‘do mundo a Deus’, não há mais vínculo analógico entre Deus e o mundo. É a ontologia axiomática fundada por Descartes que é a base do novo sistema de pensamento. Ela constitui o ponto de referência fundamental de todos os estudos de Koyré sobre a história do pensamento na época clássica.

Foi Descartes quem formulou os princípios da nova ciência, e da nova cosmologia, matemática. Koyré (Ibid.; p. 90) lembra que o Deus de um filósofo e seu mundo sempre se correspondem. O Deus de Descartes, em contraposição à maioria dos Deuses anteriores, não é simbolizado pelas coisas que Ele criou; Ele não se expressa nelas. Não existe nenhuma analogia entre o Deus e o mundo. A única exceção é nossa alma, ou seja, um espírito puro, um ser, uma substância em que toda essência consiste em pensamento, um espírito dotado de uma inteligência apta a apreender a idéia de Deus, isto é, do infinito[...] (Ibid, p. 90).

Concepções e explanações teleológicas não têm lugar e nenhum valor na ciência física, tanto quanto não tem lugar nem sentido na matemática, porque o mundo criado pelo Deus cartesiano, isto é, o mundo de Descartes, não é de modo algum o mundo colorido, multiforme e qualitativamente determinado dos Aristotélicos.

O mundo de Descartes é um mundo matemático rigidamente uniforme, um mundo da geometria reificada, de que nossas idéias claras e precisas nos dão um conhecimento evidente e certo. Não há nada neste mundo senão matéria e movimento; ou, sendo a matéria idêntica a espaço ou extensão, não há nada senão extensão e movimento (Ibid.; p. 91). A identificação cartesiana de extensão e matéria (que “a natureza do corpo, tomado em geral, não consiste em que ele seja uma coisa dura, pesada, colorida, ou que toque nossos sentidos de qualquer outra forma, mas sim em que ele seja uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade” , e que , reciprocamente, a extensão em comprimento, largura e profundidade não pode ser concebida -e, conseqüentemente, existir - senão como pertencente a uma substância material)¹ implica na primeira

¹ Descartes, R. *Principia philosophiae*. Parte II, Paris, v. VIII, p. 42, 1905. In: Koyré, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, 2006, p. 91.

consequência como a negação do vazio. Segundo Descartes, o vazio não é só fisicamente impossível, mas também essencialmente impossível.

Retomando Koyré em *Estudos Galileanos* (1940) onde o autor tenta definir os modelos estruturais da antiga e da nova concepção de mundo, e determinar as mudanças acarretadas pela revolução do século XVII. Neste livro Koyré descreve apenas os estádios que conduziram à grande revolução e que formaram, por assim dizer, sua pré-história. Essas mudanças pareciam ser redutíveis a duas ações fundamentais e estreitamente relacionadas entre si, caracterizadas por Koyré como a destruição do cosmos e a geometrização do espaço.

A destruição do cosmos implica a substituição da concepção do mundo como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial materializava uma hierarquia de perfeição e valor, por um universo indefinido ou mesmo infinito, não mais unido por subordinação natural, mas unificado apenas pela identidade de seus componentes. A geometrização do espaço é a substituição da concepção aristotélica do espaço, um conjunto diferenciado de lugares intramundanos, pela geometria euclidiana – uma extensão essencialmente infinita e homogênea – a partir de então considerada como idêntica ao espaço real do mundo.

Essas duas premissas, a destruição do Cosmos, ou seja, substituição do mundo finito e hierarquicamente ordenado de Aristóteles e da Idade média por um Universo infinito, ligado pela identidade de seus elementos componentes e pela uniformidade de suas leis; e a geometrização do espaço, ou seja, substituição do espaço concreto (conjunto de lugares) de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana, Koyré acrescenta a substituição da concepção do movimento-estado pela do movimento-processo, caracterizaram a revolução científica do século XVII, época do nascimento da ciência moderna (KOYRÉ, 1973/ 1991, p. 205).

A revolução científica e a filosófica, como já foi mencionado anteriormente, sobre a impossibilidade de separar o aspecto filosófico do puramente científico, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos, causou a destruição do Cosmos. E isto implica o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo e o divórcio do

mundo do valor e do mundo dos fatos. Sobre a impossibilidade de se separar o aspecto filosófico do científico: “[...] como o século XVII e como a nossa época, é impossível separar o pensamento filosófico do pensamento científico, que se influenciam e se condicionam mutuamente. Isolá-los é nada compreender da realidade histórica” (Ibid.; p. 302).

Koyré (2006, p. 2) aponta que o caminho que levou do mundo fechado dos antigos para o aberto do modernos não foi, na verdade, muito longo: pouco mais de cem anos separam *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico (1543), dos *Principia philosophiae*, de Descartes (1644); pouco mais de quarenta vão desde *Principia* aos *Philosophia naturalis principia mathematica*, de Newton (1687).

III DO ARISTOTELISMO E PLATONISMO NA FILOSOFIA DA IDADE MÉDIA À MODERNIDADE

Koyré aponta o pensamento da Renascença como um elemento de passagem ao moderno. Trata-se, segundo ele, da substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista humano: substituição do problema metafísico e religioso pelo problema moral, e da substituição do problema da salvação pelo ponto de vista da ação. Essa configuração na Renascença, ainda não é o nascimento do espírito moderno, mas já é a expressão de que o espírito da Idade Média está à beira do esgotamento (KOYRÉ, 1973/1991, p. 18).

Segundo esse autor, os primórdios da idade moderna se situam nas épocas em que viveram os pensadores da Renascença. Petrarca, Maquiavel, Nicolau de Cusa e Cesalpino mostram os diferentes aspectos desta revolução lenta mas profunda, que marca o fim, a morte da Idade Média. Com Maquiavel a Idade Média está morta. Nenhum dos problemas que representam a Idade Média- Deus, salvação, relação entre o mundo dos vivos e o além, justiça, fundamento divino do poder- existe para Maquiavel. Para Maquiavel só há uma realidade: a do Estado, e um fato: o poder, e um problema: como afirmar e conservar o poder no Estado. Esse autor põe em funcionamento uma nova lógica e um método: primazia da razão em detrimento de todos os outros aspectos organizados pela religião. Por este fato, Koyré situa Maquiavel como o representante da morte e do ultrapassamento da Idade Média (Ibid.; p. 20).

Koyré considera o surgimento do cristianismo como um elemento importante na passagem do mundo antigo ao moderno². Investigarei a teoria do moderno apresentada por Milner em *A obra clara* (1996) em outro momento. O cristianismo se caracteriza pela redução da pluralidade dos deuses gregos a um único Deus, concebido como criador, concepção muito difícil ou impossível de ser assimilada pela filosofia. Na Idade Média, a releitura da filosofia grega à luz do cristianismo torna-se fator de grande relevância para o advento da modernidade. Koyré (1973/1991, p. 26-27) mostra que a filosofia medieval se coloca, com efeito, no interior de uma religião revelada. Sobre Deus, sobre si mesmo, sobre o mundo, o destino e muitas outras coisas, o filósofo medieval sabe o que lhe ensina a religião. Diante da religião deve, ainda, justificar sua atividade filosófica; e, por outro lado, deve diante da filosofia, justificar a existência da religião. Koyré afirma que (Ibid.; p. 26) “foram essa tensão e essa complicação nas relações entre a filosofia e a religião, entre a razão e a fé, que alimentaram o desenvolvimento filosófico do Ocidente”.

Desse modo, ao abordar o problema do Ser e de sua essência, o filósofo “reencontra em seu Deus Criador o Deus-Bem de Platão, o Deus-Pensamento de Aristóteles, o Deus-Uno de Plotino” (Ibid.; p. 27).

O surgimento do cristianismo é um elemento importante para o advento da modernidade onde a noção de um Deus único prevalece e torna-se hegemônico na idade Média. A Idade Média é também responsável pela retomada da herança grega- via Platão e Aristóteles principalmente- relidos à luz da teologia cristã. Essa retomada dá-se sob a ótica da existência de um único Deus e da noção deste como criador e pai. Essas concepções não estavam presentes no pensamento antigo. Explorarei brevemente a dupla influência de Platão e Aristóteles no pensamento medieval, na medida em que este constitui o solo de onde emerge a ciência moderna.

² Segundo Milner (1996, p. 32), em *A obra clara* os teoremas de Koyré particularizam os de Kojève. Vou me limitar a elencar tais teoremas: 1- há um corte entre o mundo antigo e o universo moderno; 2- esse corte provém de outro corte, maior e que o antecede, operado pelo Cristianismo. Dumont (2000) em *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* apresenta que a doutrina da igualdade dos homens perante Deus, característica do cristianismo, é responsável por introduzir no mundo a noção de indivíduo. O corte operado pela modernidade aprofunda esta noção. Sobre a relação entre os teoremas de Kojève e de Koyré, e suas consequências sobre o individualismo moderno, verificar Dumont (2000), Milner (1996), e também as teses de doutoramento do PPGTP/ UFRJ de Antunes(2002) e Lopes (2007)

Foram os platônicos que ensinaram a Santo Agostinho que Deus é o próprio Bem criador, fonte inesgotável de perfeição e beleza. O Deus dos platônicos- o mesmo, segundo Santo Agostinho, que o da religião cristã- constitui o bem que, sem o saber, seu coração angustiado sempre procurou: o bem da alma, o único bem eterno e imutável, o único que vale a pena perseguir (Ibid.; p. 31-32).

A alma é a grande palavra dos platônicos e toda filosofia platônica é centrada nela. Para o platônico medieval, a alma é algo tão mais perfeito que o resto do mundo, que com esse resto ela nada tem em comum. Assim, não é para o mundo e seu estudo que se deve voltar o filósofo, mas para a alma. Pois é lá, no seu interior que reside a verdade. O ensinamento de Platão se reconhece na verdade que reside no interior da alma. Mas a verdade, para o platônico medieval é Deus. Portanto é Deus que habita a nossa alma, que se acha mais próximo da alma do que nós próprios.

Para o platônico medieval, o homem nada mais é que uma alma estranhamente vestida por um corpo. Compreende-se que a alma não seja unida ao corpo. Ela não forma com ele uma unidade indissolúvel e essencial (Ibid.; p. 32). Com efeito da atividade própria do homem, do pensamento e da vontade, só a alma é que é dotada. Koyré (Ibid.; p. 33) prossegue explicando que:

Por outro lado, não é estudando tais coisas - os objetos do mundo sensível- que a alma conhecerá a verdade. A verdade das coisas sensíveis não está nela: está na sua conformidade com as essências eternas, com as idéias eternas de Deus. Estas é que são o objeto verdadeiro do verdadeiro saber: são essas idéias, a idéia da perfeição, a idéia do número; é em direção a ela que se deve conduzir o pensamento, desviando-se do mundo oferecido a nossos sentidos (o platônico é sempre levado às matemáticas e o conhecimento matemático sempre é, para ele, o tipo de saber por excelência).

Enquanto a filosofia do platônico é centrada na noção de alma, a filosofia do aristotélico é centrada na noção de natureza. Koyré (1973/1991, p. 35) afirma que a atitude espiritual do aristotelismo é impulsionado pelo saber científico, definido pela paixão pelo estudo. Mas não é a alma e sim o mundo que ele estuda - a física, as ciências naturais. O mundo para o aristotélico não é o reflexo pouco consistente da perfeição divina. O mundo se solidificou: é um mundo, uma natureza, ou um conjunto

hierarquizado e bem ordenado de naturezas. Conjunto estável, firme e que possui uma existência própria.

O espírito do aristotélico não é, como o do platônico medieval, espontaneamente voltado para si mesmo: é naturalmente orientado para as coisas. Então o ato primeiro e próprio do espírito humano não é a percepção de si mesmo; é a percepção de objetos naturais. Para o aristotélico, o homem não é uma alma encerrada no corpo, alma imortal num corpo mortal: esta é a concepção que rompe a unidade do ser humano. O homem é um animal racional e mortal. Significa dizer que o homem não é algo estranho e enquanto alma infinitamente superior ao mundo. Para os aristotélicos o homem é uma natureza entre outras naturezas, uma natureza que, na hierarquia do mundo, ocupa um lugar próprio. Um lugar bastante elevado, mas que se encontra no mundo (Ibid.; p. 36)

O homem, na concepção aristotélica, é por sua natureza um ser misto composto de alma e de corpo. Todos os atos de um ser devem estar de acordo com sua natureza. O pensamento, o conhecimento, como atos próprios do homem, não podem deixar de engajar toda a sua natureza, isto é, seu corpo e sua alma. O pensamento humano se revelará a nós como começando pela percepção das coisas materiais e portanto pela percepção sensível. Para o aristotelismo, o domínio do sensível é o domínio do próprio conhecimento humano. Não havendo sensação não há ciência. O homem não se limita a sentir, ele elabora a sensação. Ele recorda, imagina e por esses meios liberta-se da necessidade da presença efetiva da coisa percebida. Seu intelecto abstrai a forma da coisa percebida da matéria à qual ela se acha naturalmente ligada e é essa faculdade da abstração, a capacidade de pensar de modo abstrato, que permite ao homem fazer ciência. Dessa forma, os seres espirituais são inacessíveis ao pensamento humano, pelo menos diretamente e só podem ser alcançados por ele mediante o raciocínio. Isso é válido inclusive para a alma humana (KOYRÉ, 1973/ 1991, p. 37).

Enquanto a alma platônica se conhecia a si mesma, imediata e diretamente, é somente pelo raciocínio que a alma aristotélica consegue conhecer-se; por uma espécie de raciocínio causal que conduz do efeito à causa, do ato ao agente.

Na física e na cosmologia aristotélicas, traduzidas numa linguagem moderna, é a própria estrutura do espaço físico que determina o lugar dos objetos que nele se encontram. A

Terra está no centro do mundo porque, pela força de sua natureza ela é pesada e deve-se se achar no centro. Os corpos pesados se dirigem para o centro, não porque alguma coisa lá se encontre ou porque alguma força física os atraia para lá, eles se dirigem ao centro porque é sua natureza que para lá os impele (Ibid.; p. 50).

Quanto ao pensamento científico, a física de Aristóteles se baseia numa concepção de realidade física cujos traços principais são a crença na existência de “naturezas” qualitativamente definidas e a crença na existência de um Cosmo, isto é, de princípios de ordem que obrigam os seres reais a formarem um todo hierarquicamente ordenado (Ibid.; p. 157).

Um todo, ordem cósmica, harmonia: tais conceitos implicam que, no Universo, as coisas são (ou devem ser) distribuídas e dispostas numa certa ordem determinada; que sua localização não é indiferente, nem para elas, nem para o Universo; que, pelo contrário, qualquer coisa tem, segundo sua natureza, um “lugar” determinado no Universo, em certo sentido, o seu lugar próprio. Um lugar para cada coisa e cada coisa em seu lugar: o conceito de “lugar natural” exprime essa exigência teórica da física aristotélica (Ibid.; p. 158).

Entre Platão e Aristóteles a linha divisória é clara: o primeiro reivindica uma posição superior para as matemáticas, atribuindo-lhes um valor real e uma posição definitiva no campo da física; o segundo toma as matemáticas como ciências abstratas, portanto, de valor inferior à física e à metafísica, que tratam do ser real. Os aristotélicos também sustentam que a única base necessária à física é a experiência, devendo a física edificar-se sobre a percepção. A incompreensão das matemáticas por Aristóteles é, segundo Koyré, reveladora de um aspecto muito mais grave: a negação do infinito.

Se proclamamos o valor supremo das matemáticas e, além disso, lhe atribuimos um valor real, uma posição dominante em e para a física, somos platônicos; se, pelo contrário, vemos nas matemáticas uma ciência “abstrata”, e, conseqüentemente, de valor menor que o das ciências- física e metafísica- que se ocupam do real, se, em particular, pretendemos fundar a física diretamente a partir da experiência, atribuindo às matemáticas apenas um papel acessório, somos aristotélicos (KOYRÉ, 2006, p. XI).

Koyré (Ibid.; p.XI) afirma ainda que a questão não é científica pois não se duvida da certeza das demonstrações geométricas. Trata-se de saber o que deve ser o mundo real

para que a ciência desse mundo possa ser matemática. Do ponto de vista aristotélico, a constituição de uma física é impossível, porque a realidade física opõe-se às matemáticas, na medida em que é imprecisa e qualitativa. O platonismo antigo também não podia dar conta desse problema, na medida em que a realidade é uma cópia das figuras geométricas - cópia imperfeita.

II. 2 DA CONTRIBUIÇÃO CIENTÍFICA DA RENASCENÇA ATÉ AS ORIGENS DA CIÊNCIA MODERNA

A grande inimiga da Renascença, do ponto de vista filosófico e científico, foi a síntese aristotélica, e pode-se dizer que sua grande obra foi a destruição dessa síntese (KOYRÉ, 1973/1991, p. 47). Depois de ter destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélicas, a Renascença se viu sem física e sem ontologia, isto é, sem possibilidades de decidir, de antemão, se alguma coisa é possível ou não. Uma vez essa ontologia destruída, e antes que a nova ontologia elaborada somente no século XVII seja estabelecida, não se dispõe de nenhum critério que permita decidir se a informação que se recebe de tal ou qual 'fato' é verdadeira ou não. Uma credulidade sem limites resulta deste ponto.

Em virtude da destruição da ontologia medieval e da ontologia aristotélica, a Renascença se viu entregue, ou conduzida a uma ontologia mágica cuja inspiração é encontrada em toda parte. Na medida em que não se sabe que a ação da feitiçaria e da magia é uma coisa absurda, não se tem nenhum motivo para não acreditar nesses fatos. Para Koyré (Ibid.; p. 48) se se desejasse resumir em uma frase a mentalidade da Renascença proporia a fórmula: "tudo é possível".

Passando à evolução científica propriamente dita, poderia dizer que ela se processa à margem do espírito renascente e à margem da Renascença propriamente dita. A destruição da síntese aristotélica constitui a base preliminar e necessária desta evolução. Já apresentei tendo Koyré como referência, que na síntese aristotélica o mundo forma um Cosmo físico bem-ordenado, Cosmo onde qualquer coisa se acha no seu lugar, em particular a Terra, localizando-se no centro do Universo, em virtude da própria estrutura desse Universo. Se fazia necessária a destruição dessa concepção do mundo para que a astronomia heliocêntrica pudesse alçar seu vôo (Ibid.; p. 50).

Nicolau de Cusa inaugurou o trabalho que conduziu à destruição do Cosmo bem-ordenado, colocando sobre o mesmo plano ontológico a realidade da Terra e a realidade dos Céus. A Terra, segundo ele, é uma *stella nobilis*, uma estrela nobre, e é tanto quanto pela afirmação da infinidade, ou antes da indeterminação do universo, que ele põe em movimento o processo de pensamento que resultará na nova ontologia, na geometrização do espaço e no desaparecimento da síntese aristotélica.

Fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva todas as qualidades sensíveis que constituem o mundo aristotélico. Antes do advento da ciência galileana aceitávamos o mundo que se oferecia a nossos sentidos como o mundo real. Com Galileu e depois de Galileu, presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada (KOYRÉ, 1973/1991, p. 55).

Quando a precisão matemática substitui a imprecisão do mundo vivido, a qualidade vai ser excluída do que é pensável existindo apenas a dimensão quantitativa, grandezas. A consequência é que o saber científico não vem mais dos sentidos; a ciência possui uma dimensão racional. Galileu, assim como Descartes pela mesma razão, foi obrigado a suprimir a noção de qualidade, declará-la subjetiva e bani-la do domínio da natureza. Isto implica que ele foi obrigado a suprimir a percepção dos sentidos como fonte de conhecimento e declarar que o conhecimento intelectual, *a priori*, é o nosso único e exclusivo meio de apreender a essência do real (Ibid.; p. 169).

Se para a física e na cosmologia aristotélicas é a própria estrutura do espaço físico que determina o lugar dos objetos que nele se encontram e se a Terra está no centro do mundo, por força de sua natureza, porque ela é pesada e deve-se achar no centro, para a astronomia isso quer dizer que é a estrutura do espaço físico, tanto quanto sua própria natureza, que determina o lugar e o movimento dos astros. É justamente a concepção inversa que abre caminho aos diversos sistemas astronômicos que se opõem à concepção aristotélica onde o ponto de vista físico substitui gradualmente o cosmológico.

Para Copérnico, se os corpos pesados se dirigem para a Terra, não é porque se dirigem ao centro, a um lugar determinado do Universo; se eles se comportam desta maneira é porque querem volta à Terra. O raciocínio de Copérnico faz com que uma realidade ou uma ligação física substitua uma realidade e uma ligação metafísica fazendo com que uma estrutura cósmica seja substituída por uma força física. Koyré (1973/ 1991, p. 50) afirma que qualquer que seja a imperfeição da astronomia copernicana do ponto de vista físico ou mecânico, ela identifica a estrutura física da Terra à dos astros celestes, dotando-os de um mesmo movimento circular. A astronomia copernicana, ao assimilar ao mundos sublunar e supralunar realizou a primeira etapa da destruição da estrutura hierarquizada que dominava o mundo aristotélico.

Segundo Koyré (Ibid.; p. 51) Tycho Brahe deu à astronomia e à ciência algo de absolutamente novo, um espírito de precisão: precisão na observação dos fatos, na medida, e na fabricação dos instrumentos de medida usados na observação. Não se trata ainda do espírito experimental, mas já se trata da introdução, no conhecimento do Universo, de um espírito de precisão. É a precisão das observações de Tycho Brahe que se situa na base do trabalho de Kepler. Tycho Brahe destruiu definitivamente a concepção das órbitas celestes portadoras dos planetas e circundantes da Terra ou do Sol e impôs a seus sucessores a consideração das causas físicas dos movimentos celestes.

O que é radicalmente novo na concepção do mundo de Kepler é a idéia de que o Universo é regido pelas mesmas leis, e leis de natureza estritamente matemática. Seu Universo é um Universo estruturado, hierarquicamente estruturado em relação ao Sol e harmoniosamente ordenado pelo Criador, que nele se exprime através de um símbolo, mas a norma que Deus segue na criação do mundo é determinada por considerações estritamente matemáticas ou geométricas.

Kepler descobriu que a velocidade dos movimentos dos planetas não é uniforme, mas está sujeita a variações periódicas no tempo e no espaço enfrentando assim o problema das causas físicas produtoras desses movimentos. De maneira imperfeita formulou a primeira hipótese da atração magnética ligando os corpos do Universo ao Sol. Kepler descobriu as leis dos movimentos planetários, mas em contrapartida não soube formular as leis dos movimentos, porque não foi capaz de levar até o estágio necessário, a

geometria do espaço e chegar à nova noção de movimento que daí resulta. Koyré (Ibid.; p. 52), aponta que Kepler nessa questão, permanece como um bom aristotélico, o repouso não precisa ser explicado. O movimento, pelo contrário, precisa de uma explicação e de uma força. Por isso Kepler não consegue conceber a lei da inércia.

Para Koyré o insucesso de Kepler se explica pelo fato de que, dominado pela idéia de um mundo bem ordenado, não pode admitir a idéia de um Universo infinito. O mundo de Kepler, muito mais vasto do que o da cosmologia aristotélica e até o da astronomia copernicana ainda está dominado pela idéia de um mundo expressão do criador, e da Trindade divina. Assim vê no Sol a expressão do Deus-Pai, no mundo estelar a do Deus-Filho e na luz e na força que circulam entre os dois no espaço, a expressão do Espírito. Para Koyré (Ibid.; p. 53) é essa fidelidade à concepção de um mundo limitado e finito que não permitiu a Kepler ultrapassar os limites da dinâmica aristotélica.

Koyré (Ibid.; p. 192) afirma que Kepler, o fundador da astronomia moderna, fracassou no estabelecimento da base da ciência física moderna por uma única e exclusiva razão: ele acreditava que o movimento era ontologicamente, de um nível existencial mais elevado do que o do repouso.

Se Kepler e Giordano Bruno permaneceram ligados à Renascença, com Galileu saímos definitivamente dessa época. Segundo Koyré (Ibid.; p. 53) “[...] o que o anima é a grande idéia da física matemática, da redução do real ao geométrico”. Assim, ao geometrizar o Universo, isto é, ele identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana e é nesse ponto que ele ultrapassa Kepler. Galileu formulou o conceito de movimento que constitui a base da dinâmica clássica. Embora ele não tenha se pronunciado sobre o problema da finitude ou infinidade do mundo, o Universo de Galileu não é limitado pela abóboda celestre.

Galileu admite que o movimento é um estado tão estável e permanente quanto o estado de repouso; admite portanto que não há necessidade de uma força constante atuar sobre o móvel para explicar seu movimento; admite a relatividade do movimento e do espaço e por conseguinte a possibilidade de aplicar à mecânica as leis da geometria.

Para Galileu tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica; todos os movimentos são submetidos a leis matemáticas, não só os movimentos regulares e as formas regulares mas também as formas irregulares. A forma irregular é tão geométrica quanto a forma regular (Ibid.; p. 54). O *experimentum* é uma pergunta feita à natureza na linguagem geométrica e matemática. Galileu sabia que não bastava observar o que se passa e se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; para ele é preciso saber formular a pergunta e saber decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar ao *experimentum* as leis estritas da medida e da interpretação matemática. A experiência é empregada como o termo latino *experimentum* justamente para situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa da observação.

Koyré afirma que foi Galileu quem construiu o primeiro instrumento verdadeiramente científico. Os instrumentos de precisão de Tycho Brahe já eram de uma precisão desconhecida até sua época, mas estes instrumentos eram, como todos os outros instrumentos de astronomia antes de Galileu, construídos para a observação sendo mais preciso do que seus predecessores e se caracterizavam por serem instrumentos de medida de fatos observados. Os instrumentos Galileanos, o pêndulo e o telescópio, constituíam instrumentos no sentido mais profundo do termo: eram encarnações da teoria e isto os diferenciava dos instrumentos criados pelos seus predecessores.

O telescópio de Galileu é construído a partir de uma teoria ótica, com uma determinada finalidade científica: revelar aos nossos olhos coisas que são invisíveis a olho nu. Esse era o primeiro exemplo de uma teoria encarnada na matéria, que nos permitiu ultrapassar os limites do observável, no sentido do que é dado à percepção sensível, base experimental da ciência pré-galileana. Assim fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva todas as qualidades sensíveis que constituíam o mundo aristotélico. Esta cisão é extremamente profunda (Ibid. ; p. 55).

Já aponte em outro momento que para Koyré, antes do advento da ciência galileana aceitávamos o mundo que se oferecia aos nossos sentidos como o mundo real. Com Galileu presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Koyré aponta que “esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada” (Ibid.; p. 55).

Podemos dizer que a ciência moderna, de Galileu a Newton, conduziu sua revolução contra o empirismo dos aristotélicos e se fundamenta na convicção profunda de que as matemáticas são mais que um meio formal de ordenar os fatos, constituindo a própria chave da compreensão da natureza.

A maneira pela qual Galileu concebe um método científico implica na predominância da razão sobre a simples experiência, na substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos matemáticos, e na primazia da teoria sobre os fatos. Assim, as limitações do empirismo aristotélico puderam ser superados e um verdadeiro método experimental pode ser elaborado. Um método no qual a teoria matemática determina a própria estrutura da pesquisa experimental, nos termos de Galileu, um método que utiliza a linguagem matemática (geométrica) para formular suas indagações à natureza e interpretar as respostas que ela dá. Um método que substituindo o mundo do mais ou menos, conhecido empiricamente pelo Universo racional da precisão, adota a mensuração como princípio experimental mais importante e fundamental.

II.2.1 GALILEU E A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA DO SÉCULO XVII: AS ORIGENS DA CIÊNCIA MODERNA

Para Koyré a saída da Renascença se dá efetivamente com Galileu. Ele já não tem nada que a caracteriza: é antimágico, não se alegra com a variedade das coisas mas com a variação e é animado pela idéia de reduzir o real ao geométrico. Galileu foi o primeiro a acreditar que tudo o que existe no mundo se submete à forma geométrica, ou seja, à matematização. Essa crença leva ao abandono da percepção dos sentidos como fonte privilegiada de conhecimento e à declaração de que o conhecimento intelectual é o único e exclusivo meio de apreender a essência do real (KOYRÉ, 1973/1991, p. 169)

Galileu funda uma nova tradição que, segundo Milner, Descartes aprofundou: a de despojar os objetos de todas as qualidades através do empirismo e da matematização (MILNER, 1996, p. 33). O empirismo de que se trata aqui se distingue de toda e qualquer experiência. É importante lembrar que o campo da experiência, entendida pela ciência moderna como experiência sensível, é transposto pelo da experimentação.

A física moderna estuda o movimento dos corpos que nos rodeiam. É do esforço de explicar os fatos e os fenômenos da experiência cotidiana, como por exemplo a queda e o arremesso, que decorre o movimento de idéias que conduz ao estabelecimento de suas leis fundamentais. Koyré (Ibid.; p. 182) afirma que “a física moderna não deve sua origem somente à Terra. Ela a deve também aos céus. E é nos céus que ela encontra sua perfeição e seu fim.” Sobre este mesmo ponto o autor afirma ainda que:

[...] o fato de que a física moderna possui suas origens no estudo dos problemas astronômicos e mantém esse vínculo através de toda a sua história, tem um sentido profundo e acarreta importantes conseqüências. Implica, notadamente, o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo- unidade fechada de um Todo, Todo qualitativamente determinado e hierarquicamente ordenado, no qual as diferentes partes que o compõem, a saber, o Céu e a Terra, estão sujeitos a leis diversas- e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governam; determina a fusão da *física celeste* com a *física terrestre*, que permite a esta última utilizar e aplicar a seus problemas os métodos matemáticos hipotéticos- dedutivos desenvolvidos pela primeira [...] (KOYRÉ, 1973/1991, p. 182)

A física moderna que nasceu nas obras de Galileu e se completou na obras de Albert Einstein considera a lei da inércia sua lei mais fundamental. O princípio da inércia afirma que um corpo abandonado a si próprio permanece em seu estado de repouso ou de movimento tanto tempo quanto esse estado não for submetido à ação de uma força exterior qualquer. Significa dizer que um corpo permanecerá eternamente em repouso a menos que não seja posto em movimento. E um corpo em movimento continuará a mover-se e se manterá em seu movimento retilíneo e uniforme tanto tempo quanto nenhuma força exterior o impedir de fazê-lo.³

Para Koyré (Ibid.; p. 185) o princípio da inércia pressupõe:

- A possibilidade de isolar um dado corpo de sua *entourage* física e de considerá-lo simplesmente como existente no espaço;
- A concepção do espaço que o identifica como espaço homogêneo infinito da geometria euclidiana e;

³ Newton, I. *Philosophiae Naturis Principia Mathematica*, nota n. 2 In: Koyré, A. (1973/1991) *Estudos de história do pensamento científico*, p. 195.

- Uma concepção do movimento e do repouso que os considera como *estados* e os situa no mesmo nível ontológico do Ser.

Essas concepções seriam difíceis de admitir aos predecessores e contemporâneos de Galileu. Graças a Galileu e Descartes, essas concepções foram possíveis enquanto que para os gregos, assim como para a Idade Média, pareceriam falsas e absurdas. A asserção de Galileu de que “o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos e o fato de tratar a mecânica como um ramo da matemática, isto é, de substituir o mundo real da experiência quotidiana por um mundo geométrico e de explicar o real pelo impossível foram as premissas que constituíram as bases da ciência moderna. Na ciência moderna, o espaço real se identifica com o da geometria e o movimento é considerado uma translação puramente geométrica. Isto é, o movimento não afeta o corpo que dele está dotado.

Foi preciso construir e criar o contexto que tornaria possível essas descobertas. Para começar foi preciso reformar o próprio intelecto fornecendo-lhes uma série de novos conceitos, elaborar uma nova idéia da natureza uma nova concepção da ciência. O livro da Natureza é escrita em caracteres geométricos. A revolução galileana pode ser resumida no fato da descoberta dessa linguagem, descoberta de que a matemática é a gramática da ciência física. Foi a descoberta da estrutura racional da natureza que formou a base da ciência experimental moderna e tornou sua constituição possível. “[...] a ciência moderna tende a explicar tudo pelo número, pela figura e pelo movimento” (KOYRÉ, 1973/1991, p. 182).

II. 2. 2 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE KOYRÉ PARA O ADVENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Alexandre Koyré (1892-1964) foi um importante filósofo francês de origem russa. Dedicou o essencial de seu trabalho como historiador do pensamento científico, isto é, a gênese dos grandes princípios da ciência moderna. Seu pensamento encontra-se vivamente presente na obra de Lacan, que o conheceu através de Kojève, substituto de Koyré entre os anos de 1933 e 1939 nos cursos realizados na École Pratique des Hautes Études de Paris. O axioma lacaniano sobre o sujeito da psicanálise – “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1998, p. 873) –, que

equaciona o sujeito da psicanálise ao sujeito oriundo do advento da ciência moderna, é tributária da tese de Koyré sobre a existência de uma descontinuidade entre o mundo Antigo e o moderno.

Para Koyré, o nascimento da física moderna marca uma revolução científica. Trata-se, portanto, de uma concepção descontinuista da história das ciências que supõe uma radical transformação das bases metafísicas sobre as quais a física repousava. Koyré teoriza a existência de um corte entre o mundo Antigo e o moderno e mostra como o advento da ciência moderna interrogou e expulsou do campo do conhecimento humano o sentido religioso e todo o saber oriundo da tradição que o sustentavam na Antiguidade.

O pensamento da Renascença foi o elemento que permitiu a passagem do mundo Antigo ao moderno. Ele evidencia a progressiva substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista humano; da substituição dos problemas metafísico e religioso, pelo problema moral. Segundo o autor, ainda não é o nascimento do pensamento moderno, mas a expressão do fato de que “o espírito da idade média” encontrava-se à beira do esgotamento (KOYRÉ, 1991, p.18).

Os pensadores da Renascença e da pré-renascença que melhor representam esta passagem são: Petrarca, Maquiavel, Nicolau de Cusa e Cesalpino. Eles mostram os diferentes aspectos dessa revolução que marca o fim da Idade Média. Maquiavel é quem a expressa melhor. Com ele, a Idade Média está morta. Nenhum de seus problemas - Deus, salvação, relações entre o mundo dos vivos e o além, justiça, fundamento divino do poder - existe para Maquiavel. Só há uma realidade: a do Estado; um fato: o poder; e um problema: como afirmar e conservar o poder no Estado. Segundo Koyré, a obra de Maquiavel é sustentada pela razão. Ela funda o pensamento moderno. Nele, a razão é a condição do sujeito e do mundo.

Nesta coletânea póstuma de artigos, Koyré demonstra como a retomada da herança grega - via Platão e Aristóteles - à luz da teologia cristã constituiu o solo do pensamento medieval no qual emergiu a ciência moderna.

Essa retomada se dá sob a existência de um único Deus. Para Koyré, as concepções cosmológicas nos levam à Grécia, palco do surgimento da oposição do homem ao cosmo, que redundou na desumanização deste (1991, p. 81). O advento da ciência moderna retirou o homem e a própria Terra do centro do cosmo. A dissolução do cosmo foi a revolução mais profunda realizada ou sofrida pelo espírito humano desde a invenção deste pelos gregos. Ela significa a destruição da idéia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Essa idéia é substituída pela idéia de um universo aberto, indefinido e infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais, um universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível do Ser, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha os dois mundos do Céu e da Terra.

Na perspectiva de Koyré, a geometrização do espaço e a expansão infinita do universo são as premissas fundamentais da revolução científica do século XVII, isto é, da fundação da ciência moderna (1991, p. 53), que se dá com Descartes. Galileu dá corpo ao novo modo de operação da ciência. Sua obsessão é a “redução do real ao geométrico” (Ibid., p. 52), ou seja, a ultrapassagem da realidade sensível pela construção de leis matemáticas que ofereçam uma inteligibilidade nova aos fenômenos. O mundo real da experiência cotidiana é substituído por um mundo geométrico. A mentalidade moderna nasce em oposição à mentalidade “natural” renascentista, definida pela fórmula “tudo é possível” (Ibid., p. 48). Definir o real como impossível implica questionar o campo da verdade e de sua garantia sustentada por Deus enquanto único referente. É o que Descartes torna explícito com a introdução do cogito.

Para Milner (1996), a geometria de Galileu e a aplicação da dúvida metódica por Descartes tiveram como consequência a produção de objetos desprovidos das qualidades sensíveis. O próprio sujeito, reduzido à equação “penso, logo sou”, se torna um sujeito sem qualidades. Ao questionar o campo da verdade, a dúvida metódica introduz uma falta no campo do saber, que fica então reduzido a proposições matemáticas.

A psicanálise foi inaugurada como um campo de investigação sobre o que particulariza o sujeito e não sobre o que o universaliza. Mas a psicanálise como prática e o inconsciente enquanto descoberta só puderam ter lugar no mundo com o advento da

ciência moderna (LACAN, 1965, p. 871). O triunfo do universo moderno sobre os mundos antigos corresponde portanto a dizer que o inconsciente prevaleceu inclusive sobre Deus. (MILNER, 1996, p.54).

O ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno, tese de Koyré sobre o advento da ciência moderna, é originalmente constitutivo do sujeito da ciência como sujeito sem qualidades, idêntico à equação “penso, sou”, e do sujeito do inconsciente, que Lacan definiu como aquele que pensa onde não é e é onde não pensa (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 138-139). Freud (1900, p. 651) conceitua o inconsciente como a verdadeira realidade psíquica constituída como defesa subjetiva a partir do encontro do sujeito com uma realidade traumática - a castração da mãe.

A realidade da castração, insuportável, provoca uma divisão no ego (FREUD, 1940 [1938]). Como consequência, tornam-se presentes duas atitudes psíquicas concomitantes: uma atitude normal, que leva em conta a realidade da castração, e outra, que a rejeita. As manifestações do inconsciente expressam o tratamento (recalque, rejeição e desmentido) dado ao conflito que se instala a partir daí. O inconsciente freudiano subverte a lógica cartesiana porque não permite a ilusão de equacionar o ser ao pensamento e, com isso, constituir um sistema onde a verdade se fecha. O inconsciente é o campo resistente às certezas porque ele prova que a existência não se reduz ao ego. O estatuto do sujeito é o da *Spaltung*.

Lacan (1998, p. 869-70), em *A ciência e a verdade*, afirma que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico. Esta mutação se refere ao tratamento do real, que passa a ser recortado pela linguagem matemática. Se não há real fora do campo da linguagem, então toda realidade é uma criação. Portanto o sujeito se encontra dividido entre o saber que a linguagem matemática é capaz de produzir e a garantia da sua verdade.

“Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p.873) implica comprometer tanto a constituição subjetiva quanto a invenção da psicanálise por Freud com um determinado momento da história da civilização. A expressão sujeito da ciência é uma interpretação lacaniana

comprometida com a particularidade do advento de uma ciência: a moderna. Isso não teria sido possível sem que Lacan fizesse uma dívida com Koyré.

II. 3 O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA: O SUJEITO SEM QUALIDADES

Lacan (1964, p. 78) afirma que “a psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito”.

Em *A ciência e a verdade* (1965-66/ 1998, p. 869) Lacan propõe que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico. Essa mutação articula-se a uma mudança em nossa posição de sujeito, no duplo sentido; “[...] de que ela é inaugural nesta e de que a ciência a reforça cada vez mais” (Ibid.; p. 867). Nesta passagem Lacan indica que à mutação da ciência corresponde uma mudança de posição subjetiva, que ele identifica ao gesto cartesiano. Lacan (1964, p. 47) afirma que Descartes é o responsável pelo aparecimento do sujeito e da ciência no mundo. É o que Lacan (Ibid.; p. 49) demonstra em:

Face à sua certeza há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural.

A trilha seguida por Descartes no campo da ciência evidencia que o gesto cartesiano é o gesto inaugural da ciência e do sujeito moderno. A idéia contida nestas linhas é que o gesto cartesiano inaugura uma certeza: a existência da razão capaz de orientar o conhecimento. A escolha de Descartes é pela conclusão lógica da existência como consequência do ato de pensar, antes que ela se transforme novamente em dúvida. O exame do cogito cartesiano é suficiente para verificar que a dúvida metódica funda um sujeito sem qualidades, cuja existência é produto do puro ato de pensar.

A conclusão da existência como efeito do puro ato de pensar é garantida pelas provas da existência de Deus. Com elas, Descartes sutura o deslizamento infinito da dúvida em uma certeza: Deus não engana. Passar do pensamento à existência é introduzir o pensamento qualificado. Contrariamente a Descartes, Lacan localiza a certeza no ato de

pensar e não na existência daí decorrente. Ao esvaziamento do pensamento corresponde o advento do sujeito como sujeito sem qualidades. O sujeito da ciência, ou da razão, é o modo como Lacan nomeia esta posição subjetiva asséptica, sem predicação, oriunda da radical separação entre o *eu penso* e o *eu sou*.

Milner, (1996, p. 33) em *A obra clara*, apresenta um conjunto de proposições que articulam o que ele conceituou como o *cartesianismo radical* de Lacan:

- Se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo Cogito,
- Descartes inventa o sujeito moderno,
- Descartes inventa o sujeito da ciência,
- O sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano.

O teorema de Koyré, apresentado nesta obra (1996, p. 32) postula que “matematizando seu objeto, a ciência galileana o despoja de suas qualidades sensíveis” e uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também despojar o sujeito de toda qualidade. Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência.

Milner (1996, p. 32) em *A obra clara* afirma que a ciência é essencial à existência da psicanálise. Partir do axioma lacaniano (1965-66, p. 873) “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência” implica na consideração de três afirmações: 1) que a psicanálise opera sobre um sujeito e não sobre um eu; 2) que há um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos constituem apenas um (MILNER, 1996, p. 28).

A equação dos sujeitos depende ainda da hipótese do sujeito da ciência: “a ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito”(Ibid.; p. 29). Desta hipótese do sujeito da ciência Milner (2000, p. 29) extrai a definição do sujeito da ciência como: “o sujeito da ciência nada é exceto o nome do sujeito, na medida em que, por hipótese, a ciência moderna determina seu modo de constituição”.

Antes do advento da ciência moderna, a ciência da tradição aristotélica aceitava o mundo que se evidenciava aos sentidos como real. Com Galileu introduz-se uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real. È certo que não há qualidade no reino dos números e é por isso que Galileu, assim como Descartes é obrigado a renunciar ao mundo qualitativo da percepção sensível e da experiência cotidiana. Com a introdução da matematização no mundo terrestre torna-se possível alcançar a operatória que engendra os fenômenos. Para Galileu apresentei no início deste capítulo, que tudo o que existe está submetido a leis matemáticas. A base da ciência moderna é a introdução do pensamento sem qualidades.

O sujeito da psicanálise depende do campo da fala e da linguagem para constituir-se como tal. A psicanálise tão pouco existe desde sempre. Sua emergência depende do advento da ciência. Somente na medida em que a ciência opera reduzindo os dados da experiência sensível a objetos formais, sem qualidade, é que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera constitui-se enquanto tal.

Segundo Coelho dos Santos (2001, p. 183) se aos olhos da modernidade exhibe-se o indivíduo livre, autônomo e senhor dos seus atos, o que fica elidido é que o sujeito da razão (o sujeito científico) tem uma face de objeto, de gozo. Assim, aquilo que não é livre nem igual, retirado do campo das representações sociais, efetua-se diretamente, silenciosamente: o objeto inconsciente- a face de gozo do sujeito da razão comparece em ato. Esse objeto recalcado, repudiado pelo sujeito moderno, comparece no real como sintoma, como aquilo que não se inscreve na Lei somos todos iguais (Ibid.; p. 184).

O sujeito da razão- o sujeito da ciência é a posição que advém da disjunção entre o *eu penso* e o *eu sou*, ou seja, entre saber e verdade. Esta é a posição que se apresenta no discurso da histórica: trata-se de um sujeito que nada sabe sobre a verdade que o causa, sobre a origem do seu desejo. Esta é a verdade que a ciência foraclui: ela nada quer saber da origem. A lei moderna científica, “somos todos livres e iguais”, é a lei que produz e elide da cena social a face de objeto do sujeito moderno, ou seja, de que é enquanto objeto que o sujeito goza. Isso que não pode existir nem no pensamento, nem na realidade social mas que afeta o sujeito, vem do real, como um discurso estranho, e realiza-se numa “outra cena”: o inconsciente (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 185). O

campo da psicanálise define-se por acolher os efeitos do gozo sobre o sujeito que a lei da razão científica engendra. “Eis por que, de Freud a Lacan, o inconsciente é um resto inútil do grande esforço civilizatório do Ocidente moderno, e é com isso que se goza”(Ibid.; p. 185).

II. 4 A PULSÃO DE MORTE EM LACAN

O primeiro ensino de Lacan compreende o intervalo entre o seminário 1 e o seminário 10 que serve de passagem para o segundo ensino. No ensino de Lacan, os anos cinquenta são marcados pela introdução do campo do simbólico onde “a ordem humana se caracteriza pelo seguinte - a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência” (LACAN, 1954-55, p. 44). A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se (Ibid.; p.44). Miller, em *Os seis paradigmas do gozo* (2000) tenta recompor o ensino de Lacan quanto à teoria do gozo e nesse momento, o ensino de Lacan, nos anos cinquenta, é organizado por três grandes paradigmas: a imaginarização do gozo, a simbolização do gozo e o gozo impossível. Quanto ao gozo, Lacan o definiu como um mal, que em Freud, tem o nome de além do princípio do prazer (LACAN, 1959-60, p. 225)

O primeiro paradigma é o da imaginarização do gozo. Miller (2000, p. 87) “designa sob esse título as consequências do primeiro movimento do ensino de Lacan quanto à doutrina do gozo, aquele que toma como ponto de partida a introdução do simbólico[...]”. O valor deste primeiro paradigma é delimitado pela oposição do imaginário ao campo simbólico da linguagem, onde reina a ordem necessária à abordagem da existência humana. Com isso, Lacan localiza o trabalho psicanalítico em um plano radicalmente disjunto do da comunicação e das relações intersubjetivas.

Neste paradigma a libido tem um estatuto imaginário e o gozo, como imaginário, não procede do sujeito, ele diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária e Lacan interpreta o eu a partir do narcisismo e o narcisismo a partir do estádio do espelho. Lacan reencontra aqui a fórmula do eu (*moi*) como um reservatório da libido. Miller (Ibid.; p. 87) nos adverte:

Se temos de procurar o lugar do gozo enquanto distinto da satisfação simbólica, nós o encontraremos sobre o eixo imaginário a-a' onde Lacan se esforça para introduzir tudo o que é, em Freud, assinalado como investimento libidinal. Nós vemos Lacan percorrer o *corpus* da obra de Freud e qualificar de imaginário tudo aquilo que não é suscetível de ser colocado na ordem da satisfação simbólica.

Para Miller (2000, p. 88) o primeiro paradigma acentua a disjunção entre o significante e o gozo entendido propriamente nessa época como a separação do campo do eu (*moi*) e do campo do inconsciente. É de fato a estrita disjunção do significante e do gozo. O significante tem sua lógica, seu percurso e como tal distinto e separado das aderências do gozo. “Esse gozo imaginário é, então, susceptível de um certo número de emergências na experiência analítica, quando se manifesta uma falência, uma ruptura da cadeia simbólica” (Ibid.; p. 89). É o supereu, que neste paradigma, emerge de um tal fracasso simbólico e toma a figura do gozo imaginário.

Miller (Ibid.; p. 89) situa que é quando a cadeia simbólica se rompe, a partir do imaginário, os objetos, os produtos, os efeitos de gozo proliferam. Significa dizer que tudo o que em Freud é libidinal, é imputado ao gozo imaginário como obstáculo, como barreira. Isso é o que faz com que Lacan, segundo Miller (Ibid.; p. 89) apresente o eixo imaginário em oposição transversal ao eixo simbólico, como obstáculo ou barreira à elaboração simbólica. Miller acrescenta ainda sobre este primeiro paradigma, que ele não é sem equívoco, uma vez que de um lado, o imaginário é o que permanece fora da apreensão simbólica, enquanto que, por outro lado, Lacan acrescenta que esse imaginário é, ao mesmo tempo, dominado pelo simbólico.

O segundo paradigma é o da significantização do gozo. Miller (2000, p. 89) afirma que este paradigma se mistura ao da imginarização, o completa e se impõe progressivamente. Não discorrerei sobre este paradigma porque ele corresponde aos *Seminários 5 e 6* que eu não exploro nesta dissertação. Então sobre este paradigma eu farei apenas uma breve exposição retomando as articulações necessárias a partir do terceiro paradigma que é introduzido pelo *Seminário 7*.

O paradigma da significantização do gozo prevalece sobre o primeiro paradigma e o domina inteiramente. Se o primeiro paradigma constitui uma reserva imaginária, nesse momento, Lacan mostra a consistência e a articulação simbólica do que é imaginário.

Na relação do imaginário e do real e na constituição do mundo como tal tudo depende da situação do sujeito. E esta situação é caracterizada essencialmente pelo seu lugar no mundo simbólico, no mundo da palavra. O domínio do eu primitivo, Ur-Ich ou Lust-Ich, se constitui pela clivagem, pela distinção com o mundo exterior. “O estádio do espelho revela certas relações do sujeito à sua imagem, enquanto Urbild do eu” (LACAN, 1953-54, p. 91). A Urbild, que é uma unidade comparável ao eu, constitui-se num momento determinado da história do sujeito, a partir do qual o eu começa a assumir suas funções, isto é, quando o eu humano se constitui sobre o fundamento da relação imaginária (Ibid.; p. 137).

Lacan (1954-55) apresenta a passagem para o primeiro plano da radical autonomia do significante, apresentada a partir da referência da pulsão de morte. Neste seminário, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan enfatiza que as noções metapsicológicas de 1920- a pulsão de morte e o além do princípio do prazer- surgiram para manter o descentramento do sujeito em relação ao eu. Para Lacan trata-se de resgatar a originalidade da descoberta freudiana que o Além do princípio do prazer ratifica: o campo do inconsciente como um campo irreduzível ao eu.

Neste seminário (1954-55) Lacan trabalha a articulação entre a pulsão de morte e o registro simbólico, nomeado como ordem simbólica, instância simbólica ou função simbólica. O simbólico significa a matriz que constitui o sujeito. O seu objetivo, neste seminário, é resgatar a originalidade da descoberta freudiana: o de manter o inconsciente como um campo irreduzível ao eu. A articulação significante, tomada como um ponto de partida da constituição do sujeito, estrutura um campo em que o eu não se confunde com o sujeito. “O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (LACAN, 1954-55, p. 15). Trata-se portanto de manter a irreduzibilidade do inconsciente ao eu.

A tese fundamental do *Seminário 2* é que a ordem humana caracteriza-se pelo fato de que a função simbólica intervém em todos os níveis da existência (Ibid.; p. 44). Nesse sentido, a ordem simbólica implica tudo o que é humano, ou seja, no âmbito do humano tudo se ordena em relação ao símbolo. O conceito de inconsciente aponta justamente para essa ordem simbólica em funcionamento (Ibid.; p. 45). Lacan apresenta a ordem

simbólica como uma máquina simbólica - a cadeia de significantes- que opera independentemente da vontade do homem. Esta máquina, constituinte da ordem humana provoca no homem, uma profunda alteração da sua relação com a vida. Essa é a tese de Lacan: o fundamental da experiência humana não se passa no âmbito de uma relação de adaptação e manutenção da vida. Aqui Lacan enlaça a ordem simbólica e o além do princípio do prazer freudiano.

A pulsão de morte, como expressão dessa desarmonia, dessa desadaptação radical do homem, coloca-se para além da tendência à homeostase, ao equilíbrio do aparelho psíquico. A repetição, como operatividade da cadeia significante, não serve aos propósitos da adaptação e da manutenção da vida, ou seja, ela funciona para além do princípio do prazer (Ibid.; p. 407).

Lévi-Strauss (1982) é efetivamente uma das principais, senão a mais importante referência de Lacan nesse período. A partir das estruturas elementares, como já mencionei anteriormente, Lacan (1954-55, p. 44) afirma que a ordem humana se caracteriza pelo fato de que “a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência”. Através de Lévi-Strauss, Lacan pode demonstrar que o sujeito é suscetível de um cálculo, significa dizer que ele pode ser reduzido a uma fórmula significante. Portanto, se o sujeito da psicanálise tem afinidade de estrutura com o real da ciência moderna e com o sujeito cartesiano é porque o discurso da ciência cartesiana provoca dois efeitos inéditos:

- Extrai os objetos comuns do campo do sentido natural. Logo, os objetos são privados de suas qualidades sensíveis. Tornam-se objetos formais, despojados de seu sentido comum, de sua significação social ou da dimensão sagrada que os homens lhe atribuíam
- Funda um real racional recusando o sentido religioso, cosmológico, natural, concebido no mundo antigo.

Há uma relação entre psicanálise e ciência: ambas operam a partir da suposição da existência de um campo exterior às crenças, aos dogmas e a opinião. Mas isso não significa afirmar que se trata do mesmo real na ciência e na psicanálise. O discurso analítico, para se constituir, pressupõe o discurso da ciência. O real da ciência é

racional, é formal, é construído por meio de estruturas lógicas e matemáticas. A ciência procede pelo esvaziamento dos sentidos que atribuímos aos fenômenos: nossas opiniões, crenças, mitos e desejos (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 120)

Lacan (1954-55, p. 407) afirma que a pulsão de morte é a ordem simbólica muda. O autor afirma também que a ordem simbólica tende para o Além do princípio do prazer, fora do limites da vida e é por isto que Freud a identifica à pulsão de morte (Ibid.; p. 407).

E a pulsão de morte é apenas a máscara da ordem simbólica, na medida em que [...] ela é muda, na medida em que ela não está realizada. [...] A ordem simbólica ao mesmo tempo não sendo e insistindo para ser, eis a que visa Freud quando nos fala da pulsão de morte como sendo o que há de mais fundamental- uma ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada (Ibid.; p. 407).

Podemos dizer que o simbólico se realiza na fala promovendo como efeito a significação. A pulsão de morte enquanto muda apontaria para um limite da fala, como um ponto não dizível, não significado e nesse sentido, não realizado (ANTUNES, 2002, p. 72). Nesse momento, em 1954-55, Lacan ainda não introduziu o registro do real como limite interno ao simbólico. Mas ao precisar o conceito da pulsão de morte como expressão de algo que é mudo no simbólico, Lacan circunscreve esse ponto não significativo, que se repete e insiste. Ele demarca a pulsão de morte como um limite, um ponto não realizado no simbólico.

Esse ponto vazio de significação que foi apenas delineado no *Seminário 2* será retomado e radicalizado no *Seminário 7* (1959-60) em torno da noção de *Das Ding*. Lacan, no *Seminário 7* define *Das Ding* como a coisa enquanto muda (1956-60, p. 71). Muda para Lacan quer dizer fora-do-significado (Ibid.; p. 71), ou seja, trata-se de um ponto vazio de qualquer significação possível. Lacan é muito preciso em relação ao seguinte ponto: a coisa enquanto muda não quer dizer que não tenha relação com a palavra (Ibid.; p. 72). Assim *Das Ding* é este ponto-limite do simbólico, em exclusão interna a este, que Lacan denominará posteriormente de real. *Das Ding* é o que escapa à significação mas não está fora do campo da linguagem: *Das Ding* é a trama significante

pura (Ibid.; p. 72). Até aqui Lacan privilegiou o significante numa articulação simbólico –imaginária.

Para dar conta de *Das Ding*, o significante não pode ser pensado, somente encadeado na cadeia significante produzindo efeitos de significação. Delineia-se uma outra dimensão do significante, no eixo simbólico-real que será desenvolvida, nos seminários posteriores, a partir da noção de que o significante produz gozo. Mas essa mudança de perspectiva exigirá grandes deslocamentos teóricos que não estão presentes no *Seminário 7* e foge ao objetivo do desenvolvimento desta dissertação. Interessa ressaltar que no *Seminário 7*, Lacan apresenta a relação do significante com o gozo.

Ainda neste *Seminário* (1959-60) Lacan apresenta a articulação entre o significante e o gozo sob a forma de um paradoxo. Lacan inicia sua análise pelos textos de Freud: *Mal estar na civilização*, *Moisés e o monoteísmo* e *Totem e Tabu*. Não explorarei as articulações freudianas desenvolvidas em cada texto, apenas seguirei os avanços que Lacan formalizou como o mito moderno, a partir do capítulo O paradoxo do gozo (Lacan, 1959-60, p. 205 a 251).

Lacan delineia que o assassinato de Moisés, enunciado por Freud representa o assassinato do grande homem que se repete em Cristo. A maldição secreta que esse assassinato possui advém do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, que é o assassinato do pai primitivo de *Totem e Tabu* (Ibid.; p. 214). O drama primordial, só revelado em mito, é o assassinato do pai. Lacan assinala ainda que o mito da morte do pai primitivo remete à morte de Deus (Ibid.; p. 178). Nesse sentido, é em função da morte de Deus que o assassinato do pai, que representa essa morte, é introduzido por Freud, segundo Lacan, como um mito moderno.

Lacan (Ibid.; p. 214) afirma que o que está em jogo no mito de *Totem e tabu* é a relação do crime primitivo com a lei primordial. Para Freud, em seguida ao assassinato do pai há a instituição da lei: a proibição do incesto e que nesse sentido “o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas reforça a interdição” (Ibid.; p. 216). Sendo eliminado o obstáculo, o pai, o gozo permanece interditado e mais ainda, essa interdição é reforçada.

Lacan retoma o artigo freudiano *Mal estar na civilização* assinalando que a tese apresentada por Freud é que “[...] tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido crescente da interdição” (Ibid.; p. 216). Assim, todo aquele que se aplica a submeter-se à lei moral, vê reforçarem-se as exigências do supereu: quanto mais se renuncia, mais renúncia o supereu exige do sujeito. Ele observa que a mesma coisa ocorre no sentido contrário: todo aquele que avança no sentido do gozo sem freio encontra obstáculos (Ibid.; p. 217).

Com esta argumentação Lacan chega à seguinte questão: uma transgressão é necessária para aceder ao gozo (Ibid.; p. 217). Ele explicita aqui a relação paradoxal entre o gozo e a lei. Só se chega ao gozo numa relação com a lei e essa relação é de transgressão. Para Lacan, a transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da lei (Ibid.; p. 217). É somente porque há lei instituindo os pecados e a sua interdição que o pecado e o pecador existem como tais (ANTUNES, 2002, p. 74).

A lei não somente interdita o gozo mas o produz. Este é o paradoxo da lei que Lacan explora em Kant com Sade. A lei, máxima Kantiana universal, esconde na face de gozo o que a obra de Sade explicita (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 182). O que se evidencia nesta análise é a face de gozo da lei que Lacan também aponta no *Seminário 7*, acerca do mandamento “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Este mandamento se articula à máxima universal “todos os homens são livres e iguais” e ambos se sustentam no imperativo moral kantiano.

Seguindo estas referências podemos dizer que o gozo é um efeito da lei e esta pensada como interdição engendra um efeito de gozo que só pode ser obtido pela transgressão.

No *seminário 7* Lacan desenvolve em torno da noção de *Das Ding* (a Coisa) uma articulação, a partir da qual explicita o que considera o sentido que orienta a pesquisa freudiana: *Das Ding* é o objeto perdido que não pode ser encontrado (LACAN, 1959-60, p. 69). Trata-se de uma perda originária, pela qual o falante inscreve-se como sujeito constituído pela cultura. Já apresentei que o *Seminário 7* retoma a tese freudiana de *Totem e tabu*, apontando a lei primordial como a lei da interdição do incesto, responsável pela instauração da cultura (Ibid.; p. 86). Esta lei impõe uma renúncia ao

gozo na medida em que exclui um objeto – *Das Ding*- representado pela mãe (Ibid. ; p. 86). Lacan extrai o sentido da pesquisa freudiana de que o mundo freudiano comporta que é esse objeto que se trata de reencontrar e que é reencontrado apenas como saudade (Ibid.; p. 69). *Das Ding*, nesse sentido, é a causa da repetição, do retorno a esse ponto de falta, já que esse encontro com o objeto é impossível.

Lacan ressalta a tese freudiana de *Totem e tabu* a partir da instauração do gozo como impossível. O assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ao contrário, reforça a interdição. Lacan comenta que *Totem e tabu* é o mito moderno que assinala a exclusão do gozo. Lacan volta a tocar neste ponto no artigo *Mal estar na civilização* indicando que o que Freud aponta é que tudo o que é passado do gozo à interdição caminha no sentido de um reforço crescente à interdição. Por outro lado, quando se avança no sentido do gozo sem freios, encontra-se um obstáculo, um impedimento do gozo (Ibid.; p. 216).

Nesse sentido, há uma renúncia ao gozo constitutiva da cultura e do sujeito. O operador desta renúncia é a lei da proibição do incesto. *Das Ding*, enquanto objeto excluído pela lei, é o objeto perdido, objeto causa do desejo que deve ser mantido à distância. Assim o gozo é impossível, já que este, assinala Lacan, entendido como um forçamento de acesso à Coisa, é impossível para o sujeito suportar (Ibid.; p. 106).

Coelho dos Santos (2001, p. 192) comenta que a leitura lacaniana de Kant com Sade reúne duas obras que demarcam o intervalo em que se produziu a revolução francesa: a *Crítica da razão prática* (1788) de Kant e a *Filosofia da alcova* (1795) de Sade.

O efeito da conjunção dessas duas obras é o de pôr a nu que o sujeito, no sentido jurídico, sujeito do direito, é sujeitado à universalidade da razão- medida comum- da equivalência com outros homens. A lei que estabelece o direito ao gozo da liberdade tem como contrapartida a exigência de igualdade, isto é, o sacrifício do direito à exceção. À lei se articula como um imperativo categórico porque, juridicamente, não há exceção à regra. (Ibid.; p. 192-193)

A autora (Ibid.; p. 193) afirma que, Lacan, sustenta que a lei moral em Kant assegura a liberdade de desejar pela via do sacrifício, da renúncia à felicidade comum. A verdade da ética kantiana é que quem deseja é um objeto (Ibid.; p. 194). A máxima sadiana, tal

como Lacan a deduziu, traduz o imperativo categórico kantiano. O avesso da estrutura moral é a satisfação perversa enunciada conforma se segue: “tenho o direito de gozar do teu corpo, pode me dizer qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorções que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, 1998 apud COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 194).

Coelho dos Santos (Ibid.; p. 194) evidencia que em Kant com Sade, Lacan expõe a face obscena da lei. A lei é a lei, uma estrutura ao pé da letra, que apela a um gozo mais além do vivo.

Retomando Miller (2000) em *Os seis paradigmas do gozo*, na passagem do paradigma 2 ao 3; no paradigma 2 Miller aborda o que conceituou como significantização do gozo. O gozo, ou a pulsão de morte, é o que insiste para ser reconhecido simbolicamente. Sobre o terceiro paradigma, conceituado como gozo impossível, gozo do real, Miller assinala que para Lacan, o *Seminário 7*, constituía uma espécie de corte, na medida em que é a terceira atribuição do gozo em Lacan, o gozo atribuído ao real. Significa dizer que “*Das Ding*, a Coisa, quer dizer que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung* não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, que ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real”(MILLER, 2000, p. 91).

Sobre o terceiro paradigma, Miller (Ibid.; p. 92) assinala que o gozo passa ao real, é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível só havendo gozo pela transgressão. Neste momento do trabalho de Lacan há uma profunda disjunção entre o significante e o gozo. O gozo é apresentado no *Seminário 7* como impossível.

Miller (Ibid.; p. 92) considera que neste paradigma há uma oposição da libido transcrita como desejo, onde ela figura entre os significantes, e da libido como *Das Ding* onde ela aparece fora do significante e do significado. Acrescenta a oposição prazer e do gozo como essencial, porque trata-se, ao mesmo tempo, da oposição entre o que é da ordem do bem - do lado do prazer, e aquilo que o gozo sempre comporta de mal.

Lacan (1964, p. 94) afirma o que Miller desenvolve neste terceiro paradigma: “No nível do inconsciente o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca

disso”. Segundo Miller (Ibid.; p. 92) se no nível do inconsciente o sujeito mente sobre *Das Ding* é porque existe uma espécie de mentira originária sobre o gozo que testemunha essa disjunção separadora entre o significante e o gozo.

Na passagem ao quarto paradigma, o gozo normal, referente ao Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan desmente a clivagem do significante com o gozo nesse quarto paradigma. Ele forja uma aliança, uma estreita articulação entre o significante e o gozo.

II.5 O CONCEITO DE INCONSCIENTE EM FREUD E LACAN

Este texto trata do modo como Lacan situa os conceitos de inconsciente e repetição em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Para contextualizar o que estava acontecendo quando Lacan ministrou seus seminários em 1964, utilizarei a orientação de Jacques-Alain Miller (1997) em seu curso *Do sintoma à fantasia, e de volta*. Ali ele tentou reconstruir várias partes do *Seminário 11* e, a cada ano, num momento ou outro, tornava a olhar para este seminário a partir de uma nova perspectiva. Frequentou-o como estudante, editou-o como professor e o comentou publicamente como psicanalista. Ao abordar este seminário, Miller enfatizou o sentido em que se constitui um debate de Lacan com Freud. Segundo o autor, há uma disputa com Freud que se desenvolve secretamente no texto. (MILLER, 1997, p. 17)

CONTEXTO DA BATALHA INSTITUCIONAL DE LACAN

O *Seminário 11* é o seminário de alguém que está começando de novo. Há um corte entre os dez seminários anteriores de Lacan e este aqui. Os dez anteriores foram ministrados no Hospital de Saint-Anne num auditório onde se reuniam cinquenta e, mais tarde, cem pessoas enquanto que no período do *Seminário 11*, Lacan deixou o hospital psiquiátrico por um salão de conferências na École Normale e qualquer pessoa podia entrar e escutá-lo. Este fato ressaltava que não se tratava apenas de uma mudança de lugar, mas também de uma mudança de audiência. Os seminários anteriores eram dados a uma platéia de clínicos, ao passo que este era o primeiro a se dirigir ao público

em geral, não apenas clínicos, mas também a estudantes, professores e outros da área de humanas. Havia também uma audiência específica: os estudantes da École Normale.

O seminário daquele ano havia sido enunciado como “Os Nomes-do-Pai”, mas depois da primeira aula Lacan decidiu não ministrar aquele seminário devido aos problemas institucionais do grupo analítico de que fazia parte na época. Uma cisão ocorrera e, pressionados pela International Psychoanalytical Association (IPA), alguns de seus antigos companheiros decidiram proibi-lo de ser analista didata. Lacan resolveu cancelar seu seminário e nunca mais fazer outro sobre o mesmo tema. Nos anos seguintes reiterou por diversas vezes que não havia dado seu seminário sobre os Nomes-do-Pai e que nunca o daria porque acreditava que as pessoas não estavam preparadas para ouvir o que ele tinha a dizer ou talvez porque ninguém merecesse freqüentar tal seminário.

O seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* parece ser um tributo a Freud, uma vez que esses conceitos são tirados diretamente de sua obra. Lacan utiliza o termo “conceitos freudianos” apenas para provar que não é um dissidente. Por esta mesma razão chamou sua instituição de Escola Freudiana. O seminário era um tributo a Freud. Mas dentro deste tributo ele tenta ir além de Freud. Não um além que deixe Freud para trás. Trata-se de uma além de Freud que, mesmo assim, está em Freud. Lacan está à procura de alguma coisa na obra de Freud de que o próprio Freud não houvesse se dado conta. Algo que Miller chama de *extimidade* já que se tratava de algo tão íntimo que mesmo Freud não o percebeu. Tão íntimo que essa intimidade é uma extimidade, um mais-além interno.

Lacan levanta questões epistemológicas sobre os conceitos psicanalíticos mas, ao fazer isso, ele está realmente perguntando se os conceitos de Freud devem permanecer os únicos válidos em psicanálise. Fica claro que, ao dar um seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, ele introduz outros conceitos que, estritamente falando, não estão na obra de Freud e que Lacan considera como seus próprios. Neste seminário Lacan não adota um texto de Freud como o fez durante os primeiros dez anos do seu ensino (no primeiro ano foram os escritos técnicos de Freud; no terceiro ano o caso Schreber; em *A ética da psicanálise* foi “O mal-estar na civilização”). Lacan toma Freud como tal e nos anos seguintes de seu seminário nunca mais adota um texto de

Freud da mesma maneira. De vez em quando discute um texto, mas não constrói seu seminário inteiramente em torno dos livros ou artigos de Freud. A cada ano elabora um de seus próprios esquemas ou conceitos.

No interior dessas questões epistemológicas há uma estratégia do seminário, uma espécie de reescrita de Freud, uma versão de Freud que Lacan adota; mas isto é feito em segredo, discretamente, porque ao mesmo tempo Lacan tem que provar que ele é o verdadeiro herdeiro de Freud.

O inconsciente é um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e foi completamente negligenciado pelos psicólogos do eu a ponto de, para eles, o inconsciente nem mesmo ser um conceito fundamental. Eles não sabem o que fazer com o inconsciente porque consideram que a primeira tópica de Freud - inconsciente, pré-cs e consciente - foi completamente superada pela segunda tópica - eu, supereu e isso (MILLER, 1997, p. 21).

Lacan revitaliza o conceito freudiano de inconsciente introduzindo o conceito de sujeito. Miller (Ibid., p. 21) afirma que, na verdade, Lacan introduz o inconsciente como um sujeito, pois sujeito não é um conceito freudiano, mas lacaniano. É um reordenamento da obra de Freud.

Quando Lacan aborda o segundo conceito fundamental, a repetição, ele introduz a conexão entre S1 e S2, que é a articulação das coisas. Miller sugere uma outra leitura do *Seminário 11*. Afirma que ele pode ser lido em dois níveis. Por um lado, é uma revitalização ou celebração de Freud e, por outro, é a introdução de um novo modo de falar sobre a psicanálise, uma nova fundação da psicanálise. Com seus quatro conceitos fundamentais, é como se Lacan apresentasse o inconsciente de quatro maneiras distintas. De fato, existem quatro representações distintas da experiência analítica, quatro maneiras distintas de compreender o que se passa numa análise. Este seminário é muito próximo à prática analítica.

Miller (Ibid., p. 22) pontua que este seminário levanta a questão *o que é falar?* Como compreendemos o fenômeno da fala numa análise? Lacan privilegia as falhas, optando por definir o inconsciente como “tropeço, desfalecimento, rachadura”. Tem muita

afinidade com a primeira descoberta de Freud, uma descoberta rejeitada pelos psicólogos do eu, que acham que Freud não sabia tanto quanto eles.

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se, se apresenta como um achado. É assim que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente (LACAN, 1964, p.30).

Lacan está muito próximo de *A Interpretação dos sonhos*, da *Psicopatologia da vida cotidiana* e de *Os Chistes e sua relação com o inconsciente*. Ao mesmo tempo, o que diz é muito prático. No prefácio que escreveu à edição em língua inglesa do *Seminário 11*, em 1976, Lacan afirmou que “Quando o espaço de um lapso não porta mais qualquer significado (ou interpretação), só então se pode estar certo de estar no inconsciente. Sabe-se” (LACAN apud MILLER, 1997, p. 22). Assim, mesmo que esteja enfatizando um outro ponto, uma falha no significado, ele também está tentando focalizar os momentos em que se é levado a dizer, “é isso aí”. Lacan apresenta esse momento como sendo precisamente aquele, no discurso comum, quando diríamos “não é isso”. Na experiência analítica, quando um lapso ou uma falha ocorrem, alguma coisa é invertida e dizemos “é isso”. É isso o que Lacan chama de sujeito. Ele tenta apresentar o inconsciente como algo que é, ao mesmo tempo, uma modalidade do nada e uma modalidade do ser. É um estranho tipo de ser que aparece quando não deveria; precisamente quando uma intenção estranha está sendo realizada. Lacan optou por enfatizar o inconsciente como sujeito, um sujeito que é um tropeço já que não se encaixa, mas se expande para preencher o próprio desejo.

Quando Lacan diz “sujeito” isso equivale a dizer “desejo”, algo que não se encaixa. Mas este não é o inconsciente de Freud, porque o inconsciente também aparece como repetição. Isso é o que Lacan apresenta como a rede de significantes e podemos ver Freud, na prática, produzindo este campo da investigação ao notar na fala dos seus pacientes aquilo que aparece repetidas vezes em seus sonhos e parapraxias. Assim como Freud observa ocorrências repetitivas, Lacan inicialmente marca o inconsciente como

um tropeço, mas também enfatiza a repetição do inconsciente que sempre diz o mesmo (MILLER, 1997, p. 23).

É importante frisar o inconsciente como repetição porque isso é diferente de enfatizá-lo como resistência, o que é tão fundamental na psicologia do eu. A tese que Lacan desenvolve nesse livro é a de que *o inconsciente não resiste tanto quanto repete* (Miller, 1997, p. 23). De certo modo, a resistência desaparece nesse texto. Ela não aparece de modo algum como um conceito fundamental, nem mesmo como um conceito secundário. Lacan enfatiza a repetição em vez da resistência.

Coelho dos Santos (2002, p. 7) afirma que o pensamento estruturalista dominou o primeiro ensino de Lacan, que abrange os registros imaginário e simbólico tal como compreendidos no intervalo entre os *Seminários 1 e 11*. Miller destaca que o *Seminário 11* inicia um período onde o inconsciente estruturado pela linguagem, o inconsciente das regras, do mito, estrutural, passa a ser menos importante que o inconsciente como máquina de pulsação, de abre e fecha – o inconsciente pulsional. Só até aqui já vemos corte e ruptura. Miller diz que Lacan não abandonou o inconsciente das regras, mas relativizou o valor dessa abordagem à luz de uma outra perspectiva: a do inconsciente como pulsação temporal. Na abertura do *Seminário 11*, Lacan afirmou, inclusive, que trataria do inconsciente freudiano e do nosso. Sua operação seria a de retomar o inconsciente freudiano pela perspectiva pulsional do abre e fecha (Ibid., p. 7).

Coelho dos Santos (Ibid., p. 8) lembra que o *Seminário 11* é ministrado no momento em que Lacan é expulso da IPA. Não discutiremos aqui a modalidade dessa expulsão ou excomunhão, apenas lembramos que se trata de um momento de corte com a instituição fundada por Freud, um momento no qual, Lacan dá o primeiro passo fora do que seria o ensino freudiano. Seria, então, o primeiro distanciamento em relação ao ensino freudiano. Segundo Coelho dos Santos, a tese de Miller, no que se refere ao que ele chama de “o último ensino de Lacan” - que ele próprio estabeleceu, de modo que esse texto é quase um texto de fundação de uma nova perspectiva - é a de que Lacan dá um passo fora do ensinamento de Freud. Não se trata, simplesmente, de valorizar em Freud algo que não foi suficientemente levado em conta, isto é, o aspecto pulsional do inconsciente, o inconsciente como máquina pulsional, mas de um Lacan que estaria se desvencilhando de Freud. Então, não é mais um Lacan que retorna a Freud seja pela

primeira ou pela segunda vez, mas um Lacan que se separa de Freud. (COELHO DOS SANTOS, 2002, p. 8).

Em *Os seis paradigmas do gozo*, Miller (2000, p. 94) afirma que, no início do *Seminário 11*, Lacan descreve o inconsciente de um modo como jamais havia feito. Lacan até então, descreveu o inconsciente muito mais como uma ordem, uma cadeia, uma regularidade. No início do *Seminário 11*, ele recentraliza todo o inconsciente sobre a descontinuidade. Descreve-o como uma borda que se abre e se fecha. Escolher valorizar o que se abre e se fecha é correlato de tornar o inconsciente homogêneo a uma zona erógena. Segundo Miller (2000, p. 94), Lacan descreve o inconsciente sob a forma de uma zona erógena para mostrar agora que há uma comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão.

Lacan afirma que “o inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa” e é isso o que ele gostaria de tentar ensinar (LACAN, 1964, p. 26). Para Coelho dos Santos (1995-96), a ênfase histórica inicial que Lacan introduz com essa afirmativa já assinala que não se trata de uma leitura propriamente histórica dos conceitos freudianos, mas de uma leitura estrutural, a partir da pulsão de morte.

Na virada dos anos 20, Freud repensou sua metapsicologia e apresentou a segunda tópica do aparelho psíquico. Em *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920), anunciou sua perplexidade face ao paradoxo da compulsão à repetição. A compulsão à repetição será então o fenômeno que apontará para um aspecto da vida psíquica, desde logo identificado como da ordem do pulsional, que passa ao largo da referência ao prazer ou ao desprazer, mostrando-se indiferente ao princípio do prazer (COELHO DOS SANTOS, 1991). A pulsão é por excelência, no segundo dualismo pulsional, pulsão de morte.

Refletindo sobre as neuroses traumáticas Freud distingue os sentimentos de medo - que se referem a um objeto definido - e de angústia - que releva da preparação para o perigo do “susto” vez que este último “é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator surpresa” (FREUD, 1920, p. 24). Os sonhos dos neuróticos traumáticos mostram a peculiaridade de reconduzi-los à situação traumática da qual eles acordam tomados por um novo susto. Essas situações revelam a fixação ao trauma. Evidencia-se aqui a

intrigante peculiaridade da compulsão na vida psíquica à repetição de experiências desagradáveis (COELHO DOS SANTOS, 1991).

É, entretanto, a tentativa de compreender o jogo do seu neto que permite a colocação mais precisa das indagações suscitadas pela “repetição do evento traumático”. Freud se pergunta porque o menino reencena o desaparecimento do carretel/mãe. Trata-se de uma pulsão de domínio que o compele a assumir um papel ativo em face da experiência passiva de ser deixado diariamente pela mãe, revelando assim que a expressão de um impulso hostil poderia ser um evento mais primário na vida psíquica e independente do princípio do prazer, ou a repetição do evento desagradável não era mais que uma mera pré-condição para que se reproduzisse o prazer ligado ao ansiado retorno da mãe?

A primeira hipótese não representa, em absoluto, uma ruptura com as formulações sobre a pulsão encontradas nos artigos metapsicológicos de 1915. A repetição do evento desagradável – Freud se pergunta - não seria um exemplo de uma “produção de prazer de outra fonte”, mais direta? Essa última hipótese refere-se ao fato enigmático de que o menino repetia “como um jogo em si mesmo” o primeiro ato, referido ao desaparecimento da mãe. E é esse fato que será exaustivamente reexaminado por Freud no contexto da “compulsão à repetição” nas neuroses indicando que a repetição em si mesma, constitui um princípio mais “primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela domina” (FREUD, 1920, p. 37). Temos aqui a referência a um princípio – “repetição em si mesma” - e a referência a uma produção de prazer de outra fonte – que não a sexualidade ou a pulsão sexual - “mais direta”.

Lacan (1964, p. 63) aponta que o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio - a borda do seu berço -, isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto.

É a repetição da saída da mãe como causa de uma *spaltung* no sujeito-superada pelo jogo alternativo, fort-da, que é um aqui ou ali, e que só visa, em sua alternância, ser o *fort* de um *da* e o *da* de um *fort*. O que ele visa é aquilo que, essencialmente não está lá enquanto representado- pois é o jogo mesmo que é o *Repräsentanz* da *Vorstellung*. O que se tornará a *Vorstellung* quando, novamente esse *Repräsentanz* da mãe- em seu desenho tachado de toques, de guaches do desejo-vier a faltar? (LACAN, 1964, p. 63).

Cabe circunscrever inicialmente o que Freud denominou de inconsciente a partir do texto *A Interpretação dos sonhos* (1900) e dos artigos metapsicológicos de 1915. Nesse contexto, os conceitos de inconsciente e de recalque estão implicados a partir do estudo das neuroses onde a ênfase dada é ao inconsciente tomado como recalcado. Em *A Interpretação dos sonhos* (1900), Freud faz menção ao umbigo dos sonhos como um ponto nodal impossível de se atingir pela interpretação. No artigo “O inconsciente” (1915), ele afirma na introdução que o inconsciente é mais amplo que o recalcado. Essas formulações só produzem seus efeitos quando revisitadas e contextualizadas pela metapsicologia de 1920, com a introdução do conceito de pulsão de morte e de isso em *O ego e o id* (1923). O isso em Freud é o inconsciente irrecalcável a sede das pulsões. O giro que Lacan realiza no *Seminário 11* é apontar que o inconsciente - conceito freudiano - é o *isso*. Esta afirmação nos indica que a psicanálise introduz outra coisa que o pensamento consciente.

Lacan sugere a leitura do sétimo capítulo do livro sobre os sonhos que se intitula *O esquecimento dos sonhos*, onde Freud só faz referência aos jogos do significante. O funcionamento que foi produzido por Freud como fenômeno do inconsciente nos mostra que no sonho, no ato falho e no chiste o que chama primeiro a atenção é o modo de tropeço pelo qual eles aparecem (LACAN, 1964, p. 29).

Sob esse prisma, o inconsciente evidencia-se como tropeço, rachadura, provocando uma descontinuidade no discurso. Lacan destaca que “ali alguma coisa quer se realizar - algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade” (Ibid., p.30). Movimento de síncope, abertura e fechamento cujo aparecimento se faz entre dois pontos - o inicial e o terminal - de um tempo lógico só reconhecível na posterioridade dos seus efeitos. Para Lacan, “o inconsciente é algo que é da ordem do não realizado” (Ibid., p. 28).

II. 5. 1 SOBRE O SUJEITO DA CERTEZA EM LACAN, FREUD E DESCARTES

Lacan afirma que “o encaminhamento de Freud é cartesiano - no sentido de que parte do fundamento da certeza” (1964, p. 38). Precisamos entender primeiro de que maneira Freud é cartesiano e por quê.

Esta afirmação de Lacan comporta duas teses. A primeira é a de que a ciência conhecemos agora começou com Descartes. Isto quer dizer que o sujeito da ciência é o sujeito do cogito. Esta primeira tese não é uma invenção de Lacan, mas uma tese filosófica estabelecida anos antes, principalmente por Hegel. Para Hegel, Descartes marcava o início dos tempos modernos. A segunda tese é de Lacan e se resume na fórmula “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1998, p. 873), isto é, o sujeito que condiciona a ciência. Estas teses orientam a busca da resposta à questão sobre qual é a semelhança existente entre Freud e Descartes, uma vez que Lacan insiste “[...] em que há um ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud” (Ibid., p. 38).

O *cogito ergo sum*, - “Penso logo existo” - de Descartes, contempla a característica do sujeito do cogito. O sujeito do cogito é o sujeito do pensamento. É só porque ele pensa que se assegura de si. Ele é um sujeito do pensamento e, ao mesmo tempo, um sujeito da certeza. Por isso, Lacan intitula o terceiro capítulo do *Seminário 11* como “Do sujeito da certeza”. O sujeito da certeza é precisamente o sujeito do cogito. Mas qual é a certeza em jogo? O sujeito está certo somente quanto à sua própria existência. Entretanto, não está certo quanto à sua essência ou ser essencial. Sua certeza é a certeza da existência como presença, presença do sujeito.

O sujeito do pensamento ou da certeza não é o sujeito da verdade porque sua certeza é completamente independente da verdade. O cogito suspende qualquer consideração da verdade. Meus pensamentos podem ser verdadeiros ou falsos - não importa - podem ser alucinações, sonhos, enganos - não importa. Quando penso, sou.

O pensamento está num sonho, por exemplo (um sonho consiste de pensamentos quando o paciente o relata), e em especial quando o paciente não assume responsabilidade por seus pensamentos do sonho ou quando duvida deles. Freud está certo de que o sujeito do inconsciente está ali também. Esta é a hipótese freudiana. Neste capítulo, “Sobre o sujeito da certeza” encontramos a seguinte citação de Lacan:

[...] Freud, onde duvida, [...] está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com

outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer, - a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar (LACAN, 1964, p. 39).

Encontramos aqui a dissimetria entre Freud (ou os psicanalistas em geral) e Descartes. Existe uma dissimetria referente à certeza. Em psicanálise, a certeza não é encontrada no sujeito do pensamento. Ela se situa no Outro. A dissimetria entre Freud e Descartes consiste em suas diferentes posições sobre a certeza. Lacan diz: “sabemos graças a Freud, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que *isso* pensa antes de entrar na certeza (Ibid., p. 40).

Se, no começo afirmamos com Lacan que Freud era cartesiano, agora acrescentamos que Freud subverte o sujeito de Descartes porque o sujeito cartesiano, na medida em que é o sujeito do pensamento, significa auto-consciência e mestria. O sujeito do pensamento, como pensamento inconsciente, significa o sujeito como escravo e não como mestre, o sujeito submetido ao efeito da linguagem, subvertido pelo sistema de significantes.

Mas o que é o sujeito submetido ao sistema de significantes? No *Seminário 11*, Lacan diz que o sujeito não é nada senão um significante. Este sujeito é, primariamente, um efeito, não um agente. O sujeito a princípio se constitui no campo do Outro como lugar dos significantes e da fala (LACAN, 1964, p. 187).

Portanto, à questão “o que é o sujeito?”, Lacan responde: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas, por este fato mesmo, isto - que antes não era nada senão sujeito por vir - se coagula em significante” (Ibid., p. 187). Um pouco mais adiante, reitera: “[...] por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante” (Ibid., p. 188). O Outro, como lugar da linguagem - o Outro que fala -, precede o sujeito e fala sobre o sujeito antes de seu nascimento. Assim, o Outro é a primeira causa do sujeito. O sujeito não é uma substância: é o efeito de um significante. É representado por um significante.

O inconsciente freudiano subverte a lógica cartesiana porque não permite a ilusão de equacionar o ser ao pensamento e, com isso, constituir um sistema onde a verdade se fecha. O inconsciente é o campo resistente às certezas porque ele prova que a existência não se reduz ao ego. O estatuto do sujeito é o da *Spaltung*.

O sonho introduzido por Freud no último capítulo de “A interpretação dos Sonhos” é exemplar nesta direção. Trata-se de um “[...] sonho suspenso em torno do mistério mais angustiante, o que une um pai ao cadáver de seu filho mais próximo, de seu filho morto. O pai sucumbido ao sono vê surgir a imagem do filho, que lhe diz - “Pai, não vês que estou queimando?” (Lacan, 1964, p. 37). Segundo Freud, “os sonhos são atos psíquicos [...] [cuja] força propulsora é [...] um desejo inconsciente que busca realizar-se” (FREUD, 1900, p. 564).

A partir desta tese, ele analisa o sonho da criança que estava queimando interessado em responder a uma importante questão: porque o sonhador continuou dormindo ao invés de acordar quando vê surgir a imagem do filho ardendo que lhe diz a célebre frase: *Pai, não vês que estou queimando?* Freud reconhece que um dos motivos que fez com que o pai ficasse sucumbido ao sono foi o desejo de representar o filho ainda como vivo. Assim, teria sido em nome da realização deste desejo que o processo de pensamento transformou-se num sonho durante o sono.

Temos aqui a característica psicológica mais geral e mais notável do processo de sonhar: um pensamento, geralmente um pensamento sobre algo desejado, objetiva-se no sonho, é representado como uma cena, ou, segundo nos parece é vivenciado (FREUD, 1900, p. 565)

Freud, com sua descoberta de que há pensamento no sonho contrariou a consciência de si e toda a tradição filosófica decorrente do cartesianismo. Esta tradição filosófica converte a consciência de si em uma propriedade do pensamento. Milner em *A obra clara* (1996, p. 34) demonstrou que o passo freudiano comporta um teorema “se há pensamento no sonho há inconsciente” e um lema “o sonho é a via real do inconsciente”, cuja conclusão é uma equação: afirmar que o inconsciente existe é afirmar que isso pensa sem a consciência. Mas a separação entre o pensamento e a consciência não implicou para Freud a inexistência de um sujeito.

Segundo Milner, Lacan estendeu a Freud a proposição do cogito: se há pensamento há algum sujeito. Isso significa que a verdade depende de duas condições: a existência do pensamento implica uma teoria do sujeito separada da consciência de si, mas tal pensamento precisa ser sem qualidades. É exatamente isso o que se vê em Freud (GUEDES LOPES, 2007, p. 114).

- O trabalho da formação onírica não pensa- isso não pensa;
- O sonho é uma forma de pensamento- isso pensa.

Ao afirmar que o trabalho onírico não pensa, Freud (1900, p. 541) nega ao sonho o pensamento qualificado decorrente do processo secundário. Ao dizer que o sonho é uma forma de pensamento, ele assevera que o sonho se caracteriza pelo pensamento sem qualidades, o processo primário, que não é sem propriedades ou sem lei. Nele, os processos em jogo se caracterizam pela mobilidade das intensidades catexiais, combinadas via condensação e deslocamento, sem ordenação temporal e sem contradição.

Descartes sustenta que uma coisa que pensa é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma e nega, que quer e não quer, que imagina e que sente. Essas modalidades de pensamento descritas acima são distinguidas pelo Descartes dos seus pólos como querer/ não querer, afirmar e negar. Mas,

se o trabalho do sonho é o que dele diz Freud, então, segundo esta análise, não é uma coisa que pensa. Se, ao contrário, sustentamos que o sonho é uma forma de pensamento, então, é preciso admitir que existe pensamento ali mesmo onde a diferença entre dúvida e certeza, entre afirmação e negação, entre querer e recusar, entre imaginação e sensação é problemática, até mesmo suspensa (MILNER, 1996, p. 58, n.9).

II. 6 O ESTATUTO DO SUJEITO EM QUESTÃO: SOBRE A SPALTUNG

Retomando o teorema de Koyré apresentado por Milner (1996, p. 32) em *A obra clara*: “entre a *épistèmè* antiga e a ciência moderna existe um corte” e tendo este teorema como ponto de partida, proponho pensar que a este corte corresponde uma perda de realidade

no plano psíquico, que Freud formalizou a partir do conceito de *Spaltung* do eu. Ao estado de fenda entre o mundo antigo e o moderno corresponde um estado de fenda no plano da subjetividade. Isto permite considerar o ponto de corte entre o mundo antigo e o moderno e a divisão psíquica como momentos logicamente superpostos. Eles constituem simultaneamente o sujeito científico e o sujeito do inconsciente. Quanto à parte da realidade perdida, ela retorna no real de forma sintomática. Isso quer dizer que à divisão psíquica [...] lugar do *Urverdrangung*, recalque primordial (Lacan, 1965-66, p. 882) corresponde sempre uma resposta sintomática.

Para Freud, a constituição subjetiva está vinculada à castração como uma realidade perturbadora e traumática (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 56). Em seu texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) ele se ocupa em conceituar a natureza da perda realizada por todos os sujeitos em relação à realidade intolerável da castração.

Em *Neurose e Psicose* (1924 [1923]) Freud retoma a diferenciação do aparelho psíquico apresentado em *O ego e o id* (1923). Neste artigo descreve os numerosos relacionamentos dependentes do ego e sua posição intermediária entre o mundo externo e o id e seus esforços para comprazer todos os seus senhores ao mesmo tempo (FREUD, 1924 [1923], p. 167). Sobre a origem e prevenção da psicose apresenta uma fórmula simples que trata de uma diferença entre essas duas estruturas: “a neurose é o resultado de um conflito entre o ego e o id, ao passo que a psicose é o desfecho análogo de um distúrbio semelhante nas relações entre o ego e o mundo externo” (Ibid., p. 167).

Freud prossegue neste artigo afirmando que “há certamente bons fundamentos para desconfiar-se de tais soluções simples de um problema. Ademais, o máximo que podemos esperar é que essa fórmula se mostre correta nas linhas gerais e mais grosseiras” (Ibid., p. 167). Parte de suas análises ao afirmar que todas as neuroses transferenciais se originam do ego recuar-se a aceitar um poderoso impulso pulsional do id ou a ajudá-lo a encontrar um escoador ou motor, ou do ego proibir àquele impulso o objeto a que visa. O ego se defende contra o impulso pulsional mediante o mecanismo da repressão. Segundo Freud o material reprimido luta contra o destino da repressão. Cria para si próprio, ao longo de caminhos sobre os quais o ego não tem poder, uma representação substitutiva (que se impõe ao ego mediante uma conciliação): o sintoma.

O ego descobre a sua unidade ameaçada e prejudicada e continua a lutar contra o sintoma, tal como desviou o impulso pulsional original. É dessa maneira que Freud expõe o quadro de uma neurose. O autor avança supondo que não há contradição que, ao empreender a repressão, o ego segue as ordens do superego, ordens que se originam de influências do mundo externo que encontraram representação no superego (Ibid, p. 168). De fato o ego tomou o partido dessas forças, de que nele as exigências delas têm mais força que as exigências do id. “O ego é a força que põe a repressão em movimento contra a parte do id interessada e fortifica a repressão por meio da anticatexia da resistência (Ibid., p. 168). A neurose de transferência pode ser explicada quando o ego entra em conflito com o id, a serviço do superego e da realidade.

Na psicose Freud aponta para um distúrbio que acontece no relacionamento entre o ego e o mundo externo. O mundo externo governa o ego de duas maneiras: através de percepções atuais e presentes e mediante o armazenamento de lembranças de percepções anteriores, as quais, sob a forma de “mundo interno”, são uma possessão do ego e parte constituinte dele. No exemplo da amênia Freud expõe que não apenas é recusada a aceitação de novas percepções, mas também o mundo interno, que como cópia do mundo externo, perde sua significação (Ibid., p. 168).

O ego cria então um novo mundo interno e externo e para Freud não se pode haver dúvidas quanto a dois fatos: que esse novo mundo é construído de acordo com os impulsos desejosos do id e que o motivo dessa dissociação do mundo externo é alguma frustração muito séria de um desejo por parte da realidade, frustração que parece intolerável.

Freud, em *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) nos apresenta que, em relação à perda de uma parte da realidade há uma divisão psíquica que constitui todo sujeito como uma modalidade de negação. Segundo Coelho dos Santos (1999, p. 55) os três tipos de defesa contra a divisão psíquica, *Verdrängung*, *Verwerfung* e *Verleugnung*, são três modos de dizer “não” (*Ver*) à diferença sexual e cada um deles corresponde uma maneira de retorno da parte da realidade que não encontra expressão na ordem simbólica. Estes três modos são, respectivamente, o recalque neurótico, a rejeição psicótica e o desmentido perverso.

Sobre a *Verneinung* (1925) Freud retoma a constituição do sujeito propondo uma nova ordenação. Em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911) ele preconiza que na constituição subjetiva há um primeiro tempo mítico que envolve um tipo de divisão que corresponderia ao recalque primário. Este corresponde a uma fixação, a uma constituição de um primeiro núcleo de atração no inconsciente. Neste tempo, Freud formula que o eu originário é indiferenciado com o mundo. Em *Sobre a Verneinung* (FREUD, 1925, p. 266) apresenta que afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos é tarefa da função do julgamento intelectual. “Negar algo em um julgamento é, no fundo dizer: ‘Isto é algo que eu preferia reprimir’. Um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão” (Ibid., p. 266)

Freud (1925, p. 266) apresenta a função do julgamento relacionada com duas espécies de decisões. Ele afirma ou desafia a posse, em uma coisa, de um atributo particular e assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade. Aqui Freud retoma a constituição subjetiva propondo uma nova ordenação, não mais partindo do recalque, com este artigo sobre a *Verneinung*.

Retomando a formulação freudiana na *Verneinung* (1925), podemos distinguir dois julgamentos que estão em jogo: o juízo de atribuição que introjeta o que é bom e rejeita o que é mau para o eu; e o juízo de existência, que verifica se existe ou não na realidade. Sobre o juízo de atribuição, Freud expressa que: “(...) o julgamento é: ‘gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora’, ou, colocado de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’ (Ibid., p. 267). E prossegue: “Isto equivale a dizer: ‘Estará dentro de mim’ ou ‘estará fora de mim’” (Ibid., p. 267). Em *As pulsões e seus destinos* (1915) o autor já havia mencionado que o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. “Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar idênticos (FREUD, 1915, p. 140).

Neste artigo afirma que: “talvez cheguemos a uma melhor compreensão dos vários opostos do amar, se refletirmos que nossa vida mental como um todo se rege por três polaridades, as antíteses: sujeito(ego)-objeto(mundo externo); prazer-desprazer e ativo-passivo” (Ibid., p. 138). As três polaridades da mente encontram-se ligadas umas às

outras de maneiras significativas mas que existe uma situação psíquica primordial na qual duas delas coincidem. Originalmente, no começo da vida o ego é catexizado com as pulsões, sendo capaz de satisfazê-los em si mesmo. Essa condição foi denominada de narcisismo e essa forma de obter satisfação, de auto-erótica, e o mundo externo não é catexizado com interesse mostrando-se indiferente aos propósitos de satisfação. Durante esse período o sujeito do ego coincide com o que é agradável, e o mundo externo, com o que é indiferente (ou possivelmente desagradável) (Ibid., p. 140).

Uma primeira diferenciação vai constituir o real e a realidade. Esse primeiro tempo envolve uma simbolização primordial baseada no juízo de atribuição que consiste em verificar se uma determinada coisa tem ou não uma determinada propriedade. Atribuir a qualidade de bom ou mau a uma determinada coisa é uma simbolização primordial. Essa simbolização é ao mesmo tempo um mecanismo de clivagem ou divisão do eu, se pensarmos num eu originariamente indiferenciado com o outro, em um eu indiferenciado do real e do mundo. Então a primeira divisão nasce de uma *Bejahung*, afirmação primordial e de uma *Austossung*, expulsão primordial.

A *Bejahung*, afirmação primordial, implica no reconhecimento de que algo existe. Implica portanto o nascimento de um campo da representação. Tudo o que é afirmado é simbolizado. Há originalmente uma simbolização. Ser é ser simbolizado, ser é ser nomeado, pensado e isso não quer dizer que existe no mundo externo. Esse primeiro tempo de nomeação é essencial para que se possa constituir o que é interno e o que é externo.

É a partir de Hyppolite (1954/ 1998, p. 370-382) que surge toda uma discussão da natureza da *Austossung* primordial. A *Austossung* tem relação com a constituição de um exterior que corresponde ao real não simbolizável, à *Das Ding*, ao não representável. A partir dessa expulsão primordial surge na realidade algo que não foi simbolizado pelo sujeito. Aquilo que não foi simbolizado aparece no real, isto é, toma corpo na realidade como uma operação no campo da realidade.

Na abordagem freudiana sobre as operações da *Bejahung* e da *Austossung*, não há distinção sobre o que é da ordem do intelectual e o que é da ordem do afetivo. É simbolizado aquilo que interessa ao eu e é rejeitado aquilo que não o interessa.

Sobre a teorização das operações da *Bejahung* e da *Austossung*, respectivamente, a afirmação e a expulsão operadas no campo do ser, trata-se do que Freud (1925) conceituou como função do recalque primário (*Urverdrängung*) na gênese do sujeito. Essas tendências produzem a primeira distinção dentro-fora, necessária às operações secundárias de ajuizamento. Representam duas forças primárias – de atração e de repulsão. Dominadas pelo princípio do prazer, elas fundam a primeira forma do que se pode chamar de juízo como função simbólica, oposição formal, primeiro mito do interno e do externo, primeira distinção entre o que comparecerá como estranho ao sujeito e o que poderá vir a ser qualificado como “si mesmo”.

Segundo Hyppolite (1954, p. 899), a operação de expulsão funda a perda de realidade. Resulta em uma oposição formal, pura, entre dois termos e torna-se em seguida alienação e hostilidade entre eles. Ela funda o juízo de atribuição, a primeira captura da pulsão de morte que, para Lacan, cria o pensamento inseparável do corpo pulsional. É “uma admissão no sentido do simbólico”, a origem, o começo da simbolização, o símbolo que, como correlato de uma expulsão original, é conotação simultânea da presença e da ausência do objeto, oposição por meio da qual a linguagem começa (LACAN, 1955-56, p. 21, 58, 179, 192).

Por diversos anos Freud utilizou o conceito de “rejeição” (*Verleugnung*) especialmente quanto às reações das crianças à observação da distinção anatômica entre os sexos. Em *Fetichismo* (1927), baseando-se em observações clínicas, Freud apresenta razões para supor que essa rejeição necessariamente acarreta uma divisão no ego. Embora o fetichismo seja especialmente considerado em *A divisão do ego no processo de defesa* (1940 [1938]) e no capítulo VIII do *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), Freud assinala que essa “divisão do ego” não é peculiar ao fetichismo, mas que na realidade, pode ser encontrada nas situações em que o ego se defronta com a necessidade de construir uma defesa, e que ela não ocorre apenas na rejeição, mas também na repressão.

Em *A divisão do ego no processo de defesa* (1940[1938]) Freud se ocupa de dois tópicos nesse artigo: a noção do ato de rejeição (*Verleugnung*) e a noção de que esse ato resulta numa divisão (*Splitting*) do ego. A noção de rejeição é debatida em conexão com

o complexo de castração desde a *Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923) como também no artigo *Fetichismo* (1927).

Retomando *A divisão do ego no processo de defesa* (1940[1938]) Freud supõe que o ego de uma criança se encontra sob a influência de uma poderosa exigência pulsional que está acostumado a satisfazer, e que é subitamente assustado por uma experiência que lhe ensina que a continuação dessa satisfação resultará num perigo real. O ego deve então reconhecer o perigo real, ceder-lhe passagem e renunciar à satisfação pulsional, ou rejeitar a realidade e convencer-se de que não há razão para medo, podendo dessa maneira, conservar a satisfação. Existe um conflito entre a exigência por parte da pulsão e a proibição por parte da realidade.

Freud prossegue descrevendo que a criança não toma nenhum desses cursos, toma ambos simultaneamente. Ela responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes. Por um lado rejeita a realidade e recusa-se a aceitar qualquer proibição; por outro, reconhece o perigo da realidade, assume o medo desse perigo como um sintoma patológico e tenta desfazer-se do medo. Ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que a pulsão conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. Essas duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão (*Splitting*) do ego.

Em *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]). Freud estende a aplicação da idéia de uma divisão do ego, para além dos casos de fetichismo e das psicoses, mas às psicoses e neuroses em geral. Em relação à divisão (*Split*) psíquica, duas atitudes psíquicas se formam, uma normal, que leva em conta a realidade, e outra que, sob a influência das pulsões, desliga o ego da realidade. As duas coexistem lado a lado.

“O ponto de vista que postula que em todas as psicoses há uma divisão do ego (*Splitting*) não poderia chamar tanta atenção se não se revelasse passível de aplicação a outros estados mais semelhantes às neuroses e finalmente à próprias neuroses.”(FREUD, 1940[1938], p. 216). Sobre o fetiche revela que sua criação foi devida a uma intenção de destruir a prova da possibilidade de castração, de maneira a que o temor desta possa ser

evitado. Segundo ele, não se deve pensar que o fetichismo apresente um caso excepcional com referência à divisão do ego.

Voltando à tese de que o ego da criança, sob o domínio do mundo real, livra-se das exigências pulsionais indesejáveis através das repressões. Freud (Ibid., 217) suplementa isto afirmando ainda que, durante o mesmo período da vida, o ego com frequência se encontra em posição de desviar alguma exigência do mundo externo que acha aflitiva e que isto é feito por meio de uma *negação* das percepções que trazem ao conhecimento essa exigência oriunda da realidade.

A negação é suplementada por um reconhecimento: duas atitudes contrárias e independentes sempre surgem e resultam na situação de haver uma divisão no ego. Seja o que for que o ego faça em seus esforços de defesa, procure ele negar uma parte do mundo externo real ou busque rejeitar uma exigência pulsional oriunda do mundo interno, o seu sucesso nunca é completo e irrestrito. A divisão psíquica constitui todo sujeito como uma modalidade de negação da castração. Para Freud, a constituição subjetiva está vinculada à castração como uma realidade traumática e perturbadora (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 56). Em seu texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) ele se ocupa em conceituar a natureza da perda realizada por todos os sujeitos em relação à realidade insuportável da castração.

II. 6. 1 A REALIDADE PSÍQUICA: UMA DIMENSÃO DA QUAL A CIÊNCIA NÃO SE OCUPA

Lacan (1953-54, p. 56) nos indica que, na origem, para que o recalque seja possível, é preciso que exista um para além do recalque, algo de derradeiro, já constituído primitivamente, um primeiro núcleo do recalcado, que não só não se revela, mas que, por não se formular, é literalmente como se não existisse. E, entretanto, em certo sentido, está em algum lugar, porque, segundo Lacan, Freud nos diz isso em toda parte, que o núcleo do recalque é o centro de atração que chama para si todos os recalques ulteriores.

Lacan (1959-60, p. 60) afirma que “[...] tudo aquilo sobre o qual a *Verdrangung* opera são significantes”. É em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza. Neste seminário (1959-60, p. 60) Lacan afirma

que “é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo.”

Desenvolvi, no decorrer deste segundo capítulo, de que existe na constituição do sujeito a primazia do simbólico. Todo sujeito é sujeito do significante, da linguagem, que só pode se constituir em relação a um outro significante. O sujeito é um sujeitoado à linguagem. Fora da articulação simbólica é impensável falar de qualquer coisa que tenha parentesco com a psicanálise. Neste sentido, se “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não pode ser outro senão o sujeito da ciência” (LACAN, 1965, p. 873) é porque este sujeito é um sujeito do significante e só pode se constituir na dependência a um outro significante. Não há sujeito senão marcado pela relação a um significante.

O discurso analítico de Lacan se interessa pelo resto da ciência. Há um falso impasse entre a ciência moderna e a psicanálise na medida em que ambas estão no mesmo campo. É uma relação de exclusão interna na medida em que não há uma oposição exclusiva entre: ciência ou psicanálise. O que a psicanálise reintroduz na realidade da ciência é que a angústia e o desamparo, como fonte de todos os motivos morais, são inelimináveis. O axioma lacaniano da equação do sujeito, pode passar por um paradoxo, na medida em que a psicanálise reintroduz na consideração científica o nome- do-pai. A psicanálise depende de que o discurso da ciência se instale para que ela recorde à ciência o que ela, a ciência, não quer saber.

O discurso analítico tem em comum com a ciência a consideração pelo real. O que é real para a psicanálise é tudo aquilo que não funciona de acordo com o ideal de objetividade, de cientificidade, de cálculo, de esvaziamento do sujeito (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 120).

A psicanálise, nascida no mesmo parto da ciência moderna, trata dos efeitos do real da ciência sobre o sujeito. A psicanálise reinsere na consideração científica a fé, o sentido, o sonho, a crença, o sujeito enfim, revelando seu fundamento irreduzível da realidade psíquica. Pelo caminho da ciência, a psicanálise revela o mito individual como o que é particular a cada sujeito, funcionando como limite à estrutura universal que constitui e submete a todos os sujeitos (Ibid.; p. 120).

Lacan, no primeiro tempo do seu ensino, refunda uma teoria do inconsciente como estrutura de linguagem. Defenderá a anterioridade do significante na determinação do significado. O significante é a face material do signo, é a letra, ou seja, uma escritura, a literalidade do que é escutado, ao pé da letra ou ao pé do ouvido, afetando diretamente o corpo, antes mesmo que um sentido se produza (Ibid.; p. 132).

O significado, o objeto, a verdade não são, por causa dos efeitos do significante, entidades em si mesmas. O saber inconsciente estrutura-se como ficção. Seu estatuto é rigorosamente ético, estrutura-se como um mito e não guarda com a realidade externa, seja ela física, social ou convencional, nenhuma relação necessária de adequação. (Ibid.; p. 132).

A partir de Lacan, o sujeito do inconsciente é consequência dessa dimensão alteritária que a linguagem introduz na existência do homem. Porque o homem fala, o objeto que poderia satisfazer suas necessidades não se constitui de acordo com uma programação instintiva, mas é criado por esta falha que chamamos pulsão. A pulsão é causa de todos os objetos que o homem cria. O objeto da pulsão é sempre outro em relação a ele mesmo. É um objeto separador e por isso o definimos como uma pura negatividade. Porque a linguagem preexiste e o significante determina o sujeito, o objeto que poderia complementá-lo e satisfazer o seu desejo, está perdido na trama dos mitos que cercam a verdade inalcançável das origens. (Ibid.; p. 133)

O sujeito, de acordo com Lacan, é sujeito do significante porque: “um significante não pode significar a si mesmo”. Por razões de estrutura um significante não significa nada. O significado do significante só se pode constituir na relação a outros significantes: “um significante é o que representa o sujeito para outro significante”. O sentido, o significado, depende da significação que é a própria articulação dos significantes. Em consequência da estrutura do significante, o sujeito não pode coincidir consigo mesmo (Ibid.; p. 139).

Então não haverá coincidência entre o significante, o que se enuncia e o que se ouve, se produz como significado. A prática da psicanálise promove o seguinte paradoxo: apesar de supor saber ao inconsciente, o processo analítico não pode prometer nem o autoconhecimento, nem a transparência a si próprio. A experiência do inconsciente revela

que o equívoco é real. Todo conhecimento que se pode produzir sobre si próprio é precário e incerto. A prática da análise reintroduz o sujeito na ordem do mito, da fantasia, de onde a ciência positivista aprofundou sua exclusão. (Ibid.; p. 140)

O saber da psicanálise não é independente do sujeito. A relação desse saber com a verdade é ética e não científica. A psicanálise é uma ética do desejo. O saber que se produz no processo analítico não se destaca da verdade das origens. Um saber como verdade escapa ao saber concluído, certo, objetivo. Uma ética do desejo se orienta pela contingência dos encontros e pela particularidade dos objetos encontrados. A verdade é sempre particular [...] (Ibid.; p. 141)

CONCLUSÃO

Apresentei a seguinte questão ao longo desta dissertação: a epistemologia de Bachelard, de Canguilhem e de Foucault dão conta da especificidade da psicanálise como ciência ou se referem apenas à medicina, às ciências humanas e à psicologia? A concepção que trabalhei sobre a *épistémè* e a ciência, e o que esses autores, Bachelard, Canguilhem e Foucault, definiram e construíram como o solo epistemológico do saber científico, a partir do conceito de corte epistemológico de Bachelard, me levaram a suspeitar que não é possível encontrar uma epistemologia que inclua a psicanálise, que dê conta da especificidade da psicanálise.

No primeiro capítulo da dissertação de mestrado, retomei a história epistemológica de Georges Canguilhem e a história arqueológica de Michel Foucault com o objetivo de situar a psicanálise na história das ciências. Partí da epistemologia, enquanto uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos, como instrumento para definir o que é uma ciência e como se constitui. Recorri à arqueologia, para abordar o campo as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *épistémè* de uma época, a partir de suas condições de possibilidade e de seu *a priori* histórico, ampliando assim meu campo de investigação. Seria a psicanálise uma ciência ou seria melhor defini-la como um saber?

Com o termo *a priori* Foucault pretende assinalar o elemento fundamental a partir da *épistémè* como a condição de possibilidade dos saberes de determinada época. Partindo da *épistémè*, tal como a arqueologia permite reconstruir, admitimos que existe um solo na história das idéias ou ciência em geral e que a análise desse solo é preliminar à discussão epistemológica. Por essa razão trabalhei a relação da psicanálise com o contexto do nascimento da medicina moderna, enfatizando a ruptura dessa última com a medicina clássica. Passo a explicar as ferramentas epistemológicas que me serviram para isso.

Sobre a história, do ponto de vista epistemológico de Georges Canguilhem, é possível destacar três pontos: o conceito científico, a descontinuidade histórica e a normatividade epistemológica. Privilegiei, em minha pesquisa sobre Canguilhem, o que o autor definiu

como descontinuidade histórica. Para Canguilhem o progresso das ciências é descontínuo e este princípio também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard.

Gaston Bachelard em *A formação do espírito científico* (1938/ 1996) forja o conceito de obstáculo epistemológico para incluir nele tudo o que se incrusta no conhecimento não questionado, todos os pontos onde o progresso científico estanca, regride ou padece de inércia. O conceito de obstáculo epistemológico permitiu a Bachelard tratar do caráter insistente e generalizado de certas resistências ao conhecimento científico que não ficaram restritas ao passado da própria ciência.

Bachelard (1938) a partir do conceito de obstáculo epistemológico nos levou a pensar sobre a inserção da psicanálise no campo das ciências, buscando subsídios na epistemologia, onde a dimensão do inconsciente como aquilo que particulariza o sujeito é o que escapa a essa tentativa de dar conta daquilo que comparece como resistência ao progresso científico. Podemos constatar que comparece sempre como resistência ao progresso científico, a dimensão do inconsciente que insiste. No que tange ao campo psicanalítico, sobre a constituição psíquica, o homem não é senhor em sua própria casa porque “o inconsciente escapa a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (LACAN, 1954-55, p. 15).

“Com Freud faz irrupção uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade e que mostra justamente que o sujeito não se confunde com um indivíduo.” (Ibid., p. 16). A psicanálise opera sobre um sujeito e não sobre um indivíduo onde a dimensão do inconsciente como um saber escapa a toda tentativa de se incluir na operatividade da ciência.

A importância de se identificar o que comparece como obstáculo ao conhecimento decorre da tese de Bachelard (1938, p. 17) que “no fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização.” Acompanhando Lacan (1954-55, p. 66) que afirma:

[...] o homem moderno pensa que tudo o que aconteceu no universo, desde a origem, foi feito para convergir para esta coisa que pensa,

criação da vida, ser precioso, único, cume das criaturas, que é ele mesmo, no qual existe este ponto privilegiado que se denomina consciência.

A especificidade da psicanálise só pode ser pensada a partir do advento da ciência moderna. A ciência nega a dimensão do inconsciente em prol da formação de um “verdadeiro espírito científico”.

O texto de Bachelard permite colher os feitos do gesto inaugural de Freud. A ciência reconhece a existência da realidade psíquica, no entanto a toma como obstáculo, como “erro” que deve ser “psicanalisado” com vistas a ser novamente expurgado e não como fator estrutural, impossível de ser completamente erradicado. (LOPES, 2007, p.57)

Georges Canguilhem em *O normal e o patológico* (1966/2007) se interessou pela biologia, anatomia e fisiologia, disciplinas denominadas como “ciências da vida” estudando assim uma outra região de cientificidade. Desenvolvi estas articulações sobre o normal e o patológico e suas respectivas relações com a psicanálise e a psiquiatria no Doutorado.

Machado em *Ciência e saber* afirma que (1981, p. 107) a clínica não é um conhecimento empírico, um conhecimento do real, isto é, do corpo doente. Foucault em *O nascimento da clínica* (2006) apresenta que a anátomo-clínica é a descoberta do olhar de profundidade, olhar que torna visível o que era invisível na medida em que situa a doença na profundidade do corpo humano, identificando o espaço de configuração com seu espaço de localização.

Freud, desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895), se interessou por um corpo sintomático, um corpo que se estrutura na dependência de uma oposição fundadora da experiência psíquica entre a satisfação e a dor. O corpo de que fala Freud explicitamente em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) é o corpo do autoerotismo onde as pulsões parciais que o atravessam testemunham uma relação muito singular com a sexualidade. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1914) o corpo narcísico se estrutura a partir de uma “nova ação psíquica, a partir da identificação à uma imagem, à imagem do outro que lhe confere a ilusão do domínio do corpo imaginário, imagem de uma totalidade. O corpo narcísico, a imagem especular não é o corpo pulsional. O corpo pulsional é erógeno.

Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (1966/ 2007) estudou uma nova região onde todas as suas análises estão centradas na questão do homem, isto é, formam uma pesquisa sobre a constituição histórica das “ciências do homem” na modernidade.

Vimos que Foucault em *As palavras e as coisas* (2007) desloca o estudo da relação da medicina com seus saberes constituintes nas épocas clássica e moderna, para o da história natural e da biologia estudando a configuração de cada uma e a ruptura existente entre elas. Neste percurso privilegiamos o estudo da épistémè clássica e moderna. Sobre o nascimento da ciência empírica moderna apresentamos o que acontece quando os seres vivos, as riquezas e as palavras tornam-se coisas, objetos que têm uma profundidade específica enquanto vida, trabalho e linguagem. Sobre o aparecimento desses objetos empíricos e a problemática do homem, a tese de Foucault é que com a tematização pelas ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem o homem torna-se objeto do saber. Estudar esses objetos é estudar o homem.

Sobre as ciências humanas tematizadas neste livro são a sociologia, a psicologia e a análise da literatura e dos mitos. Os modelos constituintes das ciências humanas são os pares função e norma, conflito e regra e significação e sistema. A psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de função e norma. E a psicanálise? Para Foucault (2007, p. 518) “enquanto todas as ciências humanas só se dirigem ao inconsciente virando-lhes as costas, esperando que ele se desvele à medida que se faz[...] a psicanálise aponta diretamente para ele [...]. Podemos concluir a partir desta leitura que a psicanálise não é uma ciência humana.

Demonstramos a partir do que Foucault apresenta em *As Palavras e as coisas* (2007) porque só podemos pensar o homem no século XIX, a partir de uma ruptura entre a épistémè clássica e a moderna, onde a representação deixa de ser a categoria que fundamenta o saber, onde antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia.

A psicanálise, entretanto, não se apóia na representação de homem e sim no sujeito. É verdade que a condição de emergência do saber da psicanálise seja a “Declaração dos direitos do homem” e a máxima de que todo homem nasce livre e igual. Coelho dos Santos (2001, p. 138) afirma que “a ciência promoveu a generalização do homem.

Perante a lei do ocidente moderno somos todos homens, isto é, livres e iguais.” Entretanto, aquilo sobre o qual a interpretação psicanalítica incide é, justamente, o sujeito do inconsciente, que não é livre nem igual. Podemos dizer que a inserção da psicanálise no campo da ciência deriva de uma ruptura tanto com a medicina clássica quanto com o saber das ciências humanas.

O sujeito da ciência é o sujeito jurídico, o Homem do direito à liberdade e à igualdade com outros homens.[...] O homem é também um objeto científico ou racional, pois quando dizemos o Homem, abstraímos toda particularidade, sentimento ou desejo em proveito de uma representação universal.(COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 137)

Assoun (1983) em *Os fundamentos epistemológicos do freudismo* nos mostrou como o saber psicanalítico se constitui num campo epistêmico em plena revolução. Para o autor não se escolhe uma ciência da natureza contra uma ciência do espírito, essa alternativa não existe e a psicanálise é uma ciência da natureza, na medida em que, em fato de cientificidade só pode tratar-se de ciência da natureza e Freud não conhece outra forma de ciência.

No segundo capítulo apresentei a especificidade da relação da psicanálise com a ciência na perspectiva de Koyré (1973/ 1991) e Milner (1996). Para Machado (1981, p. 20) A ciência é o lugar específico, próprio da verdade. Destacada essa perspectiva e retomando a orientação de Georges Canguilhem (1977) que ensinou que uma ciência – aquilo que ela produz como resultado, efetivamente, aquilo que ela é - não deve ser julgada pelo saber acumulado que ela percorre e produz. Este saber precisa ser julgado com base nos seus pontos de chegada, de conclusão.

Nenhuma ciência tem um percurso evolutivo. Nenhuma ciência caminha por acumulação de saber. Existe no interior de toda ciência, retomando Gaston Bachelard, rupturas e cortes epistemológicos. É com as noções de corte e ruptura que pretendo abordar as continuidades e descontinuidades do saber psicanalítico.

O termo “corte” evoca o conceito bachelardiano de *corte epistemológico*, que designa as rupturas ou as mudanças súbitas que ocorrem na história da ciência e que explicam porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu

passado” (CANGUILHEM, 1977, p. 15). Para Bachelard, o progresso da ciência não deve ser avaliado a partir de uma perspectiva continuísta, mas por rupturas.

Encontramos o conceito de corte presente também num dos teoremas de Koyré: “entre a épistemè antiga e a ciência moderna existe um corte”(MILNER, 1996, p. 32). Na perspectiva de Koyré, a geometrização do espaço e a expansão infinita do universo são as premissas fundamentais da revolução científica do século XVII, isto é, da fundação da ciência moderna (1991, p. 53), que se dá com Descartes. Galileu dá corpo ao novo modo de operação da ciência. O ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno, tese de Koyré sobre o advento da ciência moderna, é originalmente constitutivo do sujeito da ciência.

A hipótese do inconsciente foi a novidade que permitiu a Freud conceituar o estatuto do sujeito moderno a partir de seu estado de fenda. O ponto de partida no segundo capítulo desta dissertação foi o axioma lacaniano: o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência (LACAN, 1998, p. 873). A definição do sujeito enquanto *spaltung* separa o campo da psicanálise do campo da psicologia porque este sujeito descentrado não é absorvível pelas formas psicológicas.

A perspectiva de Lacan toma a existência da ciência como um ponto de partida. A ciência moderna persegue um desígnio tenaz: eliminar da ciência as qualidades. O papel da psicanálise é o de recolher e tratar as conseqüências do surgimento da ciência no mundo e de seus efeitos sobre a subjetividade. O discurso da psicanálise age sobre o sujeito, que é simultaneamente aquele que funda a ciência como Milner (1996) apresentou em *A obra clara*, a partir do axioma lacaniano em *A ciência e a verdade*, e o que sofre seus efeitos. O sujeito moderno, o sujeito da ciência é a conseqüência do esquecimento (recalque) do gozo onde tem origem todo saber.

Se o advento da ciência moderna interrogou e expulsou o sentido religioso que sustentava, na modernidade, todo o campo do saber enlaçado à verdade onde as ilusões, a revelação e a intuição deixaram de ser formas confiáveis de obtenção do saber, e em seu lugar sobreveio um novo tipo de saber, expresso a partir de fórmulas, de relações lógicas decorrentes da aplicação da matemática ao campo do pensamento, porque para a ciência, só a elaboração intelectual do que é cuidadosamente escolhido para ser

investigado permite fundar uma fonte confiável de conhecimento. Koyré (1991, p. 54) destaca “que a experiência na ciência moderna diz respeito ao *experimentum*”, definido como uma pergunta feita à natureza, estruturada em linguagem matemática.

Birman (1978, p. 17) destaca que o objeto da ciência é impensável sem o discurso científico, que constrói um sistema conceitual que o define, fora do qual ele não tem existência real. É pelo saber e no seu interior, que um objeto se constitui como científico. É na rede de suas argumentações, seus métodos, seus conceitos e de suas provas, que ele é estruturado.

Lacan (1998, p. 869-70), em *A ciência e a verdade*, afirma que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico. “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p.873) implica comprometer tanto a constituição subjetiva quanto a invenção da psicanálise por Freud com um determinado momento da história da civilização. Para Milner (1996, p. 29) “a ciência moderna, como ciência e como moderna determina um modo de constituição de sujeito”. Milner (Ibid., p. 32) afirma ainda “A ciência é essencial à existência da psicanálise [...]”.

Algumas questões surgiram, a partir da leitura sobre o *Doutrinal da ciência* (MILLER, 1996), Koyré (1991) em *Estudos de História do pensamento científico* e Lacan (1998) em *A ciência e a verdade*, tais como: a psicanálise é uma ciência? Antes do advento da ciência moderna, a ciência da tradição aristotélica aceitava o mundo que se evidenciava aos nossos sentidos como real. Koyré (1991) destaca que com Galileu introduz-se uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real - o mundo da ciência.

Pretendo pesquisar como projeto de Doutorado qual é a inserção que a psicanálise tem no campo da ciência. Partindo desta questão: A psicanálise é uma ciência? O real que Lacan aborda é o mesmo que o real da ciência? Coelho dos Santos (2001, p. 259) afirma “que o real do discurso da ciência é racional, é construído de acordo com recursos lógicos, e seus critérios de verificabilidade que recusam a doxa, a opinião, o senso comum, a realidade psíquica e social.” E o que é a ciência moderna? Coelho dos Santos (Ibid, p. 321) responde que “é a ciência que supõe que há saber no real.”

E a psicanálise? O real da psicanálise guarda uma relação com o real da ciência? É a partir de Hyppolite (1954/ 1998, p. 370-382) que surge toda uma discussão da natureza da *Austossung* primordial. A *Austossung* tem relação com a constituição de um exterior que corresponde ao real não simbolizável, à *Das Ding*, ao não representável. A partir dessa expulsão primordial surge na realidade algo que não foi simbolizado pelo sujeito. Aquilo que não foi simbolizado aparece no real, isto é, toma corpo na realidade como uma operação no campo da realidade. Lacan (1954, p. 390) afirma que “a expulsão para fora do sujeito constitui o real, [...] na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização.” Neste mesmo artigo, *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite*, prossegue com a seguinte explicação: “Primeiro houve a expulsão primária, isto é, o real como externo ao sujeito” (Ibid., p. 391). No seminário 11, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* Lacan (1964, p. 52) define o real como “o real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar”.

Pretendo investigar no doutorado, um mapeamento do real da psicanálise nos seminários do Lacan e investigar se o real da psicanálise é compatível com o real da ciência. Este projeto será dedicado ao estudo do estatuto da pulsão em Freud e do real em Lacan e discutirá a disjunção e a conjunção do real da ciência e do real da psicanálise. Faz-se necessário investigar o estruturalismo em Lacan para sustentar que o real da psicanálise guarda uma relação com o real da ciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud: Introdução crítico-histórica**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANTUNES, M.C.C. (2002). **O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta**. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002. Mimeo. Disponível em: <www.nucleosephora.com>.

ASSOUN, P, -L. **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BACHELARD, G. (1996). Objetividade científica e psicanálise. In: **A Formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. p. 293-310, 1996.

BIRMAN, J. **A psiquiatria como discurso da moralidade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 71-118.

_____. **Psicanálise, Ciência e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. **Notas de aula**. 1ºsem. 2008. PPGTP/ UFRJ.

CANGUILHEM, G (1966). **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. (1968). Études d'histoire et de philosophie des sciences. Paris: Vrin, 1968. O que é a Psicologia? In: [http:// geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/oquepsi.html](http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/oquepsi.html) em 21/09/2004.

_____. (1977). O papel da epistemologia na historiografia científica contemporânea. In: **Ideologia e Racionalidade nas ciências da vida**. p. 11-27. Lisboa: Edições 70.

COELHO DOS SANTOS, T.(1994) Psicanálise e Psicologia: ordem e caos. **Revista de Psicologia e Psicanálise do Instituto de Psicologia**, n. 5, 1994.

_____. (1999) As estruturas freudianas da psicose e sua reinvenção lacaniana. In: BIRMAN, J. (Org). **Sobre a psicose**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, p. 45-73.

_____. (2001) **Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____.(2002) O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis. In: **Latusa**, Rio de Janeiro: EBP-RJ. n. 7, p. 153-168, 2002.

_____.(2005) A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano. **Acheronta**: Revista de Psicoanálisis y cultura, n. 22, dez./2005. Disponível em: www.acheronta.org

_____.(2007). A Política do psicanalista: o saber da psicanálise entre a ciência e a religião. **Psicologia em Revista**, cidade, v. 13, n. 22, dez. 2007.

DESCARTES, R. (1979) Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. In: **Os Pensadores**. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DREYFUSS, J. –P. Remarques sur das Ding dans l’Esquisse. **Littoral**, Paris, n. 6, p. 46-64, out. 1982.

FREUD, S. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1776.

_____. (1895) Projeto para uma Psicologia científica. Vol. I.

_____. (1900). A interpretação de sonhos. Vol. V.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. Vol. XIV.

_____. (1915). As pulsões e seus destinos. Vol. XIV.

_____. (1915). Repressão. Vol. XIV.

_____. (1920). Além do Princípio do Prazer. Vol. XVIII.

_____.(1923 [1922]) Dois verbetes de enciclopédia. Vol. XVIII.

_____. (1923). O Ego e o id. Vol. XIX.

_____. (1924[1923]). Neurose e psicose. Vol. XIX

_____. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol XIX.

_____. (1925) A negativa. Vol. XIX.

_____. (1933 [1932]). Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII.

_____. (1940 [1938]). A Divisão do ego no processo de defesa. Vol. XXIII.

_____.(1940 [1938]) Esboço de Psicanálise. Vol. XXIII.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004. (citação p. 213)

_____.**O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 a. Coleção Ditos e escritos I.

_____. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. Coleção Ditos e escritos II.

HYPPOLITE, J. Comentário falado sobre a verneinung de Freud. In: Escritos Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 893-902.

KOYRÉ, A. (1971). **Estudos de história do pensamento filosófico**. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 1991.

_____. (1973). **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 1991.

_____. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LACAN, J. (1953-1954) **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p. 89-106, p.128-167. Ficha catalográfica sem o ano.

_____. (1954). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a Verneinung de Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 370-382.

_____. (1954). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a Verneinung de Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 383-401.

_____. (1954-1955) **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 41-102, p. 123-133, p. 278-294, p. 367-384.

_____. (1959-1960) **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 29-90.

_____. (1962-1963) **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 38-52.

_____. (1964) **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1965). **A Ciência e a Verdade**. In: Escritos. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.

LOPES, R.G. (2007). **O desejo do analista e o discurso da ciência**. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2007. Mimeo. Disponível em: < www.nucleosephora.com>.

MACHADO, R. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MILLER, J.-A. (2000). Os seis paradigmas do Gozo. **Opção Lacaniana: Revista Internacional de Psicanálise**, São Paulo, n. 26-27, p. 87-105, abr. 2000.

_____. Biologia Lacaniana e Acontecimentos de Corpo. **Opção Lacaniana: Revista Internacional de Psicanálise**, n. 41, p. 7-67, Dez. 2004.

_____. (1966). O Lugar da Psicanálise na medicina. **Opção Lacaniana: Revista Internacional de Psicanálise**, cidade, n. 32, p. 8-14, out. 2001.

PRADO COELHO, E. Introdução a um Pensamento Cruel: Estruturas, Estruturalidade e Estruturalismos. In: **Estruturalismos: Antologia de textos teóricos**. Lisboa: Portugália Ed., 1967. p. III- LXXV.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)