

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA

RAFAEL DOS REIS BIAZIN

**FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS ACERCA DA RELAÇÃO
ENTRE PSICANÁLISE E CIÊNCIA**

Porto Alegre

2017

Rafael dos Reis Biazin

Fundamentos epistemológicos acerca da relação entre psicanálise e ciência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura

Linha de pesquisa: Psicanálise, teoria e dispositivos clínicos

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Kessler

Porto Alegre

2017

RAFAEL DOS REIS BIAZIN

Fundamentos epistemológicos acerca da relação entre psicanálise e ciência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Marta Regina de Leão D'Agord

Prof.^a Dr.^a Rosane Zétola Lustoza

Prof. Dr. Roberto Henrique Amorim de Medeiros

Prof. Dr. Vitor Hugo Couto Triska

Agradecimentos

Ao Carlos Henrique Kessler pela orientação que nunca deixou perder
a dimensão clínica da pesquisa;

À Marta Regina de Leão D'Agord pela atenção generosa e por
despertar em mim o interesse pela topologia e pela lógica;

À Rosane Zétola Lustoza por ter suscitado em mim, desde cedo, a
instigação pela psicanálise;

Aos amigos Helena, Daniel, Isadora, Bárbara, Guilherme, Priscila,
Adriano e Gustavo por tornarem Porto Alegre o meu lar;

Aos meus pais e irmãos pelo apoio irrestrito;

À Bruna de Oliveira Danziger por estar presente desde o início

À Layse Barnabé de Moraes, o axioma da minha vida;

Ao programa de pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura por
tornar possível a realização deste trabalho.

Resumo:

BIAZIN, Rafael dos Reis. Os fundamentos epistemológicos acerca da relação entre psicanálise e ciência.

Pretendemos demonstrar que a afirmação de Jacques Lacan de que a ciência moderna foi a condição de possibilidade de surgimento da psicanálise nos deriva um conjunto de proposições: i) há ciência moderna; ii) a psicanálise só pôde surgir na modernidade do pensamento; iii) entre a psicanálise e a ciência há uma lógica de compatibilidade. Para tanto, a partir da epistemologia procuramos definir o estatuto de um mundo afetado pela atividade científica moderna em oposição a um mundo antigo. Isto nos levou à axiomática do corte maior decorrente do pensamento de Descartes e da física matematizada que propõe haver uma cesura que afeta a todos os discursos compossíveis. Com a matematização do pensamento, as qualidades do existente são abolidas, fornecendo o terreno propício para o surgimento do sujeito do inconsciente, que Lacan irá alocar entre significantes, promovendo assim uma teoria do sujeito essencialmente moderna.

Abstract:

BIAZIN, Rafael dos Reis. Fundamentos epistemológicos acerca da relação entre psicanálise e ciência.

We intend to demonstrate that Jacques Lacan's proposition that modern science was the condition of possibility of the emergence of psychoanalysis derives us a group of propositions: i) there is modern science; ii) the psychoanalysis could only emerge in the modernity of thought; iii) between psychoanalysis and science there is a logic of compability. Therefore, from the epistemology we search to define the statute of a world affected by scientific activity in opposition to an ancient world. This led us to the axiomatic of the larger cut arising from Descartes' thought and the mathematical physics that proposes a caesura that affects all composites discourses. With the mathematization of thought, the qualities of the existing are abolished, providing a propitious field for the emergence of the subject of the unconscious, that Lacan will allocate between signifiers, promoting therefore an essentially modern.

SUMÁRIO:

Introdução -----	1
Freud e o dualismo epistemológico -----	4
O problema da existência do inconsciente em Freud -----	20
A premência de um caminho pela epistemologia moderna -----	30
A vetorização do modo de encaminhar problemas na ciência -----	33
O corte epistemológico: o surgimento da ciência moderna -----	41
O novo racionalismo e a recusa realista na ciência -----	46
Compatibilidade lógica entre psicanálise e ciência -----	59
O surgimento do sujeito do inconsciente só foi possível em um mundo afetado pela ciência -----	60
O significante não significa nada: Lacan com a linguística -----	71
O programa estruturalista -----	73
O Programa estruturalista no fato linguístico -----	80
A natureza do signo linguístico -----	85
Considerações finais -----	100
Referências Bibliográficas -----	103

INTRODUÇÃO

Não é raro encontrarmos movimentos constantes na história que buscam um reordenamento da psicanálise em relação às práticas científicas vigentes. É o que podemos observar advindo do interior mesmo do campo psicanalítico e que ficou conhecido como *Ego psychology*. Esta espécie de movimento, centralizado, majoritariamente, no lócus anglo-saxão e composto de um pluralismo de autores, procurava na metapsicologia freudiana o suporte conceitual conveniente para lançar suas próprias teses. O desdobramento imediato foi a deturpação do próprio texto de Freud e o consequente efeito de ecletismo epistemológico dos fundamentos da psicanálise. Com isso, visualizava-se um estado de coisas que fazia da teoria psicanalítica um depósito de toda espécie de naturalismos, orientado por chaves de leituras que tornavam, por vezes, o mais radical da descoberta freudiana relegado a um plano secundário ou até inexistente. Conforme Simanke (2009, p. 225), é o que podemos observar no surgimento de campos de saberes como a “neuropsicanálise”, cuja imissão da neuroanatomia no seio da teoria psicanalítica consiste em uma busca de conceder valor de verdade, a partir de um paradigma biologizante, à metapsicologia freudiana.

Desse modo, conceitos fundamentais como o de *inconsciente* passavam a operar dentro de sistemas biologizantes, perdendo em seu horizonte a fundamental contribuição freudiana: a função simbólica.

Sob os auspícios de se configurar como uma nova escola, a psicologia do ego buscava, após a morte de Freud, a constituição de novos métodos de investigação dos problemas do inconsciente, constituindo-se a partir de bases marcadamente empiristas. Utilizavam-se das questões da cientificidade, presente na preocupação freudiana em fazer

a psicanálise ser reconhecida em uma comunidade científica, para catapultá-la a um patamar em que se operava um remanejamento positivista da teoria psicanalítica.

A incessante busca por localizar no sistema cerebral a atividade inconsciente é fruto de projetos que buscavam ignorar ou tornar secundários conceitos fundamentais elaborados por Freud, como o de *pulsão* e o de *repetição*, por exemplo. Assim, o debate com as ciências, neste ínterim, era constituído basicamente como uma deformação da práxis psicanalítica com finalidades de assentá-la sob o crivo das ciências positivistas.

É também neste bojo que se observa a deturpação da teoria freudiana operada pelos psicanalistas de origem inglesa e americana. Partiam de um projeto de clínica que centralizava toda a prática psicanalítica nas noções de constituição e desenvolvimento da instância egóica, daí o termo *psicologia do ego*. Jacques Lacan (1958/1998), em seu escrito *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*, não deixará de empreender um projeto de diatribe no que concerne à estas questões, cujo campo de forças era, na leitura do psicanalista francês, se sustentar no avesso de uma prática de “adestramento do chamado Eu fraco, e por um Eu o qual há quem goste de considerar capaz de realizar esse projeto, porque é forte” (p. 594).

Por outro lado, também observamos a tendência de outros campos de saberes promoverem intensas críticas à psicanálise por alegarem se tratar de um terreno sem critérios de cientificidade. Operam, com isso, um equívoco epistemológico ao ignorarem que a psicanálise e a ciência são campos que tentam tornar inteligíveis problemáticas distintas. Desse modo, partir de uma tradição do realismo científico para justificar o seu teor de criticidade será analisado por nós como um projeto fadado ao fracasso.

É nesta via que o surgimento de Jacques Lacan na história do movimento psicanalítico é de capital importância. O psicanalista francês apreendeu um projeto de ensino que buscou, incessantemente, compor um retorno a Freud que se fazia como máquina de guerra contra os desvios naturalizantes em que psicanálise se encontrava. E, de forma fundamental, adentrou um debate com as ciências que se estruturou de maneira

muito distinta do modo como a tradição psicanalítica o produzia. As condições de uma ciência, para Lacan, não poderia se reduzir ao dogma empirista.

Neste trabalho, portanto, procuraremos demonstrar como o diálogo de Lacan com a epistemologia moderna foi uma ferramenta essencial para, longe de buscar inserir a psicanálise no reduto das ciências positivas, demonstrar como o modo de encaminhar os problemas na ciência moderna e na psicanálise são compatíveis. Com isso, se sustentou reservada à psicanálise a sua especificidade.

Com a finalidade de traçar os efeitos deste debate, seguiremos um caminho que procurará pontuar como a questão da cientificidade foi absolutamente distinta para Freud e para Lacan e de que maneira a epistemologia de Alexandre Koyré, para este último, se constituiu como um guia para traçar os fundamentos da atividade científica no raiar na modernidade. Após isso, procuraremos demonstrar como a aproximação de Lacan ao programa estruturalista, principalmente no que tange ao estruturalismo linguístico, foi necessário para dar conta de promover a constituição de um sujeito que, afetado pelos efeitos da ciência, se encontra esvaziado de qualidades intrínsecas. Por fim, procuraremos estabelecer como inserir a categoria do sujeito entre significantes afasta da psicanálise toda a sorte de psicologismos ou projetos de naturalização do psíquico.

1 – FREUD E O DUALISMO EPISTEMOLÓGICO

A relação que se estabelece entre a psicanálise e as ciências não deixa de causar uma zona de tensionamento que suscitou, desde o início da introdução da descoberta freudiana no campo dos saberes na modernidade, a produção de um debate intenso. Freud (1985/1990) já apresentava preocupações com o cientificismo, por exemplo, desde seu texto *Projeto para uma psicologia científica*, que pode ser considerado como uma contribuição anterior à invenção da psicanálise. Neste plano, como todo aquele que cria uma nova ciência, Freud manteve a sua preocupação em ser reconhecido pela comunidade científica de sua época durante toda a sua obra.

Conforme nos lembra Alain Juranville (1987), ao jovem Freud advinha uma questão muito essencial concernente ao problema da demonstração do inconsciente, e este era o ponto axial que balizava o campo de forças entre a ciência e a psicanálise, a tal ponto que em seu artigo metapsicológico *O Inconsciente*, podemos observar que não se trata de um projeto apenas para demonstrar a validade da psicanálise dentro de um sistema teórico-conceitual, mas também “justificar a realidade efetiva do inconsciente” (p. 26).

É nesta medida que a psicanálise freudiana se encontrava frente ao debate de métodos ou do *modus operandi* de fazer ciência de sua época de surgimento. O psicanalista vienense se via entre duas correntes sumariamente opostas: o dualismo epistemológico entre as ciências do homem ou do Espírito (*Geisteswissenschaften*), que se ocupavam “do meio prático da vida, do mundo criado, habitado e transformado pelo próprio homem, isto é, as sociedades, a história e os indivíduos” (Iannini, 2009, p.49) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaft*), que tomavam para si tudo o que não era produzido pelo próprio homem, como o Universo, por exemplo.

Esta divisão entre ciências da natureza e ciências humanas (ou sociais) não surgiu *ex-nihilo*. Anteriormente, grande parte das discussões epistemológicas oriundas da filosofia da ciência provinha de bases marcadamente lógico-positivistas, cujos desdobramentos eram formar uma repartição entre as ciências que atendiam e as que não atendiam ao modelo epistêmico de uma concepção de ciência reconhecida. Todavia, este modelo crítico positivista não acompanhou de forma sistemática as discussões que se estabeleciam a partir da divisão entre os fatos humanos e os fatos naturais.

Assim, Michel Fichant (1976) nos lembra que, ainda que a filosofia das ciências seja uma expressão que nos autoriza visualizar uma problemática que era cara ao positivismo, ela era insuficiente em seus fundamentos, pois não abarcava em seu sistema todas as ordens de fenômenos. “Pois, se compreendemos por filosofia ‘o sistema geral das concepções humanas’, ela deve incluir também os estudos dos fenômenos sociais” (Fichant, 1976, p.125).

Ora, esta é a tese que passa a operar nos meios filosóficos a partir do pensamento de Augusto Comte, que via nos fenômenos humanos a possibilidade de vir a se constituir como uma ciência positiva. Neste ínterim, o projeto comteano se lança a estabelecer as coordenadas de um método positivista para os fatos sociais, criando, assim, um campo de saber como a sociologia. No entanto, longe deste fato assentar um fim para o problema, ele levanta uma questão precisa: há continuidade entre o conhecimento da natureza e o conhecimento do homem ou será necessário postular uma separação entre ambos, fundando uma ciência a partir de um campo de problemas daquilo que não se compromete com a natureza?

Dessa forma, os próprios desenvolvimentos constantes dentro do naturalismo científico acabavam por transpor seus limites para áreas que eram comumente reservadas às questões das humanidades. É o que se pode observar com a fusão de campos de saberes

distintos como a sociologia e a biologia, gerando a *sociobiologia*, por exemplo. As implicações do surgimento de novas especialidades do conhecimento colocavam em questão o pertencimento dos saberes de acordo com o seu campo de problemas: ora poderia se tratar de questões concernentes à natureza, ora diriam respeito à problemática das humanidades (Simanke, 2009).

O debate que se estabeleceu, neste sentido, dentro da psicologia, com finalidade de fundamentar as bases de seu estatuto de cientificidade, levou à produção de uma querela epistemológica que podemos demarcar com Dilthey, de um lado, que promovia a psicologia às ciências do espírito, e, de outro lado, programas de investigação que se inclinavam a situá-la de acordo com a perspectiva naturalista, como os de Helmholtz, que se pode visualizar, atualmente, em campos como o behaviorismo e a psicologia cognitivo comportamental (Simanke, 2009).

Desse modo, estabelece-se nos debates epistemológicos as operações de divisões dos campos de conhecimento entre as ciências da natureza e as humanidades. Os fenômenos sociais não se tornavam, dessa forma, menos científicos, mas sim passavam a se estabelecer a partir de novas balizas que definem as ciências dos fatos sociais ou do espírito.

Conforme nos traz Paul-Laurent Assoun (1983), conjuntamente ao par antagonico das ciências do homem e ciências da natureza na episteme do período de Freud, correspondia um par metodológico: o ato de *explicar* a natureza e o ato de *compreender* o homem. Assim, o dualismo epistemológico implicava também formas distintas de abordar os seus respectivos objetos.

Com isso, poderíamos supor que o surgimento da psicanálise encontrou no seu horizonte a necessidade de tomar partido frente ao debate dual das ciências. Entretanto, o que se visualizou é que, de forma bastante peculiar, Freud se alinhou explicitamente à

perspectiva naturalista, assumindo para si a afirmação de que a psicanálise não é outra coisa senão uma *Naturwissenschaft*, configurando o que Iannini (2009, p. 47) chamou de “desconforto epistemológico da psicanálise”.

É o que podemos observar no artigo metapsicológico *A Pulsão e seus Destinos* (1915), em que Freud apreende o trabalho de inserir um conceito fundamental no sistema teórico da psicanálise, como o conceito de *pulsão*, sem, no entanto, se abster de justificar tal intento a partir do que se estabelecia na atividade científica. Digamos mais: o posicionamento freudiano no interior do campo da ciência se estruturou como a condição de possibilidade da constituição da metapsicologia. Desse modo, não é por casualidade que, antes de adentrar precisamente o campo de problemas propriamente psicanalíticos, Freud se detenha em demonstrar em que sentido a psicanálise trabalha por meio de operações que são caras à prática científica de ordem naturalista.

Vejamos uma passagem de Freud a este respeito, na medida em que ela fornece precisamente a nossa ancoragem no debate epistemológico:

Ouvimos com freqüência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos claros e bem definidos. De fato, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. (...) Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas idéias abstratas ao material manipulado, idéias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais idéias (...) devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções (...) Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área. Então, na realidade, talvez tenha chegado o momento de confiná-los em definições. O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. *A física proporciona excelente ilustração* da forma pela qual mesmo ‘conceitos básicos’, que tenham sido estabelecidos sob a forma de definições, estão sendo constantemente alterados em seu conteúdo (Freud, 1915/1976, p. 137, *itálico nosso*).

Ora, o que Freud procura inserir aí é justamente as retificações constantes presentes na atividade científica e de que modo esta forma de operar lhe é cara para introduzir o conceito de pulsão, “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente” (Freud, 1915/1976, p. 142). Conceito este que trará, precisamente, em seu princípio, a ultrapassagem da distinção absoluta das ordens fisiológica e psíquica.

É de tal modo, portanto, que veremos se delinear no artigo supracitado de Freud as marcas indeléveis de seu posicionamento epistemológico: uma ciência só terá para si tal estatuto, se, e somente se, for ciência da natureza, o que, conseqüentemente, também implica assumir para si os princípios físico-químicos para abordagem e constituição de seus objetos.

É o que ocorre com o conceito de pulsão, que além de se definir como o campo fronteiro entre o somático e o psíquico, será formulado por Freud a partir de fundamentos retirados da ciência física. Deste modo, por exemplo, à pulsão serão atribuídos, dentre outras, a noção de pressão (*drang*), ou seja, “seu fator motor, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa” (Freud, 1915/1976, p. 143).

É notório observar que a preocupação freudiana em pensar a psicanálise como uma ciência da natureza não se constitui como um momento pontual de sua obra, mas se estende, explícita e implicitamente, por toda ela. É o que se observa em um texto tardio intitulado *Novas conferências de introdução à psicanálise*, de 1932, principalmente na sessão em que Freud se propôs a responder se corresponderia à psicanálise a noção de *Weltanschauung*.

O projeto que se reúne sob a pena de uma *Weltanschauung* concerne à totalidade de tudo conhecer e a tudo responder, concebendo para si uma hipótese dominante que não deixaria lacunas no saber. Seria, se arriscássemos uma tradução, assumindo com ela as suas devidas consequências, o que nos é dado como uma ‘visão de mundo’. É evidente, portanto, que a psicanálise se manteria distante de tal projeto, mas sem, no entanto, como postula Freud (1932/1990, p. 194), deixar de “aceitar uma *Weltanschauung* científica”. Vejamos o que esta afirmação implica.

Ainda que uma *Weltanschauung* científica coloque em objetivo determinada uniformidade do universo, ela somente o faz sob um fundo de promessa, recusando, de princípio, qualquer tipo de conhecimento que não se encaixe em um sistema de elaborações intelectuais oriundas do fazer científico, em que pese as formulações abstratas do pensamento e os dados empíricos que lhes são consequentes. É o que Freud (1932/1990) irá nos definir como um processo de pesquisa. Portanto, desde que atenda a estes princípios, uma ciência não poderá recusar as contribuições de outros campos. E aqui encontramos a psicanálise, “pois o intelecto e a mente são objetos de pesquisa científica exatamente da mesma forma como o são as coisas não-humanas” (p. 156). Nestes delineamentos, a teoria e prática psicanalíticas se assentariam como um ramo da atividade científica naquilo que lhe é concernente à pesquisa da vida psíquica e, para tanto, será imprescindível a constituição de um rigor científico tal qual o de um naturalismo que coloque em relevo a produção do seu programa conceitual.

Freud chega a promover a ciência ao estatuto de um campo que não se deve abster de criticar e verificar outros campos como a filosofia e a religião. O que está em jogo é que a atividade de pesquisa científica, na perspectiva freudiana, deve abarcar todas as esferas do vivido. Não arbitrariamente, conforme nos indica Jean-Claude Milner (1996), há um caminho no cientificismo de Freud que o leva a se fiar a uma ciência ideal.

Assim, “Freud a ele se entrega, retomando a fisionomia da ciência ideal de outros, a seus olhos mais qualificados que ele próprio. Citemos aqui Helmholtz, Mach e Boltzmann” (p. 30).

Ao trazermos nomes como Helmholtz, que foi chave fundamental para a constituição de uma fisiologia calcada em métodos empíricos, devemos ter em mente, desde já, de que lugar Freud elabora e tece um caminho para pensar as questões da psicanálise com a ciência. Não é mera coincidência que tanto a preocupação de Helmholtz quanto a de Freud tenham sido afastar de seus respectivos campos de pesquisa as tendências obscurantistas e espiritualistas presentes na Alemanha do século XIX. É o que vemos, por exemplo, no projeto de Helmholtz, segundo o qual “um melhor conhecimento dos mecanismos físicos responsáveis pela ordem natural favoreceria um progressivo afastamento de obscurantistas crenças místicas” (Videira, 2010, p. 12), e o que também podemos visualizar na preocupação freudiana quando da sua elaboração de uma teoria dos sonhos, que de maneira sistemática, procurou se desfazer “das crenças populares e do misticismo” (Freud, 1932/1990, p. 218).

Nestes delineamentos, não é arbitrário que Freud venha a negar qualquer *Weltanschauung* para a psicanálise que não seja aquela concernente ao espírito científico. É assim que a afirmação freudiana se assenta sobre o fato de que “a psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica” (Freud, 1932/1990, p. 220).

Nestas discussões que tangenciam o dualismo epistemológico entre os métodos científicos, principalmente inaugurados e estabelecidos, como nos lembra Simanke (2009), por uma tradição neo-kantiana, há o que podemos chamar da posição epistemológica freudiana, que trará para o debate com as ciências uma saída singular. Trata-se de tal disposição no estado de coisas da psicanálise, que podemos assumir um

desenvolvimento conceitual na metapsicologia freudiana que parece ignorar a dicotomia entre as ciências. Assim, longe de assumir para si tal campo de escolhas, Freud parte de um programa de unidade da ciência, calcado na noção de “naturalismo qualificado e integral” (Simanke, 2009, p. 222).

O posicionamento freudiano não apenas se configurava em ignorar a querela epistemológica, como também dizia respeito às questões metodológicas. É o que Simanke (2009, p. 222) nos assinala que, na conhecida oposição entre *explicar* e *compreender* no seio epistêmico dos neo-kantianos, se estabelecia uma “disputa de métodos (*Methodenstreit*)”. Esta oposição, por sua vez, era justamente a instalação de reações antinaturalistas que implicavam no estabelecimento de problemáticas científicas que atingiam não somente as questões puramente metodológicas, como também um plano ontológico de definição de seus objetos. Assim, as ciências do espírito “constituir-se-iam em exceções à ordem da natureza” (Simanke, 2009, p. 223).

No entanto, conforme nos indica Assoun (1983), a escolha de Freud em alocar a psicanálise nas ciências da natureza se constitui de forma absolutamente singular no plano geral em que se encontravam as ciências. Segundo o autor, a escolha freudiana não foi uma alternativa forçada entre ciências da natureza e as ciências do espírito, ou mesmo uma escolha concernente à dicotomia de métodos, mas sim a negação de que, em termos de cientificidade, pudesse haver outro modo de existir e de operar que não o da *Naturwissenschaft*.

O posicionamento de Freud, como colocamos acima, provoca um desconforto epistemológico, principalmente quando analisamos a dissociação metodológica presente nas ciências de seu entorno. A psicanálise não comporta uma diferenciação e uma consequente tomada de posição de método entre *explicar* e *compreender*. Assim, “não há lugar para dicotomizarmos a *démarche* psicanalítica em uma parte *explicativa* (na linha

das ciências da natureza) e em outra *interpretativa* (na linha de qualquer ciência humana)” (Assoun, 1983, p. 48).

Teóricos como Dilthey, cujo nome figurava entre os adeptos das ciências do homem, considerava que a interpretação, enquanto um ato para conhecer um objeto, se ligava fundamentalmente ao método de compreensão, a uma hermenêutica, portanto. Tratava-se, assim, de um programa metodológico que ao interpretar os fatos sociais, concediam-lhes compreensão.

No entanto, ainda que Freud se comprometesse com as ciências da natureza, não deixava de fazer da interpretação um método caro à psicanálise. Ora, a hermenêutica onírica não fora justamente o modo de se operar em termos de tratamento dos sonhos que levou a psicanálise à sua fundação? A metapsicologia freudiana, portanto, ao adotar um ponto de vista interpretativo e, ainda assim, não se recusar a se reconhecer nas ciências da natureza, promove uma implosão na querela metodológica em voga (Assoun, 1983).

A partir da publicação da obra “A Interpretação dos Sonhos”, Freud aproxima a interpretação onírica do método explicativo. Vejamos o que isto implica: ora, conforme nos indica Granger (1989, p. 48), “a verificação de um fato científico depende, pois, de uma *interpretação*”. É o que podemos analisar quando se observa que entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente de um sonho, por exemplo, se estabelece uma relação de causalidade. E não só: o ponto de vista interpretativo no interior na teoria freudiana não gera nenhum constrangimento sobre o crivo explicativo.

Assim, o ato interpretativo não se encontra dissociado do ato explicativo. Neste sentido, “o conteúdo manifesto sempre introduz, em sua função de significante, um aspecto “objetivo” que o torna semelhante a um *efeito*, assim como o conteúdo latente introduz, no indizível do significado, a eficiência material da *causa*” (Assoun, 1983, p. 50). Ou seja, a ordem causal dos modelos de explicação das ciências da natureza não

deixava de ser encontrada no modelo interpretativo de Freud ao tratar do campo de problemas dos sonhos como via régia do inconsciente.

Conforme nos lembra Gilles-Gaston Granger (1989), a questão da causalidade e das explicações causais faz parte, de modo bastante generalizado, dos modelos de explicação mais simplificados no interior de ciências desenvolvidas como a física. Assim, a noção de causa em um sistema de explicação científica elaborada diz respeito a um modo particular de compor uma parte da estrutura do fenômeno. No entanto, este modo explicativo de causalidade particularmente pertencente aos sistemas teóricos da física, com os desenvolvimentos de novos campos de saberes, foi transposto, salvaguarda suas especificidades, para outros campos.

É neste sentido que Granger (1989, p. 37) analisa a psicanálise freudiana quando dos seus processos interpretativos na situação analítica, em que “o tratamento é levado a seu termo pela revelação de *causas*; são tais acontecimentos da vida do paciente que lhe são novamente dados a viver como tendo determinado o funcionamento atual do seu organismo”.

É premente observar que a metapsicologia foi justamente o fruto de uma sistemática construção teórica empreendida por Freud que buscava dar conta de *explicar* o funcionamento do aparelho psíquico, cuja análise de material levava-se a operar uma divisão entre duas ordens de pensamento cujos funcionamentos eram, por si só, independentes um do outro: o consciente e o inconsciente. Assim, os desenvolvimentos teóricos dentro do programa psicanalítico, levava, cada vez mais, ao ponto axial de que “a chave para a compreensão das formações do inconsciente residia em *compreender*, ou *interpretar*, seu sentido” (Thá, 2004, p. 110, grifo nosso). Neste plano, a construção teórica freudiana buscava articular duas questões que lhe eram caras: 1) a questão do sentido dos conteúdos psíquicos, ou seja, a questão de sua hermenêutica e 2) como estes

conteúdos poderiam ser acessados pela consciência, ou seja, um modelo de explicação do funcionamento do aparelho psíquico.

É o que se observa também em textos como “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901/1996), em que Freud, ao conceder atenção aos lapsos de linguagem ou aos esquecimentos de palavras e os nomes próprios, evoca ao mesmo tempo um modelo de explicação e um modelo que buscava o nexos, a causa, entre o acontecimento e o processo que o sucede. Podemos ver que se trata, nestes casos de esquecimento ou perturbação da ordem da linguagem, de uma busca pela *causa* de seus vínculos. “É isto que sustenta o fato clínico num “objetivismo” rigoroso, casando sentido e processo numa busca obstinada de uma espécie de causalidade semiótica” (Assoun, 1983, p. 50).

Visto isto, não haveria, para Freud, incoerência epistemológica entre os métodos de conhecimento das ciências, justamente pelo fato de que não há dualismo segundo a sua perspectiva de ciência: a epistemologia freudiana, como indica Assoun (1983), é uma *Naturwissenschaft* não por uma escolha forçada, mas na medida em que, para Freud, não há ciência se não for aquela regida pelos princípios físico-químicos. Desse modo, a questão da cientificidade freudiana “remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana da ciência da natureza” (p. 50).

Não é, portanto, sem razão que somos levados, na esteira de Paul-Laurent Assoun, a afirmar que, no sentido epistemológico, Freud não é um dualista, mas sustenta, na sua discussão com a ciência, um “monismo caracterizado e radical” (Assoun, 1983, p. 51). De forma simplificada, podemos dizer que a corrente monista tem como definição de base a não distinção entre as substâncias de “corpo” e “alma”, o que, de uma forma ou de outra, acarreta a uma não diferenciação entre os princípios que regem as ciências do homem e as ciências da natureza. O que está em jogo nesta posição diz respeito a um

centramento metodológico naturalista que subsumiria os campos de saberes ao *modus operandi* das ciências da natureza.

Podemos encontrar, por exemplo, no espírito científico de Freud, de início, que “um modelo explicativo mais ou menos explicitado é constituído por uma base “energética” de natureza biológica” (Granger, 1989, p. 36). Assim, um campo físico-químico torna-se o modelo freudiano incontestado para abordar o seu campo de problemas. E ainda que, durante sua obra, este modelo essencialmente energético seja, de certo modo, modificado e tenha em sua intensidade evidentes oscilações, a posição epistemológica de Freud frente à querela das ciências permanece a mesma: as ciências da natureza e as ciências do espírito não se constituem como antagônicas, mas são sinônimos no interior do edifício científico naturalista.

Nestes delineamentos da atividade científica do século XIX, a indiferença de Freud ao dualismo epistemológico fornece o terreno de alinhamento da psicanálise com uma terceira corrente científica na Alemanha: o fisicalismo. É nesta medida, também, que Lacan (1965/1998) tece críticas àqueles que alegam que, ao longo do desenvolvimento teórico freudiano, houve um rompimento com a ciência. Para o psicanalista francês o que estava em jogo na epistemologia de Freud era justamente o oposto, de tal modo que,

Foi esse mesmo cientificismo – se quisermos apontá-lo em sua fidelidade aos ideais de um Brücke, por sua vez transmitidos pelo pacto através do qual um Helmholtz e um Du Bois-Reymond se haviam comprometido a introduzir a fisiologia e as funções do pensamento, consideradas como incluídas neles, nos termos matematicamente determinados da termodinâmica, quase chegada a seu acabamento em sua época – que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome (Lacan, 1965/1998, p. 871).

Para Lacan, os ideais de cientificismo em Freud eram a marca de uma necessidade fundamental e não uma contingência. O primado científico de seu entorno lhe era essencial para o projeto de instalação da psicanálise no campo dos saberes

irredutíveis a uma posição mística ou sem qualquer validade no que tange aos critérios do paradigma naturalista.

O que se configura, desse modo, é a afinidade freudiana ao postulado reducionista proposto por Du Bois-Reymond e Brücke. Tratava-se de reduzir as forças que agem no organismo às forças físico-químicas das ciências da natureza. Conforme Assoun (1983), um fisicalismo radical se sustentaria pelos seguintes princípios: 1) só há forças físico-químicas; 2) somente estas forças, por sua vez, agem no organismo; 3) caberia a ciência unicamente a tarefa de descobrir o modo como essas forças agem e 4) ainda que o método científico encontrasse modalidades não redutíveis a essas forças, seria sua tarefa, ainda assim e fundamentalmente, reduzi-las até que se chegassem às forças físico-químicas.

Este radicalismo fisicalista acaba por operar, no campo das teorias científicas, o primado das ciências da natureza, visto que fica fora de questão a distinção de esferas heterogêneas, como os fatos humanos e os fatos naturais. “A jurisdição do método físico-matemático se estende, pois, à integralidade dos fenômenos” (Assoun, 1983, p. 54). As consequências, por sua vez, desta tese fisicalista une não somente toda forma de saber ao modo das ciências da natureza operar, como também fornece um modelo bastante unívoco: o físico-químico.

Evidentemente, não há possibilidade de encontrar na teoria freudiana um radicalismo de tal intensidade, mas isto não nos impede de considerarmos que de sua filiação aos fisicalistas, Freud estivesse menos buscando a radicalidade do paradigma físico-químico do que a obtenção de certo reducionismo que pudesse lhe conceder as vias de reconhecimento da psicanálise no seio da ciência. Pois como nos lembra Lacan (1966/1998, p. 869) em seu escrito *A ciência e a verdade*: “é preciso uma certa redução, às vezes demorada para se efetuar, mas sempre decisiva no nascimento de uma ciência”.

Destarte, a filiação freudiana ao fisicalismo se constitui por duas vias de justificação: a primeira delas diz respeito ao fato de que o dualismo epistemológico, sumariamente defendido pelos neo-kantianos, leva em consideração a irreducibilidade dos fenômenos ao modelo físico-químico. Portanto, aceitá-lo era se tornar conivente, na perspectiva reducionista, com uma ciência incipiente. Além disso, em segundo lugar, o reducionismo fisicalista em Freud não cumpre a função de um apêndice epistemológico, mas é, precisamente, um requisito de cientificidade que faz com que os fenômenos tidos inconscientes se tornem avessos à irreducibilidade do modo de explicação físico-químico (Assoun, 1983).

No entanto, é válido dizer que, apesar de Freud recusar o dualismo, ele não deixa de mencionar em alguns de seus textos questões referentes às ciências do espírito. Mas, conforme nos alerta Assoun (1983), quando Freud menciona o dualismo epistemológico é unicamente com o intuito de resolver a inserção da psicologia nas ciências da natureza. Ou seja, em nenhuma medida a posição freudiana se afasta do seu monismo epistemológico.

Seguindo isto, não é surpreendente notar que Freud não acredita serem as questões da filosofia, do espírito, absolutamente disjuntas do campo científico. Para o psicanalista, os problemas filosóficos possuem afinidade com o campo dos problemas científicos, e devem responder, enquanto tais, de acordo com a *démarche* da ciência. Deste modo, afirma que “a filosofia não se opõe à ciência, comporta-se como uma ciência e, em parte, trabalha com os mesmos métodos; diverge, porém, da ciência, apegando-se à ilusão de ser capaz de apresentar um quadro do universo que seja sem falhas e coerente” (Freud, 1932/1990, p. 196).

Portanto, este posicionamento epistemológico em Freud não fez barreira para que a psicanálise estendesse seu campo de interesse pelas questões culturais, promovendo

um trabalho conceitual que abarcava áreas como a antropologia e temas como a religião. É o que vemos em textos como *O Futuro de uma Ilusão* (1927/1990) e *Totem e Tabu* (1913/1990).

Deste modo, não era um obstáculo epistemológico para Freud, por exemplo, traçar um plano comparativo entre a vida psíquica do homem pré-histórico, denominado “selvagem”, com o homem moderno, se utilizando de questões que se localizariam precisamente no arsenal das ciências do homem. Neste sentido, é o que se coloca em *Totem e Tabu*: traçar uma perspectiva comparativa “entre “a psicologia dos povos da natureza”, tal como é ensinada pela etnografia, e a psicologia dos neuróticos, tal como foi revelada pela psicanálise, mostrará numerosas coincidências e nos permitirá ver sob nova luz fatos já conhecidos das duas disciplinas” (Freud, 1913/2013, p. 7).

Ao contrário do que um leitor desatento poderia supor, a aproximação de Freud das questões sócio-culturais não representou, no plano geral de sua obra, uma ruptura com o naturalismo. Ao contrário, fundou uma especificidade epistemológica que direcionou a psicanálise a um lugar de excentricidade que, por muitas vezes, proporcionou um terreno de diatribe acerca da sua validade científica. O que é válido notar é que a descoberta freudiana acabou por revelar os limites constitutivos do modo de divisão das ciências entre a natureza e os fatos humanos.

Em textos como *O Inconsciente* (1915/2006), por exemplo, é possível observar, por meio de um sistema metapsicológico no qual Freud busca fundamentar a problemática da existência do inconsciente, a sua patente afirmação de que a contribuição da metapsicologia será uma ferramenta necessária até que haja, no interior da atividade científica, o desenvolvimento de meios mais precisos que deem conta de comprovar a existência real do inconsciente.

De todo modo, o importante aqui é pontuar que a corrente fisicalista acabava por colocar em primeiro plano um programa reducionista que fazia as mais variadas disciplinas subsumirem-se a um ideal de ciência, consistindo em uma redução à física, ou, em casos mais extremos, em uma total substituição pela física.

No entanto, nos cabe, antes, uma pequena ressalva. Com a finalidade de não promovermos uma redução na metapsicologia freudiana, temos que colocar em relevo o fato de que, ainda que Freud buscasse afastar de sua teoria qualquer espécie de carência objetiva, é inevitável não observarmos momentos de oscilação quando o real da clínica se impõe para o mestre de Viena. É o que nos coloca Lo Bianco e Sá (2005) ao indicar que, quando Freud se encontra com o fato da sexualidade infantil, o que se configura é um encontro com o fato da clínica, fato este que não é passível de ser apreendido por vias experimentais. O fisicalismo em Freud, portanto, não se dá de forma restritiva: ele oscila na sua produção entre a busca pela objetividade científica e o encontro clínico. Todavia, estas oscilações não retiram do horizonte da psicanálise freudiana o seu extremo apreço aos paradigmas físico-químicos. Uma vez mais, portanto, somos levados a considerar o surgimento da psicanálise como um campo de saber que colocou em cena a limitação do dualismo epistemológico ou até de uma saída restrita ao fisicalismo.

Aqui não nos cabe a tarefa de demonstração dos fundamentos fisicalistas na metapsicologia psicanalítica, visto que nosso objetivo é menos demonstrar em que medida há um monismo fisicalista em Freud do que, já de partida, assumir como a questão da cientificidade freudiana adentra o debate de sua época e de que modo esta era a sua possibilidade de inaugurar um campo de saber que carecia de reconhecimento científico. Para tanto, veremos no tópico subsequente, que o posicionamento epistemológico Freud advinha de forma mais premente de uma questão de base: como comprovar a existência do inconsciente?

2 – O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DO INCONSCIENTE EM FREUD

É válido lembrar que Freud, desde o início, faz operar uma nova ordem de funcionamento no campo das psicopatologias, a saber, a lógica de operação e de funcionamento do inconsciente, configurando-se como o mais inaugural e radical de sua descoberta frente aos campos de saberes já constituídos.

Alain Juranville (1987) nos indica que as formações do inconsciente, como os sonhos e os atos falhos, desveladas por Freud, o levarão a pensar a constituição de um psiquismo a partir de um contra-senso. Ora, o que é um ato falho senão um tropeço na fala do sujeito, uma falha no seu discurso? Assim, o problema que se levanta para Freud era como constituir um terreno válido que lhe permitisse conceder verificabilidade a um modo totalmente novo de funcionamento do psiquismo. A hipótese do inconsciente freudiano, para ser aceita na comunidade científica de sua época, necessitava ser posta à prova.

Neste sentido, observamos que para Freud se tratava, a partir de seu posicionamento no dualismo epistemológico do século XIX, conceder autoridade à práxis psicanalítica, ou, ainda, mais precisamente, responder à problemática: “como estabelecer a hipótese do inconsciente?” (Juranville, 1987, p. 26). É claro que, para tal intento, não bastaria ao psicanalista de Viena estabelecer a existência do inconsciente apenas no que concernia à situação particular do tratamento analítico, mas sim definir as bases de um sistema conceitual no qual o inconsciente se faz operar como uma hipótese válida.

Este não era um problema exclusivamente freudiano, evidentemente. Podemos perceber, a partir de Alexandre Koyré (1973/1991), que a história das ciências é permeada destas problemáticas metodológicas, ou seja, da confrontação entre os princípios teóricos e os fatos observados. Assim, desde um período pré-cartesiano do conhecimento, a questão é “fixar as condições que a teoria deve satisfazer para ser aceita e estabelecer os

diversos métodos que nos permitem decidir se uma dada teoria é válida ou não” (Koyré, 1973/1991, p. 58).

Este era o estado de coisas em que Freud se encontrava quando da elaboração da psicanálise e da sua conseqüente necessidade de reconhecimento. Todavia, como vimos, a *démarche* científica naturalista da qual Freud se comprazia, exigia a configuração do fenômeno a ser observado nas bases dos princípios físico-químicos, como também a sua verificação, o que gera uma problemática bastante precisa, que podemos resumir na seguinte colocação: “como poderíamos prever o que irá afetar o inconsciente do outro (daquele sobre o qual incidirá a verificação) e a maneira como ele será afetado, se os elementos inconscientes são, antes de mais nada, próprios de cada um” (Juranville, 1987, pp. 26-27)? Ou melhor: como estabelecer a universalidade de um conceito como o inconsciente no seio do paradigma naturalista como se encontravam os demais saberes das diversas ramificações da ciência natural?

Desse modo, a saída para o problema mais imediata seria fazer a verificação incidir sobre si mesma, o que, no entanto, nos afastaria da episteme científica predominante no século XIX, a ciência positivista, visto que, por um lado, seria necessário que os resultados fossem reconhecidos por uma comunidade científica, e, por outro lado, a questão de como chegaríamos “conscientemente a tomar conhecimento de nosso inconsciente e a organizar experiências que verificassem sua potência, como se a experiência mesma já não escapasse ao próprio inconsciente?” (Juranville, 1987, p. 27).

O que estava em jogo para Freud, nesse ínterim, era o estabelecimento da hipótese do inconsciente através de uma verificabilidade que se daria por uma via de experimento. Não podemos nos esquecer que esta era a episteme científica do seu entorno. Aqui é significativo dar relevo a um fato que Milner (1996) nos traz em nota de fim de página:

Freud co-assinara em 1911 um manifesto que reclamava a criação de uma sociedade onde seria desenvolvida e difundida uma filosofia positivista (...) o fato que o nome de Freud tenha sido aceito, até mesmo solicitado, permite também medir seu sucesso social junto ao meio positivista de língua alemã (p. 58)

Esta passagem nos demonstra, de forma contundente, a preocupação freudiana em se fazer reconhecer sob o crivo de uma ciência de bases marcadamente positivistas. Assim, a princípio, “a única prova possível da existência do inconsciente (bastante necessária a um objeto tão pouco evidente) era uma prova, diríamos, “experimental”” (Juranville, 1987, p. 17). Então, logo de saída um obstáculo se colocava: como apreender a fundamentação e validade de um conceito como o inconsciente que escapa às observações habituais? Ora, temos de colocar em relevo que as ciências empíricas se constituem justamente na medida em que forjam os seus conceitos a partir dos fatos observados.

É bastante incisivo o fato de que o inconsciente não pode ser tido como um objeto fruto de uma certeza sensível, ou ainda, como pontua Juranville (1987), ele tampouco poderia ser resultado dos processos indutivos do conhecimento como o são os planetas, através dos efeitos provocados na órbita celeste. E, ainda que possamos observar os efeitos do inconsciente em nós mesmos, não podemos simplesmente transpô-los para outros sujeitos. O estado de coisas que se estrutura, portanto, é o estado de uma “hipótese do inconsciente” (p. 21).

O método experimental sumariamente presente nas ciências naturais acarretava uma campo de problemas bastante preciso para Freud: como apreender empiricamente um objeto que ultrapassa radicalmente a consciência e, se quisermos, o mundo das coisas? “Ora, é no contexto do mundo que a antecipação e a previsão são possíveis. Logo, a prova experimental é contraditória à ideia do inconsciente, já que se assenta numa previsão” (Juranville, 1987, p. 22).

Devemos levar em consideração que o inconsciente não é um dado bruto da natureza; ele, antes de mais nada, concerne ao campo do psíquico composto de representações. Mas isso não é suficiente para darmos conta do problema de sua demonstração. É aqui que veremos Freud falar em pensamentos inconscientes. Se faz necessário nos determos neste ponto com a finalidade de estabelecermos que tipo de pensamento e que tipo de relações estão em jogo neste plano.

Juranville (1987) irá nos afirmar que o ato de pensar é um ato de estabelecer equivalências entre as representações, mas isto é insuficiente para definirmos o pensamento inconsciente, visto que estabelecer equivalências entre as representações é um ato da consciência do sujeito que procura conceder inteligibilidade à multiplicidade do sensível que ele experimenta no mundo. Assim, a problemática da demonstração do inconsciente não está em apenas definir o inconsciente como o psíquico, mas sim buscar a diferença que faz cindir os processos conscientes dos processos inconscientes.

É sabida a preocupação de Freud (1915/2006) no seu artigo metapsicológico *O inconsciente* em definir este conceito fundamental na sua positividade, afirmando-o, ou seja, não se trata de definir o inconsciente pelo o que ele não é ou ainda transformá-lo numa duplicidade da consciência: o que está em jogo em Freud é a assunção de um novo registro psíquico que se difere fundamentalmente do plano da consciência. Esta outra regência de funcionamento concederá as bases para Freud abrir de uma vez por todas a disciplina que levará para sempre o seu nome.

Logo, se tanto na consciência quanto no inconsciente se trata de pensamentos e que pensar é estabelecer equivalências, a diferença entre estes dois modos de pensamento se concentrará na maneira em que estas equivalências ocorrem em cada registro psíquico. É aqui que Freud (1915/2006) irá operar uma divisão nos processos de funcionamento:

enquanto ao inconsciente estaria reservado o processo primário, à consciência caberia o funcionamento de um processo secundário. Concentremo-nos no primeiro.

Contudo, é válido dizer que aqui não nos cabe a tarefa de pormenorizar os mecanismos de funcionamento dos sistemas psíquicos, mas sim atentarmos para um fator de base: a forma como o sistema inconsciente é regido na metapsicologia freudiana o faz não corresponder a um plano de referência objetivo. Não é no plano sensível do mundo que se encontrará as leis que norteiam a atividade inconsciente. É o que vemos, por exemplo, quando Freud (1900/2001) elabora o funcionamento inconsciente a partir das noções de deslocamento e condensação.

Podemos apreender aqui como na análise dos sonhos, Freud (1900/2001) pôde operar com os processos primários que caracterizam o pensamento, fazendo-o funcionar a partir de um modo bastante particular de equivalência de representações. Assim, pela contiguidade entre as representações, Freud falará em deslocamento; já pelo fato de que é possível a uma única representação se remeter a diversas outras, Freud falará em condensação.

Colocar isto em primeiro plano é se direcionar para o fato de que o trabalho de condensação permite que um objeto ou uma pessoa relatada no conteúdo manifesto pode assumir características de mais de um objeto ou pessoas que, aparentemente, não teriam nenhuma relação entre si. O que o mecanismo do inconsciente revela – e não somente no que diz respeito aos sonhos, pois também o observamos nos chistes, atos falhos e nos esquecimentos de palavras – é que o trabalho de condensação reúne elementos heterogêneos em um único elemento. Já o trabalho de deslocamento altera o valor psíquico dos elementos, seja para supervalorizá-los quando possuem pouco valor, seja para diminuí-los, quando se os têm em intensidade elevada.

É interessante notar que estas duas formas de funcionamento supracitadas colocam em cheque os princípios da lógica clássica, a saber, o princípio de identidade, o de contradição e o de terceiro-excluído e isto se refere precisamente, aqui, não a uma superação da lógica aristotélica pela psicanálise, mas a comprovação de que o sistema inconsciente é rebelde ao princípio de realidade, ou ainda, ao estado de coisas e leis que regem o mundo da consciência.

Se seguirmos o epistemólogo Robert Blanché (1967/1983) veremos que a lógica clássica era norteadas por princípios bivalentes oriundos de uma tradição aristotélica que podemos definir em três princípios: “identidade ($A \text{ é } A$), não-contradição ou, abreviando, contradição (impossibilidade de, simultaneamente, ser A e não- A) e terceiro excluído (A ou não- A)” (p. 103). Podemos perceber, com isso, que o que estava em jogo na lógica clássica era a existência de asserções sem o mínimo relance de contradições.

Ora, nosso intuito aqui não é trazer em discussão a história da lógica, mas indicar a relação de afinidade que se pode encontrar na definição de funcionamento do inconsciente freudiano e a forma como, no coração da própria disciplina da lógica, houve uma superação dos seus princípios clássicos. Esta superação, por sua vez, não ocorreu apenas por uma mera ultrapassagem interna de seus princípios, senão por um fator axial: a matematização do pensamento.

Colocar os princípios da lógica clássica em contestação, mesmo que em graus diferentes, é se dirigir às descobertas da ciência matemática, em que já concretizava de forma sistemática no pensamento o advento do infinito. É nesta via que “a teoria dos conjuntos de Cantor perturbava assim os nossos hábitos intelectuais” (Blanché, 1967/1983, p. 105), pois foi este matemático que elaborou a teoria dos conjuntos, chegando ao conceito de número transfinito, o que nos dimensiona para um novo campo de problemas: os conjuntos infinitos.

Se analisarmos o princípio do terceiro excluído veremos uma relação de dependência entre as proposições, visto que se uma proposição for falsa, imediatamente somos levados a concluir que a outra proposição é verdadeira. Trata-se de uma relação necessária. E isto se deve ao recorte considerado, pois no caso dos conjuntos finitos podemos, por via da intuição, chegar à sua validade. Assim, se digo que num dado conjunto finito eu tenho ao menos uma bola branca, seria falso concluir que este conjunto possui apenas bolas pretas. Blanché (1967/1983), com isso, nos indica que no caso dos conjuntos finitos, palavras como *todo* e *existe* possuem um sentido evidente. No entanto, ao se tratar de um conjunto infinito, dizer que existe determinado elemento ou enunciar que todo elemento possui determinada característica se torna inoperante.

A consideração do infinito nos remete à problemática dos sistemas lógicos clássicos nos quais toda a afirmação é verdadeira ou falsa. Esta bivalência lógica se torna inapropriada para a avaliação de argumentos informais que possuem certa vaguidade em sua conclusão. Conforme indica Haack (1978/2002), na história da lógica, há duas abordagens possíveis de solução para este impasse: ou se organiza os argumentos informais antes de estes serem tomados pela avaliação da lógica clássica bivalente, ou se concebe novos sistemas lógicos que possam dar conta deste problema de forma a não reduzir sua avaliação em pólos como “verdadeiro” e “falso”.

Para muitos lógicos, como Russell, por exemplo, a primeira forma de solução seria um equívoco na medida em que, ao procurar organizar (formalizar) um argumento informal, se estaria ignorando a informalidade que é própria da língua. Assim, uma forma de encarar o problema seria partir do pressuposto de que “se argumentos informais não devem ser arregimentados de tal forma que o aparato lógico clássico possa ser aplicado, talvez o aparato lógico possa ser modificado de tal forma que possa ser aplicado a argumentos informais não-arregimentados” (Haack, 1978/2002, p. 222).

Estes delineamentos não nos serão dados como mera digressão se levarmos em consideração que o campo das matemáticas trabalhará com as abstrações do pensamento e não se atrelará à natureza bruta das coisas. Ora, os mecanismos de funcionamento do inconsciente também nos revelarão este mesmo tipo de ação. Assim, o princípio do deslocamento, por exemplo, colocará em questão o princípio de identidade da lógica clássica (que advoga que A é A). Santos e Calazans (2007, p. 354) são quem nos afirmam que “o deslocamento coloca, de saída, em questão a idéia de princípio de identidade. O deslocamento não visa identificar para distinguir o que é do que não é; ele é decorrente de um trabalho de produção de valores até então insuspeitados”.

O princípio de condensação também se colocará contrário aos princípios da lógica clássica do terceiro excluído, que torna impossível a escolha entre dois elementos (A ou não- A) e, conseqüentemente, ao princípio da não-contradição (A não pode ser, ao mesmo tempo, não- A), visto que no conteúdo latente de um sonho podemos encontrar elementos contraditórios condensados em um único elemento.

Visto isto, podemos ir nos aproximando ainda mais do problema enfrentado por Freud em demonstrar a existência do inconsciente a partir das ciências empíricas. Como nos indica Juranville (1987) é justamente no *contra-senso* que a psicanálise freudiana irá encontrar o seu petróleo. Aqui é patente a afirmação de Lacan (1964/2008, p. 33) de que o inconsciente no seu sentido fenomênico “se manifesta como vacilação”.

Estamos, assim, em vias de assumir a inviabilidade da hipótese do inconsciente por aquilo que se registra no mundo físico das coisas. Para Freud, o estabelecimento de um terreno epistemológico naturalista, como vimos no tópico precedente, o levou a se perguntar sobre a existência do inconsciente juntamente por meio das ciências experimentais. Esta era a sua condição epistêmica possível. No entanto, não será deste lugar que Lacan se perguntará ou se posicionará no que concerne ao problema da

demonstração do inconsciente. Como veremos ao longo deste trabalho, para o psicanalista francês será possível adentrar ao debate com as ciências por uma outra via epistemológica, principalmente a partir da epistemologia moderna na França. O que se delineará com isso é a superação do dualismo epistemológico e metodológico e a instalação de um novo campo de problemas para a psicanálise que exigirá que nos detenhamos.

Assim, se por um lado, a capturação do inconsciente enquanto um objeto apreendido pelo empirismo se faz absolutamente impossível, visto que ao longo do desenvolvimento da metapsicologia freudiana o conceito de inconsciente se torna cada vez mais rebelde ao dado empírico; por outro lado, o debate apreendido por Lacan ao considerar a física moderna como o paradigma da ciência, nos concederá as bases para menos localizar a psicanálise no seio da ciência do que desdobrar e problematizar o tipo de laço que se estabelece entre a teoria psicanalítica e a atividade científica moderna. É o que já visualizamos, claramente, na posição lacaniana: “as condições de uma ciência não podem ser o empirismo” (Lacan, 1960/1998, p. 809).

É recorrente a isto que teremos, sob a pena de Alfredo Eidelsztein (2015), a indicação de que nós, psicanalistas, ao entrarmos no problema da relação entre psicanálise e ciência, costumamos promover severas críticas aos preceitos cientificistas por estarmos posicionados “lamentavelmente na epistemologia freudiana do século XIX, quer dizer, padecemos de mais de 110 anos de atraso em conceitos epistêmicos e epistemológicos” (p. 23).

Deste modo, encerraremos esta sessão pedindo licença ao leitor para inserirmos uma filiação epistemológica que nos acompanhará por todo o trabalho. Ela nos servirá não somente para nos familiarizarmos com os problemas epistemológicos, mas também para procurarmos demonstrar de que modo a epistemologia francesa moderna foi uma

ferramenta fundamental para Lacan dar conta da hipótese do inconsciente e do sujeito a partir da sua teoria do significante – não como Freud a partir do paradigma naturalista, mas do que se fundamentará como a matematização da física e a conseqüente emergência de um novo racionalismo científico.

3 – A PREMÊNÇA DE UM CAMINHO PELA EPISTEMOLOGIA MODERNA

O percurso que fizemos até aqui nos foi necessário para situarmos o estado de coisas que a psicanálise enfrentou para ser reconhecida no interior de uma comunidade científica. É evidente que Freud, por muito tempo, no que concernia à ciência, teve de lidar com uma solidão teórica, justamente na medida em que seu sistema conceitual se fazia rebelde a uma apreensão global pela episteme científica de sua época. No entanto, veremos neste tópico que a possibilidade de diálogo com a epistemologia, para Lacan, foi fundamentalmente diferente. É patente em relação a esta problemática a sua afirmação de que a psicanálise só pôde emergir em um mundo afetado pela ciência. Podemos localizá-la na seguinte passagem presente no escrito: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan 1966/1998, p. 873).

Devemos levar em consideração, a despeito disso, que há uma fundamental distinção entre a psicanálise e a ciência, principalmente no que tange à negação da divisão do sujeito operada pela última, ou seja, a colocação em cena do inconsciente. É necessário colocarmos isto em relevo para não nos arriscarmos a empreender um projeto de análise que busca homogeneizar campos que procuram conceder inteligibilidade a problemáticas diferentes.

É necessário, desse modo, nos distanciarmos de projetos como o que nos alerta Joël Dor (1993): o empreendimento de alguns teóricos em estabelecer critérios de cientificidade ao discurso analítico se configura em duas vias: 1) que o discurso analítico seja capaz de conferir a si mesmo garantia de verdade ou 2) que busque em outro discurso garantias de estabelecer a validade de seu objeto. No entanto, o desdobramento apresentado tanto no primeiro ponto quanto no segundo ponto tem uma consequência comum, a saber, “destituir a psicanálise do empreendimento subversivo que ela promove

no impossível desafio que lança acerca do sujeito-cognoscente, formulando o princípio da irreducibilidade da divisão do sujeito e de seus efeitos subsequentes” (Dor, 1993, p. 18). O que se encontra, desse modo, no horizonte da produção de conhecimento científico é que ela nada quer saber do sujeito em sua *Spaltung*, em sua divisão. Assim,

O discurso da ciência, que exige no princípio mesmo de sua produção uma negação da *Spaltung* (encarnada pelo sujeito-da-ciência, o sujeito-não-dividido), não é de modo algum operatório para exprimir adequadamente alguma coisa do campo psicanalítico, o qual, por definição, sustenta-se nessa divisão (Dor, 1993, 19).

Ainda neste plano, Lo Bianco (2003) aponta que a busca para afirmar a cientificidade da psicanálise muitas vezes se centra ora sob uma tomada metodológica que privilegia a pesquisa quantitativa, cujos desdobramentos são análises da eficácia terapêutica baseadas em critérios mercadológicos de custo-benefício; ora são empreendimentos que buscam localizar a teoria psicanalítica no seio da ciência positiva, em que o objetivo central é buscar a comprovação empírica da metapsicologia freudiana, bastante presente nas incipientes tentativas de alinhar o inconsciente com a anatomofisiologia cerebral. Ambos os projetos, como afirma a autora, desconsideram a especificidade do objeto da psicanálise: o sujeito do inconsciente.

No entanto, este empreendimento crítico de Lacan ao modo de operar da ciência ou da busca incessante de naturalização do inconsciente é bastante conhecido e trabalhado no campo da pesquisa em psicanálise. Não é raro encontrarmos diversas produções que buscam separar os campos com a importante finalidade de sustentar a radicalidade da invenção freudiana. Porém, o que gostaríamos de promover aqui, ao contrário, é a possibilidade de pensar de que maneira a psicanálise e a ciência sustentam entre si uma espécie de laço, ou, ainda, de afinidade discursiva. Evidentemente que isto não nos surgiu *ex-nihilo*, senão a partir da própria tese de Lacan de que só há psicanálise pelo fato de que há ciência moderna.

É uma forma de abordar a questão que se coaduna com a resposta a que Jacques-Alain Miller (1999) concedeu a uma pergunta que lhe foi dirigida em uma conferência no Brasil. Tratava-se de uma interrogação que sustentava promover uma cisão absoluta entre a psicanálise e a ciência, o que, como indicamos na primeira parte do trabalho, se faz sobremaneira distante do que Freud procurou estabelecer e também uma ruptura com a tese de que a psicanálise só foi possível com o advento da ciência:

A psicanálise não seria possível sem a emergência prévia do campo da ciência, e da posição científica, a qual permite a distinção com as supostas evidências sensíveis da experiência humana. Lacan deu declarações provocantes, tais como: “o sujeito da psicanálise é o mesmo que o da ciência, o sujeito cartesiano”. Um sujeito pontual e evanescente. Não se trata de dizer que a psicanálise é uma ciência, mas uma dialética com a ciência (p. 151).

Lacan irá, dessa forma, localizar o momento preciso em que a ciência moderna surgiu. E devemos entender com isso um momento em que uma nova discursividade é colocada em jogo, fazendo operar no quadro dos problemas científicos e filosóficos novas modalidades de problemas. Trata-se de assumir, portanto, “um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*” (Lacan, 1965/1998, p. 870).

Portanto, nosso interesse não é atravessado por uma busca de comprovação da psicanálise pelos preceitos de cientificidade, ou ainda, pelo estabelecimento de um ideal de ciência tal qual Freud se via atrelado. Ao contrário, pretendemos nos guiar pela afirmação de Lacan (1965/1998, p. 878) de que deve ser distinguida “a questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência”. Trata-se, nesta via, de seguirmos um caminho que torne esta afirmação inteligível; afirmação da qual podemos resumi-la em uma equação: o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência.

Assim, veremos como a epistemologia localiza naquilo que o programa cartesiano coloca em cena, a saber, o *cogito*, o surgimento da ciência moderna, sustentados pelo intuito de desdobrar a tese lacaniana de que o surgimento da psicanálise só foi possível “em um mundo em que o sentido foi abolido pelo saber científico” (Calazans & Neves, 2010, p. 192).

Nesse ínterim, abordaremos dois pontos que nos auxiliam a ratificar a tese supracitada de Lacan. São eles: a) a matematização da física e b) a consequente reorganização da razão a partir da recusa do realismo científico como obstáculo epistemológico.

3.1 – A VETORIZAÇÃO DO MODO DE ENCAMINHAR PROBLEMAS NA CIÊNCIA

Neste tópico trabalharemos com a noção de corte epistemológico, a qual nos direcionará a determinada filiação epistemológica que é difícil de tomá-la em sua unidade. No entanto, há um ponto de ancoragem que é fundamental: considerar a irreduzibilidade das ciências às perspectivas de leitura que as abarcam numa linha de progresso, como se a cada contribuição do cientista a ciência, no singular, caminharia evolutivamente a um campo mais elaborado e refinado. Michel Fichant (1976) irá destacar dois temas que nos levarão a se opor a uma narrativa continuísta do fazer científico: “sujeito da ciência” e “história da ciência”, os quais basicamente podemos encontrar reunidos em dois epistemólogos que nos acompanharão neste trabalho: Gaston Bachelard e Alexandre Koyré.

Definiremos, desse modo, o que esta tomada de posição implica e de que maneira ela nos será uma ferramenta para pensar a ciência por uma via que, na época dos escritos de Lacan, não era a tradicional e se encontrava em estado de se fazer reconhecer. É com

isso que encontramos, por um lado, a queixa do psicanalista francês ao estado de coisas da epistemologia de sua época e, por outro lado, a sua indicação como chave de leitura da história da ciência:

Pois, ao que eu saiba, ela [a epistemologia] não explicou plenamente por esse meio a mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou A ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto. Essa posição da ciência justifica-se por uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso, pela forma galopante de sua imissão em nosso mundo, pelas reações em cadeia que caracterizam o que podemos chamar de expansões de sua energética (...)
Koyré é o nosso guia aqui, e sabemos que ainda é desconhecido (Lacan, 1966/1998, pp. 869-870).

Dessa forma, Gaston Bachelard (1971/2006) nos demonstrará que a ciência, contrariamente ao que pregava o positivismo clássico e o idealismo¹, não se constitui através de um continuísmo constante, cujo desdobramento seria uma acumulação gradual e restrita do saber científico. Para Bachelard, o pensamento científico é formado a partir de cortes epistemológicos que, longe de se darem a partir do desenvolvimento acumulativo de seus princípios, se produzem a partir da reorganização da razão, com a instalação de campos de problemas diferentes do que se tinha em um momento anterior.

Assim, a tomada de posição para pensar o desenvolvimento da ciência, na perspectiva bachelardiana, é contrária à evocação de uma narrativa contínua. O que está em jogo nesta recusa é a possibilidade de não rechaçar o movimento dialético da investigação científica. De acordo com Bachelard (1971/2006), o continuísmo como método de leitura da história das ciências ignora, massivamente, os pormenores das descobertas científicas. E é nesta via que a epistemologia da ciência deve se fundamentar

¹ Aqui nos cabe reportar o leitor à discussão empreendida por Michel Fichant (1976) em que ele cartografa a forma como a epistemologia era estabelecida a partir das perspectivas positivistas e das perspectivas idealistas. Ambas tratavam de estabelecer projetos unitários, consistindo sua diferença na forma de abordar o problema: na primeira tratava-se do par unidade/pluralidade, a unidade identificada à generalidade e a pluralidade com o conjunto de especialidades; já na segunda o problema concernia ao par sujeito/objeto, ou seja, a problemática da relação do sujeito cognoscente e do objeto conhecido.

a partir das discontinuidades, pois é apenas no que rompe no sistema anterior que se torna possível pensar o caminho para um novo campo de saberes.

Neste plano, há um ponto nevrálgico em se considerar a tomada de posição progressiva dos positivistas clássicos ou ainda uma teoria do conhecimento como se faz presente no idealismo de origem kantiana. Ainda que as duas correntes partam de pressupostos filosóficos sumariamente opostos, Fichant (1976, p. 127) nos pontua que no interior de cada sistema há uma convergência: “ambas concebem a história das ciências, não como reveladora de uma necessidade autônoma, mas como expressão de uma lei de progresso”. Veremos esta espécie de teleologia, por um lado, na expansão dos três estados hierárquicos do positivismo, em que se preza a supremacia dos órgãos dos sentidos como via para apreender o experimento científico, cujo topo da escalada do conhecimento seria o próprio positivismo; e, por outro lado, no advento da razão através do progresso da consciência com o idealismo.

Lacan em seu escrito *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* irá se mostrar sumariamente crítico em relação ao estabelecimento de um quadro hierárquico para abordar as ciências, principalmente no que compete ao projeto comteano em colocar o estágio positivo como o mais alto a se chegar na atividade científica. É o que podemos observar na busca incessante de August Comte em transformar a sociologia em uma ciência calcada estritamente no paradigma positivista. Desse modo, para Lacan (1953/1998, p. 285), a empreitada comteana forneceu uma noção à ciência

que se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas. Essa noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos.

Assim, ao considerarmos a tomada do corte epistemológico tanto para Bachelard quanto para Koyré, estaremos recusando, por um lado, analisar a ciência a partir de um

desenvolvimento contínuo e acumulativo, e, por outro lado, estaremos revogando a experiência do sensível como meio unívoco de circunscrever a atividade científica. Veremos que nossa posição, nessa medida, é abordar a estrutura do fazer científico não pelo experimento do positivista, mas pelo caráter lógico-abstrato inaugurado com a física moderna.

É por considerar que a ciência é fruto de uma atividade complexa, que veremos na atitude bachelardiana a indicação de que a epistemologia deve estar sempre em estado de alerta, o que se faz contrário ao seu ancoramento em modelos unitários e absolutos. Fichant (1976) irá localizar na obra de Emile Meyerson a influência à epistemologia de Bachelard, no que compete ao estabelecimento de uma crítica ao positivismo como via absoluta de leitura do fazer científico. Neste posicionamento, trata-se de não partir de um projeto que se limita “a ordenar em sistema de leis nossos meios de ação e de previsão” (p. 128).

Para Bachelard, a atividade científica não se encontra em estado de repouso, mas está sempre em movimento através de retificações teóricas constantes. Colocar isto em evidência, portanto, é se direcionar contrariamente aos sistemas filosóficos fechados em dogmas. Desse modo, trata-se de tornar viva a epistemologia, para que ela possa acompanhar a ciência nos seus processos de deformações conceituais, cujo desdobramento é assumir que é a ciência quem cria a filosofia e não, como se suponha, que a ciência deve assentar suas descobertas no campo axiomático da filosofia. É nesta via que a epistemologia bachelardiana, em estado de alerta, “remete a uma reviravolta do campo filosófico em seu conjunto” (Fichant, 1976, p. 130).

Esta reviravolta é também uma máquina de guerra contra o estado de coisas que se encontrava a relação da ciência com a filosofia. Sob o crivo do pensamento científico fornecido por Bachelard (1971/2006), podemos demarcar que a ciência antiga era até

então norteada por projetos unitários e totalizantes como meios absolutos de se apreender o real científico. Assim, tanto para os adeptos do positivismo clássico, cuja uniformidade se encontrava na experiência sensível, quanto para os idealistas, cuja uniformidade se justificava pela separação absoluta da experiência e da razão, o que se configurava no campo científico-filosófico era um saber homogêneo balizado por uma razão incólume, estável e universal.

A grande inovação filosófica promovida por Bachelard na sua leitura das ciências, fruto de um projeto que correlaciona o real e a razão, se deveu ao modo como as dificuldades oriundas da complexidade da atividade científica abalavam as noções simplistas de apreensão da realidade. Assim, os pluralismos filosóficos “eliminam as facilidades do realismo e do racionalismo, do empirismo e do idealismo” (Fichant, 1976, p. 131).

Posições de projetos unitários como o realismo e o racionalismo partem de noções que operam cisões entre a experiência e a teoria, entre realidade e o pensamento. Todavia, tanto a física quanto a química contemporâneas nos direcionam para um estado de coisas em que a unidade filosófica se constitui como um obstáculo epistemológico. “A cultura e a técnica guardam a estrutura de um conhecimento *approche*” (Fichant, 1976, p. 133).

Com isto, o conhecimento científico seguia uma vetorização que partia dos fenômenos observados para as construções de hipóteses, para a teoria. Como afirma Bachelard (1971/2006, p. 16) ao que competia à ciência antiga, “ver para compreender, tal é o ideal desta estranha pedagogia. Pouco importa se o pensamento for, por consequência, do fenômeno mal visto para a experiência mal feita”.

Os modos de operação da ciência passam a sofrer intensos abalos quando do surgimento de um mundo microfísico. O espírito científico de antes se torna ineficaz para

dar conta do estabelecimento de um mundo desconhecido à experiência sensível do cientista, o que também corrobora para a instalação de uma crise no racionalismo - que chamaremos aqui de “dogmático”. Conforme nos traz Reichenbach citado por Robert Blanché (1967/1983, pp. 65-66), “o conhecimento de que os velhos conceitos fundamentais da ciência não são aplicáveis senão para a região das grandezas médias, eis a revolução copernicana do nosso tempo”. É neste sentido que o mundo do infinitamente pequeno passa a exigir uma mudança substancial no *modus operandi* da ciência para abordar o novo campo de problemas.

A ciência, acreditava-se, era real pelos seus *objectos*, hipotética pelas *ligações* estabelecidas entre os *objectos*. À mínima contradição, à mínima dificuldade experimental abandonavam-se as hipóteses de ligação que se rotulavam de convencionais, como se uma convenção científica tivesse outro meio de ser objectiva que não fosse o carácter racional! O novo físico inverteu, portanto, a perspectiva da hipótese pacientemente desenhada por Vaihinger. Agora, são os *objectos* que são representados por metáforas, é a sua organização que passa por realidade. Por outras palavras, o que é hipotético agora é o *nosso fenómeno*; porque a nossa captação imediata do real não actua senão como um dado confuso, provisório, convencional e esta captação fenomenológica exige inventário e classificação (Bachelard, 1971/2006, p. 17).

Deste modo, no que compete à vetorização da abordagem dos problemas científicos, há uma inversão que não mais responde ao caminho fenómeno-teoria, cujas bases epistemológicas eram marcadamente, por um lado, as de um realismo calcado no positivismo, e por outro, as de um racionalismo dogmático. Se antigamente o que se preconizava no campo científico eram sumariamente estas duas tomadas de posições filosóficas antagônicas, na ciência contemporânea não há mais espaço para um dualismo epistemológico, em que a teoria e o método se encontram separados dos fenómenos observados.

É nesta via, em definitivo, que Bachelard convoca o filósofo a não ocupar um posicionamento fixo, imutável, para abordar o pensamento científico moderno. As descontinuidades imanentes ao campo científico exigem um pluralismo filosófico que

seja capaz de dar conta da diversidade da experiência e dos princípios teóricos que a norteiam. Consequentemente, “definiremos a filosofia das ciências como uma filosofia dispersa, como uma filosofia distribuída” (Bachelard, 1971/2006, p. 27).

Colocar isto em relevo é produzir mais do que uma síntese no que tange às posições epistemológicas de que se ocupa a ciência moderna: é também se lançar a pensar uma mudança crucial no que diz respeito ao objeto da ciência, que passa a não responder mais aos preceitos do realismo positivista, cujas bases do conhecimento se encontram massivamente na realidade, nem tampouco ao *a priori* da razão, “que imporá categorias fundamentais a nossos métodos de pesquisas experimentais” (Bachelard, 1985, p. 17).

Trata-se, assim, de uma direção, de uma vetorização, da qual o caminho da ciência contemporânea se lança “seguramente do racional ao real e não ao contrário, da realidade ao geral, como professoravam todos os filósofos de Aristóteles a Bacon. Em outras palavras, a aplicação do pensamento científico parece-nos essencialmente realizante” (Bachelard, 1985, p. 13).

Com isso, temos o que podemos demarcar como um novo estatuto do objeto da ciência, levando em consideração outra tomada de lentes epistemológicas para observar o campo de problemas científico. O que Bachelard (1985) demonstra de forma enfática é que o advento da física moderna a partir de um mundo do infinitamente pequeno se constitui a partir de uma mudança fundamental na maneira de se encaminhar os problemas, qual seja, “a realização do racional ou mais precisamente a realização do matemático” (p. 13), de forma que o que se estabelece é o que podemos chamar de matematização da física, donde um novo campo de problemas e de abordagem do objeto científico se configura, articulado a um processo de produção que vai da teorização ao real, e não ao contrário, como pensavam os realistas.

É patente, portanto, assumirmos que, a partir desta nossa filiação epistemológica, se torna “indiscutível que o trabalho científico gira em torno da elaboração de teorias e a discussão em torno destas consiste em opor umas ideias contra outras e não há, na base do que chamamos ciência moderna, outra forma de proceder²” (Eidelsztein, 2015, p. 12). Desta parte, é interessante notar que o debate no campo das teorias como propiciador de conhecimento científico é contrário a uma consideração de experiências pessoais. A produção sistemática da ciência não considera um embate entre experiências senão entre modelos teóricos. Com o desenvolvimento desta nossa empreitada na epistemologia, veremos como, para o cientista, não importará as propriedades físicas do seu objeto. A experiência do calor, por exemplo, será tomada a partir da elaboração de noções como a de temperatura.

Colocada esta filiação metodológica de leitura da atividade científica, agora poderemos nos deter naquilo que se estabelece enquanto corte epistemológico na ciência. De forma retroativa isto nos auxiliará, ainda mais, a tornar inteligível a necessidade de tomar a ciência não pela sua constituição gradual de conhecimento em uma linha contínua, mas através de rupturas de sistemas teóricos, a partir de deformações conceituais fruto de uma atividade incessante do fazer teórico do cientista.

² Citação traduzida por nós: “indiscutible que el trabajo científico gira en torno de la elaboración de teorias y la discusión en torno a estas consiste en oponer unas ideas frente a otras y no hay, en la base de lo que llamamos ciencia moderna, otra forma de proceder”.

4 – O CORTE EPISTEMOLÓGICO: O SURGIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Para estabelecer este tópico, partiremos aqui da distinção que nos oferece Alexandre Koyré (1973/1991) entre experiência e experimentação no trabalho investigativo do cientista. Enquanto a primeira se aproxima do campo do senso comum e da física aristotélica, que, como veremos, é uma física não-matemática, a segunda é mais próxima do pensamento afetado por Descartes e Galileu. A experimentação estava vinculada ao uso de uma linguagem metodicamente constituída para interrogar os fenômenos. Assim, “para Galileu, era através de curvas, círculos e triângulos, em linguagem matemática ou, mais precisamente, em linguagem geométrica – não na linguagem do senso comum ou através de puros símbolos -, que nos devemos dirigir à natureza e dela receber repostas” (Koyré, 1973/1991, p. 154).

Um ponto fundamental nos é apontado: o uso da linguagem matemática como modalidade formal de abordagem da natureza. Assim, para circunscrevermos a magnitude de um corte epistemológico precisamos fazer um esforço de pensamento para entender as consequências da matematização da física. Seguindo Koyré (1973/1991), isto nos direciona ao surgimento da ciência moderna, cujos desdobramentos são: 1) o rompimento com a cosmologia aristotélica, cujos princípios delineavam um mundo hierarquizado (em ordem decrescente: de Deus para as coisas), composto de qualidades e finitude; 2) e o surgimento da “matematização (geometrização) da natureza e, por conseguinte, a matematização (geometrização) da ciência” (Koyré, 1973/1991, p. 155).

Neste plano, o resultado primeiro oriunda da destruição do cosmo aristotélico é a produção de um corte na maneira de pensar as coordenadas do mundo. Com os processos de matematização do pensamento, o que se observa é o surgimento de uma nova maneira de encarar o Universo. Assim, a ideia de um mundo ordenado por qualidades, finitude e hierarquias é substituída por novas coordenadas, a saber,

Um Universo aberto, indefinido e até 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 (Koyré, 1973/1991, p. 155).

É com isso que podemos abordar o surgimento da ciência moderna a partir do corte epistemológico, da ruptura com um campo antigo de problemas. O que estava em jogo neste corte era menos a absoluta desqualificação do modo de encaminhar os problemas no mundo antigo do que a reestruturação da razão para dar conta das novas coordenadas que se estabeleciam. Os novos princípios que se delineavam não buscavam contradizer os antigos, mas sim ultrapassá-los no sentido de apreender novas complexidades da investigação científica. Dessa forma,

O que os fundadores da ciência moderna, entre os quais Galileu, tinham de fazer não era criticar e combater certas teorias erradas, para corrigi-las ou substituí-las por outras melhores. Tinha de fazer algo inteiramente diverso. Tinha de destruir um mundo e substituí-lo por outro. Tinha de reformar a estrutura de nossa própria inteligência, reformular novamente e rever seus conceitos, encarar o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito do conhecimento, um novo conceito de ciência, e até substituir um ponto de vista bastante natural – o do senso comum – por um outro que, absolutamente, não o é (Koyré, 1973/1991, p. 155)

Como frisa Koyré (1973/1991), a física de Aristóteles - mesmo que condizente com uma ciência elaborada e sistemática - abdica absolutamente do pensamento matemático. A consequência desta maneira de analisar o campo de fenômenos naturais é a “a) crença na existência de “naturezas” qualitativamente definidas; e b) a crença na existência de um Cosmo” (Koyré, 1973/1991, p. 157). Passaremos a analisar como isto se estabelece no pensamento aristotélico a partir da sua distinção entre os movimentos naturais e os movimentos violentos e de que forma esta distinção instaura a existência de um mundo hierarquizado, dotado de qualidades e finitude, ou seja, um mundo substancializado.

A ideia de cosmologia em Aristóteles se estrutura a partir de uma ordem harmoniosa; nesta ordem as coisas são pertencentes a um lugar pré-determinado, de maneira que uma coisa só poderá se localizar no seu lugar natural. Isto nos leva a uma concepção ordenada e estática do Universo. Neste sentido, a qualquer movimento com o intuito de deslocar a coisa de seu lugar, uma resistência se imporia com a finalidade de manter a posição primeira. A este movimento de deslocamento, Aristóteles chamou de *violência* (Koyré, 1973/1991).

Assim, tudo que é do movimento implica ou uma desorganização na ordem do Universo, uma violência, ou uma retomada na harmonia das coisas que voltariam aos seus respectivos lugares. Haveria, assim, um esforço do Ser em se movimentar com o intuito de reordenar a hierarquia do universo, em que cada elemento possui um lugar que lhe é destinado antecipadamente. “É esse retorno à ordem que constitui, precisamente, o que chamamos movimento “natural”” (Koyré, 1973/1991, p. 158).

Dessa forma, com o equilíbrio cósmico estabelecido entre o movimento natural e movimento violento, a física aristotélica promove um projeto que funda um mundo dotado de hierarquias, em que as coisas se movimentam em torno de um eixo imutável, de forma que “o movimento é o ser – ou *actus* – de tudo o que não é Deus” (Koyré, 1973/1991, p. 159). Com isso, os lugares naturais de cada coisa se encontram numa posição abaixo de um lugar superior, cuja figura central deificada age como a causa, como o motor dos movimentos.

Ainda neste panorama, o mundo seria dotado de finitude, na medida em que cada coisa teria sua correspondência em um lugar determinado, não podendo, portanto, ocupar mais de um lugar ao mesmo tempo ou ainda impossibilitada de ocupar outro espaço que não o que lhe condiz segundo uma ordem estabelecida *a priori*.

O plano de fundo para estas coordenadas, segundo Koyré (1973/1991), é a negação do vácuo, ou melhor, o seu total desconhecimento. Dessa maneira, considerá-lo seria um obstáculo para a compreensão de movimento na física de Aristóteles. Se levarmos em consideração que em uma situação de vacuidade o nada do ambiente seria incapaz de deter o movimento de um corpo, o desdobramento imediato seria a destituição do equilíbrio cósmico, de forma que este corpo lançado no vazio de matéria se movimentaria infinitamente.

Todavia, seria ingenuidade de nossa parte contrapor, sem consequências epistemológicas, a física de Aristóteles à física do físico moderno. Neste sentido, não podemos assumir que o pensamento aristotélico ignorava o vazio: Alain Badiou (1988/1996) nos alerta de que Aristóteles se encaminhou por um campo de problemas crítico em relação ao vazio e até o fez a partir da invocação da experiência, “como a de um cubo de madeira mergulhado na água, comparado, com seus efeitos, ao mesmo cubo supostamente vazio” (p. 64). É necessário, em contrapartida, evidenciar o espaço e o tempo em que o pensamento aristotélico se estruturou. Se para o físico moderno o vazio é uma diferença matemática, para os gregos ele diz respeito à ontologia: são, portanto, campos diferentes de problemas.

Desse modo, nos cabe ter a precaução de assumir que o que se entende por físico “no sentido de Aristóteles, não é de maneira alguma a forma arqueológica do físico moderno. Ele só aparece, assim, sob a ilusão retroativa que a revolução galileana engendra” (Badiou, 1988/1996, p. 65). Para Aristóteles, portanto, é no que diz respeito à relação da natureza com o ser que o seu estudo do movimento e do repouso se encontra.

Concedendo, portanto, essa ressalva em relação ao vazio, seguimos nosso caminho para pensar os seus desdobramentos na física moderna, visto se tratar de uma consideração que produz abalos marcantes nas coordenadas do mundo, e deixemos de

lado a preocupação ontológica de Aristóteles. O que nos é caro aqui demarcar é que as formas diferentes de encaminhar o problema do vazio em Aristóteles e em Galileu são determinantes para entendermos como apenas no último foi possível a condição de pensar um universo infinito.

Em Galileu, desse modo, temos uma demarcação fundamental, a saber, a consideração de um espaço vazio de matéria, de conteúdo e de atividade. Como afirma Koyré (1973/1991, p. 161), “um espaço vazio (o da geometria) destrói inteiramente a concepção de uma ordem cósmica: num espaço vazio, não só não existem lugares naturais; não existem lugares de espécie alguma”.

É na ciência de Galileu e na filosofia de Descartes³, segundo Koyré (1973/1991), que foi possibilitado que ultrapassássemos e refinássemos nossas noções de movimento e de espaço. Com o advento da lei da inércia, por exemplo, passamos a operar com um conjunto de conceitos e axiomas que seriam inoperantes em um mundo aristotélico. Ora, esta lei do movimento nos demonstra que um corpo, sem a ação de uma força externa, persistiria eternamente em um estado de movimento ou de repouso, o que nos leva diretamente a entender como o mundo antigo precisou ser reinventado.

Podemos pensar aqui o grande impasse que encontraria a física de Aristóteles ao se deparar com a impossibilidade de verificação de um corpo em eterno movimento. À objeção de um aristotélico frente ao fato de que um movimento infinito seria impossível, a física moderna responderia lançando mão da vacuidade, em que um esforço de pensamento abstrato seria requisitado. Assim, “não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo

³ Visto que Descartes foi o pensador que inaugurou a modernidade justamente na medida em que foi o primeiro a considerar as transformações da física Galileana como verdades, rompendo com o saber Escolástico e teológico que lhe antecedia.

impossível ou, o que dá no mesmo, para explicar o ser real pelo ser matemático” (Koyré, 1973/1991, p. 166).

É nesta medida que podemos ratificar a tese de que a física moderna surge a partir de sua matematização, cujos efeitos mais precisos são a constituição de um mundo matemático (geometrizado) em que os critérios de qualidade subjetivos fornecidos às coisas são abolidos. Assim, o golpe sofrido pela ciência diz respeito ao advento do abstrato da matemática que derroga a apreensão dos problemas científicos pela percepção dos sentidos. Vemos surgir, portanto, fenômenos a partir de um *a priori* das operações do pensamento intelectual, que se tornam, a partir de então, a base única de apreensão do real pela ciência.

Desse modo, se torna premente analisarmos o surgimento de um novo racionalismo como tentativa de abordar o real científico a partir das mudanças operadas com a matematização do espaço. E ainda se levarmos em consideração a inversão na forma de colocar o problema da investigação científica – do racional ao real – somos direcionados diretamente a recusar o realismo enquanto tomada de posição epistemológica e a colocar em primeiro plano as mudanças e as consequências de pensar a constituição de uma nova racionalidade.

5 – O NOVO RACIONALISMO E A RECUSA REALISTA NA CIÊNCIA

A partir do que viemos pontuando até aqui no que concerne ao corte epistemológico que funda a ciência moderna com a matematização do Universo, podemos agora nos deter sobre um plano de fundo essencial: as mudanças a que se submeteu o racionalismo na história da ciência. Trata-se, precisamente, de levar em consideração os remanejamentos a que a razão foi levada para se adequar aos novos princípios da investigação da ciência. Com isso, já indicamos, de saída, que o racionalismo clássico

não passou incólume ao novo campo de problemas da ciência e que atingiu, nesta medida, os limites de seus preceitos, seja devido aos impasses do idealismo ou do realismo, chamados por Bachelard (1971/2006) de ingênuos, visto que desprovidos da capacidade de articular teoria e experiência.

Se seguirmos François Châtelet (1994) em *Uma história da Razão*, veremos que a busca pela racionalidade dos gregos da antiguidade até Descartes e Galileu se manteve de forma intensa. Basicamente, o projeto filosófico dizia respeito à legitimação do discurso de forma a se tornar inteligível a todo homem. Assim, “trata-se, sempre, de demonstrar, de constituir o campo no qual a verdade é administrada por via demonstrativa e não, como na religião, por via de revelação, ou, como no mundo empírico, por via puramente experimental” (Châtelet, 1994, p. 66).

No entanto, se a busca pela razão não deixou de acontecer por mais de vinte séculos, isto não significa que a forma como ela foi estruturada no pensamento tenha sido imune aos abalos e às deformações com o passar do tempo. Podemos nos valer da divisão fornecida por Robert Blanché (1967/1983) entre racionalismo clássico e racionalismo contemporâneo para buscar conceder luz à questão: quais as modificações que a razão sofreu para se ajustar às novas coordenadas do mundo a partir do advento da ciência moderna?

Reforçamos com Châtelet (1994) a mudança fundamental na utilização da linguagem para interrogar a realidade. Se com Aristóteles a verificação da realidade estava dada a partir de uma linguagem cotidiana, em que à matéria eram atribuídas as mesmas características do espírito, com o projeto galileano o que se visualiza é o esvaziamento de sentido a partir da linguagem matemática, no seu rigor de exatidão e inteligibilidade. Assim, a partir da física de Galileu, “a linguagem matemática é a linguagem da racionalidade integral” (Châtelet, 1994, p. 65).

Conforme nos indica Koyré (1973/1991) a partir de seu texto *Galileu e Platão*, o pensamento galileano possui uma compatibilidade lógica com o pensamento platônico, no que concerne à afirmação de que a linguagem da natureza é a linguagem matemática. Com isso, o salto temporal que concedemos aqui entre a filosofia de Platão e o pensamento cartesiano, - que segundo Châtelet (1994) foi o primeiro a aceitar a verdade da nova física de Galileu - se justifica a partir do uso das matemáticas, do número e das figuras geométricas para apreender a natureza. Assim, “o platonismo se inscreve na linha pitagórica dos pensadores que divinizaram os números como princípios explicativos do real” (Châtelet, 1994, p. 48), estabelecendo uma correspondência com as pesquisas que Galileu empreenderia muitos séculos depois.

Aqui nos cabe uma ressalva importante: se o uso das matemáticas rompe com a experiência do sensível, sustentando a partir do pensamento abstrato absoluta independência da observação dos fenômenos, como poderíamos sustentar a perspectiva bachelardiana de que a epistemologia deve acompanhar a atividade científica naquilo que ela tem de aproximação entre a realidade do fenômeno e o pensamento teórico?

Gilles-Gaston Granger (1994) irá, neste sentido, nos atentar que esta radicalidade de leitura quanto ao uso das matemáticas não é precisamente correta. Para o autor, a realidade do estado de coisas da matemática não se apreende de forma tão simples, visto que diversas criações de objetos matemáticos são forjadas a partir da observação de fenômenos. É o que podemos localizar no seguinte exemplo de objeto e propriedade matemáticas: “a) as três medianas de um triângulo cortam-se no terço de sua altura” (p. 59). Ora,

A propriedade a é facilmente compreendida e relacionada com objetos que se oferecem aos sentidos. Contudo, importa observar que a verificação de a não pode ser realizada de maneira satisfatória no espaço intuitivo explorado pelos nossos sentidos de visão e de tato. O que o matemático quer dizer por a não é apenas que as três linhas puxadas à régua dos três vértices de um triângulo, efetivamente desenhado, até que os meios dos lados opostos pareçam cortar-se

num só ponto. Ele nos garante que objetos “ideais” (retas sem espessura e pontos sem dimensão) satisfazem necessariamente o enunciado (Granger, 1994, p. 60).

É visto isso que não se trata, para Granger (1994), de uma posição experimental das matemáticas, que se fundaria na noção de que os objetos matemáticos são puramente abstrações da experiência, nem de uma posição nominalista, em que os objetos matemáticos seriam frutos de reduções das construções linguísticas ou símbolos sem relação alguma com a realidade. Teríamos, ao contrário, uma posição dita platônica, “que afirma a realidade específica e, por assim dizer, suprassensível dos seres matemáticos” (p. 62). Nesta perspectiva, os objetos matemáticos apresentam-se de forma incontestável quanto a sua consistência, visto que ninguém está avalizado a interrogar, sem cair em contradições, a propriedade dos números primos, por exemplo. Seja em um número finito de casos, em que seria possível um atrelamento à realidade a partir de processos de verificação, ou seja em um caso infinito, em que as operações podem conceder sua validade a partir de demonstrações.

Ora, evidenciar a matematização do pensamento é operar com uma nova racionalidade, afeita ao campo do rigor matemático, e, conseqüentemente, refratária a três perspectivas: a) o realismo, na sua dependência do sistema sensorial, b) o experimentalismo, cujos princípios para ler a natureza se centram massivamente no experimento e c) o idealismo de uma razão dogmática, que se fagocita com seus próprios *a priori* ao se desvincular sobremaneira de toda e qualquer experiência, levando em consideração, evidentemente, que nem todo idealismo seja apriorístico.

O uso da matemática foi, portanto, a condição de possibilidade para pensar um novo campo de problemas; campo este que não se poderia mais compreender dentro das categorias espaço-temporais do mundo antigo. A mudança que se estabelece neste sentido é de grande magnitude para o estatuto da razão na ciência moderna.

Para apreendermos de que forma isto se dá no campo da filosofia, visto que, como vimos, a ciência faz a filosofia, veremos que as modificações da razão engendraram no pensamento moderno o surgimento de uma racionalidade aplicada e articulada com a técnica, concernente ao que Bachelard (1971/2006, p. 121) afirmou ser a passagem de um racionalismo formal e universal para um racionalismo “concreto, solidário de experiências sempre particulares e precisas”.

De forma geral, como já notificamos, o que se visualizava antigamente no âmbito do conhecimento da ciência clássica era a apreensão de uma razão universal e imutável. Blanché (1967/1983) nos indica que, por muito tempo, diversas ramificações do pensamento se confinavam a partir desta imutabilidade da razão, tais como: 1) a ciência - que se constituía com verdades válidas uniformemente para todos -, 2) a filosofia, que alocava a razão no centro do pensamento e 3) a religião, cujos princípios racionais se encontravam no inefável.

No entanto, a partir do século XVII, muitos empiristas se empenharam em criticar a razão no que dizia respeito à sua constituição a partir de princípios racionais. Isto levou muitos filósofos, como Leibniz, a pensá-la não mais “como um reservatório de conhecimento, mas como um sistema de regras formais, às quais nós obedecemos espontaneamente antes de tomarmos consciência delas” (Blanché, 1967/1983, p. 16). Temos, assim, a mudança de um sistema em que a razão provinha de uma estrutura racional para a concepção de uma razão articulada às ideias inatas.

Foi Kant, no entanto, conforme afirma Blanché (1967/1983), quem levou a cabo a transformação do estatuto da razão de um plano passivo e reflexivo, fruto de uma concepção que a homologava a um reservatório de ideias, para um plano ativo e dinâmico. Neste projeto kantiano, Blanché nos demonstra a divisão sistemática entre a sensibilidade pela qual os objetos são observados e a razão por meio do qual eles são entendidos. E

neste sentido, “a sensibilidade só recebe os dados segundo certas formas *à priori*: o espaço e o tempo, que são quadros onde nos aparecem os fenômenos, não existem mesmo nas próprias coisas, são leis segundo as quais percebemos as coisas” (Blanché, 1967/1983, p. 17).

Contudo, mesmo levando em consideração este novo estatuto da razão operado por Kant, há uma persistência do racionalismo em se manter como um campo fechado, em que a razão é definida como imutável e universalizada. É evidente que ao enunciarmos este caráter de imutabilidade, devemos levar em consideração a que tipo de apriorismo Kant se reporta. Blanché (1967/1983) diz se tratar de um *a priori* que não está desde já no desenvolvimento intelectual do homem, de forma que “reconhecer o apriorismo de uma estrutura não significa que a façamos funcionar logo desde o início do pensamento” (p. 19). Mas, ainda assim, o que se estabelece é uma disjunção precisa entre a razão constituída de *a prioris* e a realidade empírica.

Se pensarmos o racionalismo contemporâneo⁴, articulado à atividade científica moderna, veremos ser colocada à prova a tese da imutabilidade e da unidade da razão, principalmente no que lhe era concernido quanto à separação absoluta entre racionalidade e empiria. Desse modo, a ciência moderna abre uma crise na razão, mas não a rechaçando como se fosse algo impróprio às investigações científicas, e sim a utilizando como fundamento necessário. Vários campos de saber da ciência, como a física, por exemplo, passaram a contestar o estatuto de verdade absoluto dos princípios do racionalismo

⁴ Aqui pedimos a compreensão de nossos leitores para o salto que iremos conceder ao pular alguns séculos de história da ciência, nos dirigindo para o início do século XIX. Justificamos esta necessidade a partir de dois pontos: 1) não é de nosso objetivo fazer um percurso exaustivo da história da ciência nos seus pormenores; nosso objetivo, nesta seção, se centra em iniciar um caminho epistemológico para estabelecer os pontos de concordância lógica entre a ciência e a psicanálise, que desenvolveremos no tópico subsequente. 2) Ao fornecer um salto na história do pensamento científico, estamos de acordo com a epistemologia que defendemos até aqui, visto que considera necessário ler os desenvolvimentos científicos a partir de cortes, de descontinuidades, e não a partir de uma narrativa contínua que não coloca em relevo os momentos decisivos da instalação de novos campos de problemas de investigação e seu conseqüente remanejamento nas estruturas da razão.

clássico. Vemos se delinear, assim, uma dissolução dos quadros apriorísticos e universais de uma razão imutável: trata-se de uma crise interna à razão, que a convida a se reorganizar diante das novas problemáticas da ciência. Blanché (1967/1983, p. 22) nos indica que

Os progressos científicos recentes não consistiram somente num aumento dos nossos conhecimentos (...), mas também num andar para trás, numa subida aquém do que se considerava até aqui como princípios primários e absolutamente necessários, fazendo-os aparecer assim como consequências especiais e contingentes de princípios mais esquemáticos e mais gerais.

Não ao acaso, Bachelard (1971/2006) passa a minudenciar campos de saberes que passaram a escapar ao dogmatismo de uma razão unificada e fixada. Conforme nos resume Barbosa (2003, p. 34), a obra epistemológica bachelardiana é afetada por conjuntos de teorias que foram determinantes para interrogar os quadros racionais, a saber, “a Psicanálise freudiana, a Teoria da Relatividade restrita de Einstein, a Geometria de Lobatchevsky, o Indeterminismo de Heisenberg e a Física Quântica”. Ora, sabemos o quanto, por diversos modos, estes campos de saberes provocaram abalos nas concepções que o homem tinha do universo e do espírito.

O projeto de Gaston Bachelard (1971/2006), no livro *Epistemologia*, nesta medida, é esboçar as modificações do racionalismo no campo científico. Para tanto, ele se lançará a pensar os jogos dialéticos que se estabelecem entre a razão e a experiência no plano investigativo da ciência contemporânea. A isto a epistemologia bachelardiana se utilizará de um termo fundamental: o racionalismo aplicado.

Como vimos anteriormente, o racionalismo com pretensões universalizantes é um obstáculo para o campo de problemas da ciência atual. Na leitura de Bachelard (1971/2006), trata-se de pensar um racionalismo aplicado, ou, ainda, um racionalismo dialético, ou seja, uma nova configuração da razão que não se separa radicalmente do plano da experiência.

As nuances de mudanças que se delineiam aqui, portanto, dizem respeito à articulação entre as axiomáticas teóricas e a prática experimental. Assim, “uma das características mais recentes da epistemologia contemporânea é o fato de as diferentes abordagens experimentais do real se revelarem solidárias de uma modificação axiomática das organizações teóricas” (Bachelard, 1971/2006, p. 116).

Este movimento dialético entre a teoria e a prática tem a sua gênese na formação de axiomáticas na física e sua conseqüente produção de axiomáticas na técnica de investigação científica. Assim, o progresso da técnica para apreender o real da ciência deve ser relacionado ao desenvolvimento de suas bases teóricas. Com isso temos uma produção dialética entre o pensamento e a experiência, o que nos leva a assumir que a ciência atual não se apreende a partir de sistemas teóricos que partem de projetos unitários.

Seguindo os passos do pensamento bachelardiano, constatamos que a física contemporânea, no que compete à sua atividade experimental, dialoga constantemente com a matemática teórica, de forma que se estabelece “um verdadeiro campo de pensamento que se especifica em matemáticas e em experiências e que se anima ao máximo na conjunção das matemáticas e da experiência. A física determina, como uma síntese eminente, uma mentalidade abstracta-concreta” (Bachelard, 1971/2006, p. 118).

A investigação científica, nesta via, recusa o imediatismo da experiência e procura articular o fato observado a partir de uma sistematização teórica. A consequência desta tomada de posição investigativa é que os objetos científicos não são tomados como objetos brutos da natureza, mas sim criados e apreendidos a partir da instrumentalização altamente elaborada das técnicas. Em uma ciência como a física moderna, por exemplo, “o instrumento é o intermediário necessário para estudar um fenômeno verdadeiramente

instrumentado, designado como um objecto de uma *fenomenotécnica*” (Bachelard, 1971/2006, p. 120, itálico nosso).

É pertinente frisar aqui a importância deste conceito chamado de *fenomenotécnica* para a epistemologia de Bachelard. Basicamente, é um conceito que promove uma mediação entre a natureza e a cultura: o fenômeno observado não diz mais respeito aos fenômenos que encontramos já dados na natureza, mas sim são compreendidos a partir de métodos matematicamente construídos. Destarte, a realidade oriunda de um mundo de elementos infinitesimais não pode ser equiparada aos fenômenos em estado bruto, donde se estabelece uma nova lógica de abordagem para o campo de problemas da ciência.

Podemos trazer aqui, ainda, nos valendo de Bachelard (1971/2006), dois pontos fundamentais concernentes ao advento da fenomenotécnica: 1) o real da ciência passa a ter implicações diretas sobre a racionalidade e 2) a argumentação racional da experiência já indica, de saída, ser a própria experiência.

O que está em jogo, desse modo, na ciência atual, é que ela rompe com a descrição dos fenômenos, passando a produzi-los. Ora, ao afirmarmos que o objeto científico não é mais um dado da natureza em estado bruto, mas sim fruto de operações do pensamento articuladas à experiência, não estamos assumindo que o cientista produz fenômenos? Se pensarmos na ciência einsteiniana, não iremos nos deparar com o fato de que o fenômeno observado é, anteriormente, produzido a partir do rigor matemático, a partir dos processos de objetivação? Ou ainda, se quisermos conceder imagem à produção científica: Albert Einstein possuía o quê em seu laboratório além de papéis e tinteiros?

A estas perguntas podemos nos reportar à recusa da ciência atual em se utilizar da função realista como meio de abordagem do seu campo de investigação. Deteremos aqui a entender o que seria o realismo e como a ciência moderna o questiona,

demonstrando se tratar de um obstáculo epistemológico ao seu desenvolvimento de pesquisas.

A função realista parte do pressuposto de que as teorias científicas possuem valores de verdade, entre o verdadeiro e o falso, e que estes critérios são estabelecidos a partir de uma correspondência entre os enunciados teóricos e a realidade existente. Temos, com isso, no interior do realismo científico a assunção de uma ontologia. “Para o realista, o mundo é considerado, sob o ponto de vista ontológico, como constituído por propriedades autônomas. Assim, o mundo externo, num sentido nada trivial (...) seria independente das teorias científicas” (Silva, 1998, p. 7).

Podemos partir do exemplo da mecânica newtoniana para apreendermos de que forma se dá o realismo científico. Um realista, ao se deparar com os princípios teóricos de Newton, dirá que a força, a gravidade, a inércia, entre outros, não são operações do pensamento que fundam uma realidade, mas sim, contrariamente, são elaborações teóricas autônomas que partem de uma realidade existente. Esta posição se dá na via contrária à afirmação de que a realidade é produzida a partir das operações de pensamento circunscritas pela abstração matemática. Podemos assumir que o realista é aquele que se compromete com entidades sob uma perspectiva ontológica.

Karl Popper (1975), em *Conhecimento Objetivo*, chega a equiparar o realismo científico com a atividade do senso comum. Ele assim o faz por considerar que o senso comum é capaz de promover uma distinção entre a realidade e a aparência. Assim, um indivíduo fora do campo da ciência é capaz de perceber o que é verdadeiro e o que é aparente a partir da forma como se apropria dos seus aparelhos sensoriais.

Para Popper (1975, p. 48), podemos apreender o realismo científico “no sentido de que nossas teorias conjecturais tendem progressivamente a chegar mais perto da verdade, isto é, das descrições verdadeiras de certos fatos ou aspectos da realidade”.

Visualizamos, aqui, a supremacia da realidade concreta como via de acesso à verdade científica.

Em contrapartida, o espírito científico atual se posiciona, como pontuamos acima, em uma zona intermediária que podemos delimitar aqui como a relação entre o concreto e o abstrato, “em que o espírito busca conciliar matemática e experiência, leis e fatos” (Bachelard, 1938/1996, p. 7). A atividade científica moderna, ao intermediar a experiência com as operações do pensamento, nos informa que os dados científicos ultrapassam nossos aparelhos sensoriais. Um exemplo trazido por Calazans (2006) nos ajuda a entender como isto se estabelece: sabemos que a terra gira em torno do seu próprio eixo, no entanto, nossa experiência cotidiana nos indica o contrário: a terra se encontra em estado de imobilidade. Assim, não podemos estabelecer esta verdade científica senão através de uma operação de abstração da realidade concreta.

Bachelard (1938/1996, p. 9) se utiliza do termo “obstáculo” para indicar a insuficiência de “toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata”. Nesta via, os obstáculos não são externos à ciência, mas sim ao próprio ato de conhecer, ao próprio ato de encaminhar os problemas da investigação científica.

Em resposta a isto, a ciência moderna se lança em um movimento que parte dos princípios geométricos do espaço para o universo de precisão da abstração matemática. Nesta via, assumir a recusa ao realismo científico – à função realista - é se afirmar em um processo de objetivação que passa do *como* fenomenológico para o *porquê* matemático.

Ainda neste íterim podemos articular a recusa ao realismo com o advento da objetivação sem qualidades da ciência atual. Para Calazans (2006, p. 279), esta recusa “pressupõe a perda de qualidade tanto dos objetos de pesquisa quanto das teorias que dão sustentação de afirmação de existência desses objetos”. Ora, o que se configura neste sentido é que a realidade, como aquilo que é apreendida de forma subjetiva e dotada de

valores individuais pelo sujeito, é abolida do campo de problemas científicos e em seu lugar vemos surgir as vias de um processo de objetivação.

Alan Chalmers (1993) opõe, assim, objetivismo ao individualismo, visto este último considerar a produção de conhecimento como resultado de ações subjetivas individuais. No entanto, é evidente que o individualista não aceitará como verdadeira toda e qualquer crença, a não ser que esta esteja amparada por um conjunto de provas apropriadas, o que nos levaria a uma busca infundável pelos fundamentos. Suponhamos a Lei de Kepler – os planetas descrevem órbitas elípticas ao redor do sol. Para verificarmos a validade desta lei teríamos que recorrer aos princípios de Newton e, por sua vez, teríamos que validá-los a partir de provas experimentais, que também por sua vez teriam que ser validadas e assim por diante. Necessitaríamos, assim, de um ponto de basta para este regresso infinito, o que nos levaria à assunção de “um conjunto de afirmações que não necessitem de justificativas que recorram a outras afirmações, mas que sejam, de alguma forma, autojustificantes” (Chalmers, 1993, p. 140).

Com esta lente individualista para abordar a validade dos problemas científicos, se torna inevitável nos depararmos com duas correntes antagônicas que trabalhamos acima: o racionalismo clássico e o positivismo articulado ao empirismo. Enquanto os fundamentos do racionalismo clássico estariam pautados no pensamento, em que suas proposições “são reveladas como sendo claras, distintas e indiscutivelmente verdadeiras pela contemplação e raciocínio cuidadosos” (Chalmers, 1993, p. 141), o empirista partiria da suposição de que o princípio para estabelecer uma verdade científica dependeria exclusivamente do aparelho sensorial.

Em contrapartida, o objetivismo recusa toda e qualquer dimensão subjetiva de seus fundamentos, ou seja, trata-se de um princípio sem qualidades, visto que os valores ou experiências subjetivas vividas pelo sujeito são abolidos. Bachelard (1938/1996), em

A Formação do Espírito Científico, nos indica que o período do objetivismo científico atual é marcado pelo estado abstrato. A matematização da ciência nos leva, assim, a assumir que “o espírito adota informações voluntariamente subtraídas à intuição do espaço real, voluntariamente desligadas da experiência imediata e até em polêmica declarada com a realidade primeira, sempre impura, sempre informe” (Bachelard, 1938/1996, pp. 11-12).

O que o realismo científico propõe é que a experiência é observada e não construída. O desdobramento desta afirmação é tomarmos a atividade científica como uma compilação de fatos justapostos em que cada observador acrescentaria um dado, caminhando para uma espécie teleológica do fazer científico. A isto nos remetemos ao problema de que, por não ser construída, a experiência se torna incapaz de ser verificada. Para Bachelard (1938/1996), ela, portanto, não constitui uma lei e se apresenta apenas como um fato da natureza.

Dessa maneira, o espírito científico – para nos valer da precaução bachelardiana – deve sempre recusar a experiência imediata; experiência esta que fornece o dado bruto presente na natureza. É a passagem da natureza do realista para a cultura do objetivismo abstrato que a ciência atual opera. Com este percurso no campo do pensamento observamos o cientista produzir fenômenos e esvaziar toda a observação do erro subjetivo. É apenas neste caminho que podemos afirmar que a ciência não se esgota e que se utiliza de retificações constantes e cortes epistemológicos para apreender e instalar novos campos de problemas.

6 – COMPATIBILIDADE LÓGICA ENTRE A PSICANÁLISE E A CIÊNCIA

O caminho que percorremos até aqui nos pareceu pertinente por articular alguns pontos importantes, a saber, 1) há um dualismo epistemológico e metodológico na episteme científica da qual Freud se encontra em vias de estabelecer as bases científicas da psicanálise; 2) com a epistemologia moderna, principalmente com seus expoentes na França, observamos que a atividade científica é rebelde a uma leitura continuísta, sendo constituída a partir de cortes epistemológicos; 3) a matematização do pensamento a partir da física coloca em cena uma reorganização da razão e um reposicionamento da filosofia para acompanhar o campo de problemas da ciência. Estes delineamentos, em conjunto, nos levarão a assumir não somente a diferença com que Lacan adentra o debate entre as ciências e a psicanálise, mas também de que maneira ao considerar, a partir da epistemologia moderna, a física como paradigma da ciência, será possível operar com a tese de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência.

Este percurso era de capital importância para Lacan (1953/1998), que, desde o seu Relatório de Roma, indicava o papel da psicanálise na direção do que se estabeleceu enquanto subjetividade moderna, não sem estar devidamente ordenada por aquilo que a ciência moderna engendra. Este projeto lacaniano buscava, portanto, reintroduzir a psicanálise em um debate com as ciências que se distinguiu do modo como a tradição psicanalítica o promovia, na medida em que se constituía “a objetivação abstrata de nossa experiência em princípios fictícios ou simulados do método experimental” (p. 285).

Não sem se surpreender, Lacan (1953/1998) problematiza o fato de que os psicanalistas estavam ignorando completamente ou tornando secundária a função simbólica, o que lhe parecia sumariamente problemático, visto que “é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências, com um novo questionamento da antropologia” (p. 285).

Como veremos em tópicos subsequentes, o que isto coloca em jogo é a afirmação de um materialismo lacaniano e, com isso, sermos levados a considerar que esta função simbólica, para a psicanálise, não se constitui a partir de concepções que compreendem a linguagem como uma substância, mas sim a partir da tradição de Ferdinand Saussure que apreende a linguagem como uma forma. Com isso, para Lacan, “a ordem simbólica (“a razão natural” de Lévi-Strauss) não consiste em conteúdos, *mas em formas significantes inteiramente vazias*” (Coelho, 1967, p. 43).

É na busca de conceder inteligibilidade a este debate que seguiremos um percurso que parte de uma afirmação de Lacan que se encontra em escritos como *A Ciência e a Verdade* (1965), *Do Sujeito enfim em Questão* (1966) e no Seminário sobre *Os conceitos fundamentais da psicanálise* (2008/1964), de que só é possível conceber o sujeito do inconsciente a partir do surgimento da ciência moderna articulado ao pensamento cartesiano e as modificações que a física promoveu no pensamento. Posteriormente, pensaremos a relação entre Lacan e Descartes no que tange à constituição do sujeito sem qualidades tanto na ciência quanto na teoria do significante lacaniana, cujos fundamentos do método estruturalista lhe serão fundamentais. Com isso, seremos levados a afirmar a recusa da psicanálise ao realismo como modo de investigação, assim como a visualizamos na ciência moderna.

6.1 - O SURGIMENTO DO SUJEITO DO INCONSCIENTE SÓ FOI POSSÍVEL EM UM MUNDO AFETADO PELA CIÊNCIA

Lacan (1965/1998, p. 873) nos afirma o tom paradoxal a partir da assunção de que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”. Trataremos esta afirmação, neste trabalho, a partir daquilo que ela carrega de axiomático

– o que nos dimensiona, invariavelmente, à importância de analisarmos os seus desdobramentos.

Jean-Claude Milner (1996), a despeito disso, tratará de estabelecer as bases do que se configura como uma equação, na qual Lacan articula três afirmações concernentes aos sujeitos da psicanálise e da ciência. Assim, ao enunciar que o sujeito da ciência é o sujeito da psicanálise, temos de apreender “1) que a psicanálise opera sobre um sujeito (e não, por exemplo, sobre um eu); 2) que há um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos constituem apenas um” (Milner, 1996, p. 28).

É em relação a este terceiro ponto que veremos se desdobrar a noção de que há entre a psicanálise e a ciência uma relação de compatibilidade.

Como vimos no primeiro tópico deste trabalho, colocar esta equação em jogo é nos direcionarmos para uma distinção crucial entre Freud e Lacan: se em relação ao primeiro nós podemos localizar explícita e implicitamente uma posição que consiste em estabelecer a psicanálise nos moldes de um fisicalismo, em relação ao segundo, “já não há ideal da ciência em relação à psicanálise, tampouco há para ela ciência ideal. A psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos” (Milner, 1996, p. 31). O que se estabelece em Lacan, desse modo, não é uma sobreposição do ideal da ciência sobre a psicanálise, mas sim compatibilidades que nos levam, juntamente com Milner (1996, p. 28), a abordar o que podemos chamar de “o axioma do sujeito”.

Sabemos que, para Lacan (1965/1998), a modernidade do pensamento se inaugura com Descartes e que este momento inaugural se correlaciona com a possibilidade de surgimento do sujeito da psicanálise na sua articulação com o advento da física a partir da matematização (geometrização) do espaço, como bem assinalamos nos valendo de Koyré (1973/1991). De forma correlacional temos o que diz respeito ao

advento do *Cogito*, lugar de toda a sustentação do pensamento de Descartes. Milner (1996) nos preconiza que este *Cogito* é justamente aquilo que se vale de testemunho para o pensamento científico: o edifício cartesiano é o primeiro sustentáculo filosófico das descobertas galileanas.

Podemos assumir, naquilo que visualizamos anteriormente, que a ciência na sua atividade caminha a partir de cortes e rupturas. No entanto, ao nos guiarmos com a ideia de que a física foi a responsável por instalar um campo de problemas científico absolutamente novo, e que Descartes, a partir do seu método, opera no pensamento um esvaziamento a partir da sua dubitação radical, instalando algo totalmente inaugural como o *cogito*, devemos ter em relevo que não somente há cortes na atividade científica, como há um corte fundacional, aquele que coloca em cena o surgimento de um novo universo. Podemos, com isso, partir do que se unifica sob a seguinte axiomática: “não só há cortes, mas há cortes maiores” (Milner, 1996, p. 67).

Lacan (1965/1998, p. 871) não deixa de afirmar, a despeito disto, que o nascimento da ciência deve ser tomado no sentido absoluto, e que este momento deve ser figurado a partir do que se estenografa como ‘moderno’, fazendo referência explícita aos trabalhos de Koyré. Milner (1996, p. 32), por seu turno, encontrará nisto a razão “pela qual a ciência é essencial à existência da psicanálise”.

Apreenderemos o surgimento da Ciência no que se estenografa como moderno a partir do corte operado por Galileu e a matematização da física. O fundamento para esta afirmação se centra no que Milner (1996, p. 63) chamou de “linguagem do corte”. Trata-se da tese axiomática de que há cesuras nos discursos que fundam novos campos de problemas. Assim, recorrendo aos trabalhos de Koyré e Kojève, Milner encontra uma combinação de proposições que não só indicam a existência de cortes, mas também um corte que afetaria a todos os discursos possíveis, ou seja, um corte maior.

Se observarmos os trabalhos de Koyré (1956/1991), principalmente o que se intitula como *As origens da ciência moderna: uma nova interpretação*, veremos a passagem do universo aristotélico, substancialista, para o universo da precisão matemática, como aquilo que indica o surgimento de um corte maior afetando a todos os discursos. Ou seja, a passagem de uma episteme antiga para a modernidade faz operar a reinvenção de todo o universo. Assim, o sentido absoluto que Lacan se refere é a própria condição de colocar em primeiro plano a possibilidade de surgimento do sujeito da psicanálise. Este novo universo, no campo da filosofia, será fruto do rompimento com a tradição escolástica e teológica, possuindo como principal combatente o edifício cartesiano.

A esse respeito, teremos o que Milner (1996) chama de “cartesianismo radical” de Lacan, do qual podemos derivar um conjunto de proposições:

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 (p. 33).

Dessas proposições é válido decorrer que não se trata de uma linearidade cronológica; não é em relação a um período na história do pensamento que Lacan se refere ao traçar estas correlações. Trata-se, antes, de analisar como se estabelece uma zona de afinidade discursiva entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise. Veremos que isto se configura a partir do surgimento da matematização da física de Galileu e do pensamento cartesiano, com seu consequente esvaziamento de qualidades sensíveis do existente, formatando a condição de possibilidade do surgimento do sujeito sobre o qual a psicanálise opera: um sujeito destituído de seu conjunto de referências.

O que o pensamento cartesiano provoca no campo do conhecimento é um rechaço de todo o saber por meio da dúvida radical. Podemos observar isto na primeira

parte da obra *O Discurso do Método*. Descartes se vale de todo o conhecimento que lhe era destinado dos altos colégios da Europa somado a tudo que lhe fora possível apreender dos campos de saberes como a matemática, a filosofia, a física, as artes, para então inserir no seu pensamento a necessidade de examinar todas elas, “mesmo as mais supersticiosas e mais falsas, a fim de conhecer seu justo valor e evitar ser por elas enganado” (Descartes, 1989/1996, pp. 9-10).

Nesta medida, o projeto cartesiano parte do centro da filosofia, cujo estado de coisas não deixava de se encontrar massivamente sob o crivo das incertezas - se furtando assim da sustentação resolutamente crível-, para o das ciências, não podendo, desse modo, estabelecer princípios suficientemente fundamentados. Devemos ter em relevo, aqui, a que ciência Descartes se refere e com isso sermos levados diretamente ao tópico em que abordamos o que era constituído enquanto física em Aristóteles: finita, descritiva, dotada de qualidades e hierárquica.

Nesta via, vemos delinear na filosofia cartesiana uma recusa radical ao pensamento instituído, instalando assim uma via fundamental de acesso à razão: a dúvida enquanto método. É a partir disso que Descartes (1989/1996) assume como se inicia sua peregrinação pelo caminho do conhecimento: “por isso, assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo” (p. 13).

Assim, para Lacan (1966/1998), o rechaço de todo saber é o que leva Descartes a fundar um sujeito cujo ancoramento se encontra no ser, “o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição, devendo este termo ser tomado no sentido de porta estreita” (p. 870).

O programa de Descartes em se colocar a duvidar de toda a tradição do pensamento chega a atingir contornos hiperbólicos quando passou a considerar a possível existência de um gênio maligno enganador, do qual nem a aritmética, tampouco a geometria, passariam incólumes ao procedimento da dúvida. Assim, que os lados de um pentágono fossem sempre cinco era indubitável até que se considerasse a possibilidade de um Outro introduzir a dimensão do engano (Dunker, 2008).

Decorre disto que da dúvida hiperbólica surge a certeza do *Cogito*. O ato de pensar, portanto, instaura a certeza da existência do sujeito. Todavia, trata-se mesmo do *ato do pensar* no momento mesmo de sua enunciação, o que nos direciona ao grande impasse cartesiano: a verdade, no que tange ao existente, só é garantida no momento em que se enuncia o pensar. Com isso, temos um sujeito evanescente e o problema de Descartes seria encontrar uma saída que sustentasse a validade do existir ao longo do tempo.

Para Alain Badiou (1988/1996), a questão do sujeito em Descartes deve ser pensada a partir do lugar que o próprio sujeito precisamente ocupa, a saber, o lugar da enunciação. A certeza da existência do ser virá, portanto, do próprio sujeito ao dizer: *eu penso*. Desse modo, “o ponto do sujeito é *ali* onde se pensa que pensando ele deve ser, ele é. A conexão entre o ser e o lugar funda a radical existência da enunciação como sujeito” (p. 336).

Aqui nos fica mais evidente a razão pela qual Descartes é considerado por Lacan (1966/1998) o primeiro filósofo moderno. Ora, como vimos, estenografar ‘moderno’ é partir de uma axiomática do corte maior, em que as coordenadas que norteavam o homem na antiguidade são abolidas. A dúvida enquanto método e a certeza enquanto pensamento, a partir do enunciado ‘penso, logo existo’, é o rechaço cartesiano à apreensão da verdade pelos sentidos. Desse modo, o sujeito cartesiano só se funda na medida em que sua certeza

se assenta no enunciado; um sujeito, portanto, esvaziado e reduzido a uma máquina pensante.

Em *A Ciência e a Verdade*, Lacan (1965/1998) chega a indicar uma nova escrita para o aforismo de Descartes. Propõe ele que à segunda oração sejam acrescentadas aspas, formando assim um *penso*: “*logo existo*”. Estas aspas tomam a função de indicar que o pensamento só institui o ser na medida em que se vincula à fala, visto que “toda a operação toca na essência da linguagem” (p. 879).

A saída cartesiana para o que se estabelece, desse modo, a partir do ancoramento do ser no pensamento, será a refutação da sua hipótese da existência de um Deus enganador. Os desdobramentos dessa tomada de posição serão a assunção da perfeição e infinitude divinas. Desse modo, “o sujeito, antes caracterizado pela finitude, pode se distender no tempo, garantindo a verdade do pensamento e do conhecimento assim produzido. Há, portanto, uma transferência entre Deus e o sujeito, uma transferência da infinitude para a finitude” (Dunker, 2008, p. 12).

A relação entre a emergência da dúvida radical de Descartes e o surgimento da física de Galileu pode ser circunscrita com o advento da categoria do infinito. Conforme nos traz Dunker (2008), ao se deparar com a insuficiência do saber medieval que se centrava em uma ordem fechada – o cosmos finito -, a filosofia cartesiana, a partir das descobertas astronômicas e matemáticas que fundam novas modalidades de encaminhar o problema científico, passa a buscar “um ponto certo, seguro e indubitável que defina essa nova ordem (*mathesis universalis*) de saber, e que será a forma moderna do conhecimento” (p. 5).

O programa cartesiano é fundacional no que tange à colocação em cena do sujeito. Trata-se de um rompimento explícito com a tradição aristotélica, de modo que o

que se institui, tal qual com a matematização da física, é uma eliminação de qualidades do existente. Desse modo, ao sujeito,

Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma; ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência (Milner, 1996, p. 33).

Nesta medida, é a Koyré (1973/1991) que devemos a afirmação de que a dúvida enquanto método, ou o período do ceticismo que inaugura o *Cogito*, foi responsável pela produção do racionalismo na ciência moderna. Conforme já trabalhamos em tópicos anteriores, o corte sofrido pela ciência se constitui com a passagem da natureza dotada de qualidades para o universo da precisão matemática, ou ainda, se quisermos, com a inserção do significante, do simbólico, na produção do conhecimento científico. Assim, Ramos e Alberti (2013, pp. 211-212) nos indicam que “isso significa que a formalização do real, própria da prática científica, é na verdade um arranjo simbólico. A prática científica consiste numa matematização do real, o que se dá na contramão de uma quantificação”. Podemos opor, aqui, a concepção de ciência positivista, que se funda sob a ótica do primado imaginário da experiência, a uma ciência teórica matematizada, e, portanto, simbólica.

Podemos, desse modo, apreender que é na função do significante que Descartes encontra a sustentação do pensamento. Assim, o ato de pensar impõe ao ser uma realidade que se ancora na linguagem, o que implica uma desnaturalização do sujeito, promovida pelo vazio do significante. Entretanto, este sujeito postulado pelo *cogito ergo sum* é fruto de uma continuidade; continuidade entre ser e pensamento. Assim, quando Lacan nos indica que a psicanálise não implica outro sujeito que não o sujeito da ciência, não

podemos perder no horizonte o fato de que o sujeito freudiano é descontínuo a partir da incidência do inconsciente.

E, então, poderíamos nos perguntar: por que Lacan se utilizará justamente de Descartes, o filósofo que colocará a consciência do pensamento como a verdade absoluta da existência do sujeito? Serge Cottet (1989, p. 16) nos auxilia um ensaio de uma resposta, na medida em que foi no marco de inauguração na filosofia que Descartes “permitiu a depuração do sujeito, ao mesmo tempo sua localização simbólica e sua redução a um só enunciado: um sujeito despojado de todos os seus ouropéis psicológicos”.

Assumir o sujeito inaugurado pela filosofia cartesiana como a condição de possibilidade de surgimento da psicanálise não é o mesmo que negar a subversão que esta promove ao postular que a consciência não é central na vida psíquica do homem. Para Lacan (1966/1998, p. 870) seguir este fio de raciocínio é justamente o que nos leva à “divisão experimentada do sujeito”.

É em relação a isso que Cottet (1989) nos informa o caráter paradoxal do termo ‘sujeito do inconsciente’, visto que, pela tradição filosófica, a inserção da categoria do sujeito é identificada ao sujeito pensante da consciência. Neste sentido que veremos emergir, com a psicanálise, um processo de subversão que partirá do estado de coisas da filosofia clássica à descoberta freudiana por excelência: o inconsciente.

Com efeito, é em reação a um progressivo deslizamento da psicanálise freudiana para a psicologia, e sobretudo para “uma ortopedia do eu” que Lacan reinterpreta o inconsciente freudiano de um modo que faz valer o sujeito como dividido por seu próprio discurso.

De fato este conceito de divisão do sujeito é o resultado final de todo um trajeto, que vai da leitura de Freud ao estruturalismo (Cottet, 1989, p. 12).

Para a psicanálise, portanto, está em função o que se coloca no avesso da filosofia, a saber, a incidência de uma ruptura com o consciencialismo. A supremacia do pensamento consciente é que o Freud fará questão de colocar em cheque a partir do que

se estabelece enquanto inconsciente, fazendo operar “uma regra de pensamento que tem que se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa (Lacan, 1968-1969/2008, p. 13).

Podemos resumir este estado de coisas a partir da dupla de axiomas que Alain Badiou (1994, p. 62) nos fornece: “1) o axioma filosófico é: o pensamento deve poder ser compreendido a partir do ser; 2) o axioma psicanalítico é: há um pensamento inconsciente”.

Acompanhados de Milner (1996) podemos perceber que o *Cogito* freudiano, ao se caracterizar inconsciente, subverte o cartesiano. Assim, tanto para Descartes quanto para Freud, o sujeito é o pensamento, porém apenas para o segundo o pensamento é inconsciente. Desse modo, se a sustentação do pensamento em Descartes se dá a partir de um ancoramento na figura de um Outro divino que não fosse, em hipótese alguma, enganador – ou seja, sob o signo de um Deus perfeito será assentada a verdade da existência do sujeito, é devido à ausência de um pensamento inconsciente na filosofia cartesiana. Desse modo, Descartes recorre a uma hipótese generalizada da verdade, pois mesmo que Deus “disse que dois e dois são cinco, isto seria verdade” (Lacan, 1964/2008, p. 43).

O desdobramento deste caminho é levarmos em consideração que há, para Lacan, um sujeito da ciência a partir do advento do cogito e que este sujeito, por seu turno, é o mesmo do qual a psicanálise operará ao considerar a sua divisão constitutiva. O ponto axial desta equação dos sujeitos é a operação de esvaziamento de qualidades do existente, que será fundamental para desalojar a psicanálise de uma tradição naturalizante. É nesta medida que Lacan (1965/1998) se posicionará contrário a qualquer referência humanista à ciência, pois assumi-la seria acordar com um sujeito provido de qualidades: “não há

ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (p. 859).

Nesta mesma via, a partir da leitura lacaniana, podemos compreender, por um lado, o motivo do rompimento de Freud com Jung. O deslizamento teórico junguiano segue um caminho que funda “um sujeito composto por uma relação com o saber, relação dita arquetípica, que não foi reduzida àquela que lhe permite a ciência moderna” (Lacan, 1965/1998, p. 872). Assim, Freud, ao recusar as ideias de Jung, estava apenas afirmando que o seu campo de problemas - o campo de problemas da psicanálise - só pode operar em um mundo em que o sentido foi abolido pela atividade científica; que o sujeito sob o qual a psicanálise incide só pode ser aquele sobre o qual a ciência moderna esvaziou a sua substância.

Com isso, concebemos o sujeito da psicanálise a partir daquilo que ele não é: não se trata de um sujeito que se apreende por uma substancialidade. E, assim, somos levados a interrogar o estatuto do sujeito na sua positividade, ou seja, a assumirmos a radicalidade positiva de sua negatividade. Se, para Lacan (1965/1998, p. 890), o sujeito é aquilo que é “veiculado pelo significante em sua relação com outro significante”, é na materialidade do significante que aqui devemos nos deter, na medida em que o significante é o que nos possibilita distinguir o sujeito das concepções biológicas e ontológicas, tão caras à psicologia desenvolvimentista e à metafísica, respectivamente.

Veremos, portanto, a seguir, como a aproximação de Lacan com o estruturalismo linguístico lhe concedeu o terreno propício para afirmar o sujeito da psicanálise, o sujeito do inconsciente, nos valendo de seu axioma, tributário do retorno a Freud, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

7 - O SIGNIFICANTE NÃO SIGNIFICA NADA: LACAN COM A LINGUÍSTICA

Vimos anteriormente que a ciência moderna operou no universo a abolição das qualidades, ou seja, ao se matematizar destituiu o mundo de substâncias. De certa forma, os processos de matematização do objeto científico passaram a tomar o estatuto de ideal de ciência, estendendo seu campo para além das ciências naturais. É com isso que observamos se figurar no pensamento moderno uma discursividade científica que estendia cada vez mais seus limites, o que corroborou com a superação do dualismo epistemológico do século XIX.

Podemos mencionar aqui, como exemplo disto, o paradigma da estrutura, ou melhor, do estruturalismo. Se desde Galileu o programa científico se comprazia da medida quantitativa exata, de figuras geométricas e referências numéricas, veremos surgir no horizonte de outras áreas de saber um projeto investigativo similar. Evidentemente que, como nos adverte Milner (1996), não se trata de uma transposição absoluta, pois ao sair do campo da natureza e adentrar o objeto social e humano deve-se partir de adaptações. É neste panorama que irá se inscrever o estruturalismo.

Trata-se, se observarmos bem, de um limite tenso, visto que, se por um lado, o estruturalismo reclama para si o ideal da ciência, por outro lado, ele não busca os mesmos objetos das ciências naturais, mas sim se dedica ao objeto humano. Este fator diferencial caracteriza uma mudança na forma como o programa estrutural irá se referir à matematização: “não se trata mais da medida, *stricto sensu*, mas de uma literalização e de uma dissolução não quantitativa do qualitativo” (Milner, 1996, p. 75).

Dessa forma, é válido frisarmos que o estruturalismo, quando aplicado à linguística, opera uma redução das qualidades sensíveis e não a sua total abolição, visto que especificamente neste campo temos a matéria fonética, sobremaneira dependente dos aparelhos sensoriais.

É nesse ponto fundamental que gostaríamos de introduzir o presente tópico, pois aqui nos interessa de que forma foi possibilitada pelo programa estruturalista a apreensão da linguística a partir de uma redução das suas propriedades sensíveis; programa que tem como paradigma aquilo que se inaugurou com Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson.

Com isso, somos levados ao intuito de demonstrar um conjunto de proposições: 1) a linguística estrutural, com adaptações similares à física moderna, dessubstancializa seu objeto; 2) Freud, ao descobrir o inconsciente, antecede, logicamente, o programa do estruturalismo linguístico; 3) Se o sujeito da psicanálise é o mesmo da ciência, isto só é possível se ele for destituído de qualidades; 4) o sujeito da psicanálise é o efeito da cadeia significante; 5) o significante, por si só, não significa nada.

Assim, indicamos, já de saída, que a linguística estrutural foi fundamental para Lacan se sustentar em seu projeto de estabelecer a psicanálise como um campo distinto do que podemos encontrar na tradição psicanalítica após a morte de Freud. Não é excessivo lembrar, contudo, que não se trata de assumir uma adequação da psicanálise ao ensino de Saussure: Lacan, como veremos, subverte o programa da linguística estrutural, principalmente no que diz respeito, como nos informa Marco Antonio Coutinho Jorge (2008), à inclusão da categoria do sujeito ali onde só havia a estrutura fechada da língua.

Decorre disso apreendermos o uso que Lacan faz da linguística e de que modo ela lhe serve de percurso para abordar o sujeito da psicanálise, correlativo do sujeito da ciência. Para tanto, nos é importante uma parada para fazermos uma breve apreensão do que foi e de como operou o programa estrutural. Após isso acreditamos que se tornará mais inteligível para o leitor compreender as operações que a linguística promoveu no conceito de significante.

7. 1 – O PROGRAMA ESTRUTURALISTA

Roland Barthes (1963) se pergunta o que é o estruturalismo e começa por nos definir o que ele não o é. Não se trata de uma escola, nem de uma filosofia, visto que todos aqueles a que se designa o adjetivo ‘estruturalista’ não formam um conjunto unificado de doutrina. Isto não se encontra em nada distante do posicionamento de Jacques Lacan. Para o psicanalista, “o estruturalismo não se assemelha em nenhuma medida a uma filosofia, se designarmos por essa palavra uma visão de mundo, nem tampouco a nenhuma forma de assegurar, à direita e à esquerda, as posições de um pensamento” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 12).

Desse modo, nos é possibilitado falar não de uma doutrina filosófica, mas sim de uma atividade estruturalista. E neste sentido estamos de acordo com o que Barthes (1963) nos afirma: a atividade estruturalista deve ter definido, em suas bases gerais, aquilo que lhe permitirá distinguir-se de outras áreas que usam o termo ‘estrutura’ indiscriminadamente, principalmente quando o fazem em um sentido atomista. Assim, a chave de leitura é se reportar a dualidades tais como *significante-significado* e *sincronia-diacronia*, pois são elas que fornecerão as noções que diferenciam o estruturalismo de outros modos de pensamento.

Assim, conforme Barthes (1963), estas dualidades são caras ao programa estrutural na medida em que o *significante-significado* remetem “ao modelo linguístico, de origem saussuriana, e porque, no estado atual das coisas, a linguística é, ao lado da economia, a própria ciência da estrutura” (p. 19). Enquanto que o par *sincronia-diacronia* implicam um revisionismo na noção de história, visto que “a ideia de sincronia (...) autoriza uma certa imobilização do tempo, e a de diacronia tende a representar o processo histórico como uma pura sucessão de formas” (p. 20).

Esta indicação de se remeter a dicotomias será a referência explícita que o estruturalismo retirará da linguística. O que o par *sincronia-diacronia*, procura indicar, antes de qualquer coisa, é o caráter de interdependência que ele possui. A diacronia não se torna inteligível sem que se estabeleça a relação que ela mantém com a sincronia. Desse modo, as definições destes termos concedidas por Saussure (2006) só passam a operar a partir do jogo de oposição que elas engendram entre si. Visto isso, “é sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência [linguística], diacrônico tudo quanto diz respeito às evoluções” (p. 96).

A partir das oposições que se delineiam, Saussure (2006) irá estabelecer dois eixos que se entrecruzam na constituição do estudo da linguística: o eixo das simultaneidades (A-B) e o eixo das sucessões (C-D). Dessa forma, no eixo A-B estará concentrada as relações entre as coisas coexistentes dentro de um sistema, de modo que o fator tempo se torna prescindível, ou seja, um eixo sincrônico, enquanto que no eixo C-D o que está em jogo é a sucessão das coisas a partir da temporalidade, se configurando como um eixo diacrônico. Com isso, a língua como um sistema de valores puros que só se apreendem por pares de oposição, se constituirá como o paradigma por excelência de toda a atividade estruturalista. Conforme François Dosse (1993, p. 65), o estruturalismo possuirá, portanto, “uma base unificadora no modelo da linguística moderna e na figura daquele que é apresentado como seu iniciador: Ferdinand Saussure”.

E, ainda, por não se tratar de uma corrente filosófica fechada, como vimos, mas sim se definir a partir de uma atividade que regula de um certo modo o pensamento, o estruturalismo se faz fruto de uma multiplicidade de teóricos e saberes, mas que terá como ponto de definição um princípio fundamental: “reconstituir um “objeto” de maneira a manifestar nesta reconstituição as regras de funcionamento (as “funções”) desse objeto” (Barthes, 1963, p. 21).

Desse modo, a estrutura será uma espécie de simulacro do objeto, que colocará em primeiro plano a ideia de que constituir um objeto no interior de uma estrutura é o que faz surgir “alguma coisa que permanecia invisível, ou, se se preferir, ininteligível no objeto natural” (Barthes, 1963, p, 21). Assim, tal qual na atividade científica moderna, o estruturalismo faz operar uma negação ao objeto como um dado bruto da natureza, fazendo-o existir a partir de operações de pensamento.

A atividade estruturalista comporta duas operações típicas: decomposição e composição. Decompor o primeiro objeto, aquele que é dado à atividade de simulacro, é encontrar nele fragmentos móveis cuja situação diferencial engendra um certo sentido: o fragmento não tem sentido em si, mas é, no entanto, de tal ordem que a menor variação sofrida pela sua configuração produz uma mudança do conjunto (Barthes, 1963, pp. 22-23)

Ora, se seguirmos a definição que Eduardo Prado Coelho (1967, p. 21) concede à noção de estrutura teremos que se trata de:

- a) um conjunto de elementos com leis próprias independentes das leis que regem cada um desses elementos;
- b) a existência de tais leis relativas ao conjunto implica que a alteração de um dos elementos provoque a alteração de todos os outros;
- c) dado que o valor de cada elemento não depende apenas do que ele é por si mesmo, mas depende também, e *sobretudo*, da posição que ele ocupa em relação a todos os outros

Portanto, falar em estrutura é se colocar a par das transformações existentes dentro de um dado conjunto de análise, de tal modo que a questão da temporalidade não pode ser reduzida a uma crítica de que o estruturalismo parte de uma ignorância ao dinamismo da realidade e muito menos que opera de forma fixista. Assim, podemos levar em conta que estrutura não é uma rigidez dos processos históricos, na medida em que “aparece como um sistema de leis que regem as transformações possíveis de um conjunto, e essas transformações tanto se podem realizar no espaço (ponto de vista sincrônico) como no tempo (ponto de vista diacrônico). A estruturalidade é, por conseguinte, acrônica” (Coelho, 1967, pp. 33-34).

Desse modo, a questão da temporalidade não é sumariamente ignorada pelo estruturalismo, porém, assumir isto não é o mesmo que considerar que as estruturas são excedidas pelo fator tempo; ao contrário, como pontua Coelho (1967), é a própria estruturalidade que excede a temporalidade: “a história, com a sua turbulência e densidade, apenas realiza algumas das transformações possíveis definidas estruturalmente” (p. 34).

No entanto, quando falamos em um dado conjunto, necessitamos entender de que forma ele é composto, de que maneira as suas partes se estruturam formando um todo. Ora, se nos guiarmos pela definição de estruturalismo que Eduardo Prado Coelho nos concede, a saber, de que uma modificação em um dos elementos do conjunto modificaria a todos, estamos em vias de estabelecer um análise anti-atomista para a atividade estrutural. Desse modo, Jean Pouillon (1966, p. 6) explicita quanto ao método estruturalista,

Por oposição ao atomismo, que isola termos cujo conjunto é formado simplesmente por justaposição, consiste ele em procurar as relações que dão aos termos que elas unem um valor de “posição” num conjunto organizado, em apreender conjuntos que a sua articulação torna significantes. O estruturalismo implica, portanto, duas ideias: a de totalidade e a de interdependência.

A partir de Lustoza (2006) podemos derivar da definição de Pouillon um conjunto de desdobramentos que são fundamentais para compreender a maneira como a atividade estruturalista opera e reordena o campo de investigação nas ciências humanas. O primeiro deles diz respeito ao valor de “posição” que une os termos em um dado conjunto. Colocar isto em evidência é dizer que só podemos conhecer o valor de um elemento a partir das relações que ele estabelece e da função que ele possui no interior de um sistema. Assim, contrariamente ao atomismo que via no todo de um conjunto a soma de todos os elementos, que, por sua vez, eram independentes e possuíam propriedades intrínsecas, no estruturalismo cada elemento do conjunto é dependente da relação que

sustenta com outros elementos. Portanto, neste caso, os elementos possuem propriedade extrínsecas, a partir de um jogo de relações.

Um outro ponto importante é considerarmos a noção de interdependência, tão cara ao estruturalismo. Esta noção coloca em jogo a ideia de que, ainda que o todo não seja a pura soma de todas as partes, ele tampouco possui uma propriedade autônoma. Assim, falar de estruturalismo é se ater ao fato de que os conjuntos não são resultado de uma acumulação de elementos ao acaso, em que incidiria uma pluralidade de fatores autônomos e exteriores. Ao estruturalismo cabe a tomada de uma atitude totalizante (Pouillon, 1966).

Entretanto, seguindo o caminho de Pouillon, temos que colocar em relevo que ao trazer as noções de agrupamento de elementos em conjuntos, o estruturalismo não está tomando uma atitude de organizar semelhanças por reagrupamento de traços recorrentes. Neste tipo de perspectiva, as diferenças são eliminadas do contexto de análise ou ainda lhe são atribuídas pouca relevância para a investigação. O que o estruturalismo, ao contrário, faz questão de estabelecer é a assunção de que “conjuntos diferentes podem ser aproximados não a despeito de, mas em virtude das suas diferenças que se procura ordenar” (Pouillon, 1966, p. 8).

É desse modo que o método estruturalista opera colocando em jogo o reconhecimento das diferenças que não sejam, vale dizer, alteridades puras, mas que demonstram possuir relações entre si. Trata-se, portanto, de “ordenar essas diferenças de tal maneira que os conjuntos considerados apareçam como variantes uns dos outros, e o conjunto destes conjuntos como o produto de uma combinatória” (Pouillon, 1966, p. 8).

Em um artigo conhecido sobre estruturalismo e etnologia, Lévi-Strauss (1953) nos indica que, ao colocar em jogo a constituição dos conjuntos a partir das relações de

diferença que eles estabelecem, o método estrutural está a operar não com uma realidade empírica, mas sim com modelos que são construídos de forma coextensiva a esta.

Torna-se necessário, portanto, definir aqui como se estabelece essa noção de modelo para o programa estruturalista visto que acreditamos que ela nos concederá as bases para compreender como o estruturalismo, ao negar os fatos sociais como um dado empírico, está em conformidade com o reordenamento epistêmico que a ciência moderna coloca em cena.

Desse modo, para que um modelo estrutural mereça tal título, ele deve satisfazer algumas condições. Em primeiro lugar, 1) a uma estrutura cabe a caracterização de um sistema composto de elementos, que, como vimos, uma modificação em qualquer um deles terá como consequência uma modificação em todos os outros. 2) “todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos” (Lévi-Strauss, 1953, p. 68). Assim, 3) uma modificação em um dos elementos permitirá uma previsibilidade de como reagirá o modelo. E, por fim, 4) a construção de um modelo deve ser eficiente para que seu funcionamento possa dar conta de explicar todos os fatos observados.

O que é pertinente ressaltar aqui diz respeito ao fato de que trabalhar com modelos é se afastar de uma tradição naturalizante ou essencialista como via para observar e compreender o fato social. O estruturalismo nos indica que a realidade não é acessível a partir de um conhecimento imediato, de modo a assumirmos uma posição “antiempírica” (Coelho, 1967).

Ora, não é o que vemos ao indicar que no conjunto estrutural os termos não possuem uma realidade intrínseca, mas são frutos de uma lógica combinatória? O estruturalismo se fundará como uma máquina de combate contra a experiência imediata.

Tal qual vimos com a epistemologia bachelardiana, o objeto primeiro de nossas observações mais imediatas será fruto de um obstáculo epistemológico. Não ao acaso, para o método estrutural trata-se de abarcar os objetos não como dados brutos da natureza, mas através de modelos construídos, sejam eles conscientes ou inconscientes.

A este respeito, Lévi-Strauss (1953, p. 70) irá nos assumir a relevância maior que possuem os modelos inconscientes para as análises estruturais. Visto que, com efeito, “os modelos conscientes – que se chamam comumente “normas – incluem-se entre os mais pobres que existem, em razão de sua função, que é de perpetuar as crenças e os usos, mais do que expor-lhes as causas”. É neste sentido que a análise estrutural terá como norte a mesma problemática que se encontra a linguística: quanto mais evidente é a estrutura aparente, mais laborioso será o trabalho de apreender a estrutura latente, visto que os modelos conscientes se colocam como obstáculo entre o observador e o seu objeto de análise.

É notório que este breve caminho que fizemos a partir da ideia de como o estruturalismo opera um novo método de abordagem dos objetos, concedendo um rigor científico para as ciências humanas, nos tenha levado a um campo fundamental: a linguística.

A respeito disso, Lacan (1953/1998) partirá da necessidade de um revisionismo das classificações de ciência oriundas do dualismo epistemológico do século XIX, nos direcionando a observar a evolução de campos de saberes que passavam a colocar em ponto crítico a querela de métodos que vimos anteriormente. O peso que ele concede à linguística, neste caso, é patente: “a linguística pode servir-nos de guia neste ponto, já que é esse o papel que ela desempenha na vanguarda da antropologia contemporânea, e não poderíamos ficar-lhe indiferentes” (p. 286).

Portanto, nossa busca pelas bases que definem a noção de estrutura foi menos para encerrá-la em si mesma do que para nos abrir espaço para inserir o nosso interesse capital: o modo como a linguística estrutural, a partir de um método de diferenças, irá pensar a relação entre significante e significado. Este programa estruturalista aplicado aos fatos da língua, que são eminentemente fatos sociais, concederá outro caminho de estabelecimento de uma ciência que não aquele que parte de cisões entre as ciências da natureza e as ciências do espírito.

7.2 – O PROGRAMA ESTRUTURALISTA NO FATO LINGUÍSTICO

Podemos demarcar um corte no que diz respeito ao estudo da língua. Seguindo os passos de Saussure (2006), temos nota do caminho que a linguística percorreu até atingir o estatuto de ciência. Isto se deve ao fato de que, até o advento da linguística estrutural, não haviam reconhecido qual era a especificidade do seu objeto e quais eram as leis gerais que o delimitavam.

Aqui é pertinente abrirmos um parêntese: Ferdinand de Saussure, conforme nos indica Émile Benveniste (1976), nunca se utilizou do termo ‘estrutural’ ou ‘estruturalismo’. O que concernia ao programa saussuriano era a noção de sistema. Todavia, “sistema” e “estrutura” não são termos que se configuram de forma antagônica; trata-se, ao contrário, de termos que mantêm entre si uma afinidade tamanha que se tomarão por homólogos no seio do programa estruturalista, ainda mais se considerarmos o campo da linguística, visto que “as unidades da língua não podem definir-se a não ser pelas suas relações” (Benveniste, 1976, p. 100). Ou seja, esta doutrina que considera a língua um sistema irá se desdobrar, posteriormente, na concepção de uma estrutura dos sistemas linguísticos. Assim, podemos afirmar que “encarar a língua (ou cada parte de uma língua – fonética, morfologia, etc.) como um sistema organizado por uma estrutura

que é preciso desvendar e descrever é adotar o ângulo “estruturalista” (Benveniste, 1976, p. 102).

Porém, o projeto estruturalista aplicado ao fato linguístico não se deu de forma direta: antes que Saussure operasse um corte na linguística circunscrevendo-lhe seu objeto no interior de um programa estrutural, encontramos o que podemos chamar de período pré-científico do estudo da língua.

Em um primeiro momento temos o que se chamava “Gramática” para os gregos, que consistia, em suma, “a formular regras para distinguir as formas corretas das incorretas” (Saussure, 2006, p. 31). Assim, tratava-se mais de uma disciplina centrada em estabelecer uma normatividade linguística do que leis científicas. Posteriormente a isto, alguns outros campos surgiram na busca de dar conta do fato linguístico. Podemos citar a filologia, que não se limitava ao estudo da língua, mas também a comportamentos, produção literária, instituições, etc., o que dificultava o estabelecimento de um objeto de estudo. Ulteriormente, desenvolveu-se o estudo das línguas centrado no método de comparação entre as diversas línguas, o que ficou conhecido como “Gramática Comparada”. Tratava-se de “esclarecer uma língua por meio da outra, explicar as formas duma pelas formas de outra” (Saussure, 2006, p. 32), a partir da predominância dos estudos diacrônicos. No entanto, foi também devido à sua insuficiência em delimitar o seu objeto, visto que se ocupava exclusivamente em analisar línguas e compará-las entre si, que a Gramática Comparada não obteve sucesso.

Neste panorama, nos cabe a pergunta: qual foi o doutrinal da ciência que estabeleceu as coordenadas científicas para a linguística? Seguindo Lévi-Strauss (1945/2012, p.43) temos que a linguística foi “aquela que, de longe, realizou os maiores progressos; é certamente a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu

ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar” (Lévi-Strauss, 1945/2012, p. 43).

Nesta via, para Milner (1996), foi a linguística o campo responsável em conceder as bases de cientificidade que o programa estruturalista buscava delimitar, na medida em que se fiava em um método de redução das qualidades sensíveis, o que se fazia em concordância com os princípios científicos desde Galileu. Podemos observar como este projeto se concretizou de forma premente no campo da fonologia, o primeiro ramo da linguística a estabelecer a eficácia do programa estrutural.

É o que nos afirma Jacques Lacan (1953/1998, p. 286),

A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do fonema, como função dos pares de oposição compostos pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, leva-nos aos próprios fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica.

E a redução de todas as línguas ao grupo de um número pequeníssimo dessas oposições fonêmicas, dando início a uma formalização igualmente rigorosa de seus mais elevados morfemas, coloca a nosso alcance uma abordagem estrita de nosso campo.

Sigamos, com isso, um exemplo retomado por Milner (1996) de Trubetzkói para tornar essa afirmação inteligível: a palavra em alemão *Rad* (roda) possui homofonia com a palavra *Rat* (conselho): ambas apresentam um registo fonético de [t], ou seja, ambas se tomam como [rat]. A pergunta que se coloca é por que ali se regista um [t] e na notação ortográfica se coloca um ‘d’. Todavia, quando aplicamos o plural às palavras temos a resposta: *Räder* (rodas) com registo fonético de /d/ e *Räte* (conselhos), em que o som audível continua a ser /t/. Portanto, podemos afirmar que a oclusiva final tanto de *rad* quanto de *rat* é, no plano sensível, materialmente surda. Mas se seguirmos o caminho da ciência, que elimina as propriedades sensíveis, veremos que “as qualidades linguísticas subsistem apenas na estrita medida em que fazem parte de uma relação de *oposição distintiva*” (Milner, 1996, p. 76, *itálico nosso*). Desse modo, o que interessa à linguística

não é se o final de *rat* e *rad* é perceptível para o aparelho auditivo, se é surdo ou audível, mas sim o que diz respeito ao jogo de oposição. “De maneira geral, uma entidade fônica não é, do ponto de vista da ciência, surda (ou sonora, ou labial, ou dental etc.) por si mesma; ela o é apenas pela diferença que a separa de alguma outra entidade” (Milner, 1996, p. 76).

Com isso, notamos que, na perspectiva da linguística estrutural, tanto em *rat* quanto em *rad* não encontramos nenhum valor de oposição surdo ou sonoro, mas sim o estabelecimento de um arquifonema, ou seja, fonemas que perderam sua capacidade de distinguir vocábulos⁵, podendo ser representando por /T/. Segue disso que para ambas as palavras se assinalam uma mesma forma: /raT/. Nesta via,

Encontramos aqui o gesto próprio da física matematizada, talvez mesmo estritamente galileana. A qualidade não está, decerto, resumida à quantidade; ela não deixa, no entanto, de estar dissipada; ela não está, por certo, reduzida em figuras geométricas, mas se insere num quadro sobre o qual podemos determinar distâncias, proporções, simetrias; ela não está, decerto, expressa por uma notação de cálculo numérico, mas não deixa de ser, no entanto, captada por uma literalização: o mero fato de escrever o arquifonema com uma maiúscula /T/ é uma decisão que deriva de um sistema de notação, tão rigoroso quanto uma notação algébrica, embora incomparavelmente menos sofisticado (Milner, 1996, p. 77).

O que está em jogo aqui diz respeito ao fato de que o estruturalismo parte da prerrogativa de que quando vamos estudar determinado objeto – e, neste caso supracitado, a fonologia –, não devemos apreendê-lo a partir de suas propriedades materiais (como seria o caso de considerar o fonema como um dado acústico bruto), mas sim circunscrevê-lo no interior de uma relação. Conforme indica Lustoza (2006, p. 76), “o fonema não poderá ser delimitado se nos ativermos à observação de suas qualidades intrínsecas, de suas propriedades positivas, mas somente a partir da relação que estabelece com outros fonemas”.

⁵ O mesmo ocorre no português, por exemplo, com fonemas como /m/ e /n/. Eles perdem sua capacidade de oposição entre si em casos como “sem hora” e “senhora”. Em fonologia, o arquifonema é representado por uma letra maiúscula entre barras.

A magnitude do estruturalismo na fonologia nos é fundamental porque instaura no campo do fato linguístico uma metodologia que podemos comparar com o corte epistemológico sofrido pela física moderna. Podemos, como já mencionamos por meio de Lévi-Strauss (1945/2012, p. 45), ao se reportar ao artigo de Troubetzkoy de 1933, selecionar um ponto que sustenta tal afirmação: a linguística passa a analisar os fenômenos inconscientes da língua em detrimento dos conscientes, o que nos leva a afirmar que a linguística como a física moderna recusa o realismo da experiência imediata. Ao operar este corte na forma de encaminhar os problemas, o programa fonológico, como vimos, “recusa-se a tratar os termos como entidades independentes, tomando como base de sua análise, ao contrário, as relações entre os termos” (Lévi-Strauss, 1945/2012, p. 45).

Assim, quanto a este fato,

Os atos de fala se realizam segundo regras, conforme as quais nós operamos, mas cuja formulação desconhecemos. Embora tais regras precedam e condicionem os atos de fala, sendo uma condição *sine qua non* para sua existência, elas não estão disponíveis à consciência do falante. Basta mencionarmos que toda a complexa operação de diferenciação responsável pela determinação do fonema não se passa num nível consciente. A delimitação do fonema supõe seu ingresso em diversos pares de oposição a outros fonemas, sem que a consciência sequer suspeite estar lidando com um feixe de elementos diferenciais. Também não passa pela consciência que as combinações entre os fonemas de uma língua obedecem a regras. Em suma, a atividade linguística funciona de modo autônomo, sem que necessitemos recorrer a conceitos como vontade, reflexão ou conscientização para explicar sua eficácia (Lustoza, 2006, p. 77).

É nesta medida que a fonologia é considerada por François Dosse (1993) o núcleo essencial para entendermos o modo de operar da linguística e, conseqüentemente, o do método estrutural. No entanto, não é de nosso objetivo pormenorizar aqui a história do estruturalismo ou suas diversas ramificações, mesmo a fonologia. O que fizemos foi somente introduzir o ponto axial do paradigma estrutural, a saber, a sua compatibilidade com a ciência moderna. Podemos resumir essa afinidade como uma redução das

qualidades sensíveis – que observamos ocorrer com os fonemas ao ser destituído de seu dado bruto, passando a ser analisado a partir de um sistema de relações, ou melhor dizendo, a recusa em tomar o seu objeto como um fato concreto em si mesmo, mas sim como consequência de um jogo de oposições lógicas.

7.3 – A NATUREZA DO SIGNO LINGUÍSTICO

Fizemos um breve percurso sobre o método estrutural no que tange à fonologia porque achamos pertinente para delimitarmos teoricamente a questão do significante e do significado, que, em conjunto, podemos chamar, nos valendo de Saussure (1970/2012), de “signo linguístico”. Ora, poderíamos perguntar: como se relaciona o método estrutural aplicado à fonologia à natureza do signo linguístico? Como vimos, o fonema, menor núcleo da língua, não possui uma realidade intrínseca, mas se constitui a partir de um jogo de oposição com outros fonemas. Veremos, agora, como o método de redução das qualidades e de introdução dos fatos da língua em um sistema de oposições é capital para apreendermos a natureza do signo linguístico. Este nosso caminho se justifica, aqui, como ferramenta para abordarmos o significante na psicanálise e de que forma ele se correlaciona e também se distingue com o significante saussureano.

O estudo da língua antes de Saussure preconizava, em suma, que sua função era a comunicação através da formação das palavras a partir das coisas presentes na natureza. É sobre este fato que a linguística estrutural irá se rebelar, visto que, nesta perspectiva, “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure, 2012, p. 106).

Desse modo, o conceito de signo em Saussure indica a relação entre uma imagem acústica e um conceito, que também podemos chamar, respectivamente, de significante e significado. Quanto à constituição do signo linguístico podemos delimitá-la em dois

princípios fundamentais, a saber, 1) o princípio de arbitrariedade e o 2) princípio de linearidade significativa.

O primeiro princípio, como nos indica Saussure (2012), diz respeito ao fato de que a relação estabelecida entre o significante e o significado, no signo linguístico, não é necessária, mas sim arbitrária. “Assim, a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual” (Saussure, 2012, p. 108).

Para dar um exemplo deste princípio, Saussure se vale da palavra *bouef*, que podemos traduzir por ‘boi’, em português. Se pegarmos a variação do francês em outras regiões, encontraremos significantes para a palavra boi como “*b-ö-f* de um lado da fronteira franco-germânica, e *o-k-s* (Ochs) do outro” (Saussure, 2012, p. 108). Com isso, somos levados a perceber como o princípio de arbitrariedade revoga qualquer tentativa de atribuir uma relação natural e necessária entre o significante e o significado.

Vale frisar, entretanto, que considerar o signo linguístico como arbitrário não nos permite, como consequência, considerar um anarquismo da língua. Ora, o fato de não haver uma relação necessária entre significante e significado não permite ao falante modificar a estrutura da língua. Aqui podemos opor o indivíduo ao grupo linguístico. Conforme nos indica Saussure (2012), um indivíduo sozinho é incapaz de alterar o que quer que seja no signo precisamente pelo fato de que este signo, por sua vez, está estabelecido por uma comunidade linguística. Portanto, se de um lado não há uma relação natural entre o significante e o significado, por outro lado, tampouco cabe ao ser falante estipular como um significante deve se relacionar com um significado: que o sujeito se depare com a arbitrariedade que une o significante ‘*m-a-r*’ ao significado “mar”, ele nada pode fazer para modificá-lo.

Quanto ao princípio do caráter linear do significante devemos entendê-lo a partir do fato de que “o significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se no tempo, unicamente, e tem as características que toma do tempo: a) representa uma extensão, e b) essa extensão é mensurável numa só dimensão: é uma linha” (Saussure, 2012, p. 110). É sobre este deslizar no tempo que veremos surgir, em psicanálise, a expressão “cadeia significante”.

O que depreendemos desses dois princípios do signo linguístico é o que podemos encontrar na teoria do valor de Saussure. O significante e o significado, ou se quisermos, o som e o pensamento não constituem um sistema de valores puros. A substância fônica não é uma fôrma sobre a qual o pensamento se acomoda. Trata-se, portanto, de considerar o som como uma massa amorfa, “uma matéria plástica que se divide, por sua vez, em partes distintas, para fornecer os significantes dos quais o pensamento tem necessidade” (Saussure, 2012, pp 158-159).

Neste sentido, Benveniste (1976, p. 56) nos afirma que

o significante e o significado, a representação mental e a imagem acústica são, pois, na realidade as duas faces de uma mesma noção e se compõem juntos como o incorporante e o incorporado. O significante é a tradução fônica de um conceito; o significado é a contrapartida mental do significante. Essa consubstancialidade do significante e do significado garante a unidade estrutural do signo linguístico.

Colocar isso em evidência é adotar uma postura anti-substancialista em relação à língua, o que nos leva invariavelmente aos dois princípios supracitados: “não só os dois domínios ligados pelo fato linguístico são confusos e amorfos, como a escolha que se decide por tal porção acústica para essa ideia é perfeitamente arbitrária” (Saussure, 2012, p. 160).

Tomemos o exemplo concedido por Lustoza (2006) para entendermos como o valor se insere nesta recusa pela substância operada pelo signo linguístico. A palavra

‘roubar’ e a palavra ‘furtar’ nos indicam que uma palavra nunca pode existir isoladamente na língua, mas apenas a partir de uma relação com outro elemento. Ora, sabemos que no par roubar/furtar a diferença consiste em que, no primeiro caso, a vítima é consciente do ato e de que no segundo caso a vítima o desconhece. Pois bem, isso nos informa que não há alteridade pura entre os termos, mas que eles se opõem a partir de uma relação. Não se trata, então, de assumir que os termos não possuem propriedades intrínsecas, que são destituídos de substância, e que só tomam propriedades quando se colocam em oposição a outros termos?

No entanto, poderíamos investigar outras comunidades linguísticas e descobrir que um único significante é capaz de conceder tanto o significado de ausência quanto o de presença do conhecimento da vítima sobre o ato de subtração do objeto. Concluimos com isso que “as palavras “furtar” e “roubar” só têm valor em português por sua oposição recíproca; caso a palavra “furtar” não existisse, todo seu conteúdo iria para a vizinha. Por conseguinte, tais oposições são constitutivas do conteúdo assumido pelas palavras” (Lustoza, 2006, p. 84).

Vejamos também o famoso exemplo de Saussure (2012) sobre a palavra “carneiro”. Sabemos que se trata tanto de um animal, quanto de um alimento (quando a relacionamos com a possibilidade de se alimentar). Assim, no francês, *mouton* (carneiro), e no inglês, *sheep* (carneiro), temos a mesma significação, mas não temos o mesmo valor: enquanto o francês usa *mouton* indiscriminadamente, o inglês se utiliza da palavra *mutton* - e não *sheep* - quando necessita se referir a um carneiro posto à mesa para alimentação. Isto significa que “a diferença de valor entre *sheep* e *mouton* ou carneiro se deve a que o primeiro tem a seu lado um segundo termo, o que não ocorre com a palavra francesa ou portuguesa” (Saussure, 2012, p. 163).

O que a teoria do valor de Saussure advoga é a ilusão em que se cairia se passássemos a analisar a natureza do signo apenas no que diz respeito à união de determinado som com determinado conceito. Se assim o fizéssemos, estaríamos isolando o signo linguístico do sistema a que pertence, o que seria o mesmo que “acreditar que é possível começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma deles, quando, pelo contrário, cumpre partir da totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra” (Saussure, 2012, p. 160).

Colocar isto em primeiro plano é considerar que não há signo que não esteja vinculado a um sistema, ou, melhor dizendo, não há signo linguístico que possua significação sem relação com um valor. O desdobramento fundamental desta tese de Saussure é revogar o fato de que as palavras, os significantes, seriam mera representação dos conceitos, dos significados, dados de antemão. Assim, que um inglês - como vimos no exemplo da palavra ‘carneiro’ - necessite de duas palavras para falar de um mesmo conceito que um francês, que, por sua vez, precisa de apenas uma, isto nos indica que não se trata de considerar que as palavras se adequam às coisas e possuam valor intrínseco, mas que são parte de um sistema de relação e de diferença com outros termos da língua.

Podemos, a partir desses delineamentos, afirmar que o significante linguístico, em Saussure, não é de modo algum tomado por uma substancialidade: ele é incorpóreo, destituído de propriedades intrínsecas, só podendo ser apreendido como aquilo que se constitui a partir de um jogo de oposições com outros significantes. É aqui que nos autorizamos trazer à luz do nosso trabalho o axioma de Lacan, apresentando no Seminário sobre as psicoses, “o significante, como tal, não significa nada” (Lacan, 1956/1985, p. 209).

O que Lacan promove ao trazer o significante esvaziado de propriedades para o interior da experiência analítica diz respeito, em certa medida, à sua preocupação com a

relação da psicanálise com o campo da ciência. É assim que o que se observa na física moderna é que o significante não cumpre ali a função de significação. É o que nos indica Lacan no que concerne à física einsteiniana: “você estarão errados em crer que as pequenas fórmulas de Einstein que põem em relação a massa de inércia com uma constante e alguns expoentes tenham a menor significação. É um puro significante” (Lacan, 1956/1985, p. 211).

Com isso, Lacan, no seu retorno à Freud, nos fornece uma virada ao indicar que o que se trata na experiência da psicanálise não é a busca por significações, mas sim a prevalência da materialidade significante, rebelde a qualquer rigidez de acoplamento ao significado. Desse modo, “o sentido da descoberta analítica não é simplesmente o de ter achado significações, mas o de ter estado muito mais longe do que jamais esteve em sua leitura, a saber, até o significante” (Lacan, 1956/1985, p. 225).

Quanto a isto, caberia à teoria psicanalítica, se valendo da ciência da linguística, delimitar a leis gerais que regem o estatuto do significante. É aqui que nos reportamos à teoria do valor de Saussure para indicar que o significante, impedido de um valor intrínseco, só se apreende em um jogo de relações. Dessa maneira, o significante “DIA” não teria qualquer apreensão na realidade se a ele não viesse de forma opositora o significante “NOITE”. Lacan nos fornece, neste mesmo plano, a oposição entre os significantes “HOMEM” e “MULHER”, levando-se em consideração que não se trata de tomá-los como constituídos de significados, mas sim como significantes dentro de um sistema. Destarte,

o significante-homem como o significante-mulher são coisas diferentes de uma atitude passiva e atitude ativa, atitude agressiva e atitude cedente, outra coisa que comportamentos. Há sem dúvida um significante escondido aí atrás que, é claro, não é absolutamente em parte alguma encarnável, mas que está assim mesmo encarnado o mais justo possível na existência da palavra *homem* e da palavra *mulher* (Lacan, 1956/1985, p. 226, grifo nosso).

É com isso que nos autorizamos a trazer o axioma de Lacan de que o significante, como tal, não significa nada, justamente na medida em que ele é distinto da significação e o é pelo “fato de ser em si mesmo sem significação própria” (Lacan, 1956/1985, p. 227).

Ora, não vemos aqui um ponto de compatibilidade com a ciência moderna que, por seu turno, opera no mundo um esvaziamento da substância? Podemos nos autorizar a responder afirmativamente. Marco Antonio Coutinho Jorge (2008, p. 69) nos explicita que o encontro de Lacan com a linguística se insere em uma “busca de cientificidade para a psicanálise, almejada por Lacan de modo *muito particular*, ou seja, ao situar de maneira nova a questão do sujeito do inconsciente” (itálico nosso). Então vejamos que ao se aproximar do estruturalismo linguístico, Lacan não procurava enquadrar a psicanálise em um programa científico restrito, mas sim delimitar as coordenadas de seu objeto: o sujeito do inconsciente.

Para tanto, em vias de tornar esse intento possível, foi necessário que Lacan subvertesse a linguística saussuriana em dois pontos fundamentais: 1) inserindo no signo linguístico a categoria - até então ausente - de sujeito e 2) concedendo primazia ao significante no signo linguístico. Vejamos como estes dois pontos se desdobram na teoria psicanalítica.

Aqui é interessante notar que Lacan (1960/1998), na *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*, irá pontuar a estrutura como aquilo que coloca em relevo os efeitos de combinatória do significante como o que determina a realidade e que isso longe de afastar o sujeito é justamente o que o promove. Assim, ele se pergunta: “pois, é ou não o estruturalismo aquilo que nos permite situar nossa experiência como o campo em que isso fala? Em caso afirmativo, “a distância da experiência” da estrutura desaparece, já que opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito” (p. 655).

Assim, é a subversão que Lacan promove no signo linguístico de Saussure que nos leva, juntamente com Michel Arrivé (2001), a afirmar que o significante lacaniano não é homólogo ao significante saussuriano. Quanto ao primeiro ponto, se, para Saussure, o advento do sentido no signo linguístico deve ser inserido na sua teoria do valor, indicando que a matéria fônica, amorfa por natureza, e o pensamento, também amorfo e indistinto, se relacionam a partir de um princípio arbitrário – “trata-se, antes, do fato, de certo modo *misterioso*, de o “pensamento-som” implicar divisões e de a língua elaborar suas unidades constituindo-se entre duas massas amorfas” (Saussure, 2012, p. 159, *itálico* nosso) –, para Lacan, a este *misterioso* podemos reportar a atividade do sujeito do inconsciente.

Vamos nos utilizar aqui de um exemplo retomado por Coutinho Jorge (2008) de uma correspondência de Saussure (19.03.1909) com o poeta latino Giovanni Pascoli, para depois compararmos com os achados freudianos. O nosso objetivo com isto é demonstrar que ali onde o linguista encontrou a obra do acaso, a psicanálise operou com a categoria do sujeito do inconsciente, rechaçando qualquer possibilidade de casualidade no psiquismo.

Retomemos, portanto, a pergunta do linguista ao poeta: “encontrei-me mais uma vez diante do seguinte problema: certos pormenores técnicos que parecem observados na versificação de alguns modernos são puramente fortuitos ou são desejados e aplicados de maneira consciente?” (Saussure, 1909, como citado em Jorge, 2008, p. 74). O que Saussure observa na constituição dos poemas latinos, podemos recortar em um exemplo:

.../*facundi cálices hausere – alterni* /

FA AL ER ALERNI⁶

⁶ Conforme retomado por Marco Antonio Coutinho Jorge (2008, p. 74) de carta de Saussure de 1909: “é por acaso ou intencional que (...) o nome *Falerni* se encontre rodeado de palavras que reproduzem as sílabas desse nome?”

O que vemos aqui é a questão que aflige Saussure em investigar se é fruto do acaso ou se há intencionalidade do autor nesse encontro de sons – ou, para melhor defini-los, anagramas –, na medida em que se observa que o nome “FALERNI” se encontra inserido em um grupo de palavras. Desmotivado com a resposta do poeta, Saussure abandona o estudo com os anagramas. O que Jorge (2008) se interroga é se não foi a este mesmo tipo de questão que Freud se viu compelido a tomar um partido para dar conta das formações do inconsciente.

Observamos no texto *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana* que Freud (1901/1996) rechaça qualquer possibilidade de tomar as formações do inconsciente como uma atividade fruto do acaso. Assim, quando um sujeito comete um ato falho, por exemplo, trata-se de tomá-lo não como obra arbitrária, mas como algo estritamente determinado. Vamos nos utilizar de um exemplo que o próprio Freud nos fornece quanto à sua investigação do porquê teria escolhido determinado nome fictício para relatar o caso clínico de uma de suas pacientes.

Com intuito de não revelar a identidade de sua paciente, Freud escolhera o nome “Dora”. Ao se interrogar do que o havia levado até esta escolha, um conjunto de lembranças se lhe impôs: a babá que trabalhava para sua irmã, de nome Rosa, também se chamava Rosa, de forma que tivera de abdicar de seu verdadeiro nome para que não houvesse confusão: o nome escolhido fora “Dora”. Assim, a relação que se estabeleceria entre o nome escolhido por Freud e o nome escolhido para a babá de sua irmã era de que ambas não poderiam ter os nomes que lhes foram destinadas. Com isso, portanto, temos a afirmação de que “não há no psíquico nada que seja arbitrário ou indeterminado” (Freud, 1901/1996, p. 136).

Cabe ressaltar com urgência que o que Freud torna explícito não é a negação da arbitrariedade do signo linguístico, mas sim o surgimento da categoria de sujeito na

relação com a linguagem. Que o significante ‘Dora’ tivesse sido escolhido não é meramente obra de uma contingência, mas sim tributário da história do sujeito. É com isto que podemos distinguir o estruturalismo de Saussure ao estruturalismo de que Lacan se utiliza: “trata-se, na estrutura em jogo na linguística, de uma estrutura de exclusão do sujeito, ao passo que, na psicanálise, de uma estrutura de inclusão do sujeito” (Jorge, 2008, p. 79).

Nesse ponto nos aproximamos da descoberta freudiana tal como foi retomada por Lacan ao enunciar que “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p. 498). Este movimento é o que permite a Lacan retirar toda a tradição pós-freudiana⁷ de situar o inconsciente em um plano ontológico, dissolvendo-o em um para-além das palavras. O inconsciente “se acha nas palavras, apenas nas palavras e é nas palavras enunciadas pelo sujeito que ele pode ser escutado. Estruturado como uma linguagem, é nela que o inconsciente se acha profundamente enraizado” (Jorge, 2008, p. 80).

Paul-Laurent Assoun (1996) nos afirma que é justamente ali onde Lacan retorna a Freud que se estabelece uma conjugação epistemológica entre a metapsicologia freudiana e a linguista estrutural de Saussure. Todavia, o que se estrutura é uma articulação que não pretende incluir a psicanálise no interior da teoria linguística ou vice-versa. O problema que aqui se coloca pode ser resumido no seguinte projeto: “trata-se, pois, de determinar cuidadosamente o ponto preciso onde se legitima a contribuição da psicanálise e onde se esboça a necessidade de implicá-la num debate cujos termos, de partida, ela não define, mas cujas tramas ela reencontra por suas vias próprias” (Assoun, 1996, p. 77).

⁷ Por ‘pós-freudiano’ nós entendemos o que ficou conhecido como ‘psicologia do ego’.

É desse modo, quanto à inserção do sujeito no campo da linguística, que Lacan, no seu seminário *Mais, ainda*, irá propor uma cisão com o linguista Jakobson, fundando o neologismo *linguisteria*, campo propriamente psicanalítico, na medida em que não se trata de outra coisa senão de priorizar a descoberta freudiana: o sujeito do inconsciente. Assim,

se consideramos tudo que, pela definição da linguagem, se segue quanto à fundação do sujeito, tão renovada, tão subvertida por Freud, que é lá então que se garante tudo que de sua boca se afirmou como o inconsciente, então será preciso, para deixar a Jakobson seu domínio reservado, forjar alguma outra palavra. Chamarei a isto de linguisteria (Lacan, 1972/2008, p. 22).

O que está em jogo aqui é a produção de significação e como a ela Lacan e Saussure propõem formas diferentes de encaminhar o problema. Sabemos que para Saussure (2012), a partir da teoria do valor, o signo linguístico, ou melhor, a relação estabelecida entre o significante e o significado se dá como uma folha de papel, em que o significado ocupa o anverso e significante o verso, de tal modo que não se poderia recortar o papel sem afetar tanto significante quanto significado. Temos, assim, que da progressão do significado se articula, em paralelo, a progressão da linearidade significante. No entanto, como nos pontua Slavoj Žižek (1992, p. 100), “Lacan estruturou esse duplo movimento de maneira inteiramente diferente”. Para entendermos como se dá essa distinção no ensino lacaniano, vamos no valer da primeira forma do grafo do desejo que Lacan (1966/1998) nos apresenta em seu escrito *Subversão do Sujeito e dialética do desejo no inconsciente Freudiano*:

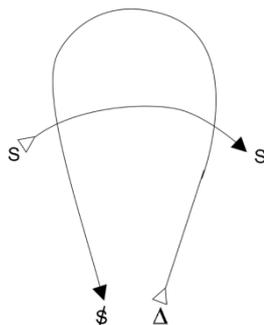


FIGURA 1

Fonte: Lacan, J. (1966/1998). *Subversão do Sujeito e dialética do desejo no inconsciente*

Freudiano (p. 819). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Conforme podemos observar na figura 1, temos a representação, no núcleo elementar do grafo do desejo, da cadeia significante na sua linearidade progressiva; cadeia esta que é entrecortada por um traço que segue uma vetorização em sentido contrário.

Zizek (1992, p. 100) nos ajuda a interpretá-lo:

Uma intenção mítica pré-simbólica, marcada Δ , subjaz à cadeia significante, às séries de significantes assinaladas pelo vetor S-S'. O produto desse bastreamento, ou seja, “o que sai do outro lado” depois que a intenção mítica, real, passa através do significante e o ultrapassa, é o sujeito, que recebe a notação do matema \$ (o sujeito dividido e, ao mesmo tempo, o significante apagado, a falta de significante, o vazio na rede significante). (...) O ponto de basta é o ponto através do qual o sujeito é costurado ao significante e, ao mesmo tempo, é o ponto que interpela o indivíduo como sujeito, dirigindo-se a ele através do apelo a um certo significante-mestre (“Comunismo”, “Deus”, “Liberdade”, “América”); numa palavra, é o ponto de subjetivação da cadeia significante.

Assim, ao contrário do que propunha Saussure, para Lacan não se trata de uma linearidade no efeito de significação, mas sim de um efeito de retroação, na medida em que o sentido de uma frase só é adquirido quando o termo final retroage ao termo inicial. “Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo” (Lacan, 1966/1998, p. 820).

É nesta medida que podemos afirmar que os efeitos de significação só se dão *a posteriori*. O deslizamento dos significantes vai progredindo - visto que a significação ainda não foi alcançada - até o momento que chamamos de “ponto de basta”; momento em que “a intenção cruza a cadeia significante, atravessa-a -, um significante fixa retroativamente a significação da cadeia, costura a significação ao significante, detém o deslizamento da significação” (Zizek, 1992, p. 100).

Para tornarmos isso inteligível, podemos nos utilizar do exemplo de Zizek a respeito do bastamento na ideologia política. Vamos nos servir de dois significantes sobremaneira presentes neste campo: “Liberdade” e “Estado”. Estes significantes, por sua vez, deslizam na cadeia, pois ainda nada possuem de significado. Agora imaginemos que o significante-mestre (um significante primeiro, S1) seja “Comunismo” e que incida sobre esse deslizamento de significantes (S2). Teremos aqui, por efeito retroativo, uma determinação de significação que fará com que os significantes “Liberdade” e “Estado” tomem um significado. Assim, “a “liberdade” só é efetiva ao superar a liberdade formal burguesa (...) e o “Estado” é o meio pelo qual a classe dominante assegura as condições de dominação” (Zizek, 1992, p. 100).

Articulado a isso podemos trazer o segundo axioma de Lacan – “o significante é o que representa o sujeito para outro significante” - e ressaltar nele a subversão que se opera ao isolar no signo linguístico de Saussure a primazia do significante.

A representação em algoritmo do signo linguístico que Saussure (2012, p. 161) nos fornece é: Significado/significante. Que podemos ler Significado sobre significante. O que Lacan promove é a sua inversão, concedendo maior valor ao significante. Podemos notar que em seu escrito *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*, Lacan (1957/1998, p. 500) tomou o algoritmo saussuriano já no seu avesso: “S/s, que se

lê: significante sobre significado, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas”.

Assim,

o inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. O que com efeito caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal. O jogo complexo do significante e do significado coloca questões à beira das quais nos mantemos, porque não fazemos aqui um curso de linguística, mas vocês entreviram sobre isso bastante até aqui para saber que a relação do significante e do significado está longe de ser, como se diz na teoria dos conjuntos, biunívoca (Lacan, 1956/1985, p. 139).

Para tanto, se para Saussure a formação de sentido é oriundo do jogo de oposição que se estabelece entre os termos em uma progressão linear, “para Lacan, trata-se, no advento do sentido, da inclusão do sujeito representado entre significantes” (Jorge, 2008, p. 80), que agem por retroação.

Desse modo, resumidamente, podemos articular os dois pontos de subversão de Lacan à linguística: a primazia do significante e a inclusão do sujeito do inconsciente no intervalo significante. Se, como vimos, é da natureza do significante, quando tomado como tal, nada significar, ao alocarmos o sujeito entre os significantes, como no segundo axioma de Lacan, estamos a afirmar que não há significante que dê conta de promover a assunção do que é o sujeito.

O que se estabelece, dessa forma, no tocante à articulação entre os dois axiomas de Lacan supracitados, pode ser vinculado à tese de que o sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência são compatíveis: ambos são destituídos de qualidades. Eis o motivo da descoberta freudiana só ter sido possível em um mundo em que o sujeito foi dessubstancializado pela atividade científica. É nesse sentido que o estatuto do sujeito se encontrará “no âmago da diferença” (Lacan, 1965/1998, p. 871); diferença propriamente

significante; um sujeito que se encontra no intervalo de S1 (o significante-mestre) e S2 (a bateria significante).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que se apresentou foi o fruto das discussões promovidas no interior de um projeto de pesquisa na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulado *A pesquisa clínica em transferência*. Neste espaço, questões como a pesquisa em psicanálise e a relação entre discurso analítico e discurso universitário eram suscitadas o tempo todo. Isto, de certo modo, nos direcionou a interrogar de que maneira a psicanálise se inseria no debate com as ciências. Neste caminho, ainda que façamos uma distinção entre universidade e ciência, visto que a primeira nasce na Idade média e a segunda a partir da matematização da física, entendemos que o âmbito universitário e, notadamente, os cursos de psicologia, tomaram para si certo ideal de ciência que promove um espaço de diátribe em relação à psicanálise, que podemos recortar na seguinte problemática: à psicanálise não caberia nenhum lugar dentro do terreno da *high Science*.

Assim, surgiam as questões: que ideal de ciência é esse que encontramos no edifício teórico dos cursos de graduação em psicologia? E mais: a psicanálise, por se encontrar de forma intensificada neste contexto universitário brasileiro, se posicionaria de que forma na sua condição de não se confundir com uma prática de pesquisa que coloca em cena a totalização do saber? Como inserir a radicalidade da psicanálise que opera avessa ao sujeito cognoscente num plano em que a busca desenfreada pelo conhecimento é a via de produção por excelência? E, por fim, de que modo a práxis psicanalítica responde ao surgimento cada vez maior de teorias que reduzem o sujeito a toda sorte de naturalismos?

Estas compilações de perguntas nos reportam, de algum modo, a um caminho que pretendeu estabelecer os fundamentos da discussão entre a psicanálise e as ciências. O percurso, portanto, nos exigiu uma parada na epistemologia para que pudéssemos delinear as coordenadas de um debate que não se fazia de forma óbvia, procurando nos

opor a projetos que procuram falsear a descoberta freudiana para inseri-la no conjunto das ciências positivistas. Ou ainda para problematizarmos a maneira como alguns campos de saberes procuram destituir a psicanálise por não encontrarem nela o fundamento instituído como necessário de uma ciência ideal.

O que observamos, grosso modo, nestes empreendimentos, é, por um lado, a deturpação dos conceitos psicanalíticos de maneira a fazerem com que operassem em sistemas teóricos avessos ao que Freud colocou em relevo: o inconsciente a sua função simbólica. E, por outro lado, a inserção da teoria psicanalítica nos debates com as ciências tradicionalmente consideradas a partir de um realismo científico.

Com isso, procuramos trabalhar a ideia de que a experiência imediata, a partir do surgimento da física matemática, se torna um obstáculo epistemológico para a atividade científica. A epistemologia de Gaston Bachelard e os trabalhos com a história da ciência de Alexandre Koyré se tornaram essenciais para traçarmos nossa filiação epistemológica de modo a trazer outras intensidades para o debate acerca da relação entre psicanálise e ciência.

Conjuntamente a isto, ressaltamos a importância do ensino de Jacques Lacan, que promoveu no seio da psicanálise um campo de guerra contra as tendências de naturalização do inconsciente e da sua conseqüente alocação no crivo das ciências experimentais. Salientando a função simbólica no trabalho de retorno a Freud, a psicanálise passa a operar com a linguagem, o que acarreta uma aproximação com a linguística. Seguindo os passos de Lacan, podemos observar o quanto a releitura de Ferdinand Saussure foi capital para percebermos uma compatibilidade lógica entre a psicanálise e a ciência. Isto nos levou a recusar uma discussão com as ciências que partia da pergunta se a psicanálise se encaixa no terreno científico ou se se constituía como uma pseudociência.

Com uma maior complexidade para analisar a atividade científica, que não incorre em categorizações de verdadeira ciência e falsa ciência, buscamos, portanto, tornar inteligível a axiomática lacaniana de que o sujeito da psicanálise é o correlato do sujeito da ciência moderna.

Acreditamos, com isso, que o nosso trabalho se caracterizou por lançar os fundamentos de uma discussão que ainda está por se fazer, a saber, como a psicanálise dialoga com as ciências e também de que maneira ela sustenta a sua especificidade mais fundamental: o sujeito do inconsciente.

Nosso intuito foi seguir um projeto de análise que buscava tornar inteligível um conjunto de proposições: 1) o sujeito da ciência é o sujeito da psicanálise; 2) entre o mundo antigo e o mundo moderno há a incidência de um corte maior; 3) um corte maior é o que afeta a todos os discursos possíveis, fundante, por seu turno, da ciência moderna. Assim, ao contrário de inserir a psicanálise em um ideal de ciência, procuramos demonstrar, a partir de um trabalho analítico, como o desdobramento deste conjunto de teses nos leva a assumir a existência de uma compatibilidade lógica entre o modo como a psicanálise e a ciência encaminham seus problemas.

Consideramos, por fim, que o nosso trabalho obteve como norte lançar as questões basais da relação entre a psicanálise a ciência, para, a partir disso, pensarmos o atual estado de coisas, em que encontramos as mais diversas ramificações do tratamento do sujeito como um depositário das teorias científicas. O que nosso projeto empreendeu, portanto, foi a tentativa de não perder de vista a contribuição inaugural de Freud: a divisão do sujeito. E somado a ela a de Lacan: o sujeito é o que se encontra no âmago de uma diferença significativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arrivé, M. (2001). *Linguística e Psicanálise*. São Paulo: Edusp.
- Assoun, P.-L. (1996). *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
- Assoun, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bachelard, G. (1985). *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Bachelard, G. (1996). *A Formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora. (Obra original publicada em 1938).
- Bachelard, G. (2006). *Epistemologia*. Lisboa: Edições 70. (Obra original publicada em 1971).
- Badiou, A. (1996). *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Obra original publicada em 1988).
- Badiou, A. (1994). *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2ª ed.
- Barbosa, E. (2003). Gaston Bachelard e o Racionalismo Aplicado. *Cronos*, 4(1), 33-37.
- Barthes, R. (1963). A Actividade Estruturalista. In.: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. (Org.: Coelho, E. P., 1967). Lisboa: Portugália Editora.
- Benveniste, E. (1976). *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Nacional.
- Blanché, R. (1983). *A Ciência atual e o racionalismo*. Lisboa: Res. (Obra original publicada em 1967).

- Blanché, R. (1985). *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70.
- Calazans, R. (2006). Psicanálise e Ciência. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 9(2), 273-283.
- Calazans, R. & Neves, T. I. (2010). Pesquisa em psicanálise: da qualificação desqualificante à subversão. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 13(2), 191-205.
- Chalmers, A. F. (1993). *O que é Ciência, afinal?*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Chatêlet, F. (1994). *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Coelho, E. P. (1967). Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. (Org.: Coelho, E. P.). Lisboa: Portugália editora.
- Cottet, S. (1989). Penso onde não sou, sou onde não penso. In: *Lacan* (Org.: Miller, G.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Descartes, R. (1996). Discurso do Método. In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Dor, J. (1993). *a-Cientificidade da Psicanálise: a Alienação da Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Dosse, F. (1993). *História do Estruturalismo: o campo do signo* (1). São Paulo: Editora Ensaio.
- Dunker, C. I. L. (2008). Descartes e o Método Psicanalítico. *Estudos Lacanianos*, 1, 169-186.

Eidelsztein, A. (2015). *Outro Lacan: estúdio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.

Fichant, M. (1976). A epistemologia na França. In: *A filosofia no século XX*. (Org.: Chatelêt, F.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Granger, G.-G. (1989). Lógica e pragmática da causalidade nas ciências do homem. In: *Conhecimento, linguagem, ideologia* (Org.: Dascal, M.). São Paulo: Editora Perspectiva.

Granger, G.-G. (1994). *A ciência e as ciências*. São Paulo: Editora Unesp.

Freud, S. (1966). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. I*. Rio de Janeiro: Imago (Obra original publicada em 1895).

Freud, S. (1996). A pulsão e suas vicissitudes. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1915).

Freud, S. (1996). Novas conferências de introdução à psicanálise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXII*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1932).

Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. VI*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1901).

Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1927).

Freud, S. (1996). Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIII*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1913).

Freud, S. (2006). O Inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. II*. Rio de Janeiro: Imago (Obra Original publicada em 1915).

Freud, S. (2001). A Interpretação dos Sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud, Vol. V*. Rio de Janeiro: Imago Ed. (obra original publicada em 1900)

Freud, S. (2004). Alguns comentários sobre o conceito de Inconsciente na Psicanálise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago Ed. (Obra original publicada em 1912).

Haack, S. (2002). *Filosofia das Lógicas*. São Paulo: Editora Unesp. (Obra original publicada em 1978).

Iannini, G. (2009). Nem physys, nem psyché: o papel da estrutura no reordenamento epistêmico da psicanálise. *Philosophos*, 13(2), 43-60.

Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Jorge, M. A. C. (2008). *Fundamentos de Psicanálise de Freud a Lacan* (vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Koyré, A. (1991). *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Obra original publicada em 1973).

Lacan, J. (1998). A Ciência e a Verdade (1965). In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). Do Sujeito enfim em questão (1966). In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud (1957). In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). A Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano (1960). In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: *Escritos*. (V. Ribeiro trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (2007). *O Seminário: Livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (2008). *O Seminário: Livro 16: de um Outro ao outro*. (1969-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda*. (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosacnaify. (Obra original publicada em 1945).

Lévi-Strauss, C. (1953). A noção de estrutura em etnologia. In: *Estruturalismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lo Bianco, A. C. (2003). Sobre as Bases dos Procedimentos investigativos em Psicanálise. *Psico-USF*, 8(2), 115-124.

Lo Bianco, A. C. e Sá, R. (2005). A objetividade do experimento: a elisão do sujeito e do seu ato. In: *Psicanalisar hoje*. (Org.: Bastos, A.). Rio de Janeiro: Contracapa.

Lustoza, R. Z. (2006). *O Problema da causalidade psíquica na psicanálise*. Tese de doutorado, UFRJ, Programa de Pós-graduação em teoria psicanalítica, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Miller, J.-A. (1999). *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Milner, J.-C. (1996). *A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Popper, K. (1975). *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Itatiaia Ed.

Pouillon, J. (1966). Uma tentativa de definição. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. (Org.: Coelho, E. P., 1967). Lisboa: Portugália Editora.

Ramos, M. & Alberti, S. (2013). Psicanálise e Ciência: a emergência de um sujeito sem qualidades. *Psicanálise & Barroco em revista*, 11(2), 210-224.

Santos, J. L. G. dos, & Calazans, R. (2007). Compatibilidade entre psicanálise e lógica. *Revista do Departamento de Psicologia. UFF*, 19(2), 345-358.

Saussure, F. de. (2012). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix (Obra original publicada em 1970).

Silva, M. R. (1998). Realismo e Anti-realismo na ciência: aspectos introdutórios de uma discussão sobre a natureza das teorias. *Revista Ciência & Educação*. 5(1), 7-13.

Simanke, R. T. (2009). A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*, 7 (2), 221-235.

Thá, F, (2004). Representação e pensamento na obra freudiana: preliminares para uma abordagem cognitiva. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 7(1), 109-128.

Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

