

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

WANDERLEY MAGNO DE CARVALHO

PSICANÁLISE: CIÊNCIA DO SINGULAR

Belo Horizonte

2017

WANDERLEY MAGNO DE CARVALHO

PSICANÁLISE: CIÊNCIA DO SINGULAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração:
Estudos Psicanalíticos

Linha de pesquisa: Conceitos fundamentais em psicanálise; Investigações no campo clínico e cultura

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo França Neto

Belo Horizonte

2017

Carvalho, Wanderley Magno de

Psicanálise [manuscrito] : ciência do singular / Wanderley Magno de Carvalho. - 2017.

246 f. : il.

Orientador: Oswaldo França Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise – Teses. 3. Ciência – Teses. I.
França Neto, Oswaldo . II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



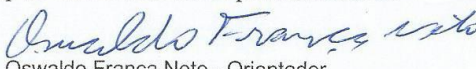
FOLHA DE APROVAÇÃO

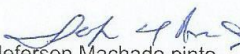
Psicanálise: ciência do singular

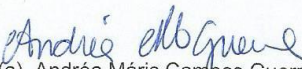
WANDERLEY MAGNO DE CARVALHO

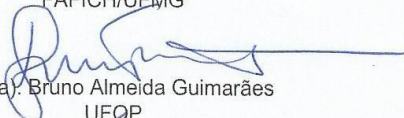
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

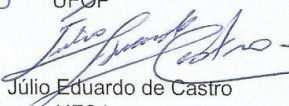
Aprovada em 29 de maio de 2017, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Oswaldo Franca Neto - Orientador
UFMG


Prof(a). Jeferson Machado Pinto
Universidade Federal de Minas Gerais


Prof(a). Andréa Máris Campos Guerra
FAFICH/UFMG


Prof(a). Bruno Almeida Guimarães
UFOP


Prof(a). Júlio Eduardo de Castro
UFSJ

Belo Horizonte, 29 de maio de 2017.

Destino com afeição este trabalho à Valquíria e ao Gabriel,
meus amores eternos.

In memoriam
De Cesária Maria Guedes de Carvalho e Geraldo Benedito de Carvalho
cujo amor teve muitos nomes.

AGRADECIMENTOS

A Valquíria Lucia Melo de Mendonça, cujo amor está nos olhos e além deles, na doce companhia e nos diálogos que me revelam sua inteligência ímpar.

Ao meu filho Gabriel, que aceitou trocarmos muitas horas de brincadeiras pelo labor desta pesquisa.

A Oswaldo França Neto, pelo acolhimento do projeto desta pesquisa, por sua condução inspiradora na evolução da mesma, e por sua ética feita de silêncios, palavras ditas em horas precisas, e respeito às diferenças.

A Márcia Maria Rosa Vieira Luchina, professora que primeiramente me acolheu na UFMG.

Ao professor Luis Flávio Silva Couto, pelo ensino no estudo sistemático do *Seminário 23 de Lacan*.

A Cleyton Sidney Andrade, que em uma supervisão teórica de 2012 me possibilitou entrever uma razão válida para este trabalho.

A Ariana Lucero, pelo cuidado e paciência com a formatação e normatização deste texto.

A Genésio da Silva Neto, pelo apoio na graduação.

A Sebastião Vidigal que me mostrou a importância da psicanálise.

Ao psicanalista Júlio Eduardo de Castro, de quem os efeitos da sua condução me trouxeram ao desejo.

Aos meus pais, Cesária Maria Guedes de Carvalho e Geraldo Benedito de Carvalho, por sua doação e amor.

Aos meus irmãos, Rosangela, Nilsa, Adaylson e Derly, que verdadeiramente torcem por mim.

RESUMO

CARVALHO, W. M. (2017). *Psicanálise: ciência do singular*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Este trabalho tematiza a cientificidade da psicanálise e o que pode caracterizá-la como uma ciência do singular. Compreende a obra do fundador da psicanálise, Sigmund Freud, e dos psicanalistas franceses Jacques Lacan e Jacques-Alain Miller, num diálogo com as contribuições dos filósofos Martin Heidegger e Alain Badiou. Inicia-se por uma apresentação das definições e concepções existentes sobre as ciências. Aborda-se a crítica de Martin Heidegger à metafísica moderna, rastreada em suas origens e estendida até à contemporaneidade. Destaca-se da metafísica seus traços ontoteológicos fundamentais e como eles se apresentam na crítica que Heidegger empreende às ciências modernas. Em seguida, recorre-se à obra do filósofo contemporâneo Alain Badiou, suas proposições a respeito da teoria matemática dos conjuntos, seus conceitos de universal e singular, evento e sítio eventual aplicados à discussão sobre as ciências. Um conceito de ciência é proposto. Apresenta-se os resultados de uma extensa pesquisa sobre a concepção de ciência de Freud, o uso que ele faz dos termos “ciência” e “ciências” ao longo de sua obra, e as definições que faz da psicanálise como uma ciência. Com base em notas biobibliográficas do fundador da psicanálise, e nos conceitos de “sujeito” e “sujeito científico”, de Alain Badiou, Freud é retratado como sujeito fiel às verdades científicas e fiel à defesa da cientificidade da psicanálise. O capítulo final trata da noção de singular esboçada na obra de Jacques Lacan e melhor desenvolvida em Jacques-Alain Miller. Realiza-se uma breve compilação do uso da topologia por Lacan, buscando-se identificar as origens da elaboração do conceito de *sinthoma*. A última seção consiste em um estudo passo a passo do *sinthoma*, tal como formulado no *Seminário 23* e mencionado nos seminários seguintes, por Jacques Lacan. Conclui-se com uma consideração sobre a hipótese inicial e com a reunião dos argumentos apresentados e discutidos ao longo da pesquisa.

Palavras-chave: ciências; psicanálise; singular; *sinthoma*.

ABSTRACT

CARVALHO, W. M. (2017). *Psychoanalysis: science of the singular*. Doctoral thesis. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

This thesis addresses the scientificity of psychoanalysis and that which can characterize it as a science of the singular. It comprehends the work of the founder of psychoanalysis, Sigmund Freud, and of the French psychoanalysts Jacques Lacan and Jacques-Alain Miller, in a dialogue with the philosophical contributions of Martin Heidegger and Alain Badiou. It begins by a presentation of the existing definitions and conceptions concerning the sciences. It approaches Martin Heidegger's critic of modern metaphysics, traced in its origins and extended to contemporaneity. From metaphysics one highlights its fundamental ontotheological traits and how they appear in Heidegger's critic of modern sciences. Next, it resorts to the work of the contemporary philosopher Alain Badiou, his propositions regarding the mathematical theory of sets, his concepts of universal and singular, event and eventual site, as applied to the debate on sciences. A concept of science is then proposed. Afterwards, the results of an extensive research on Freud's conception of science are presented, along with the uses of the terms "science" and "sciences" throughout his work and the case he makes for psychoanalysis as a science. Based on bio-bibliographical notes from the founder of psychoanalysis and on Alain Badiou's concepts of "subject" and "scientific subject", Freud is portrayed as a subject true to both the scientific truths and the defense of psychoanalysis' scientificity. The final chapter deals with the notion of singular, as conceived by Lacan and further developed by Jacques Alain-Miller. A brief compilation of Lacan's use of topology is brought forth, in order to identify the origins of the elaboration of the concept of *sinthome*. The last section consists in a thorough exam of the *sinthome*, such as formulated by Lacan in the *Seminar 23* and referred in the following seminars. One concludes with a consideration on the initial hypothesis and the gathering of the points presented and debated throughout the research.

Keywords: sciences; psychoanalysis; singular; *sinthome*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Os três registros em 1967.....	174
Figura 2 – O nó borromeano dos registros RSI.....	187
Figura 3 – Os registros enlaçados pelo <i>sinthoma</i>	188
Figura 4 – Do nó borromeano ao nó de trevo.....	189
Figura 5 – A rodinha, o oito e o falso nó de trevo.....	192
Figura 6 – Argola consertando o falso nó de trevo.....	192
Figura 7 – O nó não é o mesmo quando se o corrige em outros dois pontos.....	193
Figura 8 – As estruturas reversíveis.....	194
Figura 9 – Nó em oito.....	194
Figura 10 – Não-equivalência por inversão do vermelho e do rosa.....	194
Figura 11 – O nó que rateia.....	197
Figura 12 – O ego que corrige.....	198

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – QUE SÃO AS CIÊNCIAS?.....	18
1.1. Ciência ou ciências? Crítica à ontoteologização das ciências.....	18
1.1.1. Sobre os diferentes conceitos do que são as ciências.....	19
<i>Classificação, conceitos e definições de ciências</i>	19
1.1.2. A atualidade da crítica de Martin Heidegger à metafísica moderna.....	27
1.1.3. Contribuições de Heidegger para pensarmos as ciências de forma não ontoteológica...32	
a) <i>Um breve histórico das posições de Heidegger sobre as ciências.....</i>	<i>32</i>
b) <i>Os seminários de Zollikon: as decepções e as críticas à ciência que se pretende absoluta.</i>	<i>39</i>
c) <i>A questão da legalidade e a crítica às ciências modernas da saúde e da doença mentais.</i>	<i>42</i>
1.1.4. A onto-teo-logia científica.....	43
1. 2. O recurso à teoria dos conjuntos de Alain Badiou e o problema do universal e do singular aplicado à discussão das ciências.....	47
1.2.1. O recurso à teoria dos conjuntos de Alain Badiou.....	47
1.2.2. Os conceitos de singular e de universal em A. Badiou.....	52
a) <i>O conceito de singular.....</i>	<i>53</i>
b) <i>Ser e aparecer de uma singularidade.....</i>	<i>63</i>
c) <i>O conceito de universal.....</i>	<i>64</i>
d) <i>Os universais e o pluralismo não relativista.....</i>	<i>68</i>
e) <i>Transcendência e ressurreição.....</i>	<i>69</i>
f) <i>Por uma afirmação da cientificidade da psicanálise.....</i>	<i>72</i>
1.3. Sítio, evento e um conceito provisório sobre as ciências.....	73
1.3.1. O sítio eventual.....	74
1.3.2. O evento.....	80
1.3.3. Um conceito provisório sobre as ciências.....	85
CAPÍTULO 2 – DA PSICANÁLISE COMO UMA CIÊNCIA EM FREUD.....	91
2.1. Freud e a ciência psicanalítica.....	92
2.1.1. Freud apresenta sua concepção de ciência e representa parcialmente as concepções de ciência da sua época.....	94
a) <i>Freud e o naturalismo.....</i>	<i>94</i>
b) <i>Freud e o positivismo.....</i>	<i>97</i>
c) <i>Empirismo em Freud.....</i>	<i>99</i>
d) <i>Freud e o fazer científico.....</i>	<i>102</i>
e) <i>Uma filosofia da ciência em Freud?.....</i>	<i>108</i>
2.1.2. O termo “ciência” usado no contexto das relações da psicanálise com a filosofia.....	114
2.1.3. Ciência, psicanálise e religião em Freud.....	117
2.1.4. O termo “ciência” e o método da psicanálise.....	120
2.1.5. As definições de psicanálise como ciência.....	124

2.2. O sujeito em Alain Badiou e o sujeito Freud.....	127
2.2.1. O sujeito Freud a partir de uma leitura baseada em Alain Badiou.....	129
2.2.2. O sujeito é inapreensível.....	136
2.2.3. O sujeito no <i>Breve tratado de ontologia transitória (1998)</i>	138
2.2.4. <i>O sujeito em Lógicas dos mundos (2006): fidelidade, ressurreição de verdades e o novo presente trazido por Freud</i>	141
a) <i>Destinações do sujeito</i>	144
b) <i>Uma tipologia dos sujeitos</i>	146
c) <i>O sujeito científico</i>	147
2.3. Freud, sujeito fiel às verdades e às ciências como procedimentos de verdades.....	148
2.3.1. A Conferência XXXV (<i>A questão de uma Weltanschauung científica</i>).....	148
2.3.2. Freud, sujeito científico?.....	150
CAPÍTULO 3 – A NOÇÃO DE SINGULAR NA PSICANÁLISE.....	155
3.1. A noção de singular em Jacques-Alain Miller.....	158
3.2. A noção de singular e de singularidade em Jacques Lacan.....	164
3.3. A topologia lacaniana como caminho de construção do conceito de <i>sinthoma</i>.....	166
3.4. O <i>sinthoma</i> em Jacques Lacan.....	182
3.4.1. <i>A conferência “Joyce, o sintoma” (16 de junho de 1975)</i>	184
3.4.2. <i>O seminário 23</i>	186
3.4.3. <i>O sinthoma nos Seminários 24 e 25</i>	201
CONCLUSÃO.....	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	213
ANEXO 1.....	234

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se iniciou com uma indagação sobre as estruturas clínicas, questão que nos acompanha desde quando começamos a praticar a clínica psicanalítica já há mais de duas décadas. Ao mesmo tempo e durante todo esse período, buscávamos supervisões dos casos clínicos, fazíamos nosso processo pessoal de análise e lecionávamos disciplinas de psicanálise em várias instituições de ensino superior. A partir dessas experiências, mais de uma vez formulamos uma pergunta simples, mas nada fácil de responder: até que ponto o diagnóstico clínico estrutural, tomado pelo praticante de psicanálise como alicerce sólido do tratamento, desconsidera o paciente em sua singularidade e se torna, muito mais, uma âncora do que uma bússola? E em seguida: que é um singular?

Ao lado desses questionamentos e considerando as várias situações acadêmicas pelas quais passávamos ao lecionar em diversas cidades e instituições – situações que nos mostravam como a psicanálise parecia ameaçada de perder espaço nos currículos dos cursos de Psicologia -, nos perguntávamo-nos: se a psicanálise é também uma ciência, como o diz Freud, por que não há o reconhecimento disto? Para complicar, os próprios psicanalistas parecem ter dificuldades em conceder um caráter científico à sua prática. Não a defendem como tal e afirmam, baseados em algumas passagens importantes da obra de Jacques Lacan: “a psicanálise não é uma ciência”. Além disso, como veremos no capítulo 1, muitos psicanalistas, ao se organizarem institucionalmente, preferem manter a atitude de não serem reconhecidos formalmente pelo Estado. Até que ponto essa conduta não acaba por criar dificuldades além daquelas que normalmente já encontramos? Essa política não exacerbaria uma perda de posições, por exemplo, na aceitação de artigos em revistas indexadas de psicologia? Será que daqui a algum tempo a psicanálise não irá perder até mesmo o direito legal de atender clinicamente este ou aquele “indivíduo” que apresente tais ou quais “comportamentos”, devidamente etiquetados e classificados por alguma edição de um “DSM”?

Claro que estamos nos referindo a uma preocupação com a psicanálise. “Ora, ela sempre esteve ameaçada e sempre sobreviveu aos ataques”. Diremos: pois, então, sempre teremos que defendê-la, e para isso consideramos fundamental que relancemos sempre a discussão sobre o seu lugar epistêmico. Nossa pesquisa é, assim, uma proposta de defesa da psicanálise pela via epistemológica, e o sinal de nossa fidelidade a Freud e a Lacan.

Ao qualificarmos esta tese ouvimos do Prof. Carlos Drawin a importante observação de que, sim, é bom que a psicanálise saia de alguns hermetismos teóricos e institucionais nos quais se encerra, e que venha à *pólis* e ao debate universitário, para existir neles e dizer mais claramente em que se fundamenta e por que se apresenta como isto ou como aquilo. Parece-nos, inclusive, que este é um critério de sobrevivência institucional.

Desse modo, este trabalho foi movido, desde o início, por um desejo clínico e por uma motivação política. Mas sua estrutura é a de uma discussão epistemológica. Trata-se de uma pesquisa teórica, também calcada em nossa modesta experiência clínica e na experiência clínica de Freud, quando consideramos que, foi a partir dela, que ele pensou e propôs a psicanálise como uma ciência.

Nossa motivação gera três intenções: 1^a) a de que a psicanálise permaneça existindo também nos ambientes acadêmicos, e não só nos institutos de formação de psicanalistas, os quais são inspirados por este ou aquele grande teórico; 2^a) que ela possa ser oferecida a um número maior de pessoas em estado de sofrimento psíquico e que queiram se tratar com a mesma; 3^a) que o ambiente acadêmico, especialmente a universidade pública, possa se colocar como meio de oferta da psicanálise às pessoas mais desfavorecidas economicamente. Pois se a psicanálise ficar confinada àquelas instituições mencionadas, dificilmente alcançará as camadas da população definidas como socioeconomicamente mais pobres.

“Mas a Universidade não forma psicanalistas”, dirão os que se opõem. Então, temos a alternativa de que essa possibilidade, a do surgimento de analistas, possa se colocar também como fruto do trabalho na universidade. Da mesma forma com que devemos fomentar a pesquisa da psicanálise na academia por meio de especializações e pós-graduações *strictu sensu*, felizmente já presentes em algumas universidades. Tanto Freud quanto Lacan, apesar de preservarem-se exteriores ao meio universitário, nunca se recusaram a se fazer presentes quando lá foram solicitados.

E, para os que afirmam que a psicanálise não é passível de ser compreendida como ciência, faremos uma pergunta: mas será mesmo que não? Que tal consultarmos os textos que a originaram? Que tal fazermos nosso próprio retorno a Freud e, por último, pensarmos a topologização da psicanálise empreendida por Lacan, sob o ângulo certo, ele mesmo, matemático e sinônimo de científico?

As duas linhas de questionamento mencionadas (sobre o que é o singular na clínica psicanalítica e, sobre qual é a cientificidade da psicanálise) convergiram na nossa hipótese de trabalho: a psicanálise é uma ciência do singular. Para tentarmos verificar sua validade nós a escandimos nos seus três termos principais e os distribuímos em três capítulos, cada qual

visando contemplar com maior ênfase, um ou outro desses termos. Assim, no primeiro capítulo, o leitor verá que buscamos dar uma resposta sobre o que são as ciências. No segundo, tomaremos a psicanálise “em primeira pessoa”, isto é, nós a investigaremos junto ao seu fundador, o qual não só defendeu incansavelmente a cientificidade de sua criação, como também apresentou considerações sobre o fazer científico atinentes ao seu tempo e influenciadoras do que até hoje se discute sobre ciência (por exemplo, no que diz respeito ao papel da subjetividade na criação científica). No terceiro capítulo, visamos o singular, tentando circunscrever este termo e verificando se de uma noção vaga, apenas esboçada por Freud e Lacan, ele poderá tornar-se um conceito explicável e operacional.

Vale ressaltar que nos valeremos maciçamente de um aprendizado e de um diálogo fundamental que realizamos com dois dos mais importantes filósofos dos séculos XX e XXI, Martin Heidegger e Alain Badiou.

Heidegger já o conhecemos desde nossa especialização em filosofia contemporânea na IFES Funrei (atual UFSJ), e nunca deixamos de lê-lo. Badiou nos foi apresentado desde o início desta pesquisa por nosso orientador e interessou-nos pela clareza e força de sua empreitada lógico-matemática, por seus vínculos com a psicanálise, e por seu reconhecimento do valor matemático do último ensino de Lacan. Estes dois filósofos nos forneceram meios para perguntarmos o que são as ciências, para propormos um conceito delas e para argumentarmos que a psicanálise também não seria estranha ao campo científico. Além disto, Badiou nos auxiliou a esboçarmos de um outro modo o retrato do sujeito Freud e, finalmente, a discorrermos sobre o sítio que possibilitou o evento desencadeador da disciplina freudiana: a “postulação do inconsciente”, no final do século XIX.

Apresentaremos agora, de forma sucinta, a evolução dos capítulos. Veremos na revisão sobre os conceitos e definições das ciências que elas se dividem entre as que acreditam num Todo das ciências – e que, portanto, as classificam de diversos modos estabelecendo campos e subcampos que obedecem a uma norma geral ou unificadora –, e, por outro lado, as concepções que relativizam e que até se opõem às tradicionais, identificando nestas uma pretensão de fixidez e de imutabilidade que só pode ser resolvida com uma palavra usada muitas vezes de forma absolutista e autorreferente (“A ciência”). As chamadas ciências naturais (Física, Biologia e derivadas, ou disciplinas que destas se servem) são aquelas que geram com maior frequência um posicionamento mais rígido e definições postas no singular (a exceção que mencionaremos é a do físico Alan Chalmers, o qual abre mão de um critério único e admite que não há uma categoria geral, “A ciência”). Filósofos e pesquisadores advindos das ciências sociais, ciências jurídicas, da educação ou da história, trabalham com critérios mais maleáveis,

e ao mesmo tempo críticos, e com uma visão mais abrangente do fazer científico (Antonio Chizotti, Boaventura Souza Santos, Pedro Demo são exemplos a serem referenciados).

Como o discurso predominante é o da ciência que se vale dos métodos hipotético-dedutivo e lógico-experimental, que são praticados com maior frequência na física e na biologia, e considerando que, para os ideólogos dessa concepção de ciência, as outras são especulações metafísicas ou apenas ciências conjecturais (Popper), decidimos investigar os fundamentos desse posicionamento. Pensamos tê-los encontrado em Martin Heidegger – esta é a razão de recorrermos a ele. O filósofo que, a princípio, acreditava no poder benéfico das ciências, a elas dedicou uma constante reflexão. À medida em que percebeu como e por que as ciências modernas e contemporâneas assumiam uma posição específica (nomeada ontoteológica), Heidegger foi se decepcionando com as mesmas. Tal posição é fundamentada numa metafísica caracterizada por dois enganos típicos e cruciais do pensamento: a entificação do ser e a subjetivação do ente. Sobre eles nos deteremos no primeiro capítulo. O diagnóstico que Heidegger fez das ciências foi semelhante ao que ele fez das filosofias de seu tempo e da cultura em geral, posto que em toda parte era possível identificar (e ainda hoje o é) que havia muito de metafísico em diversos lugares e agentes das culturas.

O passo seguinte será o de pesquisarmos no filósofo alemão suas contribuições para pensarmos as ciências de uma forma não ontoteológica. Para isto, consultamos suas considerações sobre a ciência moderna em *Ser e tempo* (1929), e depois estudamos seu curso de 1928-1929 ministrado em Freiburg, no qual ele caracterizou o procedimento científico com oito pontos fundamentais, que também apresentaremos. Em seguida, buscaremos identificar e expor, a partir da leitura dos *Seminários de Zollikon* do mesmo filósofo, a crítica da ontoteologia científica moderna e contemporânea, sua pretensão ao absolutismo e como isto se desdobra nas ciências que lidam com o sofrimento psíquico. Além disso, mobilizaremos uma passagem da obra de Descartes, na qual vemos se apresentar o fundamento teológico das ciências modernas que, desdobrado, da maneira como foi desenvolvido, permite a elas se pensarem como partes de um Todo, “A ciência”.

Nosso objetivo é o de demonstrar que a psicanálise não encontra ainda o devido reconhecimento de sua cientificidade, porque os que a ela se opõem – e muitos dos que a praticam – trabalham mais ou menos conscientemente com uma ideia de ciência em tudo Absoluta e, assim, fundamentalmente teológica. Heidegger nos fornecerá os argumentos para tal proposição. Também Alain Badiou e sua reflexão sobre as “orientações no pensamento” serão utilizados em favor desse argumento. Uma razão do posicionamento ontoteológico pode estar naquilo que inconscientemente orienta o pensamento de quem assim se pronuncia. Badiou

(1996) identifica três modalidades de orientações do pensamento: a construtivista, a transcendente, e a genérica. Além delas, há uma quarta via que o filósofo nomeia como sendo a do sujeito e que é transversal às três primeiras. A orientação de pensamento transcendente é a base formal do pensamento ontoteológico. Neste último, o pensamento ontoteológico, há sempre um Absoluto que pode, no campo da consciência, assumir a forma ou a palavra de “A Verdade”, “A Mulher”, “O Partido”, ou “A Ciência”, ao qual o indivíduo adere.

Se não abrirmos mão do pensamento ontoteológico não conseguiremos compreender que as ciências são plurais, não no sentido de que elas decorrem de Um Princípio, e, sim, porque cada uma delas é como um ponto de verdade que gera mundos ou universos distintos, os quais podem ser matematizados de alguma forma.

Veremos, então, que fundar uma nova ciência, assim como a criação de uma obra de arte, ou uma invenção política, ou um novo encontro amoroso – para ficarmos com os quatro procedimentos de verdades propostos por Badiou (1996) – é estar o mais próximo possível da borda de um vazio. Esta é a definição de sítio eventual dada pelo filósofo francês. Significa experimentar a angústia de estar “à beira de”, para, num átimo de segundo, fidelizar-se a uma verdade nova agora descoberta.

Ainda no primeiro capítulo exporemos os conceitos de evento e de sítio eventual para, com eles, argumentarmos sobre Freud e a ciência psicanalítica. Defenderemos que o sítio eventual em questão foi Viena-final-do-século-XIX, e que o evento implicado foi a postulação do inconsciente. Pesquisaremos os conceitos de universal e de singular em Badiou, no intuito de verificarmos se é possível deduzir que o universal da psicanálise segue uma lógica subtrativa ou genérica, o que a diferenciaria de outras práticas científicas mais tradicionais. E, tendo definido o conceito de singular a partir da obra do filósofo francês, nós o aplicaremos à leitura que fizemos do fragmento de um caso clínico, e a uma avaliação da posição da psicanálise junto às outras ciências. Ao final deste capítulo, e depois de apresentarmos a definição de Badiou sobre os procedimentos de verdades (nos quais ele inclui as ciências), extrairemos uma concepção das mesmas e anunciaremos uma primeira definição de *sinthoma*, conceito fundamental para a clínica contemporânea e que participa da nossa hipótese.

No Capítulo 2, tratar-se-á de demonstrar que há em Sigmund Freud diversos elementos que atestam e corroboram a hipótese da cientificidade da psicanálise. Percorreremos em sua obra todas as referências que ele fez a este tema e ao assunto “ciência”. A primeira seção deste capítulo e um anexo à tese colocarão à prova se Freud pensava a psicanálise como uma ciência. Não estamos propondo – e em nenhum momento diremos – que ele a pensava *apenas* como uma ciência. Contudo, se ele a pensava de outras formas, isto irá requerer novas pesquisas.

Destacaremos a influência do naturalismo, do positivismo e do empirismo que se fizeram representar em seu pensamento. Veremos, ainda, de que modo Freud foi além das influências recebidas e criou seu próprio fazer científico, ao mesmo tempo em que elaborou paulatinamente uma concepção original de ciência. Concepção que não foi desenvolvida a ponto de constituir uma epistemologia (Freud nem se preocupava com uma formalização assim), mas suficientemente forte para ser notada, pois indica refinamento de ideias e compatibilidade com postulados científicos genéricos válidos, talvez, para qualquer época. Também reuniremos o uso que ele faz do termo “ciência” no contexto das relações da psicanálise com a filosofia, com a religião e com o próprio método da psicanálise, e elencaremos as definições que deu de sua criação como ciência.

Em um segundo momento do mesmo capítulo, apresentaremos o conceito de sujeito de A. Badiou para, baseados nele e apoiados em notas biobibliográficas de Freud, realizarmos uma interpretação a respeito do criador da psicanálise, tendo como foco um episódio de sua autoanálise que o levou a postular o complexo de Édipo. Ao final do segundo capítulo, e a partir dos conceitos de “mundo de ciência” e de “sujeito científico” do filósofo francês, caracterizaremos Freud como sujeito fiel ao procedimento científico e à cientificidade que ele propôs ser a da psicanálise.

Finalmente, no terceiro capítulo, o objetivo é o de desenvolver o conceito de singular, terceiro termo de nossa hipótese de trabalho. A primeira seção contemplará as contribuições de Jacques-Alain Miller, o qual, aliás, foi o autor que nos deu a pista inicial para a formulação do nosso anteprojeto de pesquisa. Em seguida, acompanharemos o percurso que Isabel Tatit (2016) faz do conceito de “singular” na obra de J. Lacan, avisados que estamos, por ela, de que tanto em Lacan quanto em Freud, “singular” é uma noção apenas esboçada.

A etapa final de nossa pesquisa será um estudo do *Seminário 23*, de Jacques Lacan, posto que, ali, o psicanalista nos apresenta uma definição de *sinthoma* (*sinthome*) que nos permite propor uma linha de raciocínio coerente com seu ensinamento. Para chegarmos a este Seminário, e porque nele Lacan faz um uso constante da topologia, julgamos necessário averiguar o uso desta matemática na obra lacaniana. Isto com o objetivo de investigarmos se haveria em tal uso uma utilização prévia do conceito de *sinthoma*. Por este motivo, dedicamos uma seção do terceiro capítulo ao tema.

Passemos, então, aos resultados.

CAPÍTULO 1 – QUE SÃO AS CIÊNCIAS?

Tomemos como passo inicial de nossa pesquisa a pergunta sobre o que são as ciências e logo nos depararemos com a constatação de que não existe apenas um conceito (concepção) e nem uma única e unívoca definição do que sejam elas. Na verdade, as ciências são muito diferentes umas das outras seja em suas aplicações, em seus métodos e na eleição de seus objetos, seja em suas bases epistemológicas e, mais ainda, quanto aos sítios que as inauguram.

Neste primeiro capítulo, partiremos da crítica heideggeriana à ontoteologização das ciências, recorreremos à teoria dos conjuntos tal como apresentada pelo filósofo Alain Badiou e veremos suas concepções de singular e de universal, necessárias à nossa discussão. Depois, exporemos seus conceitos de sítio eventual e de evento, para finalizarmos com nossa proposta de conceito sobre as ciências.

O fato de tratarmos de Heidegger e de Badiou juntos, e de nos servirmos deles em defesa de nossa tese sobre a psicanálise, não implica supormos que suas ideias sejam semelhantes ou complementares. Sabemos da divergência fundamental entre os dois filósofos nos quais nos apoiaremos. O próprio Badiou a indica: se para Heidegger, a via matemático-ideal iniciada com Platão é o passo primeiro do esquecimento do ser, que somente o poema conseguiria rememorar, para ele – Badiou –, o evento grego é justamente que a via matemática instaura uma nova maneira de dizer o ser (a matemática é a ciência-do-ser-enquanto-ser). “Os gregos não inventaram o poema. Ao contrário, interromperam o poema pelo matema. Ao fazê-lo... abriram a possibilidade infinita de um texto ontológico” (BADIOU, 1996, p. 107). Tal divergência não impede, portanto, que possamos compor algo novo, servindo-nos das diferentes reflexões dos dois filósofos.

1.1. Ciência ou ciências? Crítica à ontoteologização das ciências.

Nesta primeira seção, começaremos por recensar diversas classificações e definições das ciências. Nas segunda e terceira subseções, apresentaremos a atualidade do pensamento de Heidegger e sua crítica ao pensamento metafísico que subjaz na maior parte de nossa cultura, quase sem que o percebamos e nos lugares mais insuspeitados. Na quarta e última subseção,

proporemos uma reflexão sobre o conceito moderno de ciência, a partir da crítica hiedeggeriana à ontoteologia.

1.1.1. Sobre os diferentes conceitos do que são as ciências

As razões das diferenças de posição dos autores que escrevem sobre as ciências são de ordem epistemológica, ideológica, e tem relação com os contextos científicos e históricos a partir dos quais cada um deles foi formado. Também tem relação com o que de contingente e inevitável nas histórias pessoais dos diversos pesquisadores os levaram a moldar e a criar seu pensamento. Estamos afirmando que a criação científica e a reflexão sobre ela própria têm a ver com os acontecimentos específicos das vidas dos investigadores, têm a ver com as adversidades e sucessos profissionais e pessoais que os levaram a produzir o que produziram. Esse âmbito do que é pessoal (e mesmo do que é subjetivo) como elemento que influi na criação e na reflexão científica é aceito por historiadores e epistemólogos das ciências¹.

Um conceito ou concepção do que são as ciências inclui diferentes modos de organizá-las (classificá-las) e diversos modos de defini-las e concebê-las.

Classificações, conceitos e definições das ciências.

Abbagnano (2007) nos apresenta algumas classificações propostas por diferentes autores desde o século XVIII. Inicia por Ampère (1775-1836) que, em 1834, as dividiu em ciências noológicas e ciências cosmológicas, segue com Du Bois-Reymond que, em 1878, as classifica em culturais e naturais, e prossegue com Dilthey e sua conhecida distinção de 1838 “entre as ciências que visam *conhecer* causalmente o objeto, que permanece externo, isto é, as ciências naturais, e as que, ao contrário, visam *compreender* o objeto (que é o homem) e a

¹ Isabelle Stengers (2002, p. 50), em seu livro sobre as ciências modernas, não descarta que a atividade do cientista dependa do seu compromisso e, talvez, de sua singularidade. Até mesmo Karl Popper (principal epistemólogo anglo-saxão, racionalista e defensor de uma ciência positivista e lógico-experimental) admite que a subjetividade dos pesquisadores entre em jogo na criação científica: “a pesquisa científica e a invenção técnica são inconcebíveis sem um uso muito considerável da imaginação” (POPPER, 1945/2010, p. 43). E, ainda: “Creio que deveríamos abandonar a ideia de fontes supremas do saber e admitir que todo conhecimento humano é humano e está mesclado com nossos erros, preconceitos, sonhos e esperanças” (POPPER, 1960/2010, p. 55).

revivê-lo intrinsecamente, isto é, as ciências do espírito” (ABBAGNANO, 2007, p. 141). Em seguida destaca também a proposta de Windelband de 1894, para quem as ciências podem ser nomotéticas (que procuram descobrir leis e dizem respeito à natureza) ou idiográficas (cuja mira é o indivíduo). Relembra A. Comte, que as distinguia em ciências naturais, abstratas e concretas, e chega a W. Wundt, o pai da psicologia moderna, que, em 1889, classificou as ciências em formais (lógica e matemática) e reais (ciências da natureza e do espírito). Finalmente, menciona a classificação de R. Carnap, positivista lógico do Círculo de Viena, que propôs que as ciências formais seriam as que só conteriam asserções analíticas e, por outro lado, as ciências reais ou factuais conteriam também asserções sintéticas (p. 141).

No Brasil, Marconi e Lakatos (2003) classificam as ciências como formais ou factuais. Para esses autores, as ciências formais estudam as ideias e não se valem do contato com a realidade sensível, portanto, não precisam de experimentação laboratorial ou de campo. Seus enunciados são baseados em entidades abstratas e as relações estudadas são entre símbolos. Elas formalizam o que as ciências factuais manejam em suas pesquisas. São ciências formais a lógica e as matemáticas. As do segundo grupo, ciências factuais, valem-se das ideias e elaborações praticadas pelas primeiras para realizar suas pesquisas em contato com a realidade sensível através de experimentação controlada ou livre. Em princípio, nesses casos, a experiência é a garantidora das verdades descobertas. As ciências factuais são classificadas em Naturais (física, química e biologia) e em Sociais (antropologia, direito, economia, política, sociologia e psicologia) – com cada uma delas subdividindo-se em especialidades (química orgânica e química inorgânica, por exemplo).

Uma ponderação importante é a de Boaventura de Sousa Santos (2008), para quem todas as divisões são provisórias, tendo em vista os avanços das ciências e das filosofias que as discutiram ao longo do século XX. Em seu discurso sobre as ciências, o filósofo do Direito discute a crise do paradigma científico moderno e propõe a emergência de outro, o qual nomeia como “paradigma de um conhecimento prudente” (SANTOS, 2008, p. 60), inferido dos próprios avanços das pesquisas contemporâneas em física, química, matemática e biologia. Propondo ou, diremos, constatando uma já existente transdisciplinaridade, Santos (2008) observa que uma das características desse novo paradigma é que as fronteiras entre as ciências perdem o caráter estanque mantido até o século passado:

A ciência do paradigma emergente, sendo, como deixei dito acima, assumidamente analógica, é também assumidamente tradutora, ou seja, incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem (SANTOS, 2008, p.77).

Uma definição bastante simples das ciências, mas importante porque é utilizada por autores estudados em grande parte dos cursos de “Metodologia científica” nas graduações do nosso país (portanto, efetivamente formadora de mentalidades) –, afirma que a ciência é “uma sistematização de conhecimentos, um conjunto de proposições logicamente correlacionadas sobre o comportamento de certos fenômenos que se deseja estudar” (MARCONI e LAKATOS, 2010, p. 80). Trata-se de uma definição afiliada a algumas concepções e epistemologias bem específicas. Isto se percebe, de saída, pelo fato de que seus autores optam pelo uso do termo na forma singular, “a ciência”. Concepções mais reflexivas e críticas do que sejam as ciências, seu fazer e suas implicações, encontramos, por exemplo, em Chizotti (2010). Diante das pretensões dos neopositivistas que, segundo ele, almejavam uma *ciência da ciência*, um padrão, uma linguagem que superasse discordâncias, Chizotti (2010) observa: “Não se pode acreditar que a ciência seja um padrão uno e único, fixo e imutável para todos os cientistas” (p. 24).

Outro que se alinha a uma perspectiva mais crítica é Pedro Demo (2011). Ele não apenas denuncia o “lado sombrio” da ciência (disputas ácidas, rivalidades doentias, manipulação de avaliações etc.), como propõe critérios de cientificidade (discutibilidade formal e discutibilidade política) que ampliam em muito o horizonte da discussão sobre o tema.

Na opinião de Abbagnano (2007), o que hoje se exige das ciências como garantia de sua validade é, primeiramente, que seus conhecimentos sejam demonstráveis; em segundo lugar, existe “a exigência de que as proposições que constituem o corpo lingüístico de uma ciência sejam *compatíveis* entre si, isto é, não contraditórias” (p. 138). A terceira exigência é, segundo o dicionarista, é que uma ciência qualquer tenha um adequado poder de descrição, e a última exigência inclui o critério de autocorrigibilidade (ABBAGNANO, 2007). Com este tem-se uma concepção mais crítica e menos dogmática do conhecimento científico. O pressuposto aqui é o do falibilismo, característica que C. S. Peirce² atribuía à religião, à moralidade e à própria ciência e que, depois dele, Morris R. Cohen (1949) manteve, por exemplo, ao afirmar que “a ciência convida à dúvida. Pode desenvolver-se ou progredir não só porque é fragmentária, mas também porque nenhuma proposição sua é, em si mesma, absolutamente certa... a correção é o seu elo de continuidade” (citado por ABBAGNANO, 2007, p. 139).

² Na publicação de seus “Collected Papers”, Peirce (1931/1958, p. 79-80) escreve: “For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy” (p. 171). Tradução nossa: “O falibilismo é a doutrina segundo a qual nosso conhecimento nunca é absoluto, mas mergulha sempre, por assim dizer, num *continuum* de incerteza e de indeterminação”.

É conforme essa concepção da autocorrigibilidade, e ainda na primeira metade do século XX, que surge a obra de Karl Popper (1902-1994), filósofo austríaco, naturalizado inglês, que ficou conhecido tanto pelo brilhantismo de suas propostas epistemológicas e de seu debate com o indutivismo lógico, quanto por seus posicionamentos políticos, fortemente liberais. Abriremos agora alguns parágrafos para destacarmos uma de suas contribuições.

De acordo com Popper (1994), toda ciência é conjectural até que seja submetida à testagens (as observações, dentre outros procedimentos, vêm depois de uma conjectura). Se a teoria passa pelo teste, é ciência empírica, se não passa, permanece ciência conjectural. Para ele, os sistemas metafísicos não são científicos, porque seus argumentos não são passíveis de testes e do critério de refutabilidade: “o critério que define o status científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada” (POPPER, 1994, p. 66). Daí sua colocação de que a psicanálise é uma metafísica. Ela não seria nem mesmo uma ciência conjectural, uma vez que não é passível de ser submetida à testagens. Contudo, é importante notarmos que Popper (1974/2010) não nega à psicanálise a capacidade de produzir verdades: “O caso da psicanálise é diferente. Ela constitui uma metafísica psicológica interessante (há alguma verdade nela, como frequentemente há nas ideias metafísicas), porém, nunca foi ciência” (p. 126). Esta “alguma verdade” sugere um indiscernível pelo qual Popper simplesmente não se interessa, mas que a psicanálise e outras ciências contemporâneas sim.

Para responder à questão de onde o conhecimento científico se origina, Popper (1960/2010) afirma que não existe apenas uma fonte, e que sobre nenhuma delas deve repousar o argumento da autoridade. “Creio que a resposta é esta: há todo tipo de fontes de nossos conhecimentos, mas nenhuma delas tem autoridade” (p. 49). Uma objeção que se pode fazer a este posicionamento é a de que, se não temos uma ideia de onde surge o conhecimento, e se dispersamos tal problema numa generalidade tal como “há todo tipo de fontes de conhecimento”, focalizamos apenas as metas dos “experimentos” e os próprios procedimentos de verificação (testes de falseamento). Mas metas e modos de produção são orientados, às vezes, imperceptivelmente, pela mesma lógica (pelo mesmo tipo de orientação³) que *moldou* a percepção e o entendimento da teoria explicativa a ser refutada ou corroborada. Se não indagarmos, caso a caso, pelas fontes (ainda que encontremos um indiscernível – possivelmente matematizável), até que ponto avançaremos? Até que ponto não estaremos propiciando a repetição de um padrão de pensamento e evitando a descoberta de algo inédito?

³ Sobre as orientações no pensamento (uma concepção do filósofo Alain Badiou) trataremos adiante.

A solução de Popper (1960/2010) é propor que o cientista pergunte se o que sua teoria afirma contém erros ou não: “Proponho substituir a pergunta sobre as fontes do nosso conhecimento por outra totalmente diversa: Como podemos ter esperança de identificar e eliminar o erro?” (p. 50).

Marconi e Lakatos (2003) resumem assim a proposta de Popper: todo pesquisador inicia seu trabalho pela eleição de um problema teórico ou prático, sentido, e rigorosamente definido. Em seguida, ele admite a proposta de uma conjectura (uma teoria explicativa) que resolva aquele problema. Essa teoria (explicação explicativa provisória) passa a ser imediatamente objeto de testes de falseamento (ou refutação), ou seja, testes que, contextualizados àquele problema específico, irão corroborá-la ou demonstrar seu erro, preferencialmente através da observação e experimentação (é através destes, que o método hipotético-dedutivo de Popper faz aliança com o método lógico-experimental). Se não for corroborada, será substituída por uma teoria melhor (no sentido de ter maior conteúdo empírico e mais informação). A nova teoria também passará a se submeter aos testes de refutação. Esta substituição de uma teoria por outra melhor, é assim pragmaticamente sintetizada por Popper (2001):

Sostengo que cuando encontremos en las ciencias empíricas que una nueva teoría com un nivel superior de universalidad explica con éxito otra anterior *corrigiéndola*, tenemos ahí una señal inequívoca de que la nueva ha penetrado más profundamente que las anteriores⁴ (p. 190).

Um autor que apresenta uma postura relativamente crítica, ao modo como muitas vezes as ciências são praticadas e que inova ao trazer os conceitos de “paradigma” e “revolução científica” é T. S. Kuhn (2006). Ele concebe a ciência como um processo revolucionário e evolucionário (conforme não deixa de repetir nos capítulos sétimo e oitavo de seu conhecido *A estrutura das revoluções científicas*). A ideia de revolução é sua contribuição mais original para o debate e pode ser assim resumida: construído o paradigma⁵ de uma época, e mantido ele pelo compartilhamento das regras de pesquisa aceitas por uma ou várias comunidades de investigadores, instaura-se a “ciência normal” – aquela que acontece diariamente nos laboratórios, revistas científicas etc. e que não quer saber de novidades. “A ciência normal não

⁴ Tradução nossa: “Sustento que quando encontramos nas ciências empíricas que uma nova teoria, com um nível superior de universalidade, explica com êxito outra anterior, *corrigindo-a*, temos aí um sinal inequívoco de que a nova penetrou mais profundamente que as anteriores”.

⁵ Paradigmas são modelos que uma comunidade de pesquisadores adquire e pratica a partir da educação recebida e da literatura estudada, que compõem uma tradição de pesquisa daquela área de conhecimento. “Eles podem ser anteriores, mais cogentes e mais completos que qualquer conjunto de regras para a pesquisa que deles possa ser claramente abstraído” (KUHN, 2006, p. 71). Um paradigma orienta as pesquisas de uma época.

se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem-sucedida, não as encontra” (KUHN, 2006, p. 77).

Quando em uma pesquisa específica surge um fato realmente inédito e inesperado para os resultados da teoria dominante, ou seja, quando surge uma “anomalia”, o pesquisador se pergunta onde errou e/ou o que dirão seus colegas. Quando as anomalias insistem em aparecer, insurgindo-se contra o paradigma vigente, instaura-se uma crise da ciência normal, que resultará na mudança do paradigma e, aí sim, numa revolução científica. Um detalhe importante é que Kuhn (2006) reconhece a influência do saber estabelecido sobre as pesquisas: “os paradigmas podem dirigir a pesquisa, mesmo na ausência de regras (de pesquisa)” (p. 66).

Se confiarmos no que diz um dos pioneiros da física quântica, diremos mais: nas ciências experimentais os paradigmas dirigem a pesquisa mesmo na ausência de regras e, até mesmo, na ausência de novas pesquisas que confirmem aqueles paradigmas (exceto quando eles são ameaçados por uma anomalia). Em um texto de 1935, no qual afirma que a ciência natural não se apoia apenas na experimentação, e no qual pergunta sobre o quê de exterior à ciência permite a própria criação científica, Erwin Schrödinger (2001), prêmio Nobel da Física de 1933, afirma:

No hay duda de que un físico hábil, en posesión de un laboratorio y suficiente dinero, estaría en condiciones de verificar todas las leyes naturales con la ayuda de nuevas experiencias. Al decir, en efecto, que cree en una ley, no expresa más que la convicción de que podría, si quisiera, someterla a un nuevo control. Pero lo hace muy raramente: a decir verdad no lo hace nunca, salvo cuando organiza experimentos para hacer demostraciones a sus alumnos (aunque se trata de un dominio muy restringido y los experimentos de este tipo no son suficientemente precisos para dar resultados ciertos) y salvo, claro está, los casos en que ha surgido alguna duda a propósito de la validez de una ley ⁶(p. 58).

Comparando o conhecimento científico de sua área aos da história e da literatura, Schrödinger (1935/2001) realça o quanto os pesquisadores experimentais se apoiam nas linhas de pesquisa tradicionalmente já estabelecidas:

el origen real del conocimiento científico es en una proporción de 99,9 % el mismo que el de nuestros conocimientos literarios o históricos, lo que quiere decir que está representado por documentos orales o escritos que otros nos han transmitido y que aceptamos confiadamente⁷ (p. 59).

⁶ Tradução nossa: “Não há dúvida de que um físico hábil, em posse de um laboratório e suficiente dinheiro, estaria em condições de verificar todas as leis naturais com a ajuda de novas experiências. Ao dizer, com efeito, que crê numa lei, não expressa mais que a convicção de que poderia, se quisesse, submetê-la a um novo controle. Mas o faz muito raramente: para dizer a verdade, não o faz nunca, salvo quando organiza experimentos para fazer demonstrações a seus alunos (ainda se trata de um domínio muito restrito e os experimentos desse tipo não são suficientemente precisos para dar resultados certos) e salvo, é claro, nos casos em que surge alguma dúvida a propósito da validade de uma lei”.

⁷ Tradução nossa: “a origem real do conhecimento científico é em uma proporção de 99,9% a mesma que o de nossos conhecimentos literários ou históricos, o que quer dizer que está representado por documentos orais ou escritos que outros nos transmitiram e que aceitamos por confiança”.

Voltando a Kuhn, vemos que ele mantém a divisão entre ciências da natureza e ciências sociais e reafirma sua crença no “progresso” científico. Reduz a discussão sobre a cientificidade a uma questão semântica e estabelece um crivo surpreendentemente pífio do que é ou não uma ciência: “o termo ciência está reservado, em grande medida, para aquelas áreas que progridem de uma maneira óbvia” (KUHN, 2006, p. 203).

Em seguida, o autor submete as outras ciências, que não a Física, ao mesmo ideário progressista (positivista) sob o qual ele a concebe. Primeiramente, tentando minimizar o debate sobre critérios de cientificidade com a pergunta: “Uma definição de ciência possui tal importância?” (KUHN, 2006, p. 204). E depois, propondo que por trás de uma pergunta assim, existem outras que não são formuladas, mas que poderiam e deveriam ser e, mais ainda, tomando como referência ideal a Física: “por que minha área de estudos não progride do mesmo modo que a física? Que mudanças de técnica, método ou ideologia fariam com que progredisse?” (KUHN, 2006, p. 204).

Trata-se de uma posição bem diferente daquela assumida por outro físico e filósofo da ciência, Alan F. Chalmers, em seu livro *O que é ciência, afinal?* (1976/1993). Chalmers (1976/1993) inicia a obra discutindo duzentos anos de evolução teórica da física, buscando identificar e evitar os extremos, que ele entende serem os do racionalismo de Popper e de Lakatos, por um lado, e o do relativismo de Kuhn e o da “anarquia teórica” de Feyerabend, por outro. Propõe, então, o que chama de realismo não-representativo, o qual supõe

que o mundo físico é como é independentemente de nosso conhecimento dele e... que na medida em que as teorias são aplicáveis ao mundo, são aplicáveis dentro e fora das situações experimentais. O realismo não-representativo é não-representativo, pois não incorpora uma teoria da verdade da correspondência [ou: da verdade como correspondência] (CHALMERS, 1976/1993, p. 208; colchetes nossos).

O risco para o qual o autor procura chamar a atenção é o de que se faça um uso dúbio dos conceitos de ciência e de verdade. Assim, ele visa combater aquilo que chama de “ideologia da ciência” e que encontra seus representantes tanto na “direita política” quanto nos marxistas de sua época (CHALMERS, 1976/1993, p. 214). Quanto a estes, compreende-se a oposição de Chalmers, posto que seu livro foi escrito em 1976, em plena vigência do bloco socialista liderado pela Rússia e seu marxismo questionável. Quanto à “direita política”, o exemplo que o autor apresenta de “ideólogos científicistas” é o dos psicólogos behavioristas que, segundo ele, trabalham por um sistema educacional desumano em nome do que chamam de ciência. “Corpos de conhecimentos como esses são defendidos, afirmando-se ou implicando-se que

foram adquiridos por meio do ‘método científico’ e que devem, portanto, ser meritórios” (CHALMERS, 1976/1993, p. 215).

Ao final do livro, Chalmers (1976/1993) reconhece literalmente que sua pergunta sobre o que é a ciência é “enganosa e arrogante”, porque, como ele mesmo explica, “ela supõe que exista uma única categoria ‘ciência’ e implica que várias áreas do conhecimento, a física, a biologia, a história, a sociologia e assim por diante se encaixam ou não nessa categoria” (p. 211). Por isto, nos alinhamos, aqui, com a posição do autor, segundo a qual “não precisamos de uma categoria geral ‘ciência’, em relação à qual alguma área do conhecimento pode ser aclamada como ciência ou difamada como não sendo ciência” (CHALMERS, 1976/1993, p. 211).

É uma afirmação notável, pois trata-se da posição de alguém advindo das ciências da natureza e que compõe as chamadas “ciências duras” ou “*hard*”. Chalmers demonstra, talvez sem o conhecer (ao menos, sem citá-lo), uma importante afinidade com a crítica à ontoteologia científica de Heidegger, a qual apresentaremos mais adiante. Tanto por recusar uma posição de crença em algum critério absolutista do que é científico, quanto por recusar que haja uma ciência universal, no sentido de válida para tudo em qualquer circunstância. Nas palavras de Chalmers (1976/1993):

Se devemos falar das maneiras em que as teorias devem ser avaliadas ou julgadas, então a minha posição é relativista no sentido de que nego que exista algum critério absoluto em relação ao qual estes julgamentos devem ser feitos. Especificamente, não há uma categoria geral, “a ciência” (p. 212).

O que autores como A. Chizotti e A. Chalmers nos ensinam é que podemos conceber os procedimentos científicos como algo diferente do pensamento que subsiste e sustenta o modelo da ciência única.

Avançarmos mais em uma revisão histórica dos conceitos das ciências nos levaria a uma tarefa extensa, que fugiria ao objetivo de nossa pesquisa. Por ora diremos que o que sustenta o modelo da ciência única na contemporaneidade é uma crença em uma concepção absolutista *de* ciência. Posição adotada de modo implícito, ou não, por diversos pesquisadores e filósofos das ciências. Pensamos ter encontrado os fundamentos de tal posicionamento, na análise que Martin Heidegger (1889-1976) faz sobre a continuidade do pensamento metafísico Antigo na Modernidade e, podemos aventar baseados nele, em nossa contemporaneidade.

Para demonstrarmos isto, será necessário explicarmos a ideia de ontoteologização científica enunciada por Heidegger. Mas, antes, e para melhor compreendê-la, teremos de descrever a crítica que este filósofo tece ao caráter metafísico do que é moderno – metafísica

ainda hoje vigente em boa parte da cultura ocidental, mesmo naquela dita “ilustrada” ou “esclarecida”.

1.1.2. A atualidade da crítica de Martin Heidegger à metafísica moderna

Sabemos que não se pode banalizar M. Heidegger ou tratá-lo de maneira descuidada. Pensamos que também não se pode mantê-lo distante de aproximações com outros saberes, protegido sob as alcunhas de “autor difícil” e “autor hermético”. Já há bastante informação e publicações do próprio filósofo, e a respeito dele, que nos orientam e nos estimulam a tentar um diálogo produtivo com o mesmo.

Inicialmente, apresentaremos alguns fundamentos de sua filosofia (a crítica à metafísica, a explicação dos traços que a distinguem, a raiz da ontoteologização moderna) para, em seguida, situarmos como tal ontoteologia está presente na contemporaneidade da ciência moderna.

Antes, uma nota de esclarecimento: Se apresentamos, às vezes, as frases fortes de um autor, que até parecem citações de aforismas “inquestionáveis”, não é que queiramos nos valer de um “argumento de autoridade” (que seria o dele, autor). Na verdade, as frases fortes que selecionamos e que apresentamos em nosso texto são sempre a conclusão de uma longa reflexão do filósofo sobre um tema. Como nosso objetivo não é fazer uma tese sobre Heidegger (ou sobre Badiou), mas sim aprender com eles algo que servirá como elemento de apoio do nosso argumento sobre a cientificidade da psicanálise, não precisaremos gastar palavras (e o tempo do leitor) com a exposição daquelas longas reflexões que, afinal, não são o objeto do nosso trabalho. Para isto, servem as referências bibliográficas, que estudamos com afinco e às quais o leitor se remeterá para sua própria leitura, caso queira fazê-la.

Martin Heidegger é um autor polêmico e também reconhecido como um dos mais importantes filósofos do seu século. Pode-se atacar suas condutas pessoais e políticas por sua adesão ao nazismo⁸, sua falta de lealdade a E. Husserl e por seu antissemitismo; mas não é razoável negar que ele renovou a filosofia, propondo à contemporaneidade uma nova tarefa.

⁸ O próprio Heidegger (1976/2009) admitiu, em uma entrevista à revista *Der Spiegel*, que em seu discurso como reitor da Universidade de Freiburg, após a nomeação de Hitler como chanceler, referiu-se ao nazismo considerando-o um movimento de “grandeza e esplendor” (p. 9). Isto para ficarmos no exemplo mais banal (e consentido pelo filósofo) de sua adesão e/ou simpatia àquele totalitarismo.

O neopragmatista Richard Rorty (1997) considerou Heidegger “o maior pensador europeu do nosso tempo”. Para Alain Badiou e Barbara Cassin (2011), Heidegger é o pensador-chave do século XX. A respeito de sua adesão ao nazismo, Badiou analisou com Cassin as cartas que o filósofo escreveu à sua esposa Gertrude e afirmou que, ao contrário de seu pensamento, o engajamento político do filósofo alemão foi medíocre e circunstancial. O veredicto é simples: “sim, Heidegger foi um nazista, não um nazista de primeira importância; um nazista banal, pequeno-burguês de província. Sim. Heidegger é sem dúvida um dos filósofos mais importantes do século XX” (BADIOU & CASSIN, 2011, p. 25).

Segundo Benedito Nunes (1986), o pensamento de Heidegger se inicia com *Ser e tempo*, de 1927, e fecha seu primeiro ciclo em 1946, com a “Carta sobre o humanismo”. A Terceira Seção prevista para “Ser e tempo”, cujo título seria “Tempo e ser”, não foi publicada. Dela temos apenas o protocolo da conferência pronunciada em 1962. A seção “Tempo e ser” não foi publicada “porque o pensamento não conseguiu exprimir de maneira suficiente, uma viragem no idioma da metafísica” (HEIDEGGER, citado por NUNES, 1986, p. 12).

A partir da Carta de 1946, Heidegger inicia um segundo ciclo, a viragem acima referida, o chamado “passo de volta” (ou, ainda, o “retorno aos gregos”). Este ciclo se caracteriza pela desconstrução da metafísica tradicional, pela aproximação à poesia e pelo que, de seu novo pensamento, resulta inclassificável. Nos dois ciclos apontados por Nunes (1986) encontraremos os questionamentos e a proposta de superação da metafísica tradicional.

Metafísica, em Heidegger segundo Carmo (1997), é toda orientação geral de pensamento que fale das coisas situadas além (*meta*) das realidades mundanas (*physis*), e que ocorre através de dois processos fundamentais, os quais já veremos em detalhe: a entificação do ser e a subjetivação do ente.

Há pensamento metafísico em todas as épocas da filosofia e da cultura em geral. Inevitável dizer que há muita metafísica na cultura popular e na cultura “esclarecida” contemporâneas. A metafísica em sua versão moderna teria nascido da Escolástica tardia do jesuíta Francisco Suárez (1548-1617). Segundo Heidegger (1927/1997), o essencial da ontologia grega se transpôs, através das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, para a metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna. Suárez teria identificado o ser do ente e o ser em geral com um conceito geral do ser: “*communis conceptus entis*” (“conceito comum de ser”), o qual se desdobra em numerosas distinções internas, que incluem também o Deus criador e o ente criado em um mesmo sistema (SANTOS, 2012). Mesmo e único, assinalemos.

A toda metafísica, Heidegger (2012) irá opor sua ontologia fundamental e o primeiro passo dado é o de “destruição” da primeira. Entenda-se por “destruição” da metafísica não uma atitude derrisória nos termos normalmente associados a esta palavra, mas, sim, que:

Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e às suas estruturas, isto é, a construção redutiva do ser, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos. É só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos (p. 39).

Passo fundamental dessa “destruição” foi o de estabelecer a distinção necessária entre ser e ente. Isto porque o “ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente” (HEIDEGGER, 1996a, p. 69). Para o filósofo, o esquecimento dessa distinção foi o que garantiu à metafísica, em suas diferentes concepções (*idea* e *energeia* na cultura helênica, a *actualitas* dos escolásticos romanos, o *cogito* moderno de Descartes e, finalmente, o *ego volo*, a vontade da *episteme* moderna), a subtração ou a evitação da compreensão adequada de ambos (NUNES, 1986).

O esquecimento da diferença entre ser e ente produziu o esquecimento do próprio ser e o abandono dos entes às filosofias niilistas, à racionalidade técnica e, acrescentemos, ao concomitante utilitarismo de mercado. Superar aquelas filosofias implicaria em chegar ao *nada* e inclui-lo na investigação do ser.

“Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1927/1997, p. 32). Os entes são o que encontramos na realidade. Um homem, uma casa, um livro, uma árvore, um planeta, um desenho, etc. São os próprios elementos da *physis* grega. A *physis* é o reino das coisas sujeitas à geração e corrupção, perecíveis, múltiplas, mutáveis, contingentes, finitas, limitadas (CARMO, 1997).

Dentre os entes, o homem é aquele que se destaca por questionar e interpretar o ser. A *pre-sença*, ou *dasein*, se distingue dos outros entes pelo privilégio de colocar em jogo seu próprio ser.

Quanto ao ser, Heidegger (1927/1997) escreve que ele “está naquilo que é e como é, no teor e recurso, no valor e validade, na pre-sença, no há” (p. 32). Mais tarde, dirá que o ser é o permanente, o sempre igual a si mesmo, o substrato dado, a *ousia* (HEIDEGGER, 1935/1966).

Investigar sobre o que diferencia ser e ente é, para Heidegger, um movimento necessário, pois somente assim o homem pode ter acesso à verdade. Na conferência “Sobre a essência do fundamento”, de 1929, ele afirma que a verdade ôntica se refere aos entes em seu

ser, e a verdade ontológica se refere ao ser dos entes. Tal imbricação permanece em 1956, quando ele dirá que, para alcançarmos a diferença entre ser e ente (a diferença ontológica), deve-se dar um passo de volta. Tomando “ser” como sobrevento desocultante, e o ente como advento que se esconde, aquilo que os diferencia é a “de-cisão desocultante-ocultante de ambos” (HEIDEGGER, 1996c, p. 196). De que de-cisão se trata, ainda que a expressão “desocultante-ocultante” sugira uma ambiguidade, um não-lugar?

Da que está aberta como possibilidade para cada humano e que implica em conquistar sua própria história. Isto implica em saltar em um abismo que, na filosofia de Heidegger (1996d), não é o vazio nem o caos. É o abismo do acontecimento-apropriação, “âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (p. 181).

Mas nem todo homem realiza esse passo apenas porque tem alguma consciência. Nem todo humano é pre-sença ou abertura do ser. Pode ficar omissa, misturado nos outros, na “gente” ou “no eles” (*das man*), através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade (conforme descrito nos parágrafos 35 a 37 de *Ser e tempo*).

Trata-se de uma decisão “desocultante-ocultante” também porque, na conquista de seu caráter historial, bem como na de qualquer outra verdade, nenhum homem encontrará uma verdade absoluta. Toda verdade é parcial. Toda verdade desoculta algo e vela outras tantas coisas sobre o que quer que tenha sido tomado em consideração. O filósofo propõe, indiretamente, um princípio de humildade pelo qual se faria o reconhecimento das limitações do saber.

Em seu entendimento, os discursos metafísicos e científicos modernos mantêm o esquecimento e o velamento do ser. Como? Através da subjetivação do ente e da entificação do ser, processos de pensamento imbricados e, aqui, finalmente delineados por Heidegger (1996b):

A compreensão do ser (*logos* num sentido bem amplo) que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para o ente não é nem um captar o ser como tal nem um reduzir ao conceito o assim captado (p. 118).

Detenhamo-nos e desdobremos esta citação.

A entificação do ser (acreditar que se capta o ser no ente) é toda forma de pensamento (individualizado ou coletivizado em instituições) que, mirando um referente qualquer, identifica-o ao “ser” no sentido pleno desta palavra (CARMO, 1997). Dito de outro modo, é quando ao conceito de um simples ente – e daí ao próprio ente (uma pedra, uma mulher, uma teoria científica, às vezes a um próprio conceito) – se atribui a realização da plenitude do ser, a

realização da condição de Perfeito ou de Absoluto (inclusive dando-lhe, como costuma acontecer nesses casos, um nome “maiúsculo”: A Matéria, A Ideia, A Ciência, A Mulher). Naquele Absoluto o pensamento e o discurso se fixam e, a partir daí, desconsideram ou menosprezam outros aspectos do referente primeiro, bem como só consideram os outros entes em função dele, mas sem neles (primeiro e demais referentes) se deter (CARMO, 1997).

Observemos que o título da obra principal de Heidegger é *Ser e tempo*, e não “O ser e o tempo”. É que quando dizemos “O ser” já estamos entificando tanto o verbo quanto o que ele denota – seja lá do que se trata para cada um que assim o pronuncia. Essa entificação do ser implica, também pela referência ao Absoluto, aquilo que Heidegger (1996c) chamou de Ontoteologia do pensamento ocidental. Em tal operação, é dado ao ente o status dado ao próprio Ser em sua máxima potência (Deus). Há como que uma igualação entre Deus (*Theo*) e o simples referente tomado como Absoluto. Igualação, talvez, nem sempre percebida, nem sempre conscientemente feita por quem a realiza, permanecendo impensada:

Mas o que é que permanece impensado tanto na questão da filosofia como em seu método? [...] Não há dúvida que a filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser... Pois desde Aristóteles a tarefa da filosofia como metafísica é pensar o ente como tal, ontoteologicamente (HEIDEGGER, 1996e, p. 102-105).

Que a própria ciência Moderna tenha se tornado, para Heidegger (2001), uma ontoteologia, é o que logo veremos.

O outro traço característico da metafísica antiga, à qual Heidegger (1996b) opõe sua ontologia fundamental, é a subjetivação do ente. Significa reduzir a um conceito o que se captou do ente. Trata-se de identificar um ente qualquer com um conceito que o represente, a partir das percepções que dele possamos ter. Percepções que nos levarão a nomeá-lo sempre com aquele conceito, geralmente entificador. Na medida em que o subjetivamos, estamos impondo sobre ele um discurso que é o nosso e deixando de dar a ele a oportunidade de dizer sobre si, por si mesmo. Age-se de modo a impedir que ele mostre qualquer sinal de sua singularidade.

A expressão que Heidegger (1996b) utiliza para falar dessa subjetivação – “reduzir ao conceito o assim captado” – indica que aquele que diz o conceito sobre outro ente o reduz à sua visão, às suas ideias ou aos próprios conceitos com os quais trabalha. Reduz o ente captado à sua própria subjetividade, já que, com a modernidade, se entende “o eu como sujeito, enquanto o termo objeto é reservado para a designação das coisas ou dos objetos que não tem a ver com o eu” (HEIDEGGER, 2001, p. 143). Subjetivar um ente é, então, mirar algo dele, desapropriá-lo de todos os outros atributos para destacar apenas um que nos atrai ou que nos interessa.

Depois, nomeá-lo e tratá-lo a partir daquele atributo. Exemplo: se temos uma experiência de várias entrevistas com alguém em nosso consultório e se, a partir daí, recorreremos à nomenclatura diagnóstica (mais como âncora do que como bússola), nomeando-o talvez como neurótico narcísico (melancólico) e passando a tratá-lo sempre como tal, como “o” melancólico, sem considerarmos sua singularidade, incorremos em uma metafísica. Não é propriamente um erro, mas é uma concepção secundária da verdade dele, posto que permaneceremos no particular de sua estrutura psíquica (neurose narcísica), e assim não alcançaremos sua singularidade.

1.1.3. Contribuições de Heidegger para pensarmos as ciências de forma não ontoteológica

Revisemos o que Martin Heidegger (1889-1976) escreveu em sua obra a respeito das ciências para encontrarmos um argumento que nos permita propor como mais adequado o uso do termo no plural, e não na forma que reduz as ciências à ciência.

Não conseguiríamos fazer um recenseamento exaustivo da obra de Heidegger quanto ao que ele escreveu ou pronunciou sobre as ciências, mas podemos focalizar considerações importantes feitas em momentos-chave de sua produção. Aqui, o acompanharemos desde *Ser e Tempo* (publicado originalmente em 1927) até ao final da década de 1960, época em que realizou uma série de seminários para psiquiatras na casa de Medard Boss, nos quais tratou de ontologia, das ciências e seus métodos, além de outros temas (HEIDEGGER, 2001).

As críticas à ciência moderna e ao tecnicismo que ela gera tiveram suas sementes plantadas na tematização feita da ciência em *Ser e tempo*. Mas iniciaram-se efetivamente em 1928, estendendo-se até o final da década de 1960.

a) Um breve histórico das posições de Heidegger sobre as ciências

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1927/1997,1998) investigava o que propicia as ciências, bem como o lugar das mesmas na experiência do pensamento. Ele escreve: “Quais as condições de possibilidade, inerentes à constituição ontológica da pre-sença e existencialmente necessárias, para que a pre-sença possa existir no modo da pesquisa científica?” (HEIDEGGER, 1998, p. 157).

Compreendia, então, a ciência como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e seu ser. Mas advertia que a interpretação existencial da ciência só é possível caso se esclareça o nexos entre o “ser” e a “verdade”. Heidegger (1998) destacou a primazia da visão em todo manejo científico. Para ele, a ênfase na visão foi dada desde os primórdios da ontologia grega, passou por Kant e seguiu até o início de seu próprio século. Também hoje há essa prevalência do olhar. Nas avaliações neurocientíficas busca-se o aperfeiçoamento dos exames de neuroimagem, visão em “tempo real” do fluxo e dos impedimentos de fluxo dos neurotransmissores no cérebro de um paciente, dentre outros⁹. No campo do tratamento do sofrimento psíquico trocou-se, em grande medida, a escuta freudiana pelo olhar apoiado nas tecnologias.

A demonstração da gênese existencial da ciência obedece, diz Heidegger (1998), a essa primazia, considerando-se a “circun-visão” que orienta toda ocupação prática nas ciências. “Circun-visão” significa, em Heidegger (1927/1997), que se adote sobre qualquer “mundo” tomado em consideração uma visão de conjunto: “A construção do mundo cotidiano das ocupações não é cega, mas guiada por uma visão de conjunto, a circun-visão, que abarca o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens” (p. 314).

A própria circun-visão obedecerá a uma super-visão, que consiste na compreensão primária da totalidade conjuntural. Qualquer reflexão dentro do procedimento científico implica em estabelecer nexos conjunturais. A importância de se ter visão de conjunto aparece quando o autor discorre sobre a tematização do ser simplesmente dado, em um projeto científico da natureza.

Aqui é importante abrimos um parágrafo para esclarecer que a “natureza”, em Heidegger (1927/1997), não é o ser. A natureza é um ente: “Em si mesma, a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes” (p. 104). E, ainda: “Descartes distingue o “ego cogito” como “res cogitans” de res corpórea. Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre “Natureza” e “Espírito”... Dentro de que compreensão ontológica Descartes determinou o ser destes entes?” (p. 135). Vale lembrar que ente e ser são coisas diversas. No seminário de 9 de julho de 1964, em Zollikon, Heidegger (2001) afirma: “Uma vez que ser não é nenhum ente, a diferenciação entre ser e ente é a mais fundamental e a mais difícil” (p. 45). Portanto, o que destacamos a

⁹ Segundo M. Bassols (2011), as neurociências acreditam manipular um real que tem um saber escrito nele mesmo, um saber não suposto, pronto para ser lido. Elas procuram isolar as *qualia* que seriam a experiência singular do sujeito, por exemplo, a experiência dolorosa da dor: “Les *qualia* sont, en effet, l’énigme où les neurosciences pensent localiser le plus réel du sujet” (BASSOLS, 2011, p. 85). Tradução nossa: “As *qualia* são, com efeito, o enigma onde as neurociências pensam localizar o mais real do sujeito”.

partir daqui, no que se refere à escrita do filósofo, é a crítica que ele faz ao modo como as ciências modernas compreendem e lidam com a natureza.

Retomando as operações das ciências, Heidegger (1998) nos diz que, com as operações de intuição, circunvisão, supervisão e reflexão, a compreensão científica moderna modifica e transforma a compreensão anterior que se tinha do ser de um objeto: “O local se transforma em posição no espaço e no tempo, em um ‘ponto do mundo’ que não se distingue de nenhum outro” (p. 163). Para o filósofo, isto implica numa abolição dos limites do próprio ente e torna-se tema, “o universo dos seres simplesmente dados” (HEIDEGGER, 1998, p. 163).

A demarcação de “regiões do ser” é o que caracteriza o pro-jeto de cada ciência. O filósofo dá como exemplo o aparecimento da física-matemática. Para ele, o decisivo não estaria na observação dos fatos físicos nem na aplicação da matemática a eles, mas, sim, no *projeto* matemático da própria natureza. Tal projeto descobre a “continuidade” da matéria e possibilita sua determinação quantitativa. O decisivo é que o projeto abra um *a priori*, e é este *a priori* o determinante da consistência daquela ciência. Assim, Heidegger (1998) chega a uma conclusão:

Com a elaboração dos conceitos e fundamentos da compreensão ontológica orientadora, determina-se a condução dos métodos, a estrutura da conceitualização, a possibilidade inerente de verdade e certeza, o modo de fundamentação e comprovação, o modo de obrigatoriedade e comunicação. A totalidade desses momentos constitui o pleno conceito existencial de ciência (p. 164).

Num curso de introdução à filosofia dado em Freiburg, nos anos de 1928 e 1929, Heidegger voltou a tematizar a posição das ciências na cultura em geral e na sua relação com a filosofia. Nota-se, ali, tanto o esforço de uma caracterização do procedimento científico, quanto o início de suas críticas às ciências modernas. Destacaremos daquele curso algumas conclusões do autor e, a partir delas, refletiremos se as características destacadas estarão presentes também na psicanálise.

Primeira característica: praticar as ciências é investigar. “A ciência só existe em meio à paixão do perguntar, em meio ao entusiasmo do descobrir, em meio à inexorabilidade da prestação de contas crítica, da demonstração e da fundamentação” (HEIDEGGER, 2009, p. 15). Podemos dizer que, na psicanálise, indagamos o paciente sobre seus sintomas porque queremos chegar à verdade do seu *sinthoma*¹⁰. Para isto, somos rigorosos com nós mesmos (fizemos/fazemos nossa análise pessoal ou não podemos analisar outrem. Além disto, fazemos supervisões clínicas) e procuramos nos fundamentar nos autores que elegemos (Freud,

¹⁰ O *sinthoma* é o modo como cada um enoda inconscientemente em sua vida, em seu modo singular de viver, o seu próprio desejo e o próprio gozo. É disso que Lacan (2007) trata em seu *Seminário 23*.

inevitavelmente, e Lacan, Klein, Bion, Laplanche ou outros – conforme a orientação teórica que cada um escolhe). Também fora do consultório, muitos praticantes da psicanálise (o analista-cidadão) perguntam, pesquisam sobre as questões sociais: o sofrimento psíquico tratado em âmbitos coletivos, a criminalidade, o psiquismo dos menores infratores, a subjetividades nas práticas médico-hospitalares, a literatura ficcional e seus impactos etc.

Segunda característica: as ciências são práticas e elas dependem de aparatos técnicos mais ou menos sofisticados (livros também são um aparato técnico, diz o filósofo¹¹). A psicanálise tem também seus “aparatos técnicos” surpreendentemente simples: o consultório, o divã, a poltrona do analista e seus livros. Mas, retifiquemos, os livros e quaisquer outros artefatos de registro das palavras são o mais sofisticado instrumento de que dispomos. Pois trabalhamos na linguagem e com a linguagem – tanto no consultório quanto nos livros. Escrever sobre um caso clínico, por exemplo, é literalizar o que de real, simbólico e imaginário atravessou as sessões de condução de uma análise em suas múltiplas formas de silêncios, frases ditas, frases escandidas, embotamento e expressões de afetos, gestos – tudo, enfim, que faz de uma sessão analítica um sítio propiciador de um evento clínico.

Terceira: as ciências são conexões de proposições verdadeiras (HEIDEGGER, 2009, p. 50). Elas orientam-se por enunciados, proposições e conceitos determinados em conjunto. A conexão de proposições é determinada pelo fato delas se fundamentarem reciprocamente. Se, como atesta Husserl, há uma unidade da conexão de fundamentação de proposições verdadeiras, o que se coloca em questão é o próprio conceito basilar de verdade como verdade proposicional.

Na psicanálise, trabalhamos com conexões de proposições teóricas (extraídas da prática clínica) e com as proposições vindas do próprio analisando, as quais são elaboradas pelo par analista-analisando. Em ambas as vertentes, as conexões de proposições são investigadas quanto ao mesmo conceito basilar de verdade. Buscamos as verdades *no* relato dos sintomas dos quais o paciente se queixa¹². Se, como observa o filósofo, há uma ambiguidade que rege a relação predicado-sujeito de toda proposição, parafraseando-o, diremos que tal ambiguidade disfarça a riqueza polissêmica de toda estrutura proposicional: “Uma vez que a estrutura proposicional é mais rica, o ponto de partida dessa conformação é plurissignificativo”

¹¹ “a ciência existe onde há institutos nos quais, com a ajuda do aparato técnico, são realizadas investigações. No fundo... todas as ciências necessitam de instrumentos técnicos – mesmo que sejam apenas livros. A ciência está impressa em livros” (HEIDEGGER, 2009, p. 44).

¹² Aqui nos reportamos a outro filósofo, Alain Badiou, para o qual, em nossos dias, o mundo se organizou de uma tal maneira que qualquer modo de consideração pelas verdades ficou menosprezado, caso ele não sirva de alguma forma ao materialismo democrático. Parece não haver mais que corpos e linguagens diversas. Sua obra diz, contrariamente a isto: “No hay más que cuerpos y lenguages, sino que hay verdades” (BADIOU, 2008, p. 63). Tradução nossa: Não há mais que corpos e linguagens, senão que há verdades. Com tal posição pensamos que se alinham as psicanálises. Há verdades como exceção. As verdades fazem exceção aos corpos e linguagens.

(HEIDEGGER, 2009, p. 67). Numa análise, para encontrarmos com o paciente alguma verdade, muitas vezes precisamos fazer a escansão das proposições que ele traz, a fim de que ele se espante com as conexões que faz e pelas quais se des-orienta no mundo, ou para que ele encontre conexões sintagmáticas verdadeiras e esquecidas e, ainda, para que crie novas conexões que o vivifiquem.

Quarta característica deduzida por Heidegger (2009): as ciências estabelecem um tipo de verdade, mas, embora as ciências transformem as verdades pré-científicas, as verdades que as próprias ciências produzem não são melhores que outras (p. 177), nem são as únicas possíveis (p. 218). O psicanalista sabe que as verdades descobertas ao longo do processo de um paciente não são as únicas possíveis nem são melhores que outras verdades trazidas ao trabalho analítico. Dito de outro modo, todo elemento trazido à análise, advindo de qualquer que seja o campo vivencial do paciente (familiar, profissional, político, religioso, artístico etc.), é elemento possível de verdades e passível de fazer surgir outras através da própria psicanálise; mas não deve ser *reduzido à teoria* psicanalítica.

Quinta: uma ciência comprometida com a verdade se autodelimita, ou perderá sua autenticidade, caso não o faça. “Uma ciência só é ciência na medida em que consegue circunscrever previamente, a constituição essencial do ente que ela trata” (HEIDEGGER, 2009, p. 201). E, ainda: “se a ciência é realmente uma possibilidade autêntica, ela precisa necessariamente se autodelimitar” (HEIDEGGER, 2009, p. 226). Na psicanálise, é clara a posição de escutar e intervir sobre o desejo e o gozo, e apenas isto. Se uma paciente em tratamento nos fala que cura sua solidão na experiência de arrebatamento que vivencia quando assiste repetidamente a um filme, no qual sente-se alçada aos braços do ator que encena um herói (“Eu viajo! Eu realmente mergulho naquilo e sinto meu corpo todo tremendo de vontade e prazer”), ou se um outro nos fala que tem recorrido a todo tipo de religião para melhorar de seus sintomas fóbicos, delimitaremos nossa escuta ao que, dos dispositivos “cinema-em-casa” e “religião”, trazem algo dos sujeitos. Mais importante que a religião consultada ou o dispositivo de arte popular usado, é o modo como aqueles analisandos se ligaram inconscientemente a tais dispositivos e ao que seus elementos significaram para eles, analisandos. A que homem/homens da história amorosa daquela mulher remete a imagem do ator que encena o herói? Que função tem para aquele outro, em sua economia, sua dinâmica e sua tópica psíquicas, o pastor evangélico ou o padre católico a quem ele foi pedir conselhos? Não menosprezamos qualquer experiência nem as elaborações que o paciente faz das mesmas com outros elementos de sua existência, mas, já que ele os trouxe à análise, há algo a dizer

sobre aquilo. E apenas algo delimitado, pertinente ao que temos descoberto com ele sobre o “funcionamento” de seu aparelho psíquico.

A sexta característica das ciências, identificada por Heidegger, indica que o conhecimento científico é conhecimento do ente, não do ser¹³. E conhecimento de apenas um âmbito do ente, não de sua totalidade: “toda ciência precisa ter em vista o fato de o ente que ela transforma em objeto já precisa estar, de antemão, suficientemente definido em sua essência, para que toda questão concreta possa (...) localizar o que é objeto nessa ciência” (HEIDEGGER, 2009, p. 201). E, ainda: “Como ciência do ente, ela é sempre, a cada vez, a ciência de um âmbito determinado e nunca do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 227). Na psicanálise, somos ainda mais específicos: faz-se ciência não só de um ente particular, o humano, mas de cada ente humano que nos procura e que hoje atendemos. Ele tem um nome e uma história próprios, tem também uma singularidade que desconhece (desconhecemos) e que o movimenta: seu *sinthoma*. Dizer que uma psicanálise é ciência do singular é dizer que, com ela, uma verdade absolutamente inédita (verdade sobre o *sinthoma*) emerge, passa a existir.

Sétima característica: todo procedimento científico é uma interpretação. “O essencial de um experimento científico não é a observação, mas a interpretação daquilo que foi observado, daquilo que se dá aqui” (HEIDEGGER, 2009, p. 202). É óbvio dizer para profissionais da área psi (mas não tão óbvio para outros públicos) que a interpretação psicanalítica é “instrumento-chave” do que acontece no consultório, ou seja, que ela é fundamental para o tratamento dos sintomas, os quais (parafraseando o poeta Drummond) são como um *anjo torto*, desses que vivem nas sombras tentando realizar um desejo oculto.

Finalmente, e considerando a oitava característica proposta por Heidegger (2009), segundo a qual o desvelamento praticado por uma ciência segue lado a lado com o velamento (no sentido de velamento do ser)¹⁴, afirmamos que uma análise, ao fazer aparecer algo do ser, de um ser-aí (pois ser sempre se dá no ser-aí – no caso, um analisando), inevitavelmente ela deixa velados outros pontos *de* ser daquele ser-aí (aqui, a expressão “pontos *de* ser” significa simplesmente “modos de ser de um ser-aí”). Porque nenhuma análise e nenhum procedimento científico alcançam *todos* os pontos daquilo com que trabalha. Nessa direção convocamos a afirmação de outro filósofo, Alain Badiou (1998/1999), quando ele escreve que uma análise é inacabável, porque o grupo-sujeito, grupo singular que surge numa análise é um grupo

¹³ “Ciência é conhecimento do ente, e não conhecimento do ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

¹⁴ “O que confere a clareza à ciência, clareza no sentido da manifestabilidade do ente, a coloca simultaneamente na obscuridade – no sentido do velamento do ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 228).

infinito¹⁵. Sempre haverá outros “pontos” a serem tratados, já que, terminada uma análise, o paciente viverá novas situações que apresentarão, para ele, enigmas sobre seus outros modos de ser (causas, então, de possíveis novas análises). Dizemos, então, que uma análise apresenta localmente, portanto, de forma finita, uma verdade que, por definição, é infinita. Verdade parcial acerca do analisando porque meio-dita, impossível de ser dita por inteiro.

Quando escrevemos que uma análise, ao fazer aparecer algo do ser de um ser-aí, vela outros “pontos de ser” daquele ente especial que é o humano (especial, no dizer do filósofo, porque o humano é ser de linguagem), queremos dizer que a análise é o trabalho de fazer aparecer o que do real *sinthomático* daquele analisando (tema do capítulo III) já vige nele sem que ele o saiba (ou soubesse, até o instante de fazer surgir). É que “ser” significa também “vigir” (HEIDEGGER, 1935/1966, p. 123). E o que vige é o real: “O real é o vigente” (HEIDEGGER, 2006b, p. 42).

Estamos, então, igualando o ser heideggeriano e o real lacaniano? Há um mundo de possibilidades e, principalmente, de diferenças entre o que um e outro disseram ou quiseram dizer. Mas não há como não reconhecer ao menos uma semelhança. Pois, em qualquer dos significados que se dê à palavra “ser” – “estar em si mesmo e perdurar constante”, no grego antigo; “a vida” e “o vivente”, em sânscrito; “o vigorar” e o “imperar”, conforme a raiz indo-germânica que pronuncia *bhü* e *bheu*; o “permanecer”, na flexão do verbo germânico *sein* (HEIDEGGER, 1966, p. 114, 123-4) –, em todos eles se percebe que há algo de um real (também no sentido lacaniano de “sem sentido”¹⁶) que, mesmo não pronunciado, *ek-siste* (insiste por fora de). Do contrário, diríamos que a *vida* é irreal. Que *o que permanece* não vem muito antes de nós (e não só no sentido de uma linha temporal cronológica), e que não irá muito além de nós e do que conosco convive, constituindo-se, assim... um real. Negaríamos que muito do que *impera* (mas não tudo) *vigora* à revelia de nós mesmos e de nossa capacidade linguageira. Sim, que *vigora*. Sim, que “a *vida é real* e de viés”, como canta Caetano Veloso (*O querer*). E que há em cada modo de ser um real que ultrapassa.

No instante do processo psicanalítico em que emerge uma singularidade do analisando – para, em seguida, desaparecer, deixando apenas um rastro que cairá no campo das veridicidades, ou seja, do saber estabelecido –, este instante singular do processo e a instância sujeito-singular mostram um ponto de verdade. Dispomos a ideia de singular em duas linhas

¹⁵ “um grupo-sujeito é infinito. Talvez até seja próprio de um sujeito as diferentes maneiras que há de ser idêntico a si serem em número infinito. Daí que a análise seja inacabável enquanto tal” (BADIOU, 1999, p. 173).

¹⁶ “é que o real... não tem sentido algum” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 112).

que em algum momento se encontrarão: uma é a do “indivíduo” em análise, trazendo para esta suas particularidades e sua singularidade ainda inconsciente; e a outra linha, a do próprio processo psicanalítico, do qual o analista é condutor e testemunha. Voltaremos a este assunto.

Retomando Heidegger, em 1935, no curso de “Introdução à metafísica”, o filósofo voltará a se referir às ciências, então, apenas decepcionado. Dirá que tanto a ciência profissional, técnica e prática, quanto a ciência entendida como valor cultural, movem-se ambas numa rota de decadência. E, ainda, que “a ciência, em todos os seus setores é hoje uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos. Dela, como ciência, não poderá partir nunca um despertar do espírito. É de espírito que ela própria necessita” (HEIDEGGER, 1935/1966, p. 92).

A decepção, as críticas e as acusações à ciência moderna continuam nos anos seguintes. No posfácio à preleção *Que é metafísica?*, escrito em 1943, o filósofo diz que as ciências incorrem no mesmo erro das filosofias que, ao seu ver, devem ser superadas: tomam os entes como o ser e, conseqüentemente, se fazem apenas como um modo de objetivação calculadora dos entes. Também lamenta que elas nem sequer procurem mais a verdade: “A ciência moderna, nem serve a um fim que lhe é primeiramente proposto, nem procura uma verdade em si” (HEIDEGGER, 1996a, p. 67).

Com o passar dos anos, o tom de decepção cede espaço às críticas de alerta. Em “Ciência e pensamento do sentido” (2006b), o filósofo diz que a ciência moderna é uma elaboração do real, terrivelmente intervencionista. Real significa, para ele, aquilo que opera, sendo, então, o vigente, o que está em vigor.

A ciência moderna não acessa a própria essência, porque ela não pensa – e isto porque segue procedimentos e recursos que impedem os cientistas de pensarem. Desse modo, cada vez mais, ela se torna aplicação de técnicas, se deparando apenas com o que seu próprio modo de representar o mundo previamente lhe deixa (HEIDEGGER, 2006).

b) Os seminários de Zollikon: as decepções e as críticas à ciência que se pretende absoluta

Durante muitos anos, e até ao final de sua vida, Heidegger continuou a fazer colocações sobre as ciências. Na etapa final de sua obra, acentuou-se sua percepção de que a ciência moderna insistia e se aprofundava no erro de um pretensão absolutismo. Deter-nos-emos, portanto, nos *Seminários de Zollikon*, que se estenderam de 1959 a 1969 (HEIDEGGER, 2001).

O método de suas reflexões no referido trabalho obedece, segundo ele próprio, a três princípios: 1º) dirige-se às particularidades e distinções da ciência moderna; 2º) coaduna-se com a maneira de questionar, de ver e de dizer da fenomenologia em sentido mais lato; e 3º) orienta-se para a relação entre ciência e fenomenologia.

Como tratava-se de um diálogo com psiquiatras e estudantes de psiquiatria, Heidegger (2001) irá se referir às ciências naturais e, com maior ênfase, à Biologia e à Física. Sempre que menciona “a ciência” está tratando da ciência Moderna e estendendo sua crítica às ciências contemporâneas, em seus traços metafísicos e ontoteológicos. A ela, o filósofo oporá a necessidade de uma ciência do homem (sendo esta diferente das ciências humanas como as conhecemos).

É importante notarmos que “criticar”, para Heidegger (2001), não é apontar falhas e depreciar: “A palavra crítica provém do grego... que significa: diferenciar, realçar.... Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal, em sua diferença” (p. 104).

Após reafirmar, como no curso de Freiburg (1928/29), que a ciência não é conhecimento do ser, e sim do ente, ele critica a atitude religiosa que o homem contemporâneo tem por ela, e chega a afirmar que a ciência é a nova religião.

É com Descartes e seu contemporâneo, Galileu Galilei, que começa a ciência moderna. Suas *Regras para a direção do espírito*, as *Meditações* e seu *Discurso do Método* são as pedras angulares daquele edifício. Heidegger (2001) se detém sobre Descartes e a construção dos conceitos de método, de sujeito cognoscente e de objeto cognoscível, os quais permitem, ainda hoje, falar-se em “objetividade científica”.

Mensurar um objeto significa agir de modo a prever seu comportamento natural. Dominá-lo, uma vez que tornar-se mestre e dono da natureza é o projeto da ciência moderna desde Descartes: “*nous rendres comme maîtres et possesseurs de la nature*” (citado por HEIDEGGER, 2001, p. 131).

Para tal possessão é necessário um método em que os objetos sejam colocados de antemão (terceira das “Regras para a direção do espírito”). A verdade das coisas, procurada pela ciência, que Descartes menciona na quarta regra, não é a verdade da coisa mesma; é uma verdade objetivada, clara e indubitável para o eu, que faz a representação dos objetos postos de antemão. Não é a verdade como “coisidade da coisa, presente por si”, uma vez que a certeza fundamental está na consciência pensante. Os objetos “assim colocados de antemão” foram colocados pela consciência pensante e para ela mesma (HEIDEGGER, 2001, p. 132).

Ou seja, não se sai de si mesmo, do que a consciência pensante fabrica desde quando lança a rede (pois o objeto foi previamente construído, colocado de antemão por uma teoria)

até quando a recolhe (o objeto pescado, “encontrado”, coube no tipo específico da malha da rede usada; ele coube na representação prévia). Como explica Heidegger (2001), para o cientista moderno: “A objetividade do objeto natureza é determinada de acordo com o tipo de cognoscibilidade que possui o sujeito que reconhece com referência a si mesmo. A objetividade é determinada pela subjetividade” (p. 134). Subjetivação do ente, como vimos. Num processo assim, aonde fica a coisa mesma, senão apenas no lugar dominado pelo pensamento calculador?

Heidegger (2001) observa que a ideia de objetividade científica faz parte de uma manobra iniciada, por outro lado, com Galilei. E unicamente com o fim de tornar a natureza útil, disponível para o homem, calculável para fins de controle. Ele demonstra que o traço fundamental do projeto científico é a legalidade, anterior à mensurabilidade. É que a manobra de Galileu Galilei consistiu em tornar o espaço físico homogêneo para que as regras do movimento (“as regras”, destaquemos) pudessem ser iguais em todos os lugares nos quais se aplicasse o cálculo; para que a natureza pudesse ser vista de modo a corresponder às condições de mensurabilidade.

O filósofo pergunta se o espaço físico seria mesmo sempre homogêneo. Pois, com o inventor e primeiro cientista moderno, houve a subordinação de todos os espaços físicos existentes a uma concepção de espaço proposto pela teoria, a qual estabelece leis. Então, se diz: “Há uma lei da natureza segundo a qual...”. Porém, há que se perguntar: a lei está na natureza ou no projeto científico-natural?

Coube a Montesquieu e seu *O Espírito das leis*, de 1748, “estabelecer a relação entre as leis do sistema jurídico, feitas pelo homem, e as leis inescapáveis da natureza” (SANTOS, 2008, p. 33). A legalidade no argumento científico foi endossada por Kant. No parágrafo 14 da Segunda Parte da Questão Transcendental Capital, dos *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência*, Kant (1988) afirma: “a natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais” (p. 65).

A tentativa é de subordinar a natureza às leis do pensamento com o fim de dominá-la, possui-la. E, como são planejados experimentos que apenas confirmarão a teoria, esta se arroga o direito de estabelecer, a partir de suas leis, premissas, através das quais serão feitas generalizações que darão ao espírito desavisado a impressão de que a ciência tem sempre toda razão.

Tal visão da natureza autoriza pesquisas que mostrarão a adequação do resultado à teoria proposta. Isto se verifica nas escolhas de método que o cientista faz, entendendo-se “método” como o co-pertencimento da experiência e da construção teórica. Heidegger (2001) diz que nas ciências modernas naturais não é o método que está a serviço das ciências, e sim o contrário,

uma vez que a construção teórica antecede as experiências: “A experiência não é vista de acordo com sua concordância com a natureza, mas sim com aquilo que é proposto na teoria” (p. 54).

c) A questão da legalidade e a crítica às ciências modernas da saúde e da doença mentais

Se a calculabilidade decorre da legalidade a fim de dispor e dominar a natureza, o pensamento científico-naturalista moderno acumula informações que impedem a visão dos próprios fenômenos. Como observa Heidegger, in-formar-se é abrir mão de conhecer a forma de algo pela própria experiência com ele. É deixar-se tomar pela forma que outros dão ao objeto. Tudo que não for passível de cálculo é deixado de lado por parecer incerto e inverídico. Porém, se a mensurabilidade é apenas uma das propriedades de um ente, o que fazer e como considerar suas outras propriedades, seus outros atributos não passíveis de cálculo?

A ciência moderna não responde a isso, senão com a já citada posição metafísica tradicional, a que chamamos de subjetivação do ente. E, se a subjetivação acontece na experiência com os entes que não são humanos, que dizer quando tal atitude se aplica a um semelhante e, ainda mais, a um outro humano fragilizado emocional e cognitivamente, incapaz, por um tempo, de decidir por si mesmo? “Até onde isto nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos! O princípio de causalidade tem efetividade para a Física, e ainda assim, só limitadamente” (HEIDEGGER, 2001, p. 47). Pois, o mais grave, dirá o filósofo, é querer que o projeto científico-naturalista das coisas materiais sirva igualmente a uma ciência do homem por meio de um método que não foi projetado para a sua peculiaridade.

As ciências modernas da saúde e da doença mentais (psiquiatria, psicologia e ciências do comportamento) tentam aplicar ao homem os mesmos princípios de objetivação, calculabilidade, legalidade e exatidão que utilizam quando estudam os entes não humanos. “A Psicologia e a Sociologia modernas e as *‘behavioral sciences’* que manipulam o homem por controle remoto pertencem ao conceito de natureza de Galilei-Newton. O homem torna-se também um ponto de massas espaço temporal em movimento” (HEIDEGGER, 2001, p. 177). Além disso, o cientista moderno tem horror ao equívoco: “Ele acredita que a inequivocidade dos conceitos seja uma exigência para qualquer ciência” (HEIDEGGER, 2001, p. 166).

Conhecedor da polissemia e da equivocidade que toda palavra instaura, Heidegger (2001) propõe uma ciência que se debruce sobre o ôntico do ente humano (sobre o “ser-aí”). A ciência do homem em jogo nessa proposta – diferente da psicologia e da sociologia – deve ser rigorosa, mas não precisa ser exata, uma vez que “ciência significa a ordenação sistemática de

interpretações de experiências. Toda ciência é ligada rigorosamente ao seu campo, mas nem todo rigor é exatidão no sentido de calcular” (HEIDEGGER, 2001, p. 222).

1.1.4. A onto-teo-logia científica

Como observa Heidegger em *A Constituição onteoteológica da metafísica* (1957, as filosofias tradicionais, eivadas, como vimos, de um pensamento metafísico, são onto-teológicas desde sua origem na Grécia Antiga, uma vez que dispunham de discursos sobre o ser e sobre Deus: “Ora bem, a metafísica ocidental desde o seu começo nos gregos é simultaneamente ontologia e teologia... A metafísica é onto-teo-logia” (HEIDEGGER, 1996c, p. 191).

Deus esteve na filosofia em todas as épocas, permanecendo, entretanto, velado em muitas delas. Deus entrou precisamente a partir da indecisão quanto à diferença entre ser e ente (diferença que a metafísica sempre evitou verificar). Indecisão, aqui, significa, podemos dizer com Heidegger (1996c), o âmbito do pensamento filosófico e de suas decorrências, no qual permanece sempre aberta a própria questão do que diferencia ser e ente, ou, vale dizer, a questão dinâmica do advento ocultante (ente) e do sobrevento desocultante (ser). Foi escapando a uma reflexão mais profunda desse tema que as filosofias metafísicas optaram por Deus como sendo a causa originária dos entes, a causa das causas:

O Deus entra na filosofia pela de-cisão que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. *A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (Ur-Sache). Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia* (HEIDEGGER, 1996c, p. 199, itálicos nossos).

Como isto repercutiu nas ciências modernas? Por que, para Heidegger, como para muitos contemporâneos, a ciência moderna é uma teologia e uma nova religião¹⁷? Porque seguindo a tradição sobre a qual se funda, de escamotear a diferença entre ser e ente, a ciência moderna preserva um traço típico do pensamento metafísico, que traz embutido uma pretensão de Absoluto, uma pretensão teológica. O traço é aquele que já descrevemos acima: a entificação

¹⁷ Teologia: “por que é a ciência teologia? Resposta: Porque a ciência é o desenvolvimento sistemático do saber, que é aquele como o ser do ente mesmo se sabe e assim é verdadeiro” (HEIDEGGER, 1996c, p. 191). Religião: “Hoje predomina a crença de que somente a ciência proporciona a verdade objetiva. Ela é a nova religião” (HEIDEGGER, 2001, p. 45).

do ser. A ciência toma os conceitos que faz dos entes com os quais trabalha pelo ser em sua plenitude, quando não o faz com os próprios entes. Tomando-os (entes e/ou conceitos) como o ser em sua máxima potência – ainda que num breve instante ou numa série de momentos a partir dos quais o conceito vai ganhando força –, os pesquisadores os encaram como realizadores de uma condição de Absoluto¹⁸.

A consequência de operarem assim com os conceitos e com os entes tomados em sua consideração é que, por uma espécie de transitividade, as próprias ciências acabam por se tomarem como realizadoras daquela plenitude ou da absolutez.

A pretensão de Absoluto embutida (inconscientemente?) no artifício científico de tomar o ente pelo ser, e o ser em sua máxima potência, acabou atingindo o próprio fazer científico. Com o tempo e a assunção de uma posição dominante na cultura, as ciências naturais (Física, Biologia e suas derivadas) fizeram uma igualação subliminar dos discursos científico e teológico. Esse movimento se realizou através de seus divulgadores e ideólogos, mais do que através dos próprios pesquisadores de ponta. Bastou, para isso, os cientificistas associarem ao significante “ciência” outros significantes que diretamente, ou por metáfora e/ou metonímia, o remetessem a termos tradutores de ideias normalmente usadas nos discursos religioso e teológico (caminho/método, certeza, cura, salvação, revelação etc.).

Essa história moderna começa com uma filiação em Descartes.

René Descartes (1596-1650) confluiu as ontoteologias filosófica e científica. O desdobramento histórico das filosofias, cheias de metafísica e de Deus, resultou em sua filosofia e, conseqüentemente, nas proposições e práticas que geraram as ciências modernas. Bastarão duas citações para demonstrar o quanto essas ciências (e, aqui, até podemos usar a expressão “a ciência moderna”) são devedoras de um pensamento cuja lógica é teo-lógica (toma Deus como referente de tudo que desdobra). Ou seja, citações que traduzem o quanto seu fundamento está posto em Deus como elemento do discurso que garante o que elas revelam. Nas “Objeções e respostas” às suas *Meditações* (publicadas juntas, primeiramente em 1642), o filósofo escreve sobre a vontade de Deus e de como é por causa dela que somos capazes de pensar:

E enfim, por experimentarmos haver em nós mesmos certo poder de pensar, concebemos facilmente que tal poder possa existir em alguém mais, e até maior do que em nós; mas, ainda que pensemos que aquele cresce ao infinito, não tememos por isso que o nosso se torne menor. O mesmo sucede com todos os outros atributos de Deus, inclusive o do poder de produzir alguns efeitos fora de si, desde que suponhamos que nada há em nós sem que esteja submetido à vontade de Deus; portanto, é possível entendê-lo como totalmente infinito sem qualquer exclusão das coisas criadas (DESCARTES, 1983, p. 159).

¹⁸ Não nos parece ser mero recurso alegórico ou metafórico que os ideólogos das ciências tenham viralizado a expressão “partícula de Deus” para se referirem ao bóson de Higgs.

Ainda no mesmo texto, ao escrever sobre a capacidade humana de conhecer, Descartes (1983) a faz depender diretamente de Deus, além de atribuir a seus produtos (“essências das coisas” e “verdades matemáticas”) os atributos de eternidade e de imutabilidade: “não penso, na verdade, que as essências das coisas e essas verdades matemáticas que se podem conhecer sejam independentes de Deus, mas penso, todavia que, como Deus assim o quis e dispôs, elas são imutáveis e eternas” (p.197).

Mais tarde, em Hegel, a afiliação das ciências a Deus continua presente, mas de modo sutil. Como observa Heidegger (1996c) ao analisar a *Ciência da Lógica*, é no Primeiro livro daquela obra que Hegel pergunta: “Com que se deve começar a ciência?”. Adiante, entre parênteses, responde: “e o mais indiscutível direito teria Deus, de que se começasse com ele” (p. 191).

Os próprios cientistas da natureza, formados paulatinamente ao longo dos últimos séculos e estudando também os filósofos do porte de Descartes e Hegel (quando ainda os estudavam) acostumaram-se, por conta dos mesmos argumentos acima citados, a pensar sua prática de um modo (mais ou menos consciente) teológico, quer dizer, acostumaram-se a pensar e a se sentir de um modo cujo fundamento último é inquestionável, porque absoluto. Observa Heidegger (1996c): “Se ela [a ciência] deve começar com Deus, ela é a ciência de Deus: Teologia” (p. 191).

Esse basear-se integral da ciência moderna no Deus que contemporaneamente ela quase sempre recusa não é apenas um fato escrito e datado nesses filósofos. Não é demais afirmar que toda a ciência posterior a Descartes, toda pedagogia ocidental também, a partir da qual e ainda no século XXI são formadas novas gerações – enfim, boa parte da cultura ocidental – organiza-se baseada em Descartes e nos que o desdobraram.

No âmbito de cada uma das ciências modernas, em seus contextos específicos de pesquisa, surge, às vezes num determinado instante, um conceito que assume a forma do pensamento Absolutista. Para não se haver com a angústia do não-saber e por não ter uma resposta adequada a uma situação-limite, na qual não há resposta pronta (já enciclopedizada), mesmo um pesquisador e sua equipe podem apelar para um conceito entificador, subjetivante e absolutista.

O exemplo a seguir se refere a um técnico de formação naturalista e que, sem dúvida, era um moderno no sentido que aqui estamos considerando o termo. Pois buscava o repouso na ilusão de já ter alcançado A-Verdade-pela-Ciência. O curioso é que ele travestia sua posição de naturalista com um pseudodiscurso psicanalítico.

Tratava-se de um profissional que conduzia um trabalho de equipe em um hospital público e, diante dos impasses sobre o que fazer e o que dizer sobre um paciente bastante perturbador da “ordem” do asilo, pronunciou: “Mas não estamos acertando o tratamento dele, porque estamos esquecendo que o ‘fulano’ é psicótico. Questão de estrutura! Vou aumentar a medicação dele e daqui a quinze dias voltaremos a conversar sobre o caso”. O “fulano” em questão sofria gravemente e fora levado ao tratamento manicomial por seus familiares. A fala do técnico, sempre feita com um sensível mal emprego de termos da psicanálise, deslizou de um significante absolutizador (“psicótico”) para outro significante ainda mais absolutista e assertivo naquele contexto (“estrutura”), enquanto na ação, ele apenas prescreveu uma superdosagem medicamentosa. Quanto ao paciente, o que vimos foi um ente humano ser tratado como um mero animal humano. Em menos de quinze dias, ele era pouco mais que um autômato, ou um organismo identificável pelo número de um prontuário, impregnado de medicamentos e completamente ausente de quem ele fora um dia para seus amigos. Quanto à “reunião de equipe” que se encerrara lá atrás, com as palavras de que o caso seria reconsiderado em duas semanas, ela terminou em silêncio e sem a prometida revisão...

Temos neste exemplo como é que um ente (o paciente) pode ser tomado pelo conceito que o re-presenta (entificação do ser). Temos que o que ele a-presenta fica subjetivado por quem dá a palavra a seu respeito (subjetivação do ente). E temos, ainda, como tal palavra (o conceito de “psicótico”) assume para todos os envolvidos (e especialmente para os familiares do paciente), um caráter de absoluto (ontoteologização do argumento), já que passa a definir o que ele “É” de forma totalizante e unívoca (“é psicótico, é louco”).

Retomemos. O uso da expressão “a ciência”, tão comum nos meios acadêmicos e também extra-acadêmicos, se deve à hegemonia de um certo modo de praticá-la e dar-lhe visibilidade. A expressão “ontoteologia científica” indica a dominância da ideia moderna de ciência, cujo fundamento despercebido é uma igualação do ser aos entes tomados nas pesquisas e uma teologização inconsciente, esta sim, de ambos. Teologização aqui significa: tomar os entes pesquisados e os entes pesquisadores como realizadores de um Absoluto, ao modo de como se toma Deus enquanto o Ser Absoluto, e não reconhecer os limites e a diversidade das ciências, a ponto de se dizer e agir em função de “A Ciência”.

Tal tomada de posição se traduz contemporaneamente com maior ênfase nas práticas das ciências naturais (física, biologia e outras que delas se servem – tais como as neurociências), cujos métodos prioritários são, como vimos acima, o método de abordagem hipotético-dedutivo (amplamente desenvolvido pela tradição anglo-saxã e defendido por Karl Popper) e o método de procedimentos lógico-experimental. Por haver uma prevalência dos métodos primeiramente

citados, há, na opinião pública, nos instrumentos midiáticos de divulgação científica e, surpreendentemente, em alguns meios acadêmicos, a opinião de que só mereceriam o título de “científicos” os saberes e práticas derivados dos métodos hipotético-dedutivo e lógico-experimental, quando presentes especialmente nas ciências naturais e nas que delas se valem.

Até aqui procuramos explicar porque nos parece incorreto dizer “a ciência”, em vez de “as ciências”. Quando dizemos “a ciência” incorremos numa absolutização do pensamento e, conseqüentemente, de ações que, no espaço público, levam a uma espécie de ditadura do pensamento único (“isto e apenas isto é ciência, e nada mais é ciência se estiver fora disto”). Mas nosso argumento é insuficiente. Pois bastaria retirarmos do uso da expressão “a ciência”, bem como de suas práticas e de seus discursos, a orientação e a disposição ontoteológica destacadas, sua intenção de unitarismo e totalitarismo e, então, se resolveria o problema do reconhecimento dos limites de cada ciência partindo-se para o reconhecimento da pluralidade das mesmas. Desse modo, teríamos uma abertura para a demonstração de que a psicanálise é uma ciência. Mas conceituar as ciências buscado nisto uma verdade válida, não é apenas usar dessa ou daquela forma as palavras.

Na próxima seção deste capítulo buscaremos responder a nossa insuficiência por outra via. A de um raciocínio que encontra na teoria matemática dos conjuntos, conforme apresentada por Alain Badiou, uma base segura para afirmarmos que o correto é afirmarmos “as ciências” no plural.

1. 2. O recurso à teoria dos conjuntos de Alain Badiou e o problema do universal e do singular aplicado à discussão das ciências.

1.2.1. O recurso à teoria dos conjuntos em Alain Badiou

Alain Badiou escreve uma filosofia fortemente calcada na lógica e na matemática e que se estende à política, à psicanálise e à estética. Ele nomeia como “metafísica” todo pensamento que confunde matemática e lógica, seja reduzindo a matemática a não mais que um pensamento lógico – cita como exemplos Frege, Russel e Wittgenstein –, seja considerando que a lógica não é mais que um domínio especializado da matemática – deste lado estariam os “positivistas modernos”) (BADIOU, 2009a, p. 51-52). Em decorrência dessa confusão, restam hoje, segundo

Badiou (2009a), duas metafísicas: uma que dissolve o ser no aparecer e outra que nega que o aparecer seja separado do ser¹⁹. A filosofia, diz Badiou (2009a), terá que se sustentar sobre a dupla consistência do ser e do ser-aí, e sobre o valor intrínseco, na separação da matemática e da lógica. O empirismo moralizante e a teologia dogmática decorrentes daquelas filosofias citadas são “fantasmas agressivos”, os quais ele se propõe “exorcizar” (BADIOU, 2009a). E é o que ele empreende em duas obras de grande densidade: *O ser e o evento*, de 1988, e *Lógicas dos mundos*, de 2006. Obras difíceis, ao mesmo tempo impressionantes por sua linguagem fluente, assertiva e por sua capacidade de dialogar concisamente com proposições que vão das bases históricas da filosofia e da matemática ocidentais, aos seus avanços mais contemporâneos. Badiou (1996, 2008b) não só dialoga com os filósofos e matemáticos de todas as épocas, como também propõe algo inédito a eles. Se Heidegger preconizava que déssemos um “passo de volta”, ou um “passo atrás” (HEIDEGGER, 2006a, p. 163), Badiou (2009a) nos convida a darmos “um passo à frente”, e o faz com vigor e cálculo.

Primeiramente nos basearemos em algumas meditações de seu livro *O ser e o evento* (1988/1996), no qual ele demonstra a continuidade e atualidade da filosofia, apesar dos vereditos do final do século passado sobre o fim da história, o fim da filosofia etc. Como seus argumentos incluem um diálogo com os avanços das matemáticas na contemporaneidade, nos deteremos especialmente na terceira meditação daquele livro, nas passagens em que ele discute o sistema formal de Zermelo-Fraenkel²⁰.

A teoria dos conjuntos, da qual Badiou se serve, é importantíssima na matemática contemporânea. “A linguagem da teoria dos conjuntos é como que uma ‘linguagem universal’ (sonho de Leibniz) para a matemática, isto é, para as disciplinas matemáticas as mais diversas: os conceitos, as definições, os axiomas, teoremas e demonstrações dessas disciplinas podem se exprimir na linguagem da teoria dos conjuntos” (OLIVEIRA, 2008).

Segundo Ferreira (1998), o sistema Zermelo-Fraenkel Choice (ZFC, ou simplesmente sistema ZF) é uma teoria que tenta resolver os paradoxos da teoria ingênua dos conjuntos, a qual lidava com estes tomando-os como agregados arbitrários, que podiam ser compreendidos em número finito e em número infinito. Ferreira (1998) observa que Russel, G. Cantor e Burali-

¹⁹ “Il conviendrait alors... d'appeler ‘metaphysique’ toute orientation de la pensée qui confond sous la même Idée la mathématique et la logique... On dira donc qu’il existe deux metaphysiques, la première dissolvant l’être dans l’apparaître, la seconde niant que l’apparaître soit distinct de l’être” (BADIOU, 2009a, p. 52). Tradução nossa: “Conviria, pois... chamar de “metafísica” toda orientação do pensamento que confunde sob a mesma Ideia, a matemática e a lógica.... Dir-se-á, portanto, que existem duas metafísicas, a primeira dissolve o ser no aparecer, a segunda nega que o aparecer seja distinto do ser”.

²⁰ Sistema proposto no início do século XX pelos matemáticos [Ernst Zermelo](#) e [Abraham Fraenkel](#) e que se tornou uma forma padrão da teoria dos conjuntos.

Forti denunciaram essa fase ingênua da teoria e deram início a uma busca dos princípios subjacentes à sua formação. Além do próprio Russel, os matemáticos Willard Quine e Ernest Zermelo empreenderam tal busca.

Hoje o sistema ZFC é considerado um fundamento matemático importante e comum a várias áreas das matemáticas, dentre elas, a topologia (ramo das matemáticas que, na psicanálise, nos interessa). Tais áreas matemáticas servem a várias ciências diferentes, como a física, a ciência da computação e a biologia. Também os astrofísicos, por seu turno, a utilizam quando, por exemplo, fazem da banda de Moebius, um modelo de delineamento para compreensão do universo.

Diferentemente de Heidegger, que fundamentou sua filosofia na linguagem lógico-proposicional e, depois, poética para realizar uma discussão sobre ser e ente, Badiou dá ao tema do ser um tratamento matemático e, só depois, lógico-matemático, evidenciado com a publicação do *Breve tratado de ontologia transitória* (1998/1999) e da *Lógicas dos mundos*, publicado originalmente em 2006.

O que se segue é um resumo de algumas proposições da primeira e terceira meditações de *O ser e o evento*. Abordaremos a discussão que o filósofo empreende sobre o ser e o Um, discussão cuja reciprocidade inaugura o discurso filosófico.

Diante do impasse lógico gerado ainda nos pré-socráticos quanto ao que se apresenta – impasse de dizer se o que se apresenta é múltiplo ou é essencialmente um –, Badiou (1996, p. 29) decide assumir que o Um não é, e que o ser se apresenta como múltiplo. O ser não é o Um e não é qualquer número, uma vez que contar é um modo de representação, enquanto o ser é da ordem da apresentação. Se o ser é apresentado como múltiplo puro, não sendo, assim, nem um nem múltiplo, o nome “ser” é um vazio, ainda que se apresente como múltiplo: “A ontologia começa... pela pura proferição do arbitrário de um nome próprio. Esse nome, esse símbolo indexado ao vazio é... o nome próprio do ser” (BADIOU, 1996, p. 55).

Dizer que o ser se apresenta como múltiplo puro decorre de nossa impossibilidade de nos havermos com ele em sua real apresentação. Então, contamos os entes (esta sala, esta imagem que contemplo, esta sinfonia que ouço, esta cidade etc.).

O ser é multiplicidade pura, portanto, ele é inconsistente. Isto se deduz também da constatação de Cantor²¹ de que o ponto de ser absoluto do múltiplo não é sua consistência, mas sua inconsistência (conforme a terceira meditação de *O ser e o evento*). Tal conclusão gerou no

²¹ Georg F. Cantor (1845-1918), matemático nascido na Rússia, inovou e foi duramente combatido por inovar sua disciplina através de contribuições, tais como a demonstração da existência de vários infinitos, o número transfinito etc.

saber matemático a tarefa de responder, nas palavras de Badiou (1996), ao que nem a intuição nem a linguagem estavam em condições de sustentar: que o múltiplo puro pudesse ser contado por um em um conceito unívoco. Isto conseqüentemente implicou em outra tarefa: a de proibir as “multiplicidades paradoxais”, ou seja, o não-ser. Responder a essa dupla tarefa foi o trabalho que se deram Zermelo, Fraenkel, von Neumann e Gödel, entre os anos de 1908 e 1940.

O sistema axiomático formal (sistema ZF), proposto por Zermelo e aperfeiçoado pelos que o seguiram, tem como primeira grande característica fixar o uso da relação de pertença (\in), excluindo o sentido usual da expressão “*ser um conjunto*”: “O um é atribuído unicamente ao símbolo \in , isto é, ao operador da denotação da relação entre ‘alguma coisa’ em geral e o múltiplo” (BADIOU, 1996, p. 44). A segunda característica do sistema é que só há um tipo de apresentação do ser: o múltiplo. E a terceira característica é que Zermelo subordina a indução de um múltiplo pela linguagem à existência de um múltiplo inicial.

Da segunda característica do sistema, importa-nos destacar uma inferência do próprio Badiou (1996): “A teoria dos conjuntos revela que todo múltiplo é intrinsecamente múltiplo de múltiplos” (p. 45). A partir disto, o que temos é uma colocação de ênfase não mais no ser (que, afinal, não é Um – como demonstrado na primeira meditação do livro), nem mesmo num ente (que é impossível de ser distinguido, senão pelo pertencimento ao múltiplo). A ênfase agora recai sobre as relações de conjunto, uma vez que tudo sendo múltiplo é também conjunto.

Badiou (1996) sofisticava essa ideia e a estende a cada situação que possa ser considerada. Uma situação é, para ele, “um estado de coisas”, e cada situação gera uma enciclopédia que é, segundo seu vocabulário, “uma classificação das partes da situação que são discernidas por uma propriedade explicitável da língua da situação” (BADIOU, 1996, p. 389)²².

Apliquemos agora esses princípios à discussão que estamos desenvolvendo.

No estado da situação em que hoje se encontram as ciências, com suas diversas disciplinas, pode-se argumentar em favor de uma enciclopédia das ciências. Assim como pode haver, aos olhos de Badiou (1996), uma outra enciclopédia que seja das artes, uma terceira que seja da política, enfim, pode haver enciclopédias sobre qualquer estado de situação. Dito de outro modo:

a) se uma situação é “toda multiplicidade consistente apresentada” (BADIOU, 1996, p. 399),

²² E, ainda: “Chamamos ‘enciclopédia’ o sistema geral dos saberes predicativos internos a *uma* situação” (BADIOU, 2008a, p. 45, itálico nosso).

b) se uma enciclopédia é um sistema geral dos saberes predicativos internos a *uma* situação, ou seja, a um estado de coisas que pode ser científico, ou artístico, ou amoroso etc; então,

c) pode haver uma enciclopédia das ciências, um sistema geral dos saberes particulares internos à *sua* situação.

O que nos leva a afirmar que a enciclopédia das ciências é uma multiplicidade consistente em que se desdobram outras multiplicidades consistentes²³, ou seja, várias ciências. Cada uma dessas ciências é, por sua vez, um múltiplo que implicará em novas multiplicidades: suas especializações conforme as divisões de abordagem, de campos de atuação e dos níveis de aprofundamento em tal ou qual ente investigado.

Parece-nos que, na contemporaneidade, quando se diz “a ciência”, dando-se ao termo a aparência e a consistência de um “único”, o que se tem é a ilusão ontoteológica – quando não, uma ideologização com fins de baixa política – de que as diversas práticas e teorias científicas podem ser uni-ficadas, ou seja, que elas poderiam fazer “Um” daquilo que é múltiplo. Assim, só haveria uma ciência, porque só haveria um único método e uma única lógica comum a todas elas. Isto é justamente o contrário do que a história e a filosofia das ciências mostram.

Mas devemos reconhecer que também nosso recurso à teoria dos conjuntos ainda é limitado. Para que alguma prática e teoria (a psicanálise) se legitime como uma ciência, não basta declarar que ela é logicamente dedutível da ideia de “enciclopédia das ciências”. No capítulo 3 tentaremos demonstrar por que é legítimo afirmar que a psicanálise é uma ciência considerando-se a proposta de formalização matemática praticada por J. Lacan.

Contudo, já temos elementos suficientes para afirmarmos que não existe uma ciência universal. Concordamos com Heidegger (2009) quando, ao tratar das relações entre ciência, verdade e filosofia, afirma: “A ciência é essencialmente ciência particular, ou seja, reside na essência da ciência como conhecimento ontológico positivo²⁴, o fato de não poder haver nenhuma assim chamada ciência universal” (p. 227).

Por outro lado, podemos perguntar se existem conceitos cujo alcance seja verdadeiramente universal, não no sentido de generalizável para todos, mas sim no sentido de verdadeiros para o universo próprio de um só ente. Isto nos leva à necessidade de investigar, no

²³ A multiplicidade se divide em consistente e inconsistente. A multiplicidade consistente é a de composição dos uns, pois “múltiplo se diz também da composição da conta, isto é, o múltiplo como vários-uns” (BADIOU, 1996, p. 30). A inconsistente é a da apresentação e da inércia.

²⁴ “Positivo”, aqui, significa que o conhecimento científico passa necessariamente pelo conhecimento ôntico: o conhecimento científico “é conhecimento do ente como *positum* ou conhecimento positivo” (HEIDEGGER, 2009, p. 210).

filósofo, os conceitos de “universal” e “singular” para melhor explicitarmos o que queremos dizer com a expressão “a psicanálise é uma ciência do singular”.

1.2.2. *Os conceitos de singular e de universal em Alain Badiou*

É que se pode insistir nas perguntas: haveria algo comum ao modo de praticar as ciências e ao modo como pensam os pesquisadores? Haveria um universal das ciências? O que permitiria incluir numa enciclopédia das ciências uma nova ciência, mas não uma nova forma de arte ou de política, por exemplo? É válido que as ciências referentes ao humano procedam como as ciências referentes ao não-humano²⁵? E, também: pode-se aplicar a uma ciência que trabalhe com o homem (qualquer que seja tal ciência) os mesmos princípios e procedimentos generalizantes, preditivos e interventores das ciências que lidam com o que não é humano?

O que subjaz a essas perguntas e que precisa ser tratado para evitarmos os mesmos enganos metafísicos apontados na seção anterior são as concepções de universal e singular. Vejamos como Alain Badiou as pensa.

a) O conceito de singular

Começamos pelo *O ser e o evento*, no qual Badiou (1996) formaliza sua ontologia entendida como a própria matemática, ciência do ser-enquanto-ser.

Vimos que, para Badiou (1996), tudo o que se apresenta é múltiplo. Que o Um, ele jamais se apresenta. Assim como o ser. Para dar consistência ao múltiplo, *ser* e *um* são recíprocaíveis, mas não são o mesmo. Então, o que é contado por um se não há Um? Como só

²⁵ Poder-se-ia, neste ponto, enveredar para as discussões contemporâneas acerca do humano e do transumano, as quais embasam as pesquisas europeias em bioética, os trabalhos dos seguidores de G. Simondon sobre a individuação e os seres bióticos e abióticos, o “*brain Project*” norte-americano, o pós-humano de R. Kurzweil do MIT, etc. Mas isto mereceria outra tese. Por ora, diremos que o “humano”, no sentido em que usamos o termo, refere-se “simplesmente” aos que existem como estão em sua maioria, com seus aparatos anatomo-fisiológicos bem ou mal constituídos e com seus dramas conscientes e inconscientes. Quando um homem tornar-se um ciborgue perfeito, ou quando ele tiver um hardware extracorporal que contenha tudo antes guardado em seu cérebro, como propõe Kurzweil, então, que os pesquisadores da época se avenham com isso (ainda que tal época possa estar bem próxima – dizem alguns).

há multiplicidades o que se conta são os múltiplos. Desse modo, todo elemento é um múltiplo e todo múltiplo é um múltiplo de múltiplos. Exemplo simples: um corpo contém muitos sistemas, cada um deles vários órgãos, cada qual uma multiplicidade de células e cada célula uma multiplicidade de átomos de elementos químicos, que também são decomponíveis em *léptons* e *quarks* sobre os quais, numa contagem futura, os homens daquela época descobrirão partículas ainda menores. Cada elemento da “cadeia” é um múltiplo de múltiplos, como se percebe facilmente. O que significa que pode ser incluído e pode ser produtor de outras “cadeias”, outros conjuntos, a partir de outras contagens de diversos tipos. Por exemplo, um conceito de uma ciência qualquer pode ser aproveitado em outra ciência e ali se desenvolver, gerando outros conceitos e até outras ciências que seguirão em direções diferentes da posição que o primeiro conceito ocupava na primeira ciência. Na verdade, então, uma imagem melhor que podemos fazer é a de uma teia de pontos interligados, que seguem em diversas direções se conectando a novos pontos, os quais são, cada um, um múltiplo. Queremos chegar ao que Badiou (1996) nomeia como “situação” e como “estado de uma situação” para podermos falar do singular.

Dada a apresentação de um múltiplo/uma multiplicidade consistente, isto é, submetida a um regime da conta-por-um ou estrutura, temos aí uma “situação”. “Situação” é, segundo Badiou (1996), toda multiplicidade consistente apresentada, ou seja, “multiplicidade composta de vários uns, eles próprios contados pela ação da estrutura” (p. 394), que é aquilo que prescreve para a apresentação o próprio regime do contar-por-um (BADIOU, 1996, p. 388).

Uma situação pode ser histórica, natural ou neutra. À primeira pertence ao menos um sítio eventual. Um sítio eventual é um múltiplo que é apresentado numa situação, mas não é parte dela (ele é, portanto, singular). E ele é condição para que um evento/acontecimento transformador da situação se dê. É apenas em relação às situações históricas (que possuem ao menos um sítio eventual) que a questão do “local” (em vez do “global”) se coloca, pois o que a determina como histórica é o caráter local do sítio eventual.

Na situação natural, o critério é global, pois todos os termos e todos os termos dos termos dela são normais, o que significa que eles são apresentados na situação e representados pelo estado da situação; pertencem a ela e estão incluídos nela (BADIOU, 1996, p. 395). Finalmente, uma situação neutra é aquela “que não é nem natural nem histórica” (BADIOU, 1996, p. 399).

Badiou (1998/1999): “De fato existe um conjunto do nada, ou conjunto que não tem qualquer múltiplo como elemento. É o conjunto vazio que é uma marca pura de que se tecem todos os múltiplos dos múltiplos” (BADIOU, 1998/1999, p. 37-38). Fazemos a conta para evitarmos o vazio, o nada, a inconsistência, ou para reestabelecermos uma multiplicidade

consistente (uma situação). Como observa o filósofo, a fixação do vazio enquanto representação do inapresentável seria o caos e a destruição de toda doação do ser (BADIOU, 1996, p. 82). Enquanto para Heidegger (1927/1997), a angústia já é, ela mesma, um modo privilegiado do ente humano assumir um lugar no mundo frente ao nada e assim assumir seu poder-ser-mais-próprio, para Badiou (1996), a angústia é, antes, uma *defesa contra o vazio*: “O que Heidegger chama o cuidado do ser, e que é o êxtase do ente, pode também ser chamado: a angústia situacional do vazio, a necessidade de se defender dele” (p. 82).

O pensamento que busca o repouso de um encontro com a “soma final” de uma conta estabelece com pressa as ligações entre os elementos de uma situação para, assim, evitar a “queda” num vazio, que pode ser apavorante. Podemos aventar que um paciente nosso, em estado pânico de angústia, ficava fixado no vazio, em um “nada” paralisante que o apavorava, sob a forma de uma aceleração intensa de seus pensamentos, da sensação angustiante de que estava enlouquecendo, da propriocepção de queda iminente, do suor em profusão de seu corpo e do disparo de seus batimentos cardíacos. “*Mas o quê que te acontece naquela hora?*”, perguntavam os parentes. “*Nada! Eu não sei dizer!*”, ele respondia. E nenhum pensamento ou ação ali funcionava como ponto de basta.

Pela reciprocidade do que os termos significam, e por causa da angústia que o vazio causa, queremos sempre que o “Ser” seja “Um” (há até quem mate e morra por Um partido, Uma religião, e, talvez, por Uma ciência). Por causa da angústia evitamos reconhecer que o vazio é o que possibilita alguma coisa: o pensamento sem-Um, ou pensamento genérico. “É nessa instância da letra, repetindo a expressão de Lacan, instância aqui assinalada na marca do vazio, que se desdobra o pensamento sem-Uno, ou sem metafísica” (BADIOU, 1998/1999, p. 38).

Ficarmos na contemplação do nada ou imersos nele ou, ainda, na alusão poética ao mesmo nos levaria à ataxia, à loucura ou a uma poesia vaga e nostálgica. Badiou (1996) diz que o vazio que tanto se evita não é global nem local. Ele não é um termo do conjunto, não é um múltiplo ou multiplicidade consistente (é só uma ideia do que é subtraído à conta). Então, ele é uma parte do todo²⁶. Conforme a Meditação Oito, páginas 83 a 87 de *O ser e o evento*, o vazio não sendo uma parte que valha por um é, enfim, um submúltiplo. Ajuda a compor multiplicidades consistentes que são, por sua vez, contadas por um. Desse modo, cada múltiplo traz em si um submúltiplo, um componente “vazio”. Se, por exemplo, pensarmos num paciente melancólico que reclama literalmente de estar sentindo um “vazio” em sua vida e que isto o

²⁶ O que se segue no corpo do texto é um extrato da Meditação Oito, páginas 83 a 87, de *O ser e o evento* (BADIOU, 1996).

está paralisando ao extremo, resta-nos a possibilidade de trabalharmos com ele na direção de fazer o vazio, por assim dizer, tornar-se operacional. Evitar a fixação no vazio e evitar a inércia que o faz (o paciente) permanecer ali.

O vazio errante pode surgir a qualquer hora em qualquer situação. Mas, para impedir a fixação do vazio, apenas a estrutura (a apresentação de uma multiplicidade, a conta-por-um) não é suficiente. Há que se criar uma metaestrutura. Um estado da situação é “aquilo pelo que a estrutura de uma situação – de uma situação estruturada qualquer – é contada por um” (BADIOU, 1996, p. 83). Dito de outro modo, para afugentar o perigo do vazio e seu excesso errante (“perigo”, porque a apresentação do vazio seria uma catástrofe; “excesso”, porque o vazio *é o ser*; “errante”, porque ele não é localizável), isso que escapa à conta de uma situação (a própria conta), deve também ser contado. Toda estrutura deve ser duplicada em uma metaestrutura, que impeça a fixação do vazio. “Digo apenas isto: do fato de o Caos não ser a forma da doação do ser resulta a obrigação de pensar que há uma reduplicação da conta-por-um” (BADIOU, 1996, p. 82). Assim, toda situação é duas vezes estruturada. Há sempre apresentação e representação, simultaneamente.

Badiou (1996) estabelece os nomes de como os elementos de um grupo podem ser reconhecidos quanto à estrutura e à metatestrutura. Pertencimento e inclusão são a chave de todo o raciocínio cujos referentes são termos e situações:

Chamarei *normal* um termo que é ao mesmo tempo apresentado [pertencente a uma situação] e representado [incluído na situação]. Chamarei *excrescente* um termo que é representado mas não apresentado. Chamarei *singular* um termo que é apresentado [pertencente à situação] mas não representado [não incluído nela] (BADIOU, 1996, p. 86, colchetes nossos).

Um exemplo tirado de nossa prática clínica: o hábito sempre surpreendente de uma mulher, de guinchar como um morcego apresentava-se aos ouvidos de seus familiares (e aos dela próprios) como algo absurdamente estranho, irritante, até assustador. Enfim, como “uma loucura”. E, como para a comodidade do pensamento (leia-se “preguiça do pensamento”) é aceitável tomar o todo por uma de suas partes, nossa paciente (essa mulher não-toda) foi tomada como toda louca.

Que pode haver de singular nisso? Certamente não é o próprio guinchar da mulher. Tínhamos ali uma estranha particularidade que, associada a outras (não tão estranhas, embora hoje incomuns, tais como sua recusa a deixar que os namorados tivessem com ela maiores intimidades e o medo que ela tinha de ver-se nua num espelho), seria facilmente traduzível para uma terceira, uma do campo do “saber”, que assim se enunciaria: “é uma histérica”.

Seu tratamento não nos levou especificamente a um *sinthoma* (entendendo-se por *sinthoma* um modo único e próprio de alguém tensionar seu gozo e seu desejo inconscientes), mas permitiu-nos chegar a algumas verdades por meio de fatos e conexões antes inconscientes para ela. É esse percurso que queremos aqui usar como ilustração/exemplo do conceito de singular em Badiou.

Resumamos. Aquela mulher de vinte e poucos anos teve uma infância difícil, numa zona rural pobre e infestada de animais incômodos de todo tipo. Que naquela infância sua mãe gemesse de modo peculiar quando fazia sexo com o marido e que, para escapar ao que os gemidos sugeriam e lhe causavam de terror, a menina tenha por deslocamento começado a prestar atenção aos morcegos que voavam em seu quarto na madrugada, isto foi o que ela recalcou e que, mais tarde, já no divã, sua análise revelou.

Os guinchos dos morcegos, os gemidos da mãe e o medo experimentados naquelas madrugadas, tudo isto estava incluído em seu psiquismo inconsciente, seu aparelho de linguagem²⁷, mas não se apresentava à consciência. Estavam ali como excessos que seriam inexistentes para a consciência (não se apresentavam nela). Eles se faziam representar no estado (da situação), isto é, em sua consciência, como sendo uma excrescência classificada como “loucura”. Seus guinchos apareciam como algo estranho, esquisito; como uma parte dela mesma que existiria à margem do restante “são” dela própria (“eu acho esquisito agir assim”, ela se queixava). Com a análise, o excesso incluído como parte a ser descartada, inapresentável no campo da racionalidade, passou a se apresentar como enigma a ser trabalhado, desdobrado. Em uma inversão de posição, ele passou de excrescência (inclusão que não pertence ao campo do saber) a uma singularidade (passou a pertencer ao campo da consciência, apesar de não se deixar incluir pelo saber da consciência). De parte descartável, tornou-se enigma a ser desdobrado.

Que numa determinada sessão tenhamos chegado ao encontro com as lembranças do morcego e da mãe, e chegado a um apaziguamento de sua ansiedade, como efeito secundário das intervenções feitas ao longo de seu processo, e que, depois, tenhamos chegado a novos desdobramentos, isso por si só não explica como, em seu processo, a excrescência se tornou singularidade. Para levarmos adiante a hipótese da cientificidade da psicanálise teremos de

²⁷ Dizemos “aparelho de linguagem” porque consideramos com Garcia-Roza (2001) que desde seu início, Freud propunha que os neurônios aonde se dão as percepções conscientes, dão lugar a uma inscrição – os signos de percepção - inacessível à consciência e que constitui com tais signos, o próprio aparelho psíquico: “O importante é que a partir de então, o que vai se oferecer como conteúdo do aparelho psíquico são signos (*Zeichen*), signos que serão inscritos (*Niederschriften*) e retranscritos (*Umschriften*), portanto, algo cuja proximidade com a escrita é indicada pelo próprio Freud na escolha dos termos empregados (GARCIA-ROZA, 2001, p. 203-204).

perguntar sobre qual múltiplo possibilitou o encontro com a verdade da razão de seus guinchos, naquela sessão.

Adotaremos de novo a nomenclatura de Badiou (1996). O múltiplo que possibilitou aquela análise é um múltiplo antinatural, totalmente anormal (oposto das multiplicidades normais), que, apesar de se apresentar na situação, portanto, pertencente como elemento no campo, não se deixa incluir como parte, ou seja, não se deixa apreender pelo saber daquela situação, preservando-se como enigma a ser desdobrado, construído. É o que o filósofo nomeia como “sítio eventual” (BADIOU, 1996, p. 144). Sobre ele discorreremos adiante também porque acreditamos ser a partir do mesmo que “nascem” verdades de todas as ciências. Adiantemos apenas que um sítio é um múltiplo cujos elementos não se apresentam numa situação, mas que, assim mesmo e também por isto, é fundador de algo inédito. É necessário para o psicanalista e para o praticante da psicanálise visitar este lugar a cada novo paciente e a cada nova instância de um processo analítico, ou estará encerrada sua função.

A própria situação da psicanálise junto às ciências é singular (o que é diferente de dizer que *ela* seja uma “ciência singular”). Se tomarmos como referência a atual “Tabela das áreas do conhecimento” do CNPq brasileiro (sendo este órgão a estrutura com a qual tem que lidar todo pesquisador reconhecido como tal pelo Estado), veremos que o termo “psicanálise” não aparece ali sequer como subárea de alguma ciência (da psicologia ou da medicina, por exemplo). Mas, se observarmos a cena universitária brasileira, percebemos que a psicanálise está presente (embora sob ameaça constante) nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação de Psicologia, e no próprio CNPq, que ainda financia alguns projetos de pesquisadores da área (mesmo destinando a eles, poucos recursos). Ela também se apresenta (mas não é representada pelo Estado) em outras instâncias e instituições que decidem, por exemplo, sobre políticas de saúde mental pública.

Cabe aqui uma digressão sobre a política da maioria dos psicanalistas. O lugar da psicanálise está ameaçado. Diante dessa ameaça, muitos psicanalistas continuam mantendo uma atitude dúbia, ambígua. Ora tentam dar-lhe consistência e representatividade, como quando há três anos, vimos a iniciativa de se criar um Fórum Permanente de Psicanálise, Ciência e Políticas Públicas, proposto por pesquisadores da UERJ e UFRJ; ora preferem não ter sua função representada no Estado, como quando há alguns anos certos Institutos e centros de formação de psicanálise mobilizaram-se junto ao Congresso Nacional para evitar que a psicanálise fosse incluída no Código Brasileiro de Ocupações – uma vez que os grupos interessados em caracterizá-la como profissão eram religiosos e queriam institucionalizá-la de um modo, no mínimo, peculiar ao seu ideário.

Mas essa política de ambiguidade, de não-localização tem dado certo? Talvez não. Pois, por exemplo, há uma recusa de algumas revistas de psicologia a aceitar artigos de psicanálise. Também tem ocorrido uma diminuição de carga horária das disciplinas de psicanálise nos currículos dos cursos de graduação (especialmente das instituições de ensino superior privadas). Isto diminui a representatividade da psicanálise em muitos outros espaços, exceto, obviamente, nas Escolas de psicanálise e nos Institutos de formação.

Na história dos grupos e dos movimentos sociais, muitas vezes aqueles que não se posicionam de forma consistente e representativa simplesmente acabam. O que não aparece para o estado de uma situação, não existe para ele. Ou, ainda, os grupos e movimentos inconsistentes podem ser eliminados, ou paulatinamente incorporados de forma destrutiva por outros grupos.

Voltando, então, ao filósofo e à sua concepção de singular, vemos que ao escrever sobre a verdade e o inominável em *Para uma nova teoria do sujeito* (1994), ele deduz o conceito de singular a partir de um exemplo clínico, perguntando o que a análise de uma mulher, dita histérica, põe em jogo. Sua resposta é uma consideração de que a “histeria” é um tipo clínico de uma estrutura psíquica (a chamada estrutura neurótica), e de que o “tipo” não seria, não é, nem de longe, uma singularidade. O discurso daquela mulher poderia caracterizá-la como histérica, mas, sendo ela também um conjunto, ou seja, uma multiplicidade, ela traz outros componentes indicadores de outras coisas que ela é, mas que ainda não se apresentam e que precisam ser escutados de uma outra forma. É justamente quando os componentes do saber a respeito dela (todos que remetam à palavra-chave “hística”) “subtraem o conjunto [esta mulher] ao predicado de histeria, que uma verdade e não um saber, emerge em sua singularidade” (BADIOU, 1994, p. 67).

Acrescentemos: uma prática clínica, mesmo sendo psicanalítica, que se oriente o tempo todo pela consideração estrutural, não fará mais que ratificar a estrutura, perdendo aquela presença, aquela “realização *sui generis*” de que fala Lalande (s/d):

O termo singular não representa propriamente um conceito... Para passar da última espécie (*species infima*) à noção singular, o que se acrescenta é um princípio de individuação, que já não é uma característica ou uma soma de características, mas uma presença, uma realização *sui generis* (p. 655).

A tendência de nosso pensamento é o *Um*, o Absoluto, o fundamento último que, na história das ideias, tem sido Deus (seja o Deus dos cristãos, dos muçulmanos, dos judeus, seja também o Deus de qualquer outro povo da África, da Ásia ou da Oceania). Isto é o que Heidegger denunciou como sendo a ontoteologia metafísica e que ainda hoje está presente, por

exemplo, nos chamados “s” integrismo (BADIOU, 1998/1999, p. 18), ainda que neste caso, o “Theo” que orienta os líderes integristas seja, afinal, o Poder (este orienta os líderes, mas não os homens-bomba que são doutrinados pelos primeiros).

Muitas mentalidades são formadas tendo como Um o nome e a ideia de Ciência, ou o de Deus, ou o de Poder. Não é fácil encontrarmos um pensamento que não se oriente pelo Um. Porque é mais seguro ou cômodo estabelecermos, logo, ligações (mesmo que muito frágeis) entre elementos imediatos, do que encararmos o vazio de uma escansão entre duas multiplicidades ou entre dois significantes. O que estamos propondo inicialmente é que se retire da ideia de Ciência aquilo que subjaz e adjaz a ela, ou seja, aquela orientação no pensamento que a toma por Um. Parafrazeando Badiou (BADIOU, 1998/1999, p. 30), sustentamos que aquilo que do ser científico é pensável existe na forma de um múltiplo que não está sob o poder do Um. Temos que pensar, e também no que diz respeito ao ser científico, sob o modo de um múltiplo-sem-Uno.

Ao ligarmos nosso pensamento ao ser estamos inconscientes da orientação no pensamento que nos conduz: “é quando decidimos o que existe que ligamos o nosso pensamento ao ser. Só que, então, estamos inconscientes de o ser, sob o imperativo de uma orientação” (BADIOU, 1998/1999, p. 56). Muitos pesquisadores se orientam pelo Um sem o perceber. Primeiramente, porque eles não estão conscientes de que foram formados (desde suas graduações acadêmicas e até muito antes delas) no espírito de uma época em tudo orientada e ratificada pelo Um. Em segundo lugar, porque, não se dando conta da orientação no pensamento que receberam, esses pesquisadores continuam a transmiti-la para as novas gerações inadvertidamente. E, assim, a metaestrutura que os educa garante, sobremaneira, o apagamento do vazio que pudesse permitir a emergência de novas verdades, e não de veridicidades (sempre postas e recompostas pelo Estado).

Mas não se trata apenas de transmissão social não percebida ou não refletida de uma orientação (o que já seria muito). Há que se considerar o teorema do ponto de excesso (BADIOU, 1996, p. 85) atuando também. Segundo ele, sempre há submúltiplos que, embora incluídos numa situação, não são nela numeráveis como termos da situação. Há um excesso “irremediável” de submúltiplos (componente desses múltiplos²⁸), que não pertencem à situação (não são apresentados nela) e, assim, tais termos ou submúltiplos não existem. Eles são um excesso do qual estamos inconscientes e que vagueia errante no pensamento. Freud já nos

²⁸ “nenhum múltiplo está em condição de fazer-um de tudo o que inclui” (BADIOU, 1996, p. 76).

advertia que o eu não é senhor em sua própria casa. As orientações no pensamento se estabelecem no ponto real desse excesso errante (BADIOU, 1991, p. 44).

Em *O ser e o evento*, Badiou (1996) define uma orientação no pensamento como a pré-decisão latente que terá como referente (embora não identificado) a errância do excesso quantitativo que há entre a situação e o estado da situação. É que existe um descompasso, uma não relação – que Badiou (1996, p. 225) chama de “des-relação” – entre cada situação e seu estado. Des-relação formalizada matematicamente na teoria dos conjuntos pelo citado teorema do ponto de excesso, segundo o qual “é formalmente impossível, seja qual for a situação, que *tudo* que está incluído (todo subconjunto) pertença à situação” (BADIOU, 1996, p. 85). Tal condição obriga o pensamento a enfrentar e tentar resolver o excesso de ser aonde ele não é mais exatamente dizível. Por isto, “um pensamento nada mais é do que o desejo de pôr fim ao exorbitante excesso do estado” (BADIOU, 1996, p. 226).

Que significa “tornar consciente o inconsciente”? Não será o acontecer em que submúltiplos antes inexistentes para o estado da situação consciente, mas ek-sistentes num regime quantitativo exorbitante para aquele estado (e, por isto, geradores de sofrimento psíquico), passem a existir, através de um acontecimento clínico singular, fazendo-se representar naquele estado?

Existem, segundo o filósofo, três orientações no pensamento: uma delas é a transcendente, a qual busca “diferenciar um infinito gigantesco que prescreva uma disposição hierárquica onde nada poderia mais divagar” (BADIOU, 1996, p. 226). Nesse caso, haveria um múltiplo representativo que, fixando um ponto de parada da errância do pensamento daria um fecho às multiplicidades. Tal múltiplo seria o Um e o pensamento transcendente orienta-se para o Um e pelo Um, de um modo afeiçoado a experiências, por exemplo, teológicas²⁹.

A segunda é a orientação construtivista (tem esse nome porque a ela corresponde a doutrina dos conjuntos construtíveis de Gödel), que “subordina o juízo de existência a protocolos linguagísticos finitos e controláveis” (BADIOU, 1998/1999, p. 54). Aqui, o estado da situação não conta todas as partes do conjunto. A metaestrutura só contará em seu campo, as representações “razoáveis” deixando fora da conta os indiscerníveis. O estado só reconhece como parte o que os próprios recursos da situação permitem distinguir (BADIOU, 1996, p. 226).

A terceira é a orientação genérica, que “privilegia as zonas indefinidas, os múltiplos subtraídos a alguma recolha predicativa, os pontos de excesso e as atribuições subtrativas”

²⁹ O ser-múltiplo oferecido pela matemática a essa orientação no pensamento é o da doutrina dos cardinais, os quais “aproximam o ser virtual que as teologias requerem” (BADIOU, 1996, p. 227).

(BADIOU, 1998/1999, p. 54). Nela, a errância do excesso quantitativo é o real do ser³⁰. Para esta orientação, o essencial da situação em que opera o estado são os indiscerníveis. “Considera-se que o que é representativo de uma situação não é o que lhe pertence distintamente, mas o que está evasivamente incluído nela” (BADIOU, 1996, p. 226).

Há uma quarta via, não propriamente uma orientação, discernível, por exemplo, em Marx e em Freud. Ela “é transversal às três outras. De fato, ela sustenta que a verdade do impasse ontológico não se deixa apreender nem pensar na imanência à própria ontologia ou à metaontologia especulativa” (BADIOU, 1996, p. 227). Há, aqui, um procedimento de verdade inapresentado, um resto deixado pela matemática e que recebe de Badiou (1996), o nome de sujeito.

Se quisermos acessar uma singularidade na clínica psicanalítica devemos nos cuidar para que não cedamos à inércia do nosso próprio pensamento quase sempre transcendente e/ou construtivista. Pois é mais fácil pensarmos a partir de Um geral e/ou de protocolos estabelecidos do que nos abirmos para as singularidades. E é mais fácil, por extensão, “elevarmos nosso pensamento” a algum Supremo que nos desobrigue da tarefa de pensar e de agir com o que é singular.

Ao buscarmos praticar a psicanálise como uma ciência do singular, o que nada mais é do que uma congruência à proposta original de Freud, esforçamo-nos para evitar as orientações construtivista e transcendente de sentido metafísico. Se dissermos que um paciente nosso é isto ou aquilo, se nos referirmos à sua estrutura clínica (neurótico, perverso ou psicótico) ou à sua modalidade de estrutura (histérico, fóbico, obsessivo, melancólico, paranoico ou esquizofrênico), o “isto/aquilo” é, na melhor das hipóteses, um modo de falarmos sobre uma particularidade sua, uma das formas daquele paciente se ligar ao ser e, assim, aparecer para nós como sendo algo. Mas ainda é pouco em termos de alcançarmos sua marca distintiva a partir de um acontecimento ou singularidade. Uma das metas de uma psicanálise é fazer aparecer outros modos de ser de um sujeito, posto que ele não é apenas um: “Um grupo-sujeito é infinito” (BADIOU, 1998/1999, p. 173). Infinito em sua multiplicidade, no que ele comporta de submúltiplos.

Consideramos que o fracasso (parcial) da luta de Freud pelo reconhecimento da cientificidade de sua criação deve-se a que o seu momento histórico foi o do cientificismo lógico-experimental e de afirmação e crescimento das ciências naturais, tomadas como o único modelo válido de ciências (claro, para os ideólogos daquele tipo de ciência). Agora, passados

³⁰ “A errância do excesso é, para o pensamento genérico, o real do ser, o ser do ser” (BADIOU, 1991, p. 45).

mais de um século de sua eclosão, a verdade da psicanálise como ciência pode ser reexaminada com distanciamento reflexivo. Não precisamos mais abdicar de sua cientificidade, assim como Freud não abdicou, apesar de tudo. É que se trata de uma ciência que segue uma orientação no pensamento diferente da orientação que comanda o pensamento das ciências naturais (construtivista e/ou transcendente) e das hermenêuticas. Embora trabalhem também com interpretações, as psicanálises freudiana e lacaniana não se resumem a elas.

A postulação do inconsciente por S. Freud foi um acontecimento singular – no sentido do “*événement*” de Badiou (1996) – cujo impacto na cultura ocidental se faz sentir até hoje. Freud fez um furo no saber da medicina e das outras ciências de sua época. Ele demonstrou que há elementos indiscerníveis na experiência de cada um (situados no sistema inconsciente), os quais, a partir dali, podem pressionar na direção da consciência, advindo de um modo distorcido sob a forma de sonhos, chistes, lapsos, sublimações e, em casos graves, de forma patológica (sintomas, sofrimento psíquico) ou na forma de “transtornos mentais” (como dizem os naturalistas).

O trabalho de Freud gerou diversas fidelizações. Temos as escolas lacaniana, kleiniana, winnicottiana, laplanchiana e outras (cada qual, muitas vezes, dividida em subconjuntos). Também essa diversidade é um sinal de que a psicanálise é da ordem de uma multiplicidade genérica. Pois o que é próprio do genérico é que ele nasce de um evento singular (no caso da psicanálise, estão aí implicados todo o trabalho e a intuição de Freud) e tem como resultado um múltiplo³¹: as diferentes escolas, a extensão da psicanálise a outros campos da cultura, assim como as verdades postuladas a cada análise de cada novo par analista-analisando. O que nos leva até a afirmar que existem psicanálises, e não apenas “a psicanálise”. Certamente, pelo menos aos nossos olhos, algumas são mais fiéis a Freud e não deixam de estudá-lo e reestudá-lo, como o fez Lacan (1980b)³², que nunca deixou de ser assumidamente freudiano.

Voltando ao conceito de singular, em “Oito teses sobre o universal”, Badiou (2008a) nos dá diversas conceituações e caracterizações dele. Sendo da ordem de um surgimento, uma singularidade é um procedimento de universalização iniciado por um acontecimento (BADIOU, 2008a, p. 43). As definições mais precisas estão na primeira tese, quando ele define um singular como aquilo que, “identificável como procedimento em andamento numa situação, subtrai-se a

³¹ “Aqui, a categoria central é a multiplicidade genérica. Ela vem fundar o platonismo do múltiplo, permitindo pensar uma verdade ao mesmo tempo como resultado múltiplo de um procedimento singular, e como furo, ou subtração, no campo do nomeável” (BADIOU, 1991, p. 64).

³² “Je viens ici avant de lancer ma cause freudienne. Vous voyez que je tiens à cet adjectif. C’est à vous d’être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien”. (LACAN, 1980b, p. 2). Tradução nossa: Venho aqui, lançar adiante minha causa freudiana. Vocês veem que eu faço questão desse adjetivo. Podem ser lacanianos, se quiserem. Eu, eu sou freudiano.

toda descrição predicativa” (BADIOU, 2008a, p. 42); e na sexta tese, quando o autor define singularidade como o “ato que, encadeando um sujeito-pensamento, revela-se capaz de abrir um procedimento de modificação radical da lógica e, portanto, do que aparece enquanto aparece” (BADIOU, 2008a, p. 49).

Veremos adiante (item 2.2.1) que ao postular o inconsciente no final do século XIX, partindo de sua autoanálise, Freud universalizou uma nova concepção de psiquismo humano, agora entendido como um psiquismo cindido e funcionando em regimes temporais distintos (cronológico apenas para a consciência). Veremos, mais especificamente, que um acontecimento pessoal ocorrido em sua autoanálise (empreendida entre 1890 e 1897) fez que ele fosse capturado por uma verdade à qual se fidelizou. Ele passou a se reger por uma lógica aberta/inacabável que o fez desdobrar tal verdade em outras e outras mais. Verdades tecidas numa rede de consequências da qual, hoje, também somos elementos. Tudo isto é característico de uma singularidade, do modo como Badiou (2008) a tematiza no texto sobre o universal.

b) Ser e aparecer de uma singularidade

Um singular é identificado ao “sendo” (sinônimo de ser-aí) e é o local de aparecimento e de ligação ao ser, pois: “na medida em que pertence ao ser aparecer, e, portanto ser um sendo singular, só o pode fazer simulando uma ligação primordial com o sendo que o situa” (BADIOU, 1998/1999, p. 187). Só é possível pensar o ser como sítio local do seu desdobramento, já que qualquer ser é sendo, é ser-aí (essência do aparecer).

O conceito de “aparecer” ganha importância no pensamento de Badiou e faz parte de sua trajetória, que vai da ontologia (que ele entende como a matemática, ciência do ser-enquanto-ser) às lógicas (ciência do aparecer, componente da matemática) e à fenomenologia (“Se intenta aqui, una fenomenologia calculada” – BADIOU, 2008b, p. 56). Em *Lógicas dos mundos*, a definição mais sucinta que ele nos dá de singularidade é: “un cambio real a cuyo sitio se le atribuye la intensidad de existencia máxima³³” (BADIOU, 2008b, p. 648).

O problema será o de demonstrar como as singularidades *aparecem* em um mundo. Esse “como aparecem” (aparecem num corpo) implica em um “quanto”, e é por isso que o problema se torna também uma questão de intensidades. Badiou (2008b) estabelece uma graduação dessas intensidades às quais correspondem diferentes mudanças em uma situação. Tal

³³ Tradução nossa: “Uma mudança real a cujo sítio se lhe atribui a intensidade de uma existência máxima”.

gradação, que indica o aparecimento (maior ou menor) ou o não aparecimento de um múltiplo em um mundo, é explicitada por ele em *Lógicas dos mundos* (BADIOU, 2008b) e trataremos dela na próxima seção deste capítulo.

No que se refere a “como” as singularidades aparecem, o que está em questão é o corpo. Um corpo não é somente um “*bios*” (ao modo de como os saberes e práticas das ciências naturais o tratam). Um corpo é também subjetivo no sentido de que está marcado pela linguagem, por significantes, que terão de ser ressignificados (ou recriados na arte, como o fizeram Joyce e Guimarães Rosa) para o agenciamento de alguma verdade nova. Ele é subjetivo também, na medida em que se estrutura inconscientemente como uma linguagem. Para Badiou (2012a) a singularidade da humanidade é a capacidade dela aceitar a possibilidade de uma integração a um novo corpo subjetivo e, ainda, a capacidade de *cada um* ser uma parte ativa da criação da “comissão de uma verdade nova”, seja no campo das artes, da política, da ciência ou mesmo na vida comum ou cotidiana. Só assim podemos deixar de ser meros animais. “L'être humain est bien vivant que quand il ou elle est l'agent du passage de la particularité à l'universalité, de processus locale de genericité, de l'univers singulier d'une vérité éternelle”³⁴ (BADIOU, 2012a, p. 18).

c) *O conceito de universal*

Começamos esta breve revisão do “universal” em Badiou com o já citado texto “Oito teses sobre o universal” (2008a). Nele o conceito de acontecimento (*événement*) é a pedra angular de todas as asserções. Ao longo do texto, encontramos que o universal tem como elemento próprio o pensamento, que ele é inobjetivo, incalculável (no sentido de imprevisível), singular, subtraído a predicados identitários, originado de um acontecimento (*événement*) e unívoco como ato. É, ainda, aberto e inacabado. É também uma decisão de um indecidível e, finalmente, é a construção fiel de um subconjunto de uma situação.

Uma de suas teses afirma que o que é próprio ao universal não é um objeto, mas o pensamento – o qual se constitui num processo de fazer furo na totalidade dos saberes

³⁴ Tradução nossa: “O ser humano só é propriamente vivo quando ele ou ela é o agente da passagem da particularidade à universalidade, [agente] do processo local de genericidade, [agente] do universo singular de uma verdade eterna”.

disponíveis. Badiou (2008a) escreve que o pensamento, para o qual um sujeito é sempre convocado, é “um processo transversal à totalidade dos saberes disponíveis” (p. 41). O universal não é uma estrutura ofertada à descrição.

Em uma análise, quando acontece de o paciente passar a saber seu modo de gozo (até então inconsciente), isso se dá com a produção de um furo no saber que ele tinha e que imaginava ter a respeito de si mesmo. Inaugura-se um modo de agir (e até de se pensar) totalmente inédito em relação a como ele se conduzia antes. Isto a ponto das pessoas de seu convívio surpreenderem-se e até mesmo de se afastarem dele, em alguns casos.

Outra tese diz que todo universal é singular ou é uma singularidade – o que implica reconhecer a diferença entre as categorias de singular e de particular. Um singular é aquilo que, “identificável como procedimento em andamento numa situação, subtrai-se a toda descrição predicativa” (BADIOU, 2008a, p. 42) e um particular, é o identificável no saber através dos predicados descritivos. Todo universal se apresenta, assim, não como regulamentação do particular ou das diferenças (o que leva à aceitação de algumas particularidades de um particular, mas não de outras), e sim como singularidade subtraída aos predicados identitários, ainda que se verifique neles e através deles. É neste sentido que podemos afirmar a cientificidade da psicanálise considerando-a como uma prática orientada para singularidades, diferentemente de outras racionalidades científicas. Pois com cada um que trabalha, o analista não o faz com vistas a qualquer forma de regulamentação de suas particularidades (padronização ou outras). Desde Freud temos claro que um psicanalista não deve intervir orientado por suas próprias preferências, inclinações e/ou disposições particulares. O analista não se coloca como modelo nem coloca modelos de comportamentos a serem seguidos nem evitados. Isto geraria identificações no registro imaginário e afastaria o analisante ainda mais de seu próprio desejo.

As outras teses apresentadas por Badiou (2008a) referem-se à fidelização ou subjetivação de um acontecimento (*événement*) pelo que este apresenta de uma verdade à qual o sujeito passa a se vincular. Referem-se, ainda, às implicações que um universal produz: construção de algo novo numa situação em curso - algo ainda não capturado nas malhas dos saberes instituídos; invenção de consequências e inacabamento das mesmas; e produção de um ato decisivo em referência a algo que estava à margem dos saberes estabelecidos.

Estritamente falando, um universal nada mais é que uma declaração sobre um universo, ele não é o próprio universo. Pois, como acabamos de ver, por ser inobjetivo, um universal tem como próprio um pensamento, e não um objeto.

E o que é um universo? É um *topos* logicamente pensável (BADIOU, 1998/1999, p. 121). *Topos* é um conceito matemático pertencente e incluído numa teoria (teoria dos *topoi*) que, ao lado da teoria dos conjuntos de Cantor e Cohen, é apontada por Badiou (1998/1999) como o “evento silencioso” que alterou fundamentalmente o estilo de apresentação da lógica contemporânea. Teoria dos *topoi* e teoria dos conjuntos tornam-se importantes, porque representam, para ele, a melhor alternativa à virada linguagística da filosofia do século XX, promovida principalmente por Heidegger e Wittgenstein³⁵. Virada que quase encerrou a filosofia propriamente dita, já que, com Heidegger e seu “passo de volta”, ela significou uma guinada da filosofia mais para o poético do que para a própria tarefa de pensar (como vimos em 1.1.2).

À matemática que, desde *O ser e o evento* já era definida por ele como ciência do ser-enquanto-ser (com ênfase no *onto* de onto-logia), Badiou (1998/1999) convoca a Lógica, então definida como uma “teoria matemática dos universos possíveis ou teoria geral da coesão do ser-aí, ou ainda, teoria da consistência relacional do aparecer” (p. 189). É uma mudança importante e cada vez mais explorada: o filósofo conduz seu pensamento do ser ao aparecer, ou do ser ao ser-aí, sinônimo do ente que se abre a alguma verdade sobre ser. Sua filosofia ainda terá como um de seus pilares a ontologia, mas com um enfoque mais voltado para a geometria e aos avanços das Lógicas contemporâneas (ênfase na *logia* de onto-logia).

Note-se que na definição de lógica dada acima, Badiou (1998/1999) escreve “universos possíveis” (os termos estão no plural). Da mesma forma plural ele escreve ao dispor a lógica como característica imanente desses universos (BADIOU, 1998/1999, p. 183-4); e, depois, quando afirma que a teoria dos *topoi* descreve tais universos bem como suas regras de possibilidade (BADIOU, 1998/1999, p. 192). O que participa do ser enquanto ser-aí são universos cuja descrição caberá às lógicas³⁶. Os “universos possíveis” se tornarão, oito anos depois, em sua filosofia, os diversos “mundos”.

Em *Lógicas dos mundos* (2008b) lê-se que “o universo” é concebido como um inexistente, no lugar do qual há mundos (situações) diversos em que o ser aparece como cada ser-aí. Na Seção I do Livro II daquela obra, Badiou (2008b) demonstra que o Universo (também nomeado como “o Todo”³⁷), simplesmente não existe. Existiria se só houvesse Um mundo, uma Única situação completa de ser. Mas “se llamará universo al concepto (vacío) de un ser del

³⁵ “Podemos arrancar a Lógica ao seu estatuto gramatical, separá-la daquilo que hoje chamamos ‘a virada linguagística’ da filosofia contemporânea” (BADIOU, 1999, p. 183).

³⁶ “Na apresentação categorial o que há é universos” (BADIOU, 1999, p. 123).

³⁷ “Si hay un ser del Todo, o si (es lo mismo) el concepto de universo...” (BADIOU, 2008b, p. 131). Tradução nossa: Se há um ser do Todo, ou se (é o mesmo) o conceito de universo...

Todo... Evidentemente como mostramos que no hay universo, le corresponde a la esencia del mundo que haya muchos mundos, ya que, si sólo hubiera uno, sería *el* universo”³⁸ (BADIOU, 2008b, p. 124).

Reinterpretando o paradoxo do filósofo e matemático Bertrand Russel, transmitido a Frege em 1902³⁹, e ampliando o alcance do que nele relaciona “O Todo” e a inconsistência de “O Universo”, Badiou (2008b) escreve: “no es verdade que a un concepto bien definido le corresponda necesariamente el conjunto de los objetos que caen bajo esse concepto”⁴⁰ (p. 177).

Consoantes a esta conclusão, diremos, no tocante ao tema de nossa pesquisa sobre a cientificidade da psicanálise e como premissa necessária da mesma (já que, a princípio, temos de resolver o problema de o que são as ciências): não é verdade que sob o conceito hoje hegemônico de “A Ciência” corresponda necessariamente tudo o que poderíamos considerar como sendo ciência. O conceito ainda dominante de ciência, baseado na epistemologia anglo-saxã, que se orienta pelos métodos hipotético-dedutivistas e lógico-experimentais, não contempla outras ciências que se fazem de modo diferente. Seja por desconhecê-las, por ignorar seus fundamentos ou por preferir desconsiderá-las. Cabe às ciências não reconhecidas ou não tão reconhecidas demonstrarem sua cientificidade e, assim, proporem uma modificação do conceito que se pretende hegemônico (como estamos tentando fazer quanto à psicanálise).

d) Os universais e o pluralismo não relativista

Se o que há são universos ou mundos, muitas podem ser as declarações a respeito deles e de cada um deles, ou seja, muitos são os universais. Notemos que Badiou, nas diversas obras consultadas, pluraliza todos os termos fundamentais de seu pensamento. Prefere “universos” a “universo”, “lógicas” a “lógica”, “verdades” a “verdade”, “matemáticas” e, não, “matemática”.

³⁸ Tradução nossa: “se chamará universo ao conceito (vazio) de um ser do Todo... Evidentemente, como mostramos que não há universo, corresponde à essência do mundo que haja muitos mundos, já que, se só houvesse um, seria o universo”.

³⁹ O paradoxo pode ser assim apresentado: “Suponhamos que existe $\{x : x \notin x\}$, isto é, existe o conjunto de todos os conjuntos que não são elemento de si próprios. Seja S tal conjunto. Ou bem que $S \in S$ ou $S \notin S$. Ora vejamos que, em ambos os casos, incorremos numa contradição. Se $S \in S$, pela forma como S está definido (qualquer que seja seu elemento se verifica a propriedade de não ser elemento dele próprio), concluímos que $S \notin S$, o que é absurdo. Se $S \notin S$, novamente pela definição de S, então, S não verifica a propriedade de não ser elemento de si próprio, ou seja, S é elemento de si próprio, *i.e.*, $S \in S$. Absurdo” (FERREIRA, 2015, p. 26).

⁴⁰ Tradução nossa: “não é verdade que a um conceito bem definido lhe corresponda necessariamente o conjunto dos objetos que caem sob esse conceito”.

Por exemplo, ao discorrer sobre a verdade em resposta ao sofista, ele escreve:

Es filosoficamente legítimo responder mediante la operación de la categoría vacía de Verdad, que hay verdades. No es legítimo decir, como lo hace el dogmático, que hay un solo lugar de la verdad, y que ese lugar es revelado por la filosofía misma. Tal respuesta... Es una impostura⁴¹ (BADIOU, 2002, p. 66).

Quanto ao conceito de “transcendental”, vale considerar a observação que faz a tradutora argentina de *Logiques des mondes* (2006), ao comentar a seguinte passagem: “para decirlo muy sencillamente, hay muchos trascendentales” (BADIOU, 2008b, p. 142). Para ela, o “transcendental” na filosofia de Badiou refere-se à rede de identidades e diferenças dos elementos que aparecem em um mundo, e o que há são mundos (e não só Um mundo); logo, o que há são transcendentais (no plural). A tradutora aponta que tal pluralização não é mera questão gramatical, mas sim conceitual (RODRIGUEZ, 2008b, p. 117). Também a nosso ver, é por uma questão de concepção que Badiou diz “transcendentais”, bem como pluraliza outros termos que alicerçam sua filosofia. É que assim ele evita cair no engodo das palavras que, escritas no singular e/ou com letra inicial maiúscula, refletem (e induzem a) concepções cujo cerne é o pensamento entificador do ser e ontoteologizador.

Em sua primeira obra filosófica datada de 1969, *O conceito de modelo*, Badiou (1972) já escrevia de modo a evitar um conceito de ciência que fosse Absoluto para todas elas: “Mostramos que falar de ciência era um sintoma de ideologia. Verdadeiramente falar de ideologia no singular o é também. Ciência e ideologia são plurais” (BADIOU, 1972, p. 13). É este pluralismo das ciências que também defendemos.

O pluralismo de Badiou (1972) não é um relativismo (que talvez resultasse numa posição cética), nem é uma referência a elementos vagos (que talvez refletisse ou conduzisse a uma posição meta-física, no sentido denunciado pela filosofia de Heidegger). Pois, em sua filosofia, cada elemento tomado em consideração sobre qualquer mundo (por exemplo, uma música que nos cause uma experiência de encontro com a arte, ou uma investigação científica qualquer) tem de ser compreendido e/ou referido ao que lhe é próprio enquanto múltiplo e ao que nele há de relacional, posto que faz parte de conjuntos. “Relacional”, não “relativizável”. No pensamento de Badiou do qual partilhamos, cada elemento é um múltiplo e é entendido como um “átomo real”, ou seja, como um ponto-de-estofa do aparecer do ser-aí *no* ser (conforme a Seção I do Livro II de *Lógicas dos mundos*, 2008b, p. 247).

⁴¹ Tradução nossa: “É filosoficamente legítimo responder mediante a operação da categoria vazia de Verdade, que há verdades. Não é legítimo dizer, como o faz o dogmático, que há um só lugar da verdade, e que esse lugar é revelado pela filosofia mesma.... Tal resposta... é uma impostura”.

Aliás, o relativismo é o que Badiou critica em diversas passagens de sua obra. Por exemplo, no seminário “*Que signifie ‘changer le monde’*”, de 2012, quando se refere ao escapismo do pensamento relativista cultural que crê não haver verdades universais, mas sim produções culturais particulares. Sem dúvida, argumenta Badiou (2012b) no mesmo seminário, toda verdade é produzida em uma situação particular, mas, sendo genérica, ela retém o menos possível da particularidade para criar algo de universal e, precisamente, porque aquele universal não é redutível à particularidade da situação.

e) *Transcendência e ressurreição*

Em *Lógicas dos mundos* (2008b), “transcendental” significa uma operação que permite dar sentido a graus de diferença de intensidade entre um ente e outro ente de um mesmo mundo: “lo que es medido o evaluado por la organización transcendental de un mundo es, de hecho, el grado de intensidad de la diferencia de aparición, en esse mundo, de dos entes, y no una intensidad de aparición considerada ‘em si’”⁴² (BADIOU, 2008b, p. 145). Os entes em questão situam-se no mesmo mundo. Não se recorre a um ente Supremo, “ente em si”, ou *causa sui* que, como vimos em Heidegger (1996c), seria Deus e o princípio de toda ontoteologia. O múltiplo é *um* um, ele não é *O Um* teológico. É *um Um* sinônimo de átomo de real: “lo Uno – el átomo – es el punto de almohadillado – *point de capiton* – del aparecer en el ser... se trata de un postulado... que si enuncia muy simplemente: todo átomo de aparecer es real”⁴³ (BADIOU, 2008b, p. 247). Acreditamos que o *Um*, ali escrito assim por Badiou (2008b), com caractere maiúsculo, tenha tal forma apenas para cumprir uma função expletiva, como que para acentuar a força do real. Nada a ver com o que de tal imagem (a do *U* maiúsculo) pudesse remeter o leitor a algo de grandioso, de absoluto, de teologizável.

Com tal entendimento, o filósofo demonstra mais tarde – no seminário “A imanência das verdades” – que pensar transcendentalmente pode ser uma estratégia que não precisa incluir necessariamente um transcendente separado, o qual ele identifica a Deus:

⁴² Tradução nossa: “o que é medido ou avaliado pela organização transcendental de um mundo é, de fato, o grau de intensidade da diferença de aparição, nesse mundo, de dois entes, e não uma intensidade de aparição considerada em si”.

⁴³ Tradução nossa: “O Um – o átomo – é o ponto de estofo – *point de capiton* – do aparecer no ser... se trata de um postulado... que se enuncia muito simplesmente: todo átomo de aparecer é real”.

Du point de vue de la stratégie conceptuelle, il s'agit pour nous de montrer qu'il peut exister des vérités universelles sans avoir recours à une *transcendance séparée*; c'est cela que signifie « l'immanence des vérités ». Nous voulons préserver l'accès de la pensée à l'universalité sans pour autant avoir à convoquer un autre monde, ce qui revient à délivrer la catégorie même d'absolu de sa longue complicité avec la théologie... La transcendance séparée ici visée, c'est celle de l'existence de Dieu⁴⁴ (BADIOU, 2013a, lição de 16 de janeiro).

Assim, vemos que o acesso do pensamento a uma universalidade, em Badiou, está desvinculado de Deus e da identificação do ser a Deus, como o foi descoberto por Heidegger. Um universal, um pensamento sobre um universo, não precisa recorrer a Deus nem à escamoteada identificação de Deus a qualquer outro elemento (ciência, por exemplo), ao qual se dê a suposta onipresença, onisciência e onipotência a Deus usualmente conferida. Temos de nos haver com os elementos de nosso mundo mesmo, sem recorrer a um Todo que salvasse ou que funcionasse como garante de qualquer projeto humano.

Uma observação secundária: que Badiou recuse o pensamento cuja lógica é toda orientada pelo e para Um supremo, Deus, não significa, a nosso ver, que ele recuse Deus na relação que cada um (por sua vontade ou necessidade) estabeleça com o mesmo⁴⁵ – e ainda que ele declare a não necessidade de Deus em sua vida própria⁴⁶.

A onto-teologia diagnosticada por Heidegger, e parcialmente confirmada por Badiou, é o que sustenta qualquer discurso que coloque no lugar de *Theo* um outro elemento (a Ciência, o Dinheiro, a Empresa etc.) realizador de um absoluto.

Transcendente teológico e ressurreição são assuntos ligados pela tradição católica e, conseqüentemente, pela formação pedagógica de boa parte do Ocidente. Mas são assuntos tratados separadamente e de modo original pelo filósofo, no livro que ele escreve sobre Paulo, o apóstolo cristão, e, posteriormente, em *Lógicas dos mundos*, bem como no seminário imediatamente acima citado.

No livro sobre Paulo, seguidor de Cristo, Badiou (2009b) afirma que, com o apóstolo, “é preciso constantemente ligar a ressurreição à nossa ressurreição, ir da singularidade à universalidade e vice-versa” (p. 56). Assim, ele reintroduz a questão da fidelização de um sujeito a um acontecimento e a entende como elemento indispensável para que um universal se

⁴⁴ Tradução nossa: “Do ponto de vista da estratégia conceitual, trata-se para nós de mostrar que podem existir verdades universais sem termos de recorrer a uma **transcendência separada**; é isso o que significa ‘a imanência de verdades’. Queremos preservar o acesso de um pensamento à universalidade sem, para tanto, ter de convocar um outro mundo, o que equivale a resgatar a categoria mesma de absoluto de sua longa complicité com a teologia... A transcendência separada aqui visada é aquela da existência de Deus” (grifos nossos)..

⁴⁵ “Um Deus vivo, como qualquer vivo, é aquilo com que todos os outros vivos têm de viver.... O Deus vivo é sempre o Deus de alguém... [esse Deus] é encontrado a partir de si mesmo” (BADIOU, 1999, p. 14). No mesmo texto, Badiou (1999) exemplifica esta posição com Kierkegaard e Pascal.

⁴⁶ “Sin embargo, no tengo necesidad de Dios ni de lo divino” (BADIOU, 2008b, p. 564). Tradução nossa: Sem embargo, não tenho necessidade de Deus nem do divino.

constitua. A ressurreição do Cristo não é, para Paulo, da ordem do falsificável ou demonstrável. O que importa ali é a vitória possível sobre a morte, bem entendido, uma morte subjetiva. Para Paulo, a verdade que surgiu com a ressurreição do Cristo é um princípio de vida, ao passo que a Lei é uma imagem daquela morte (BADIOU, 2009b, p. 35-36).

A ideia de ressurreição é retomada em *Lógicas dos mundos*. Muito simplesmente, como diz Badiou (2008b), todo mundo reconhece uma verdade do amor quando lê Shakespeare, ou uma verdade matemática quando aprende Euclides. A explicação: o caráter de universalidade de uma verdade é, em certo sentido, verificável quando se nota que ela excede ao mundo/situação de onde se originou e excede ao sujeito que militou por ela, ressurgindo depois, em outro mundo, ou seja, em outra situação temporal e espacialmente diversa daquela em que primeiramente surgiu.

Um exemplo que Badiou (2008b, p. 84-85) nos dá é o da geometria de Arquimedes (287 a.C. - 212 a.C.) que, segundo ele, antecipou o cálculo diferencial e integral em quase vinte séculos, tendo permanecido durante todo esse tempo obscurecida e sem um sujeito que, ao lê-lo, fizesse ressuscitar as verdades ali demonstradas. Pois foi uma ressurreição o que aconteceu nos séculos XVI e XVII e, desse modo, os escritos de Arquimedes, cruzados com a obra de Galileu, influenciaram gerações de pesquisadores e fizeram os consequentes avanços das matemáticas e da física. O que demonstra, para Badiou (2008b), que toda verdade é eterna e que mesmo se for esquecida por um tempo cronológico qualquer, poderá ressurgir desde que haja um sujeito-pensamento fiel e capaz de militar por ela.

Eternidade, assim, não tem caráter metafísico. Basta entender-se que o que excede de uma verdade, o excede por estar em relação imanente à situação de sua origem e, depois, transfere-se a outro mundo, através de uma reativação subjetiva⁴⁷ ou subjetivação. Não se perdendo de vista que tal relação imanente é de exceção⁴⁸.

f) *Por uma afirmação da cientificidade da psicanálise*

⁴⁷“L'appartenance d'un individu à une vérité est une relation interne au monde (un individu appartient à un monde; une vérité appartient aussi à un monde). Mais elle est aussi une relation qui *excède* le monde. Pourquoi? Parce qu'une vérité est universelle... Elle les excède pour qui? Pour des sujets. Car elle n'excède pas en soi: en soi, elle a été produite en immanence à un monde. C'est sa réactivation subjective, sa subjectivation, qui peut la transférer dans un autre monde. C'est la procédure de *résurrection* d'une vérité” (BADIOU, 2013b). Tradução nossa: “O pertencimento de um indivíduo a uma verdade é uma relação interna a um mundo (um indivíduo pertence a um mundo; uma verdade pertence também a um mundo). Mas ela é também uma relação que **excede** o mundo. Por quê? Porque uma verdade é universal... Ela os excede por quem? Por sujeitos. Ela não excede em si: em si, ela foi produzida em imanência a um mundo. É sua reativação subjetiva, sua subjetivação, que pode transferir-lhe a um outro mundo. Este é o procedimento de **ressurreição** de uma verdade” (grifos nossos).

⁴⁸ “Somente é universal aquilo que está em exceção imanente” (BADIOU, 2009b, p. 129).

Se o universo das ciências modernas hipotético-dedutivas e lógico-experimentais hoje predominante tem como referência e como objetivo que seus saberes reflitam algo de todos os elementos que as ciências tomam em consideração, e um saber que também sirva para todos, garantindo assim a máxima de uma universalidade enquanto capacidade de generalização, há, por outro lado, uma ciência cujo “para todos” é de exceção. Ciência que só se universaliza no ato de propiciar a cada analisando a posição de descobrir aquilo que o singulariza e que estava oculto em sua consciência (o inconsciente é um saber que não se sabe).

Com a psicanálise estamos no campo do “*objeto a*” e do *sinthoma*, signo do que em cada um indica seu modo próprio de gozar e desejar, e cujo conceito desenvolveremos melhor no capítulo III. Mas adiantemos que isto que, aos olhos da psicanálise é o que faz cada *fallasser* radicalmente diferente, por mais que ele se esconda em particularidades identitárias, é algo que só pode se produzir através de um procedimento de verdade científico (psicanalítico), cuja concepção de universo não é pautada por um Todo. Nem pelo Um no qual se apoiam as ciências naturais, que buscam congregar todos os homens para além de sua animalidade de nascer, crescer, reproduzir-se e morrer num Único princípio identitário dos modos de idear e sentir. Citando, mais que parafraseando França Neto (2009), diremos que, para a psicanálise, o universal não está na identidade, mas naquilo que, em diagonal, provoca uma brecha e subverte seu enclausuramento, desfazendo assim a totalização da situação e fazendo circular o desejo.

Na psicanálise não se trata de tomar alguém como comparável a outros em qualquer dimensão – o que significaria perde-lo ainda mais nos jogos do imaginário e de suas representações, e, por outro lado, o levaria ao culto de sua individualidade, bem como, em alguns casos, à defesa de suas particularidades representadas no campo jurídico pela figura das minorias. Nada disso. Trata-se de uma ciência que coloca o analisante em posição de descobrir *a que* ele tem permanecido fiel sem o perceber e que, provavelmente, não tem sido bom para ele nem para os que estão à sua volta. As consequências políticas daquela descoberta é que poderão, conforme cada um faça sua escolha, ser mais ou menos orientadas para a *polis* ou apenas para si mesmo. Serão, portanto e como sempre o é, da inteira responsabilidade de cada um.

Se, como temos buscado demonstrar, a psicanálise é uma ciência do singular, é bom que adiantemos algo sobre o nosso conceito. Singular aqui é entendido como o instante de uma análise em que o trabalho do par analista-analisando faz aparecer o *sinthoma* do segundo – o modo único que ele tem (e cada um tem) de tensionar em seu corpo, em seu aparelho psíquico,

a verdade sobre seu gozo e seu desejo. Singular é essa passagem para a condição de existente, disso que não existia para o estado da consciência (o *sinthoma* do analisante). Não estava ali, mas já estava “lá”, num vazio inconsciente que deixava aparecer apenas os nomes vários do sofrimento (angústia, melancolia, fobias, delírios, anorexia, automutilações etc.).

Na psicanálise, a universalidade obedece a uma lógica subtrativa e não construtivista nem transcendente, como ocorre, talvez, em algumas práticas de algumas ciências hipotético-dedutivas e lógico-experimentais. O universal da psicanálise é, por um lado, o que faz furo no saber que o analisando tem sobre si; e, por outro lado, é o que faz furo no saber que as ciências transcendente-metafísicas e/ou construtivistas fazem sobre a natureza quando tomam como natural o homem. Discutindo uma nova metodologia para a psicanálise e refletindo sobre o debate de Badiou e Milner referente ao mito platônico da caverna, França Neto (2015) observa que “se fôssemos aventar uma cientificidade à psicanálise, deveríamos pensar em uma universalidade que, ao invés de se referenciar em um ‘para todos’ que se apresenta como exterior à caverna, se apresentaria como furo no campo do universal todificado” (p. 207).

Ao menos na ciência iniciada por Freud, declarar um *universal*, declarar um pensamento, é diferente de declarar que ele é generalizável. Como observa Badiou (2009b) no livro sobre o apóstolo Paulo, toda singularidade é universalizável, mas toda singularidade universalizável rompe com a singularidade identitária⁴⁹. Declarar um universal é diferente de generalizar, de situar um “mundo” na polarização que vai do particular para o geral (procedimento recusado por Badiou), que é como procede o positivista⁵⁰. Um universal é, antes, para Badiou (2008a), um traçado que se estende do local ao global, ou de um sujeito a um procedimento de verdade.

Rigorosamente falando, convenhamos, declarar uma universalidade de caráter científico não serve totalmente sequer para o que se conclui sobre os entes que os pesquisadores das coisas da natureza se referem. Pois a própria física reconhece que suas “leis” sobre a natureza têm um alcance de universalização/de generalização limitado, por exemplo, quando considera precisamente os chamados “eventos singulares”. Na cosmologia, uma singularidade é uma “região do espaço-tempo onde as leis da física atualmente conhecidas entram em colapso” (MOURÃO, 1987, p. 738). Em tais singularidades, internas aos buracos negros, não haveria nem espaço nem tempo (MATSAS, 2009).

⁴⁹ “um processo de verdade não pode mais se ancorar no identitário. Pois se é certo que toda verdade surge como singular, sua singularidade é imediatamente universalizável. A singularidade universalizável necessariamente entra em ruptura com a singularidade identitária” (BADIOU, 1997/2009b, p. 18).

⁵⁰ “pensar é colocar em questão a dialética entre o local (sujeito) e o global (procedimento), e não entre o geral e o particular como no positivismo de Hegel” (BADIOU, 2008a, p. 41).

Por outro lado, também não deve ser por mera coincidência que os astrofísicos busquem nas figuras topológicas, tais como a banda de Möbius, modelos explicativos para os problemas que envolvem o espaço-tempo – assim como Lacan (LACAN, 1965-1966/1995) fez com o inconsciente. A boa problematização deve passar, ainda, pelas matemáticas. Mas as respostas, no que tange ao humano, serão construídas por cada um em um processo seu, verdadeiramente inédito, digamos, com Badiou, *eventural*.

1.3. Sítio, evento e um conceito provisório sobre as ciências.

1.3.1. O sítio eventural

Consideremos brevemente, e a título de ilustração do conceito que desejamos apresentar, a Viena do final do século XIX.

Segundo Peter Gay (1989), na segunda metade do século, a Áustria era um império multinacional aonde pululavam conflitos étnicos e mínima representatividade política. Numa tentativa de conciliar interesses muito diversos, o país promulgara oito Constituições diferentes em apenas vinte anos. Viena foi o epicentro europeu de mudanças políticas e culturais. O Congresso de Viena (1814-1815) redesenhou o mapa político da Europa. Quanto à própria cidade, entre 1860 e 1880, a população vienense saltou de quinhentos mil para setecentos mil habitantes. O imperador austro-húngaro, Francisco José, compôs um ministério burguês que trouxe a revolução industrial, a secularização da educação e do casamento e o liberalismo no comércio e nas comunicações. O progresso financeiro não impediu uma quebra do mercado em nove de maio de 1873 e as elites tiveram de encontrar um bode expiatório para a situação: os escolhidos foram os judeus que, de vários pontos da Europa, haviam escolhido aquela cidade como destino predileto. O antissemitismo apareceu, então, em algumas manifestações e tumultos, mas ele era, ainda, não oficial, já que leis protetoras dos direitos dos judeus e emancipadoras de sua condição também foram promulgadas naquele período.

Culturalmente, Viena foi um caldeirão de criatividade. Muitos judeus fizeram carreira de altos escalões na burocracia e no Exército e outros tantos se tornaram diretores e editores de jornais, donos de galerias de arte, empresários do teatro e da música, poetas, pintores, cientistas, filósofos etc. (GAY, 1989, p. 36). A sociedade vienense, burguesa por excelência, usava das artes como um instrumento de aparências para demonstrar status e poder: “Para provar ser alguém, era preciso dedicar-se às artes com o mesmo afinho com o qual se dedicava aos negócios” (WINOGRAD & KLAUTAU, 2014, p. 206). Que os patrocinadores estivessem imbuídos desse espírito, isto pouco importava aos artistas. Também para os historiadores e críticos de arte importa que aquele contexto produziu a genialidade dos trabalhos de Arthur Schnitzler na literatura, Walter Gropius, precursor do movimento Bauhaus, na arquitetura, Gustav Klimt e Egon Schiele nas artes plásticas, Gustav Mahler e Arnold Schönberg na música, dentre outros. Autores de obras que, afirma-se, influenciaram toda a “alta cultura” do século XX.

Quanto às ideias e às ciências, a capital recebia inevitavelmente o aporte das filosofias alemã e inglesa. O naturalismo de Schelling (de inspiração goethiana), as ideias de Fichte e o idealismo pós-kantiano (que colocou em relevo as ciências experimentais), eram correntes no meio acadêmico vienense (ROCHA, 2004). O empirismo inglês se fazia representar pelos trabalhos de J. Stuart Mill e de Hughlings Jackson. Franz Brentano, divulgador da psicologia experimental alemã, lecionou na Universidade de Viena. Todo o espírito da época era positivista e cientificista. A filosofia só não se apequenou diante de tal ideologia, porque iniciou naquela mesma época seus passos anti-metafísicos com as obras de L. Feuerbach, o vigor polêmico de K. Marx, e a obra seminal de S. Kierkegaard, de quem *O conceito de angústia* (1844) influenciaria decisivamente Martin Heidegger e todo o século XX. O liberalismo vienense deixava essas ideias e o anticlericalismo circularem livremente. Como observa a respeito daquela época, um acurado historiador das psicologias:

O sucesso das ciências positivas contribuiu para o descrédito da metafísica, como ao revelar o arbitrário dos esquemas dialéticos forjados pela filosofia pós-kantiana da natureza, ao mesmo tempo em que a reação marxista ao idealismo hegeliano solapa-o no terreno da realidade social e política (MUELLER, 1968, p. 341).

Percebemos, assim, que a capital austro-húngara era dinâmica, culturalmente efervescente, politicamente atribulada e criativa. Esta configuração que acabamos de fazer dos traços que a compunham naquele período é o que chamaremos de “sítio eventual” (conceito de A. Badiou, 1996), no qual deu-se um acontecimento ou evento (*événement*) fundamental

para o século XX: a “postulação do inconsciente”. Aventamos a suposição de que, em maior ou menor intensidade, todo surgimento de uma ciência ou de uma grande novidade no mundo específico de uma ciência já estabelecida, implica ter havido um sítio que a precedeu, que a condicionou (num sentido a ser explicitado logo adiante).

Mas que é um sítio eventual?

Chamarei de sítio eventual um múltiplo como esse totalmente a-normal, isto é, tal que nenhum dos seus elementos é apresentado na situação. O próprio sítio é apresentado, mas, “abaixo” dele, nada do que o compõe, o é, de modo que o sítio não é uma parte da situação... Direi também de um múltiplo como esse (o sítio eventual), que ele está na “borda do vazio”, ou, é *fundador* (BADIOU, 1996, p. 144, itálico do autor).

Infere-se da definição acima que um sítio é sempre singular: apresenta-se, mas não é incluído pelo estado da situação. Um sítio é antinatural. Se a natureza simplesmente é, diz Badiou (1996), o lugar do pensamento é o-que-não-é-o-ser, é a antinatureza no sentido de oposto a ela. O sítio é também o instável (por sempre se subtrair à conta que o estado realiza) e é principalmente o histórico, ou melhor, o historicizável⁵¹.

O conceito de sítio não é absoluto nem intrínseco, porque um múltiplo pode ser singular numa situação (pertencente, mas não incluído nela) e normal em outra (pertencente e incluído) (BADIOU, 1996, p. 145).

Quanto a dizer que um sítio esteja *na borda do vazio*, recordemos primeiramente que “vazio” é o próprio nome do ser (conforme a meditação quatro de *O ser e o evento*). *Na borda do vazio*, explica Badiou (1996), significa que, sendo o sítio um composto de múltiplos não apresentados em uma situação, há um nada, um vazio “abaixo” dele, já que seus termos não são contados-por-um.

Mas o próprio sítio é contado por um, e como só ele é contado, no tocante à estrutura, ele é um termo indecomponível e fundador de uma situação. “Disto se segue que os sítios eventuais bloqueiam a regressão ao infinito das combinações de múltiplos... É justo, portanto, dizer que os sítios *fundam* a situação, porque são nela, termos absolutamente primeiros” (BADIOU, 1996, p. 145).

Um sítio eventual não é o próprio evento/acontecimento, mas é uma condição de ser do evento, o qual, este sim, qualificará o sítio, impedindo que ele se perca numa contagem infinita que pudéssemos fazer de seus elementos e dos submúltiplos de cada elemento.

⁵¹ “podemos pensar a historicidade de certos múltiplos, mas não podemos pensar *uma* história” (BADIOU, 1996, p. 145).

No nosso exemplo, os elementos da Viena do final do século XIX são um sítio; um múltiplo de manifestações artísticas, filosóficas, políticas etc., por vezes, bastante contraditórias. Contudo, se nenhum dos elementos do sítio é apresentado na situação, como podemos afirmar isto? É que, listadas as manifestações do sítio, até parece que elas já estavam lá, contadas pelo estado da situação (“parecer” é diferente de “aparecer”). Mas não estavam, porque há o fator retroatividade. No nosso exemplo, é pelo evento “postulação do inconsciente” que o sítio condicionou existir, que hoje fazemos retroativamente a nomeação de seus elementos. Eles poderiam ter ficado “lá” como meros fatos, e até esquecidos. Porém, o evento nos permite pensar retrospectivamente os elementos de seu sítio e a valorizá-los como singulares. Nada daquele caldeirão de manifestações e traços deixava prever a fundação da psicanálise e das verdades que ela carregou. Porém, e considerando que um sítio é condição de um evento, não há como negar que o descrito como a Viena do final do século XIX “agiu” para a postulação do inconsciente. Cada fato político, cada mudança urbana e arquitetônica em Viena autorizada pelo imperador, cada manifestação antissemita, o texto de Goethe que tanto influenciou Freud etc. causaram nele o pensamento psicanalítico. No entanto, se ficássemos apenas na contagem dos elementos do sítio ou numa investigação de cada um deles, o perderíamos enquanto tal.

Um sítio é um múltiplo que está em exceção às leis do ser, em especial, àquela que impede que um múltiplo seja elemento de si mesmo (axioma da fundação) (BADIOU, 2008b, p. 408). O axioma da fundação, ideia introduzida por Zermelo no início do século XX, afirma que, relativamente a um múltiplo inicial, existe sempre um múltiplo apresentado que está na borda do vazio, ou seja, que pertence a ele situando-se em sua borda e estabelecendo uma alteridade (BADIOU, 1996, p. 152).

Um sítio é também um múltiplo ao qual ocorre comportar-se com respeito a si mesmo, tanto quanto com respeito a seus elementos em um mundo (ou situação), de tal modo que ele é o suporte de ser de sua própria aparição. Ele se faz o ser-aí de seu ser (BADIOU, 2008b, p. 403). É, ainda, segundo Badiou (2008b), a objetivação paradoxal de uma síntese entre o objetivante e o objetivado, pois “es possible que el ser múltiple, comúnmente soporte de los objetos, suba en persona a la superficie de la objetividade”⁵² (p. 400). Mas este subir à superfície pode se dar com maior ou menor intensidade. Como vimos, “Viena fim de século XIX” foi um sítio tão intenso que, provocando uma mudança real, foi a condição de um evento.

⁵² Tradução nossa: “é possível que o ser-múltiplo, comumente suporte dos objetos, suba ‘em pessoa’, à superfície da objetividade”.

É que estamos no compasso da ontologia de Badiou (2008b), segundo a qual um elemento de um mundo qualquer pode passar da condição de inexistente a existente com consequências máximas, conforme sua intensidade. Com Badiou (2008b), transitamos do ser ao ser-aí, ou do ser ao aparecer. E aparecer com tal força (no caso do evento/acontecimento) que a consequência é um abalo na lógica até então estabelecida em um mundo, e um rearranjo dessa lógica e dos seus elementos. A música erudita e até a música popular do século XX não foram as mesmas depois do dodecafonismo de Schönberg. Arthur Schnitzler influenciou o revolucionário James Joyce. Dos filósofos que participaram de algum modo daquele mundo, S. Kierkegaard foi o que deu um passo decisivo em direção ao fundo do afeto mais intenso (e “que não engana”) – a angústia –, influenciando Heidegger e a filosofia dos anos de 1920 até hoje. A própria instabilidade política do Império austro-húngaro (oito cartas constituintes em vinte anos) indica o grau de riscos e mudanças em que se colocou aquele povo, quando para decidir seu presente e seus ideais de futuro.

Badiou (2008b) afirma que é a regra das intensidades que prescreve o transcendental de um mundo. Sabendo o que significa “transcendental” em sua filosofia, compreenderemos esta afirmação como: o que acontece a um mundo ou situação depende da intensidade dos seus elementos e do quão intensamente cada elemento afeta outro/outros elemento/os do mesmo mundo. Pois, “Trascendental (de un mundo) designa la capacidad constitutiva de todo mundo de atribuir a lo que está ahí, en ese mundo, intensidades variables de identidad con todo lo que está, igualmente, ahí”⁵³ (BADIOU, 2008b, p. 649).

Uma intensidade e a duração de um elemento de uma situação podem ser avaliadas pelas consequências desse elemento sobre outros elementos. Badiou (2008b) escreve que, sendo o sítio uma figura do instante⁵⁴, e que aparece para desaparecer, sua duração só pode ser a de suas consequências. Estas são a interpretação lógica de uma relação entre graus transcendentais (BADIOU, 2008b, p. 409-410), ou seja, a interpretação do quanto (e como) a intensidade de um existente mobiliza outros existentes de um mundo. As consequências nos informam se as mudanças em uma situação são meras modificações dela ou se são de máxima intensidade.

O filósofo estabelece uma tipologia dos graus de mudança que podem ocorrer em um mundo (BADIOU, 2008b, p. 415). Pensemos uma situação qualquer, um mundo qualquer. Ele começa com o que está “em posição de devir” (aquele que ainda *é*, que está por vir-a-ser). Se

⁵³ Tradução nossa: “Transcendental de un mundo designa a capacidade constitutiva de todo mundo de atribuir ao que está aí, nesse mundo, intensidades variáveis de identidade com tudo o que está, igualmente, aí”.

⁵⁴ “Dado que el sitio es una figura del instante, que no aparece sino para desaparecer, la duración verdadera sólo puede ser la de sus consecuencias” (BADIOU, 2008b, p. 409). Tradução nossa: “Dado que o sítio é uma figura do instante, que não aparece senão para desaparecer, a duração verdadeira só pode ser a de suas consequências.

nesse mundo surge algo que não implique em uma mudança real, temos apenas uma *modificação*. Se o que vem a ser efetiva uma mudança real, tem-se um *sítio* (Viena “foi” uma mudança real). A partir daqui, “fatos”, “singularidades débeis” e “singularidades fortes” serão também chamados de “sítios” de maior ou menor grau de existência (BADIOU, 2008b, p. 413). Se esse *sítio* tem uma existência não máxima (algo que pode estender-se de um mínimo de intensidade a um quase máximo de intensidade) tratar-se-á de um *fato*. Caso o sítio seja de máxima existência, teremos uma *singularidade*. Esta poderá ser *débil* (se suas consequências não forem fortes ou “máximas”), ou será uma *singularidade forte* (se suas consequências forem máximas). Uma *singularidade forte*, e apenas esta, é o que Badiou (2008b) chama de “acontecimento” ou “evento” (“*événement*”).

Uma vez “acontecido”, o que resta é um saber que logo será apropriado de alguma forma pelo estado da situação nas enciclopédias. Quando esse saber normalizado e normatizado já não der conta de outras verdades, que não estarão representadas mas que se apresentarão de modo indiscernível, um novo acontecimento singular estará em curso. “O evento [*événement*] surge quando a lógica do aparecer já não está apta a localizar o ser-múltiplo que possui” (BADIOU, 1998/1999, p. 194).

Há que se apurar o corpo para descobrir o que há de novo. Pois é pelo corpo, este que confere a uma verdade o estatuto fenomênico de sua objetividade⁵⁵, que torna-se possível pensar o aparecer. Que o digam “as histéricas” de Freud e os pacientes de todos os gêneros e modalidades clínicas que frequentam nossos consultórios e os de psiquiatras, psicoterapeutas etc.

Um evento só se dá quando a lógica que rege e explica um mundo já *não comporta* o excesso errante daquele mundo. Não comporta, recordemos, a errância do excesso quantitativo que há entre a situação e o estado da situação. Acontece nesse momento um descompasso, uma des-relação ameaçadora que o pensamento deseja pôr fim, seja através de uma orientação construtivista, transcendente, genérica ou – transversal a estas três – subjetiva e eventual.

Passemos, então, ao conceito de evento/acontecimento e vejamos se é correto dizer que a postulação do inconsciente foi algo assim.

⁵⁵ “Um cuerpo, en efecto, no és nada más que aquello que, al soportar una forma subjetiva, confiere a una verdad, em um mundo, el estatuto fenomênico de su objetividade” (BADIOU, 2008b, p. 53-54). Tradução nossa: Um corpo, com efeito, não é nada mais que aquilo que, ao suportar uma forma subjetiva, confere a uma verdade, em um mundo, o estatuto fenomênico de sua objetividade.

1.3.2. O evento

“Quando nada acontece há um milagre que não estamos vendo”
(Guimarães Rosa).

Um evento⁵⁶ é o que muda as bases de um mundo, situação ou universo. É o surgimento de algo inédito, de tal modo que nenhum significante das enciclopédias da situação coincida com ele, o evento. As veridicidades daquele mundo (os saberes estabelecidos até ali) não traduzem a verdade nova que o evento traz. O evento faz um furo no saber estabelecido, qualquer que seja a situação levada em conta. Pode ser o saber que envolvia a situação das ciências matemáticas no final do século XIX, ou o saber que orientava a situação das artes antes que, como observa Badiou (2008b), em algum ponto do século XX, elas tenham se tornado performáticas. Pode ser o saber da situação do Brasil Império de Dom Joao VI evadido de Portugal para proteger-se dos franceses e ingleses, ou, ainda, o saber cotidiano e monótono da situação de um homem comum antes que ele experimente, de súbito, um amor a dois (um “amor de dois” como escreve o filósofo).

Todos esses saberes serão trespassados. O evento é o que os trespassa fazendo surgir algo absolutamente novo e que mobilizará todos os elementos do sítio que o condicionou, obrigando-os a se rearranjarem também em suas próprias bases.

O sítio condiciona o evento, mas diferencia-se dele e sofre seus efeitos. Isto equivale a afirmar, com Badiou (1996), que “um evento não é (não coincide com) um sítio eventual. Ele ‘mobiliza’ os elementos de seu sítio, mas a isso acrescenta a sua própria apresentação” (p. 150). Quando Freud começou a divulgar a psicanálise moveu, não só o Acheronta⁵⁷, como também todos os elementos do sítio Viena, no qual fez surgir sua ciência. Reações de desconfiança por parte de seu amigo e coautor dos *Estudos sobre a histeria*, J. Breuer, reações de escárnio por parte da Academia médica, de crítica feroz pelos que o chamaram de pansexualista, e de algum

⁵⁶ Temos alternado o uso do termo “evento” e “acontecimento” em consideração às diversas traduções do original francês “*événement*”. A edição brasileira da Jorge Zahar e UFRJ (1996) preferiu “evento” desde o título de *L'être et l'événement* e em toda a obra, enquanto a tradução argentina de *Logiques des mondes* (2006) preferiu “acontecimento” (*Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento* 2, 2008b). Usamos com mais frequência “evento” por entendermos que, em nossa cultura, a palavra “acontecimento” é facilmente assimilável a “fato”, mais do que a “*événement*” propriamente.

⁵⁷ A conhecida epígrafe da *Interpretação dos sonhos* diz: “*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”. I. e. “Se não posso dobrar os Poderes Superiores, moverei as Regiões Infernais” (FREUD, 1900/1987, p. 17).

alívio de sofrimento por parte de seus pacientes. Mais tarde, desdobrado o seu postulado do inconsciente na formalização teórica dada a ele (o *corpus* teórico-clínico a que chamamos de psicanálise), vieram os movimentos de reconhecimento por parte dos que o honraram com o prêmio Goethe na Europa e o título de doutor *honoris causa* nos EUA.

O acréscimo de apresentação que o evento traz é seu próprio significante. Badiou (1996) usa como exemplo o sintagma “Revolução francesa” (p. 148); nós estamos utilizando “postulação do inconsciente”. O sintagma é o ultra-um, o único termo que diferencia o evento de seu sítio (BADIOU, 1996, p. 150). O evento não é e não está *na borda do vazio* (como o sítio o está). O evento é um termo solitário, posto para diferenciar-se do seu sítio eventual e do vazio. Assim, e considerando que o vazio é o nome próprio do ser⁵⁸, o evento é o que diferencia-se do ser (sinônimo de multiplicidade pura ou inconsistente, sinônimo de inércia). Ele é o que rompe com a inércia para tornar-se ser-aí, passando, deste modo, a existir com máxima intensidade, desvanecendo-se em seguida e deixando apenas sua pegada (ou rastro). Ele é, não sendo (BADIOU, 1996, p. 147). E para que não fiquemos com a impressão de que Badiou é obscuro, místico ou contraditório, acrescentemos: o evento é pertencente à situação, *não sendo* incluído nela. Um evento é sempre singular.

O evento não é matematizável. Isto porque, se um evento é um múltiplo composto dos elementos de seu sítio e de si mesmo⁵⁹, ele pertence a si mesmo. Em termos lógicos (lógica de Mirimanoff, segundo Badiou, 1996) ele é um conjunto extraordinário. O problema é que os conjuntos extraordinários são excluídos de existirem quando se leva em conta o axioma da fundação de Zermelo, o qual estabelece a interdição da autopertença⁶⁰ (BADIOU, 1996, p. 152-156). Consequentemente, um evento é do domínio do que não é o ser-enquanto-ser. O evento, escreve Badiou (1998/1999, p. 60), é esse ponto em que o campo ontológico, matemático, se destotaliza e permanece no impasse. Seu surgimento contradiz o axioma da fundação e, portanto, ele é um múltiplo não fundado.

Como em *Lógicas dos mundos*, Badiou (2008b) ocupa-se de explicar o processo pelo qual um inexistente passa a existir, o conceito de “evento” ou “acontecimento” passa a agregar as ideias de intensidade e de consequências⁶¹, como vimos na subseção anterior. Assim:

⁵⁸ Conforme a Meditação 4 de *O ser e o evento*.

⁵⁹ “Seja, numa situação histórica, um sítio eventual *X*. Chamo ‘evento de sítio *X*’ um múltiplo tal que é composto, por um lado, dos elementos do sítio e, por outro, de si mesmo” (BADIOU, 1996, p. 148, itálicos nossos ou do autor????).

⁶⁰ Em termos bem simples, e só para fazermos uma analogia, a interdição de autopertença equivale a que o ordenamento lógico de uma definição não pode conter o elemento que ela quer definir. É incorreto dizer: um avião é um avião feito de asas, fuselagem, motor, estabilizadores de voo etc.

⁶¹ Uma consequência é a interpretação lógica de uma relação entre graus transcendentais – relação de dependência (BADIOU, 2008b, p. 410).

Se llama acontecimiento a un cambio real tal que la intensidad de existência fugazmente atribuída al sitio es máxima, y que, entre las consecuencias de ese sitio, esta el devenir máximo de la intensidad de existência de lo que era el inexistente propio del sitio⁶² (BADIOU, 2008b, p. 633).

Que é um inexistente? É uma “reserva de ser” (Badiou, 2008b, p. 358), um elemento de um múltiplo (objeto) subjacente a ele e cujo valor de existência (quer dizer, cujo valor de aparecimento) é mínimo⁶³.

Um evento, um singular de consequências máximas, faz surgir em um mundo qualquer aquilo que não existia nele⁶⁴. Vimos que “abaixo” de um sítio há um vazio, há termos que não são contados-por-um, ou seja, termos que para o estado da situação não existem. Retomando nosso exemplo, diremos que o elemento “subjacente” ao sítio Viena-final-do-século-XIX, elemento vazio, termo inexistente no próprio sítio e cujo valor mínimo de intensidade depois passou a ter máximas consequências de existência, tornando-se assim um evento, foi a “postulação do inconsciente”.

Mas o que aconteceu? Como é possível fazer existir em um mundo o que não existia nele? É possível através do valor de carreamento do próprio sítio. “Diremos que ese sitio es una ‘singularidad fuerte’, o un ‘acontecimiento’, si el valor del acarreamiento del valor (nulo) de su inexistente propio por el valor (máximo) del sitio mismo es, el mismo, máximo”⁶⁵ (BADIOU, 2008b, p. 418).

Ou seja, há evento quando o sítio carrega com máxima intensidade o elemento nulo (ou elemento vazio) que nele, sítio, é (ou era, até então) um inexistente. Para entendermos melhor isto, basta lembrarmos de *O ser e o evento*, em que um sítio é um múltiplo e que todo múltiplo contém submúltiplos que podem ser contados pela situação, ou não serem contados. Se eles não são contados, eles não existem para a metaestrutura, para o estado da situação. E, por que não seriam contados? Por defesa. Porque atrás dessa inexistência pode estar justamente o vazio que

⁶² Tradução nossa: “Chama-se evento a uma mudança real tal que a intensidade de existência fugazmente atribuída ao sítio é máxima, e que, entre as consequências desse sítio está o devir máximo da intensidade de existência do que era o inexistente próprio do sítio”.

⁶³ “De manera general, dado un mundo, llamaremos ‘inexistente propio de un objeto’ a un elemento del múltiple subyacente cuyo valor de existência es mínimo... todo objeto dispone, entre sus elementos, un inexistente” (BADIOU, 2008b, p. 358, itálicos nossos/do autor). Tradução nossa: “De maneira geral, dado um mundo, chamaremos ‘inexistente próprio de um objeto’, a um elemento do múltiplo subjacente cujo valor de existência é mínimo... todo objeto dispõe, entre seus elementos, um inexistente”.

⁶⁴ “Ninguna consecuencia trascendental más fuerte que hacer aparecer en un mundo aquello que no existia en él” (BADIOU, 2008b, p. 417). Tradução nossa: “Nenhuma consequência transcendental mais forte que fazer aparecer em um mundo aquilo que não existia nele”.

⁶⁵ Tradução nossa: “Diremos que esse sítio é uma ‘singularidade forte’, ou um ‘acontecimento’, se o valor de carreamento do valor (nulo) de seu inexistente próprio pelo valor máximo do sítio mesmo é, ele mesmo, máximo”.

ameaça a metaestrutura. Contudo “não poderia o vazio ter por lugar os submúltiplos, as partes?” pergunta Badiou (1996, p. 84). E, retomando o teorema do ponto de excesso, ele responde:

é preciso reconhecer que as “partes”... palavra simples cujo sentido exato... é submúltiplo – são exatamente o lugar onde o vazio pode receber a figura latente do ser, pois há sempre submúltiplos que, embora incluídos na situação a título de composições de multiplicidades, não são aí numeráveis como termos, e portanto não existem (BADIOU, 1996, p. 85).

O sítio Viena-fim-do-século-XIX fez surgir com Freud o conceito de inconsciente. Toda vez que um elemento inexistente torna-se existente de máxima intensidade, um mundo muda suas bases: “si lo que no valia nada llega, bajo la forma de una consecuencia acontecimental, a valer todo... lo que parecia sostener la cohesión del mundo está herido de nulidade, de tal suerte que... el mundo va a cambiar de base”⁶⁶ (BADIOU, 2008b, p. 420). A postulação do inconsciente fez boa parte do Ocidente mudar sua compreensão acerca do homem.

Dialogando com Deleuze e seu conceito de evento, Badiou (2008b) se posiciona com ideias diferentes (p. 423-430). Resumamos. Um evento é um puro corte no devir de um objeto do mundo e que suplementa o aparecer com o surgimento de um traço (ou pegada). Ele não “passou” nem virá a acontecer; o evento sempre extrai de um tempo a possibilidade de outro tempo, o qual Badiou (2008b) nomeia como “novo presente”. Um corpo ativo e adequado a esse “novo presente” é um efeito (e não a causa) de um acontecimento. Um acontecimento é um princípio vinculante de verdades a multiplicidades sem qualquer intenção e/ou ilusão de que se alcance algum dia um Um. Um acontecimento separa outros acontecimentos (as verdades são múltiplas e multiformes). Lacaniano, Badiou (2008b) afirma que um acontecimento não tem um mínimo sentido e não é o sentido de qualquer coisa; ele é um ponto real: “Punto real como lo vio Lacan, es propriamente ese insensato que, por si mismo, no mantiene otra relación con el lenguaje que la de hacer en él un agujero”⁶⁷ (p. 429).

Para finalizarmos sobre o conceito de evento em Badiou, lembremos que na sua leitura da *Ética*, de Spinoza (ao qual confere o título de filósofo do necessário), ele nos apresenta seu conceito maior sob outro prisma. Após afirmar que, para Spinoza, um singular é finito, determinado e que tem Deus como causa primeira ou imanente, Badiou (2014-2015) propõe que, diferente disso, pode haver um descerramento (*dé-clôture*) da necessidade. Pode haver algo em exceção à imanência da cadeia de determinações finitas, cujo princípio não seja a causa

⁶⁶ Tradução nossa: “Se o que não valia nada chega, sob a forma de uma consequência eventual, a valer tudo... o que parecia sustentar a coesão do mundo está ferido de nulidade, de tal sorte que... o mundo irá mudar de base”.

⁶⁷ Tradução nossa: “Ponto real como o viu Lacan, é propriamente esse insensato que, por si mesmo, não mantém outra relação com a linguagem, que a de fazer nela um buraco”.

divina. Sendo a cadeia, *ela mesma* infinita, pode haver algo *dela* que se coloque *nos* finitos que a compõem; algo que coloque-se no finito, em uma posição de exceção. É, de novo, o que ele chama de evento:

Je prônerais plutôt qu'il peut exister une immanence aux déterminations finies qui n'est ni l'horizon ni le principe commun de l'active causalité divine. Je serais donc amener à dire qu'il peut y avoir une interruption, une césure, une rupture, un surgissement, de l'infini dans le fini. Autrement dit, l'infini peut être en position d'exception dans la chaîne, ce sera la thèse de dé-clôture de la nécessité que je proposerais; ce n'est pas une impossibilité comme chez Spinoza, pour qui, si l'infini est dans la chaîne, la chaîne elle-même serait infinitisée, l'infini ne pouvant produire que de l'infini. Que l'infini puisse être en position d'exception dans la chaîne, c'est cela précisément que j'appelle un événement⁶⁸. (BADIOU, 2014-2015).

Uma exceção assim – um evento – requisita um sujeito que, no meio dos fatos e situações dispostos em linhas (ou cadeias) historicizáveis que se entrecruzam, perceba uma verdade inescapável. Um sujeito, escreve Badiou (1996), é “o próprio processo da ligação entre o evento e o procedimento de fidelidade” (p. 193), sendo a fidelidade definida como “o conjunto dos procedimentos pelos quais discernimos, numa situação, os múltiplos cuja existência depende do lançamento em circulação... de um múltiplo eventual” (p. 188).

Podemos considerar “Viena fim de século XIX” como o sintagma do sítio, no qual Freud ligou um evento (postulação do inconsciente) a um procedimento de fidelidade (a criação da psicanálise) e de verdade (posto que ela é uma ciência). No caso de Freud, os elementos do sítio (rei Francisco José, Universidade, manifestações antissemitas, a própria cidade Viena, sua viagem às aulas de Charcot, o sofrimento de suas pacientes, suas elucubrações sobre o aparelho psíquico, sua autoanálise etc.), foram os pontos finitos *de entre* os quais ele auscultou o infinito de uma verdade à qual deu o nome de inconsciente. Verdade a respeito da qual militou por toda sua vida, inclusive para que fosse reconhecida como ciência, como o demonstraremos no próximo capítulo.

O evento “postulação do inconsciente” foi depois fidelizado por Freud através de uma construção científica (teórica e clínica) que ele mesmo deu o nome de psicanálise, e que só se mantém legítima enquanto ciência quando re-acontece para cada um, em sua própria análise pessoal.

⁶⁸ Tradução nossa: “Eu defenderia, antes, que pode existir uma imanência às determinações finitas que não é nem o horizonte nem o princípio comum da atividade causal divina. Eu seria, portanto, levado a dizer que pode haver uma interrupção, uma cesura, uma ruptura, um surgimento, do infinito no finito. Dito de outra maneira, o infinito pode estar em posição de exceção na cadeia, esta será a tese do descerramento da necessidade que eu proporia; isso não é uma impossibilidade como em Spinoza, porque, se o infinito está na cadeia, a cadeia, ela mesma, será infinitizada, o infinito não podendo produzir senão o infinito. Que o infinito possa estar em posição de exceção na cadeia, isto é precisamente o que eu chamo de evento”.

Até aqui, nesta seção, apresentamos os conceitos de sítio e de evento com a intenção de propor que todas as ciências, ou todas as mudanças de consequências máximas em uma ciência, surge/surgem de um sítio eventual e é/são um evento. Um evento capaz de alterar as bases da situação de um campo científico. Fizemos da psicanálise um exemplo. Finalizaremos este capítulo com nossa concepção das ciências.

1.3.3. Um conceito provisório sobre as ciências

É preciso ampliar nosso entendimento sobre o sentido do termo “ciência”. Abrirmo-nos ao equívoco que ele (como todo significante) comporta. Equívoco não é erro ou engano. Vem dos antepositivos latinos *equ* e *voc* que compostos produzem “voz igual”. Equívoco é “o que, embora apresente um único significante linguístico, pode ser entendido em dois ou mais sentidos diferentes” (HOUAISS, online) sem prejuízo das verdades.

Dissemos, no início, ser um engano supor que só haveria uma ciência, e que só houvesse um único método e uma única lógica comum a todas elas. Insistimos neste ponto. Cada ciência se constitui e se demonstra como ciência, porque cada uma delas lida com mundos diferentes, e porque, conforme suas lógicas particulares, organizam aquilo sobre o que se detêm em diversas categorias e através de diversas operações do pensamento. Toda ciência (leia-se: cada ciência) tem uma inteligibilidade própria e precisa produzir um explicitamento do modo como opera e produz resultados.

O termo “autor”, que significa criador ou fundador, tem como antepositivo o latino *aug* que significa também “acrescer”. Badiou indubitavelmente funda e cresce ao que já existe. Ao estudar, em 1969, o teorema da incompletude de Kurt Gödel (1906-1978), ele afirma: “Isto é, nenhum dispositivo formal escapa à necessidade de poder inscrever a sua própria finitude” (BADIOU, 1972, p. 121). O que, por apontar os limites do pensamento, nos parece um prenúncio de sua afirmação sobre a não existência de um conjunto de todos os conjuntos (escrita trinta e sete anos depois), na qual mantém a mesma posição moderadora: “Dado que el pensamiento formal de los entes se realiza, en matemática, como teoría de conjuntos, establecer

la inexistência de un ente total equivale a demostrar, a partir de la axiomática de esta teoría, que no puede existir un conjunto de todos los conjuntos”⁶⁹ (BADIOU, 2008b, p. 177).

Adotaremos tal pensamento e afirmaremos que não existe *o* conjunto de todos os conjuntos *das* ciências, mas sim *conjuntos de ciências*. As ciências, cada uma delas, é um conjunto. Elas são múltiplos com seus diferentes submúltiplos. Elas se diferenciam de outras práticas e se diferenciam umas das outras no que se refere ao que visam, ao “lugar” de onde nascem, a forma como se constituem e ao modo como se localizam. Isto não contradiz a ideia de uma “enciclopédia das ciências” apresentada na I Seção deste capítulo. Pois uma enciclopédia é, como vimos, um sistema geral dos saberes particulares *internos a cada uma* situação (em nosso caso, os saberes particulares e próprios de cada uma ciência), sem a necessidade de um indexador comum a todas elas.

Haveria algo comum às ciências? Talvez não a elas, mas ao que as antecede: o sítio eventual. Propomos que toda ciência (ou toda verdade nova de uma ciência já em curso) começa de um sítio, começa da borda de um vazio. Mas ela não é o sítio nem é a borda mesma. O sítio que lá está é condição desse evento ciência nova, ou condição do surgimento de um inédita verdade em uma ciência já constituída.

Para exemplificarmos isto, consideremos outra situação: ao lado de tudo o que I. Newton estudava e já sabia sobre a física e a matemática de sua época, e ao lado de tudo o que ele vivia em seu cotidiano – sendo todos os elementos aí envolvidos um sítio eventual –, conta-se (e também de forma anedótica) que, no ano de 1666, ao caminhar pensativo no jardim da casa de sua mãe Hannah em Lincolnshire, aonde fora visitá-la por ela estar doente, Newton viu uma maçã cair sobre o chão e extraiu disto uma teoria científica⁷⁰. Certamente, não foi o mero fato da queda de uma maçã que, sozinho, gerou em Newton a teoria da gravitação (pois, como esta, tantas outras maçãs caíam e caem de suas árvores todos os dias). Porém, talvez possamos dizer que “aquela” maçã é o nome do evento que, conectado a outros elementos da situação, inclusive

⁶⁹ Tradução nossa: “Dado que o pensamento formal dos entes se realizou, em matemática, como teoria dos conjuntos, estabelecer a inexistência de um ente total equivale a demonstrar, a partir da axiomática desta teoria, que não pode existir um conjunto de todos os conjuntos”.

⁷⁰ Há controvérsias sobre a veracidade desse fato, mas ele parece mesmo ter acontecido se considerarmos a descrição que o assistente e marido da sobrinha de Newton, John Conduitt (2004), fez de um passeio do cientista: “In the year he retired again from Cambridge on account of the plague to his mother in Lincolnshire and whilst he was musing in a Garden it came into his thought that the same power of gravity (wich made an apple fall from the tree to the ground) was not limited to a certain distance from the Earth but must extended much farther than was usually thought” (CONDDUIT, 2004). Tradução nossa: “Naquele ano ele retirou-se novamente de Cambridge para Lincolnshire, por conta de uma doença de sua mãe, e enquanto estava meditando no jardim veio ao seu pensamento que o mesmo poder da gravidade (que fez uma maçã cair de uma árvore sobre o chão) não se limitava a uma certa distância da Terra, mas poderia se estender muito além do que era usualmente pensado”.

ao pensamento lógico-matemático de Newton, o fez postular a lei da gravitação, produzindo, assim, sua teoria.

Em Badiou (1991, 1996), as ciências constituem uma das quatro condições de produção das verdades: o matema, o poema, a invenção política e o amor. Essas condições, ele as nomeia textualmente como “procedimentos genéricos”, os quais são os procedimentos que “especificam e classificam... todos os procedimentos suscetíveis de produzir verdades (só há verdade científica, artística, política ou amorosa)” (BADIOU, 1991, p. 9).

Assim, podemos afirmar com o filósofo que toda ciência visa produzir verdades. Mas, se as artes, a política e o amor também o fazem, então, como diferenciar as ciências desses outros procedimentos? Na Meditação 31 de seu *O ser e o evento*, Badiou (1996) nos apresenta cinco aspectos que compõem e/ou caracterizam os quatro procedimentos: seus operadores, sua produção, as relações de interesse envolvidas, as investigações que os procedimentos fazem, e a indicação do que pode ser o próprio evento de cada procedimento. Desses cinco aspectos, três diferenciam os procedimentos científicos.

Se, na política, o evento⁷¹ são as “*cesuras históricas em que é convocado o vazio do social na falta do Estado*” (BADIOU, 1996, p. 269); no amor, o evento é o encontro amoroso. Na arte, os eventos são as grandes mutações estéticas, e nas ciências, eles são as grandes mutações conceituais.

Quanto a interesses: no amor, a verdade interessa apenas aos indivíduos que estão amando (“*Chamo-a de individual porque ela não interessa a ninguém, salvo os indivíduos concernidos*” – BADIOU, 1996, p. 268, itálicos nossos/do autor). Na política, a verdade interessa ao coletivo, ou melhor, o coletivo se interessa por si mesmo, enquanto na ciência e na arte, o coletivo se interessa pelas transmissões e efeitos das produções.

E, última diferença, as investigações⁷². Na política, elas são as atividades militantes organizadas; no amor, são os “episódios existenciais que o par amoroso vincula expressamente ao amor” (BADIOU, 1996, p. 268). Na arte, as investigações são as próprias obras, e nas ciências, elas são as invenções.

⁷¹ Um evento é o que suplementa uma situação (um estado qualquer de coisas) trazendo algo inédito a ela. Mas ele não é “nem nomeável nem representável pelos recursos da situação... é inscrito por uma nomeação singular, quando entra em jogo um significante *a mais*” (BADIOU, 1996, p. 10). Ele é singular na situação a que pertence: “De fato, se fosse normal, e pudesse, portanto, ser representado, o evento seria uma parte da situação” (BADIOU, 1996, p. 149).

⁷² Uma investigação é, por definição, uma “sucessão finita de conexões, ou de não-conexões, observadas no quadro de um procedimento de fidelidade, entre termos da situação e o nome e_x do evento que a intervenção fez circular” (BADIOU, 1996, p. 394).

Chegamos, enfim, à nossa pequena e provisória definição. As ciências são práticas reguladas, refletidas e exercitadas através de diferentes e rigorosos métodos, submissíveis a críticas internas e externas, e cada qual com diferentes campos de investigação, que visam responder a problemas postos para a humanidade (em geral, em particular ou, ainda, numa condição singular), bem como a inventar práticas e artefatos os quais, por um lado, respondem a esses problemas e, por outro, potencializam as habilidades humanas. Uma ciência é tanto mais verdadeira e revela mais verdades, quanto mais ela parta da borda de um vazio (no qual estava um sítio eventual) e quanto mais um sujeito fiel à verdade que ela carrega tenha “ficado próximo” do vazio a que o sítio se avizinhava, fazendo com que esse vazio (esse inexistente) passasse a existir com máxima intensidade.

As ciências existem como: 1) modo investigativo de um pesquisador pensar; 2) expressão linguística num texto ou numa fala; 3) o que de verdadeiro se produziu ao cabo de suas pesquisas; 4) diversos saberes, acabados e acumulados, de cada uma delas; 5) consequência material do que seus praticantes realizam (livros, eventos científicos, práticas de ensino, produtos e artefatos técnicos decorrentes das pesquisas); e, 6) objeto de uso dos cientificistas para usos não científicos.

Responder a um problema inclui poder traduzi-lo em um enunciado formalizado matematicamente, bem como formalizado nos termos próprios da ciência que assume aquele problema. O *corpus* teórico e teórico-técnico de cada ciência se constitui através dos pensamentos lógico e matemático, não necessariamente explicitados por seus pesquisadores.

Quanto ao pensamento lógico, os pesquisadores/cientistas tanto poderão valer-se da lógica clássica, como também das novas lógicas, tais como lógica trivalente, lógicas fuzzy, modais, paraconsistentes etc. (CUNHA, 2004), as quais Haack (2002) entende como as respostas dadas às pressões para mudar a lógica clássica, já que haveria nela uma “aparente inadequação... para representar os vários tipos de argumento informal” (p. 208).

Quanto às matemáticas, os cientistas utilizam-se de uma ou mais das grandes áreas que as compõem (álgebra, aritmética, geometria, geometria analítica, estatística, teoria dos conjuntos), para engendrar seus raciocínios. Reconhece-se o papel fundamental das matemáticas no desenvolvimento do raciocínio científico, esteja ele implícito ao raciocínio ou explicitado nele. Como o escreve A. Badiou (1996), a matemática é a “ciência do ser-enquanto-ser” (p. 13), o que não significa declarar “que o ser é matemático, isto é, composto de objetividades matemáticas” (p. 16), mas, sim, que as matemáticas “escrevem aquilo, que do próprio ser, é pronunciável no campo de uma teoria pura do Múltiplo” (p. 14).

Nossa aposta é a de conseguirmos demonstrar que a psicanálise é um procedimento científico, que tem como objetivo levar o analisando ao ponto extremo de encontrar seu *sinthoma*, aquilo que o singulariza, através de procedimentos (estratégias, táticas e políticas) que são próprios à psicanálise mesma. E, aqui, é necessário repetirmos uma definição importante. Quando propomos que a psicanálise é uma ciência do singular, o singular a que nos referimos não é apenas a singularidade de um “Eduardo” ou uma “Marina” biografáveis. É também, como vimos acima, o instante de uma análise em que se revela para o par analista-analisando o *sinthoma* do segundo.

Disto fazemos uma inferência sobre a ética e a política da psicanálise. Dizer que a psicanálise é ciência do singular, não significa promover com ela uma hipervalorização do individualismo. Ela recusa isto. Uma de suas metas é dissolver as particularidades individuais (ou de um indivíduo) para que um sujeito possa se produzir como efeito. Indivíduo e sujeito remetem a campos distintos. O indivíduo está no registro das particularidades, ou dos interesses particulares. O sujeito é o que aponta para o universal do desejo. O desejo não se prende a particularidade alguma, pois ele é singular. Desejar é passar a levar a vida de uma forma menos interesseira, menos presa a predicações. O que a análise faz é colocar o sujeito sob o universal da égide do desejo em oposição à égide dos interesses, pois o desejo é determinado por algo que não se deixa discernir com nitidez, portanto, alheio a particularidades.

Uma análise tem repercussões muito além do “umbigo” e do “osso” (ou *sinthoma*) de um indivíduo. Ela o implica eticamente. E aqui está o potencial político da psicanálise. Não o da política partidária, embora ao final de uma análise alguém possa, sim, optar pelo engajamento partidário ou pelo engajamento em uma causa social praticado através de alguma instituição. Mas de uma outra política, tecida dia-a-dia nas relações com os mais próximos e com outros nem tanto. Os excessos a que pode se entregar um ente desconhecedor de suas inclinações pulsionais (e que uma análise faz aparecer), se não forem psicanalisados, terão como destino o mesmo indivíduo que se coloca no divã e aqueles que o rodeiam. Porém, uma vez descoberto seu *sinthoma*, ele se perguntará inevitavelmente: “Agora sei o modo como me oriento e me desoriento em minha existência. E agora vejo as consequências disso na minha vida e nas vidas dos que me rodeiam. Devo continuar a agir da forma que tenho vivido quanto ao meu desejo, sabendo o quanto isso resulta em gozo, às vezes, destrutivo para mim mesmo e para os que estão próximos de mim? Como inventar algo novo a partir disso? Por outro lado, como mudar essa história, sabendo que isto implicará em mudanças que atingirão também os outros?”. Não se tem aqui, nesses “pequenos” dramas pessoais de quem busca se retificar, uma política no sentido nobre do termo?

Assim como Viena foi um sítio cujo evento foi a postulação do inconsciente, assim também o haver-se de um analisando com seu *sinthoma* é da ordem de um evento. Na definição de ambos concorre um elemento do real. Cabe ao psicanalista, como proposto por Badiou (2010), criar um campo de captura do real contanto que, para o paciente, o analista dose a angústia que surgirá quando dessa captura: “Vocês devem produzir um campo de captura – isto é, encontro – do real... Deve-se dosar a angústia” (p. 80).

Vejamos, no próximo capítulo, o que Freud propriamente disse sobre a psicanálise ser uma ciência.

CAPÍTULO 2 – DA PSICANÁLISE COMO UMA CIÊNCIA EM FREUD

Durante o final do século passado, boa parte do discurso psiquiátrico deixou de se valer paulatinamente da psicanálise e adotou de forma crescente as pesquisas naturalistas das neurociências⁷³, atribuindo exclusivamente a estas o caráter de ciência que, antes, fora dado à primeira. Como observa Birman (1994), enquanto nos EUA, desde os anos de 1970, outros saberes substituíram o da psicanálise, na França, ela se difundiu graças à liderança de Jacques Lacan. Desde aquela década, “a questão da cientificidade foi deslocada pelas questões ética e política, que passaram a se inscrever no primeiro plano dos debates” (BIRMAN, 1994, p. 29). Tal deslocamento do eixo epistemológico para o eixo da ética trouxe um ganho inestimável. Ele produziu, com Jacques Lacan, uma ênfase no cerne da proposta freudiana: aquilo que é propriamente humano é sua capacidade desejante e sua batalha contra seus próprios impulsos gozosos autodestrutivos.

Contudo, isto não evitou que, nos últimos 30 anos, o materialismo democrático⁷⁴ tenha reduzido toda discussão ética a um “jogo de cena” (congressos sobre direitos das minorias, bioética, ecologia; governos e entidades como o G7, G20 e BRICS aparentando preocuparem-se com esses temas etc.), e tenha feito prevalecer a lógica imposta pelo capital financeirizado e pelo comércio variado de corpos e linguagens.

Frente ao avanço do biopoder, representado cientificamente pelas neurociências, avanço engendrado não mais pelos Estados-nação, mas pelas grandes corporações que os influenciam (corporações financeiras, de mídia e farmacêuticas, como exemplos), faz-se necessário retomarmos a discussão sobre as bases científicas da psicanálise e sua potência de produzir

⁷³ “até os anos 70 a psiquiatria era fundada no discurso psicanalítico. A psicanálise era o saber de referência fundamental da psiquiatria, não obstante o desenvolvimento progressivo da psicofarmacologia desde os anos 50. ... Contudo, nos anos 70 tudo isso se transformou. O paradigma biológico da psiquiatria se impôs... a psicanálise perdeu o lugar de hegemonia no campo da psiquiatria, ficando, pois, numa posição secundária e subalterna” (BIRMAN, 1998).

⁷⁴ Expressão de Alain Badiou (2008b) que significa o modo como hoje se organizam as sociedades ocidentais capitalistas, substituindo o amor pelo sexo, a política pela administração, a arte pelo entretenimento e a ciência pela tecnologia. Entendemos a máxima de Badiou (2008b) a respeito do materialismo democrático – “não há mais que corpos e linguagens” (p. 17) – como a ideia subjacente ao cotidiano dos que evitam pensar, e que se subordinam à regência da lógica e da aparência dessa organização. Desta participam os promotores de seu funcionamento e os que a ela se submetem.

verdades singulares. Por “científico”, queremos nos referir ao que estivemos refletindo no capítulo anterior.

Para avançarmos a discussão é fundamental escutarmos, agora, as palavras do criador da psicanálise; palavras que, cada vez mais, foram deixadas de lado também pelos defensores e praticantes desse método. Devemos nos deixar surpreender pela insistência e variedade de argumentos de Freud, bem como, até mesmo, pelo reconhecimento do uso inadvertido ou irrefletido que, em um dado momento de sua obra, ele fez de uma ideologia etnocentrista, com o fim de abrir caminho em seu propósito.

Neste capítulo trataremos da ciência na psicanálise de Freud e, em seguida, pesquisaremos a posição do homem Freud, a partir dos conceitos de “sujeito” e “sujeito científico”, do filósofo A. Badiou, para demonstrarmos, com base em notas biobibliográficas, a fidelidade de Freud às ciências e à cientificidade de sua psicanálise.

2.1. Freud e a ciência psicanalítica

Nesta seção apresentaremos as passagens mais importantes da obra de Freud, em que ele escreve sobre as ciências e postula a cientificidade da psicanálise. Citaremos textos nos quais ele caracteriza as ciências, ora situando a psicanálise como uma delas, ora colocando-a em diálogo com a filosofia e a religião, dentre outros. Veremos sua concepção de ciência forjada no ideário natural-positivista de sua época e as observações que faz sobre o método científico da psicanálise.

Nosso objetivo principal é o de demonstrarmos, com as próprias palavras do autor, que ele nunca deixou de postular a cientificidade da psicanálise. Assim como fizemos no capítulo anterior, aqui também usaremos as citações diretas no intuito de darmos voz/letra ao autor consultado.

Para esta etapa foram consultados setenta e nove textos, que cobrem cinquenta anos da produção de Freud, e foram destacadas deles as passagens em que o autor relaciona o termo “ciência” à psicanálise. Fazem parte deste conjunto ensaios metapsicológicos, textos sobre a clínica, prefácios, verbetes de enciclopédia, cartas e conferências. Iremos de um prefácio de 1888, escrito para uma tradução do livro *A sugestão e seus efeitos*, de H. Bernheim, ao texto “Algumas lições elementares de psicanálise”, de 1938. Em cada texto e a cada período, veremos como Freud não apenas olhava para o futuro de sua criação, reivindicando para ela o estatuto

de ciência, como também olhava para o passado, reconhecendo aqueles que, no tocante a alguns conceitos fundamentais, de certa forma, o precederam (Theodor Lipps, G. Groddeck e o filósofo A. Schopenhauer).

Refletindo sobre o material reunido, pudemos agrupar as referências que o autor faz às ciências em doze subtítulos: 1) Freud apresenta sua concepção de ciência e representa parcialmente as concepções de ciência da sua época; 2) o termo “ciência” usado no contexto das relações da psicanálise com a filosofia; 3) ciência, psicanálise e religião; 4) o termo “ciência” e o método da psicanálise; 5) as definições de psicanálise como ciência; 6) as relações conflituosas da psicanálise com a “ciência oficial”; 7) “ciência” nas relações da psicanálise com a psiquiatria e a medicina; 8) “ciência” nas relações da psicanálise com a psicologia; 9) Freud e o reconhecimento de alguns dos que o precederam na construção de conceitos da psicanálise; 10) o termo “ciência” e derivados nas referências à sexualidade humana posta em relevo pela psicanálise; 11) o termo “ciência” usado no contexto das relações com a universidade; 12) a psicanálise e sua extensão a outros campos da cultura.

Destes doze subtítulos apresentaremos os cinco primeiros no corpo deste texto, por eles serem mais diretamente ligados ao tema da nossa pesquisa. As citações agrupadas sob os outros sete subtítulos serão apenas listadas em um anexo a esta tese (cf. Anexo I).

Há, enfim, um terceiro grupo de excertos da obra freudiana que reúne passagens nas quais os termos “ciência” e “científico” foram associados de forma corriqueira à psicanálise (corriqueira, mas não banal), e que, por isto, não serão mencionados. Por exemplo, numa nota em comemoração ao quinquagésimo aniversário de Ernest Jones, quando Freud (1928/1980) se refere ao primeiro trabalho daquele psicanalista, ele escreve: “O conteúdo desse primeiro fruto ainda é válido até hoje: nossa jovem ciência se enriqueceu com um importante conceito e um termo indispensável” (p. 285). As expressões “nossa ciência” e “jovem ciência” usadas assim, de passagem, aparecem vinte e sete vezes entre 1895 e 1938. Interpretamos seu uso como significante da certeza que Freud talvez experimentasse ao considerar o estatuto de sua criação.

Para esta etapa de nossa tese, utilizaremos diferentes versões em português das obras do autor. Consultaremos a edição da Imago de 1980; alguns volumes da edição da Companhia das Letras de 2010, traduzida do alemão sob a coordenação de Paulo Cesar de Souza; e os volumes já publicados da recente coleção *Obras incompletas de Sigmund Freud*, série editada pela Autêntica e coordenada por Gilson Iannini e pelo germanista Pedro Heliodoro Tavares. Priorizaremos as edições da Cia. das Letras e da Autêntica, por apresentarem traduções vertidas diretamente do alemão para o português.

As citações serão acompanhadas de breves contextualizações da vida de Freud e de seu ambiente histórico – a nosso ver, esclarecedoras ou elucidativas dos seus posicionamentos. Para este fim, nos valeremos prioritariamente da biografia de Freud escrita por Peter Gay (1989), e dos livros *Freud, os filósofos e a filosofia* (1978) e *Introdução à epistemologia freudiana* (1983), de Paul-Laurent Assoun. Também utilizaremos *Freud e a filosofia* (Birman, 2003) e os volumes 1 e 3 da *Introdução à metapsicologia freudiana*, de Garcia-Roza (2001 e 2008).

2.1.1. Freud apresenta sua concepção de ciência e representa parcialmente as concepções de ciência da sua época

Ao menos três grandes sistemas científicos e filosóficos parecem ter influenciado Freud: o naturalismo, o positivismo e o empirismo⁷⁵. Tratemos brevemente deles.

a) Freud e o naturalismo

Quando hoje dizemos “ciências naturais” compreendemos facilmente que estamos nos referindo às ciências da Terra (o que inclui astronomia, física, química, geociências, oceanografia e as derivadas destas), às ciências biológicas, às agrárias e às da saúde; ao passo que se dizemos “ciências humanas” nos reportamos à psicologia, filosofia, teologia, sociologia, antropologia, arqueologia, história, geografia, educação e ciências políticas (não mencionando aqui outras áreas, inclusive as multidisciplinares)⁷⁶. No contexto de Freud a situação era bem outra, e uma das classificações vigentes, que parecem tê-lo influenciado, era a que dividia as ciências em apenas dois grandes grupos. A esse respeito, acompanhemos Paul-Laurent Assoun (1983).

Em 1883 eclodia na Alemanha um grande debate sobre os métodos de investigação científica, decorrente da ascensão das chamadas “ciências do homem” ou “ciências do espírito”. Enquanto estas se caracterizariam, grosso modo, pelo método compreensivo, as “ciências

⁷⁵ Outros pesquisadores certamente encontraram e encontrarão influências diversas destas três. Nosso ponto de vista é obviamente limitado e a questão permanece em aberto.

⁷⁶ Conforme a Tabela das áreas de conhecimento do Conselho Nacional de Pesquisa e desenvolvimento tecnológico (CNPq, 2012).

naturais” se caracterizavam pelo método explicativo. Naquele ano, Wilhelm Dilthey, o principal teórico das ciências do espírito, acalorou o debate, publicando uma obra de introdução a elas. No ano seguinte, com Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, a clivagem dos métodos de ambas se acentuou, criando-se novas partições: “Com Rickert e Windelband, ficou traçada uma delimitação determinante entre ‘ciências da cultura’ e ‘ciências da natureza’; ‘ciências nomotéticas’ e ‘ciências idiográficas’” (ASSOUN, 1983, p. 47).

É neste tabuleiro que Freud cria a psicanálise e tem que posicioná-la. Tendo estudado com nomes eminentes da pesquisa médica de seu tempo (Carl Claus, Ernst Brucke e Hermann Helmholtz foram alguns), era inevitável que ele sofresse a influência do modelo naturalista. O naturalismo foi apresentado a ele antes mesmo de seu ingresso na Universidade, através de uma conferência pública do anatomista Carl Brühl, a qual Freud assistiu e que muito o sensibilizou – conferência na qual Brühl apresentou o ensaio “Sobre a natureza”, de Goethe (GAY, 1989, p. 39).

Formado em medicina dois anos antes da eclosão do debate citado, e sendo, ele muito atento à circulação das ideias científicas de seu meio, podemos perguntar por que Freud não explicitou sua posição sobre o debate, mas apenas insistiu em chamar a psicanálise de “ciência natural”. A resposta pode estar na interpretação de Assoun (1983):

Na epistemologia freudiana, pois, não há lugar para um dualismo... a distinção entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften* remete a uma distinção de duas esferas axiologicamente diferentes... para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há, literalmente falando, ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale, praticamente, a *Wissenschaft* (p. 50).

A indiferença ao debate dualista talvez se explique, também, quando consideramos que na base da epistemologia freudiana haveria, segundo o mesmo Assoun (1983), um monismo rigoroso baseado em outro autor influente sobre Freud: Ernst Haeckel (1834-1920). Este, considerado o inventor das noções de ecologia, ontogênese e filogênese (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 323), foi um eminente pesquisador e divulgador da teoria de Darwin na Europa entre os anos de 1870 e 1900. Recebeu do próprio Darwin um reconhecimento elogioso por ter elaborado de maneira mais profunda, ao lado de Fritz Müller, a lei da recapitulação (“a ontogênese repete a filogênese”), a qual foi citada e valorizada ininterruptamente por Freud ao longo de sua obra (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 323).

O fundamento monista de Haeckel, que provavelmente influenciou Freud, foi o da recusa à separação entre a natureza orgânica e a inorgânica:

Insistimos na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica: esta última começou relativamente tarde a evoluir da primeira (sic). Não podemos mais traçar um limite exato entre esses dois domínios principais da natureza, nem tampouco podemos estabelecer uma distinção absoluta entre o reino animal e o reino vegetal, ou entre o mundo animal e o mundo humano. Consequentemente consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, e *rejeitamos a distinção corrente entre a ciência da natureza e a ciência do espírito*. A segunda constitui apenas uma parte da primeira ou, reciprocamente, ambas constituem apenas uma ciência (HAECKEL citado por ASSOUN, 1983, p. 51).

Se a natureza orgânica e inorgânica é uma só, as ciências todas serão de uma só “natureza”. Considerando sua sólida formação universitária, não faria sentido para Freud dizer que qualquer ciência não biológica ou não médica (à exceção das matemáticas), não fosse também uma ciência natural. Veremos adiante que Freud não recusava o estatuto de ciência a nenhuma daquelas que hoje são chamadas de ciências humanas. Para ele, todas as que estavam no ambiente acadêmico eram ciências⁷⁷.

Segundo Garcia-Roza (2001), quando Freud utiliza a expressão composta “ciência natural”, ele estaria obedecendo a uma “exigência de rigor teórico-conceitual mais do que a uma exigência naturalista” (p. 78). Afinal, para ele, a ciência era o melhor caminho de acesso ao conhecimento. Segundo o autor, dizendo “ciência natural”, Freud queria dizer simplesmente “ciência”.

Encontramos no próprio Freud uma pista de que “natureza” em seu pensamento significa algo diferente do “natural”, no sentido em que hoje usamos este termo. Quando se refere ao “psíquico”, já no final de sua vida, ele escreve em “Algumas lições elementares sobre psicanálise”:

Se alguém fosse perguntar o que de fato é isso, o psíquico, seria fácil responder-lhe através da indicação de seus conteúdos. Nossas percepções, representações, lembranças, sentimentos e atos volitivos, tudo isso pertence ao psíquico. Mas se a pergunta fosse além, se todos esses processos não teriam alguma característica comum que tornasse possível nos aproximar mais da *natureza* ou, como também se diz, da *essência* do psíquico, então seria mais difícil fornecer uma resposta (FREUD, 1938[1940]/2014, p. 211, itálico nosso).

Natureza como sinônimo de essência. E, vinte anos antes, quando definiu o psíquico, a palavra “natureza” já fora usada no sentido de “essência”: “aquilo que é psíquico, é tão único e singular que nenhuma comparação pode refletir a sua natureza” (FREUD, 1919[1918]/1980, p. 203).

⁷⁷ Outro exemplo da influência de Haeckel sobre o fundador da psicanálise está na conhecida referência de Freud a Darwin e a Copérnico em sua Conferência “Psicanálise e psiquiatria”, de 1917, que tem o mesmo teor de uma ideia proposta por Haeckel pelo menos três décadas antes: “Assim como Copérnico (1543) desfechou o golpe mortal no dogma geocêntrico fundado na Bíblia, Darwin (1859) fez o mesmo com o dogma antropocêntrico intimamente conexo ao primeiro” (HAECKEL citado por ASSOUN, 1983, p. 221).

Assim, o “naturalismo” de Freud encontra uma explicação parcial na formação que ele recebeu quanto ao modo de compreender e nomear as ciências de sua época. Tanto há traços de influências das ciências naturais quanto das *ciências do espírito* em sua formação.

b) Freud e o positivismo

A segunda grande influência de época que forjou o pensamento de Freud foi a filosofia positivista. Influência que se apresentou a ele na figura de um de seus mestres mais importantes da universidade de Viena. Ernst Brücke foi o médico e pesquisador com quem Freud trabalhou em laboratório entre 1876 e 1882, e que o ajudou a desenvolver a autodisciplina para o trabalho. Ele era, em Viena, o representante mais eminente da medicina positivista, fazendo, inclusive, a junção desta filosofia com o naturalismo acima mencionado. “Era um positivista, por temperamento e convicção” (GAY, 1989, p. 48). E os partidários do positivismo “tinham a esperança de trazer o programa das ciências naturais... para a investigação de todo o pensamento e ação humanos, públicos e privados” (GAY, 1989, p. 48).

Lembremos que o ideário e a ideologia da ciência e da filosofia positivistas têm sua inspiração em Saint-Simon (1760-1825), sendo logo absorvidos e desenvolvidos pelo expoente maior dessa forma de pensamento, Auguste Comte (1798-1857) (SIMON, 1991). Chamamos de “ideário” tanto as normas, procedimentos e protocolos de investigação científica, tal como desenvolvidos pelos primeiros positivistas e, depois, aperfeiçoados ao longo do século XX nos métodos lógico-experimentais, quanto sua outra face: a ideologia positivista.

O ideário tem como carro-chefe a conhecida “lei dos três estados” do desenvolvimento da inteligência humana: estado teológico/fictício, estado metafísico/abstrato e estado positivo/científico (COMTE, 1830-1842/1978, p. 35).

Em Comte, o positivismo inicia valorizando o método observacional empirista, pois a verdadeira observação é “a única base possível de conhecimentos verdadeiramente acessíveis, sabiamente adaptados às nossas necessidades reais” (COMTE citado por SIMON, 1991, p. 123). Mas ele se afasta do empirismo por considerar tal corrente *uma estéril acumulação de fatos*. Há que se estabelecer leis entre os fenômenos relacionados, diz Comte (1830-1842/1978).

Como nos recorda Simon (1991), as teses fundamentais do positivismo são: (a) a ciência é o único conhecimento possível e seu método é o único válido; (b) o método da ciência positivista é puramente descritivo dos fatos e das relações constantes entre fatos e leis; (c) o

método deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana. Os desdobramentos destas teses estão presentes na maioria das práticas científicas hoje reconhecidas como válidas pelas agências de incentivo, e pelas fundações e indústrias que fomentam pesquisas. O descritivismo/descricionismo próprio do método positivista encontra seu ápice, no que tange às ciências que lidam com o sofrimento psíquico, nos globalmente adotados manuais: Código Internacional de Doenças, da Organização Mundial de Saúde, e DSM, da Associação norte-americana de Psiquiatria.

Quanto à outra face do ideário positivista, ou seja, sua ideologia, transcrevemos um trecho da introdução de Slavoj Žižek para o livro *Um mapa da ideologia* (1996), por ele organizado. Trecho bastante esclarecedor, que pode ser aplicado ao que hoje costuma ser nomeado como “ideologia científicista”:

Assim, uma ideologia não é necessariamente "falsa": quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser "verdadeira", muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito, no momento em que esse conteúdo – "verdadeiro" ou "falso" (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação social ("poder", "exploração") de maneira intrinsecamente não transparente. Para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta. Em outras palavras, o ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil mentir sob o disfarce da verdade (ŽIŽEK, 1996, p. 13-14).

Refletindo sobre o conjunto de seu legado, não há como dizer que haja em Freud algum sinal de uma proposta de “relação de dominação”. Ele tanto foi influenciado por ideologias, possivelmente sem refletir muito sobre o ideário com o qual elas se apresentavam, quanto foi crítico das ideologias de sua época. Tanto foi formado no positivismo acadêmico, quanto o criticou em sua face mais visível e soube distanciar-se dele. Há o uso de ideários de seu tempo, talvez como argumento para justificar algumas de suas proposições. Neste sentido, concordamos com as conclusões de Monique Augras (1982) quando analisa as referências antropológicas da obra do mestre vienense.

Augras (1982) situa “Totem e Tabu”, de 1929, como o texto fundamental das considerações sociológicas e antropológicas do autor, e identifica a presença de uma ideologia de época em Freud, notável nas passagens em que ele parece aderir à teoria do evolucionismo social de James Frazer – autor abundantemente citado no texto de 1929 –, no qual, argumenta Augras (1982), Freud encontra o apoio etnológico fundamental para suas proposições.

Para a autora, o evolucionismo social de Frazer é usado por Freud com fins de comprovação da sua teoria sexual das neuroses. Depois de demonstrá-lo com citações dos dois autores, Augras (1982) conclui: “Vê-se o quanto a ideologia puritana, que tanto se assustou

com as teorias de Freud, está na realidade entranhada no próprio âmago de suas concepções” (p. 8).

Mas a autora também infere que, para além das fontes bibliográficas etnocentristas (o uso do termo é nosso), há em Freud outras fontes implícitas, mais relevantes e mais verdadeiras: sua angústia, seu próprio mal-estar no mundo, seu gênio e seu talento (AUGRAS, 1982, p. 14).

c) *Empirismo em Freud*

A psicanálise é uma ciência empírica? Que é o empirismo e quais foram os empiristas que influenciaram Freud?

O empirismo é a corrente de pensamento da filosofia praticada desde o século XVI, que influenciou enormemente, como é de fácil verificação, todo o fazer científico moderno e contemporâneo (de William Gilbert, com a física do magnetismo no século XVI, a Isaac Newton e tudo o que de sua física se desdobrou e se aplica até os dias de hoje). “Para os empiristas, todo o nosso conhecimento provém de nossa percepção do mundo externo, ou do exame da atividade de nossa própria mente” (SOUZA FILHO, 1991, p. 98).

Recusando o inatismo das ideias, cujo princípio seria, em última instância, Deus – e acreditamos já termos escrito o bastante sobre a ontoteologia –, os empiristas clássicos afirmavam que o conhecimento se dá pela experiência. E que as ideias (simples e complexas) seriam um processo de abstração dos dados sensíveis. Dentre os principais autores empiristas (F. Bacon, T. Hobbes, John Locke e G. Berkeley) importa-nos John Stuart Mill, o qual foi lido e traduzido para o alemão por Freud⁷⁸.

Stuart Mill (1806-1873), filósofo e economista liberal britânico, pode ter influenciado Freud, por exemplo, no tocante à citada querela dos métodos que dividia os pesquisadores do século XIX entre cientistas naturais e do espírito. Para o inglês, não se trataria de ciências radicalmente excludentes, mas, sim, que a diferença entre ambas seria uma diferença de grau (ASSOUN, 1983, p. 52). O filósofo é, inclusive, citado por Freud (1891/2013, p. 103) no estudo sobre as afasias, quando este trata da representação de objeto. Mais do que uma única citação, Loffredo (1999) propõe – em um interessante artigo sobre a polissemia dos sonhos – que a noção freudiana de “representação”, presente no estudo sobre as afasias, no *Projeto para uma*

⁷⁸ Segundo Birman (2003), traduzido por Freud a fim de que ele obtivesse recursos para o custeio de seus estudos (BIRMAN, 2003, p. 49).

psicologia científica, de 1895, e no artigo “O inconsciente”, de 1915, está articulada ao associacionismo nominalista de Stuart Mill.

Já mencionamos a influência de Ernst Brücke, “positivista por convicção”, sobre o fundador da psicanálise. Considerando que o positivismo se inspirou parcialmente no empirismo, é natural que Brücke trouxesse também esta marca na forma de seu pensamento. A marca que ele imprimiu em Freud foi a transmissão do princípio da autodisciplina, condição necessária para o trabalho laboratorial praticado pelo jovem estudante de medicina por horas a fio. Por sua vez, Freud posicionou-se, aplicando “empiricamente esse princípio, a uma nova esfera de fenômenos, de natureza psíquica” (ASSOUN, 1983, p. 117).

Freud buscou criar conhecimento a partir das duas vertentes propostas pelos empiristas, acima indicadas por Souza Filho (1991): percepção do mundo externo e exame da atividade da própria mente. Na primeira delas, ele treinou sua percepção tanto no laboratório de Brücke, apurando seu olhar através da observação do sistema nervoso dos peixes, quanto em seu consultório, treinando sua escuta com o mesmo rigor aplicado ao estudo das enguias. Na segunda vertente, Freud passou a examinar seus próprios pensamentos e realizou sua autoanálise. Enquanto W. Wundt, fundador da psicologia moderna, propunha, no final do século XIX, que os psicólogos estudassem o pensamento consciente por meio da introspecção, Freud partiu da experiência de escuta das suas pacientes histéricas, e da escuta de sua própria atividade mental, para chegar a algumas conclusões sobre a atividade inconsciente de seus psiquismos.

Encontramos um sinal do posicionamento empirista de Freud (1888/1980) no “Prefácio à tradução de *De la suggestion*, de Bernheim”, o qual ele realizou com alguma hesitação e apenas por motivos práticos, conforme confidenciou ao amigo W. Fliess, em uma carta de agosto de 1888 (STRACHEY, 1980, p. 88-9). Recordemos que, nesta época, Freud estava sob forte influência do que aprendera em sua estadia em Paris, realizada entre 1885 e 1886, na qual assistiu às apresentações dos pacientes de Charcot. Freud, um neurologista formado numa tradição científica rigorosa de pesquisas em laboratório, aprendidas na Universidade de Viena, estava agora empenhado no uso de um método criticável por seus antigos mestres. Ele usou da hipnose em seu consultório, ao menos entre 1888 e 1896 (STRACHEY, 1980, p. 89-90).

Hippolyte Bernheim foi um médico pesquisador que, trabalhando em Nancy, sustentava que a hipnose era um mero processo de sugestibilidade e que ela podia ser usada em quase todas as pessoas (GAY, 1989, p. 63). Nisto, discordava de Jean Martin Charcot, o renomado psiquiatra que utilizava com algum sucesso terapêutico a hipnose no tratamento de histerias, e para quem a hipnose era uma neurose artificial aplicável a histéricos somente. Freud visitou

Bernheim em Nancy por algumas semanas em 1889, acompanhado de uma paciente sua, a baronesa Anna von Lieben; mais tarde, referiu-se àquela viagem como tendo sido uma das mais proveitosas de sua vida (GAY, 1989, p. 63 e 80).

No prefácio à tradução, Freud (1888/1980) observou que a sugestão é o núcleo do hipnotismo e a chave para sua compreensão. Ele comentou a má receptividade da medicina alemã ao método hipnótico e, firmando sua posição de empirista, escreveu: “em matéria científica, é sempre a experiência, e nunca a autoridade sem a experiência, que dá o veredicto final, seja a favor, seja contra” (FREUD, 1888/1980, p. 47).

Este lema, que indica também uma posição avessa ao argumento de autoridade, orientou Freud em todo o seu percurso. As constantes revisões teóricas que ele fez ocorreram em função da experiência atenta ao que seus pacientes diziam no consultório. A clínica, com seu dinamismo, várias vezes o obrigou a mudar e a refinar seu pensamento. As especulações – no sentido mesmo de construções teóricas que tentam espelhar algo em estudo, em seu caso, tentando espelhar o que acontecia na clínica – foram muitas, mas ficavam em segundo plano, como, aliás, ele escreveu anos mais tarde ao enviar um artigo para ser lido em um congresso médico australasiano: “Posso começar dizendo que a psicanálise não é fruto da especulação, mas sim o resultado da experiência; e, por essa razão, como todo novo produto da ciência, acha-se incompleta” (FREUD, 1913[1911]/1980, p. 265).

No clássico texto “Introdução ao narcisismo” (1914), a especulação é novamente relegada a um papel secundário e a psicanálise é nomeada como “ciência edificada sobre a interpretação da empiria” (FREUD, 1914/2010, p. 13). Ao tratar da separação entre a libido sexual e uma energia não sexual das pulsões do eu, Freud (1914/2010) escreve que a especulação, embora possa ter o privilégio de possuir um fundamento logicamente inatacável, constitui-se de ideias passíveis de serem substituídas por outras, pois “essas ideias não são o fundamento da ciência, sobre o qual tudo repousa; tal fundamento é apenas a observação” (FREUD, 1914/2010, p. 13).

Às vésperas de iniciar sua segunda tópica, em 1922, Freud escreve “Dois verbetes de Enciclopédia” e nomeia literalmente a psicanálise como “ciência empírica”, justificando o título com os argumentos de que ela “se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias” (FREUD, 1923[1922]/1980, p. 307). Ênfase que será repetida já em sua última década de vida, no ano de 1931, quando na apresentação a um livro de Hermann Nunberg, ele escreve que a especulação nunca abandona a linha diretriz da experiência (FREUD, 1931/2010, p. 273).

d) *Freud e o fazer científico*

Da junção entre naturalismo e positivismo temos o primeiro trabalho teórico de Freud, *Sobre a concepção das afasias – um estudo crítico* (1891). Nele é evidente a herança recebida. Afinal, trata-se do exercício de um neurologista dialogando com os autores tradicionais de sua época: Wernicke, Meyenert, Lichteim, Grashey, H. Jackson, C. Bastian, dentre outros. Como não introduz qualquer conceito importante do que viria a ser a grande invenção de Freud, o texto é considerado por comentadores um trabalho pré-psicanalítico.

Freud inicia pela citação da descoberta de P. Broca que, pela primeira vez, estabeleceu uma ligação entre um distúrbio da linguagem (afasia motora) a uma região específica do córtex cerebral. Em seguida, o autor se opõe às proposições de Wernicke, e à chamada *teoria das localizações cerebrais*, a qual indicaria a existência de um centro motor e de um centro sensorial (mais um sistema de fibras que as ligam), como explicativos da produção da linguagem e de seus distúrbios (GARCIA-ROZA, 2001, p. 20-21).

Partindo do fracasso da aplicação de um teste criado por Lichteim a um caso de distúrbio de linguagem, chamado “afasia motora transcortical”, e baseado na explicação que Charlton Bastian dá a esse distúrbio, Freud (1891/2013, p. 49) propõe trocar a explicação daquela afasia em bases anatômicas, por uma explicação funcional. Considerando, por outro lado, que a afasia amnésica (como descrita por Grashey) só pode ser explicada por uma lesão localizada, ele escreve: “Encontramos um meio termo para conciliar as duas posições antagônicas, na ideia de que os centros do *aparelho de linguagem*, reagem solidariamente, por assim dizer, com uma mudança funcional contra lesões indiretamente destrutivas” (FREUD, 1891/2013, p. 65, itálico nosso).

Sem nunca abandonar neste texto o ponto de vista orgânico – afinal, é um neurologista escrevendo –, Freud (1891/2013, p. 86) rejeita terminantemente que as representações que servem à linguagem e que as associações delas fiquem armazenadas em determinadas áreas do córtex, e que sejam executadas por fibras de substância branca subcortical.

Referindo-se à palavra e seus componentes (imagem de som, imagem visual das letras, imagem de movimento da fala e imagem de movimento da escrita), Freud (1891/2013, p. 97-101) avança sobre os processos que acompanham cada uma das tarefas de linguagem: desde a fala infantil (uma linguagem “ainda criada por nós mesmos”) até à que efetivamente

aprendemos dos outros e, ainda, ao soletrar e ao aprender a ler e a escrever.

O texto sobre as afasias, quase totalmente escrito nos termos estritos da neurologia, apresenta, ainda assim, elementos precursores de um entendimento sobre o patológico e o normal, cuja base é a noção de “aparelho psíquico” entendido como “aparelho de linguagem” (expressões usadas frequentemente por Freud). Tais precursores são visíveis, por exemplo, no esquema psicológico da representação de palavra (FREUD, 1891/2013, p. 102) e na declaração final de que o entendimento das afasias não se sustentará mais, para ele, sobre a concepção localizacionista de Wernicke, mas sim, sobre “as condições de funcionamento do aparelho de linguagem” (FREUD, 1891/2013, p. 133).

Se nos referimos aqui a este texto é para assinalarmos como o percurso teórico de Freud se inicia com um estudo em que estava presente uma concepção de ciência naturalista, praticada no laboratório, ao modo de como ele a aprendera na Universidade de Viena: com rigor metodológico e objetividade típicos dos postulados positivistas. Mas também para assinalarmos que o texto traz a marca da diferença. Tanto em relação ao seu próprio objeto de estudo⁷⁹, quanto à posição do próprio pesquisador diante do saber estabelecido: posição crítica e alternativa. Como observa Assoun (1983), Freud não imita seus mestres (Brücke, Helmholtz ou Herbart), mas “investe-os por aprendizagem de sua prática, pois a ela estão, de certa forma, integrados” (p. 14). Freud (1891/2013) já se permitia a liberdade de contestar e propor algo diferente às veridicidades de seu tempo: “Sei certamente que não posso imputar aos homens cujos pontos de vista aqui contesto, o fato de que teriam realizado esse salto e essa mudança na perspectiva científica de avaliação, sem ponderação” (p. 78). Qual salto? O seu próprio, o da mudança de perspectiva fisiológica para psicológica. Não que, aos seus olhos, uma excluísse a outra, pois, para Freud (1891/2013, p. 78), haveria um paralelismo e uma concomitância entre o físico e o psíquico⁸⁰.

Quatro anos depois do texto sobre as afasias, vemos surgir, de novo, o naturalismo. Cheio de energia para ouvir seus pacientes e para trabalhar teoricamente entre onze horas da noite e duas horas da manhã (GAY, 1989, p. 87), Freud (1895/1980) escreveu e enviou para a apreciação de seu amigo W. Fliess o *Projeto para uma psicologia científica*. Neste que é considerado um texto de transição da fase pré-psicanalítica para a própria psicanálise, fica claro

⁷⁹ Para Garcia-Roza (2001, p. 39), ao recusar aos transtornos da linguagem um caráter marcadamente patológico (já que os mesmos distúrbios podem ocorrer em pessoas sem nenhuma lesão cerebral), Freud estaria admitindo que o aparelho de linguagem é o que permite a possibilidade do novo, da diferença.

⁸⁰ A noção de concomitância se estenderá, como o indica Garcia-Roza (2008, p. 258), a outros conceitos importantes de sua obra (o conceito de pulsão, por exemplo, parece indicar uma concomitância entre o físico e o psíquico).

o princípio norteador do naturalismo (ao modo de como o esclarecemos acima). É o que se pode verificar na seguinte passagem: “A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (FREUD, 1895/1980, p. 179).

Sendo o *Projeto* uma tentativa de colocar a psicologia em bases neurológicas, em uma visão de ciência, em princípio, naturalista e quantificadora, isto implicava em reduzir ou em ignorar as qualidades transformando-as em quantidades. Freud (1895/1980) responderá a este problema com sua conhecida tipificação dos neurônios (ϕ , ψ e ω). “Se nos ativermos com firmeza ao fato de que nossa consciência fornece apenas *qualidades*, ao passo que a ciência reconhece apenas *quantidades*, emerge, como que por regra de três, uma caracterização dos neurônios” (FREUD, 1895/1980, p. 187). Mas a própria estrutura que ele supõe existir em seu objeto de estudo leva-o a propor o triunfo de uma tendência não quantificadora:

enquanto a ciência se impôs a tarefa de reduzir todas as quantidades de nossas sensações a *quantidades externas*, é esperado, para a estrutura do sistema nervoso, que ela se constitua de instrumentos destinados a converter a *quantidade externa* em qualidade; e aqui triunfaria mais uma vez a tendência original a afastar a *quantidade* (FREUD, 1895/1980, p. 187).

Consequentemente, Freud (1895/1980) desenvolverá, ao longo do *Projeto*, as noções de investimento, período, signos de qualidade etc., as quais indicam um afastamento de uma concepção científica puramente naturalista, no sentido de organicista. Segundo o biógrafo que estamos acompanhando, com o *Projeto*, Freud já estava à beira “não de uma psicologia para neurologistas, mas de uma psicologia para psicólogos” (GAY, 1989, p. 89).

Em nosso intuito de demonstrar como as correntes filosóficas e científicas da época de Freud o influenciaram, notamos um rumor da influência positivista no texto “Sobre os sonhos” (FREUD, 1901/1980). Nele, o autor se refere a uma época da humanidade em que os homens, ao explicarem seu próprio onirismo, o teriam feito de uma forma pré-científica e mitológica, depois substituída pelo florescimento de um modo de pensar próprio da ciência natural (FREUD, 1901/1980, p. 571). O que temos aí, parece-nos, é uma versão modificada da conhecida e já citada lei dos três estados do desenvolvimento dos indivíduos e da espécie humana, proposta por A. Comte.

O rumor se torna mais audível quando em “Totem e tabu”, de 1912, Freud escreve a respeito de três sistemas de pensamento identificados por filósofos, psicólogos (W. Wundt é citado) e por antropólogos, cuja lógica é também desenvolvimentista:

O animismo é um sistema de pensamento. Ele não fornece simplesmente uma explicação de um fenômeno específico, mas permite-me apreender todo o universo como uma unidade isolada de um ponto de vista único. A raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento – três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica (FREUD, 1913[1912]/1980, p. 99).

Dentre os autores em que Freud se baseia ao escrever este texto, temos desde um precursor do positivismo – David Hume, o naturalista e “empirista absoluto”, que influenciou A. Comte – até um representante da segunda geração da herança comtiana, o antropólogo Herbert Spencer. Assim, parece-nos possível estabelecer uma correspondência entre os textos de Freud e os dos positivistas. Não se trata de uma correspondência ponto-a-ponto, mas que se dá parcialmente. Vejamos um exemplo notável. Ao mencionar a fase positiva ou científica do desenvolvimento da inteligência, Comte (1844/1978) compara as duas fases anteriores (teológica e metafísica) a um estágio individual infantil que deve ser renunciado em favor do terceiro:

Já que tais exercícios preparatórios constatarem espontaneamente a inanidade radical das explicações vagas e arbitrarias, próprias da filosofia inicial, teológica ou metafísica, de agora em diante o espírito humano renuncia de vez às pesquisas absolutas, que só convinham à sua infância (p. 127).

Do mesmo modo faz Freud (1913[1912]/1980), ao comparar, em “Totem e tabu”, o desenvolvimento da humanidade como um todo e o desenvolvimento psíquico de um indivíduo (conforme a já citada lei da recapitulação):

A fase animista corresponderia à narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos (p. 113).

Freud, um positivista comtiano? Não é isto que estamos afirmando. Até porque não há sequer uma citação de Freud à obra do filósofo francês. Se há uma influência de Comte em sua concepção de ciência, ela se dá de maneira indireta. Pois Comte e Darwin influenciaram H. Spencer, o qual propôs o chamado “darwinismo social”. E, como vimos, Spencer foi lido e é até citado por Freud (1913[1912]/1980) em “Totem e tabu”.

Quando, em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/2014) defende a prática científica contra a crítica de ela também ser uma ilusão, argumenta, em consonância ao otimismo

positivista, que a ciência organiza nossas vidas e aumenta nosso poder sobre a realidade do mundo. Ele compreende a prática científica numa perspectiva desenvolvimentista:

As mudanças nas opiniões científicas são desenvolvimento, avanço, não reviravolta. Uma lei que foi tida como absolutamente válida no início, revela-se o caso especial de uma mais ampla regularidade ou é restringida por outra lei que apenas depois se descobre; uma grosseira aproximação à verdade é substituída por outra mais cuidadosamente adequada, que, por sua vez, aguarda novo aperfeiçoamento (FREUD, 1927/2014, p. 240).

A crença no avanço científico e em suas aplicações técnicas – posições caras aos positivistas que o precederam e aos de sua época – aparecem também em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/2010, p. 31). Neste texto se evidencia a mesma meta cartesiana de dominar a natureza. Contra o temível mundo externo, diz Freud (1930/2010), há um caminho melhor que outros: “enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana” (p. 22). Ainda que tal sujeição e controle sobre o tempo e o espaço, ele observa, não tenham acrescentado ao homem mais prazer e nem trazido felicidade...

É importante ressaltarmos que o Freud “comentador” das ciências não está interessado em rigorosamente tematizá-las, nem em tematizar as filosofias de sua época ou as que o influenciaram. Muito menos em colocar a psicanálise em consonância ou aderida a qualquer sistema filosófico ou científico existente em seu contexto.

O Freud que escreve “as ciências” o faz, muitas vezes, de modo alusivo ou passageiro; a principal exceção é a conferência “A questão de uma *Weltanschauung* científica”, de 1932. É um autor bem diferente daquele que estamos acostumados a estudar quando nos voltamos para o seu trabalho clínico e teórico. Ali, nos textos onde Freud cria propriamente a psicanálise, ele se distancia do positivismo científico. Para ficarmos num exemplo simples, se um dos pilares do ideário positivista é crer que o método científico deve ser pura descrição das observações objetivas de fatos e relações entre fatos, certamente o mero descritivismo e as associações de ideias baseadas na pura observação não são o método da prática criada por Freud.

Por outro lado, também não se pode exigir de Freud que ele tenha construído uma obra na qual tudo se encaixasse. É o que nos adverte Garcia-Roza (2001), na introdução de seus volumes sobre a metapsicologia freudiana: “Um dos enganos que a meu ver cometemos é o de supor que Freud tenha construído um sistema acabado, perfeitamente coerente, sem falhas, sem fendas, sem hesitações, sem a mínima contradição” (p. 16). Não há, ele observa, um aperfeiçoamento crescente de um “sistema” freudiano.

Portanto, não estamos afirmando que Freud tivesse uma concepção positivista de ciência que fosse definitiva e/ou bem definida para ele mesmo. Mas é necessário notarmos que, sim, alguns de seus breves escritos sobre o tema são um eco ou um reflexo importante de toda a herança cultural recebida de sua época. Herança a qual, no que se refere à filosofia, ele não deu muita atenção, manifestando inclusive críticas aos filósofos e admitindo ter conhecimentos insuficientes sobre o assunto; e, ainda, herança da qual ele produziu algo completamente inédito.

Por outras duas vezes, Freud teve de se valer do argumento – positivista, em sua essência – da suposta evolução do pensamento humano. A primeira, quando, em 1913, ele observa que o controle progressivo dos homens sobre o mundo caminha lado a lado com a evolução de sua visão de mundo: “Cada vez eles se afastam mais de sua crença original na própria onipotência, elevando-se da fase animista para a religiosa e desta para a científica” (FREUD, 1913/1980, p. 222). E uma segunda vez quando, na mencionada Conferência de 1932, ele debate a questão das “visões de mundo” (*Weltanschauung*) e escreve sobre a transição da fase animista para a religiosa (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 200 e 202). Perspicaz, ele observa que não é surpreendente notar como o animismo persiste ainda em seu tempo, paralelamente e por trás da religião e da filosofia: “a filosofia de hoje conservou alguns aspectos essenciais do modo animista de pensamento – a supervalorização da magia das palavras e a crença segundo a qual os fatos reais do mundo tomam o rumo que nosso pensamento deseja impor-lhes” (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 201-202).

Para situarmos o contexto histórico, lembremos que esse era o tempo das consequências da crise econômica iniciada com a Grande Depressão americana de 1929, e cujos efeitos sobre a Europa se fizeram sentir porque as economias europeias eram muito dependentes do capital americano (GAY, 1989, 532-533). As condições políticas pioravam também na Áustria e, em breve, Freud teria de se exilar na Inglaterra para fugir do nazismo. Mas não só as questões políticas e econômicas lhe eram desfavoráveis. Como observa seu biógrafo, nos últimos dez anos, Freud perdera sua filha Sophie, seu neto Heinele, e vários amigos e adeptos da psicanálise: K. Abraham, S. Ferenczi e O. Rank. Além disto, passara a lutar contra o câncer (GAY, 1989, p. 531).

Com tais atribulações, o surpreendente foi seu vigor em continuar trabalhando pela psicanálise. Suas novas conferências introdutórias e tudo o mais que ele ainda produziu teoricamente são exemplos de seu espírito estoico. Sua atitude de continuar produzindo diante das adversidades remete a uma cena cômica que ele gostou de ver publicada por Wilhelm Busch, um poeta e ilustrador cômico que apreciava. Na cena, um pássaro preso no arbusto de

um visco cantava a plenos pulmões. O pássaro percebe a aproximação do gato ávido por devorá-lo e, mesmo assim, canta intensamente (GAY, 1989, p. 531). Freud gostava dos chistes de “humor negro”.

e) *Uma filosofia da ciência em Freud?*

Haverá uma “filosofia da ciência” em Freud? Assoun (1983, p. 10) refere-se a uma epistemologia nativa e imanente a Freud e busca, na literalidade de seu discurso, os fundamentos dessa epistemologia. A ambição freudiana de cientificidade da psicanálise, diz Assoun (1983), será teorizada por ele mesmo em sua metapsicologia.

Partiremos também da literalidade dos textos freudianos, mas não com a meta de estabelecermos que há uma epistemologia nele. Para nós existem traços de uma maneira de pensar as ciências, sinais que surgem ao longo de toda a obra. Pois Freud não se dedicou a pensar sobre as ciências. Fez afirmações importantes sobre elas e sobre o fazer científico. Agrupadas, essas afirmações nos fornecem indícios de uma concepção de ciência que, afinal, não foi desenvolvida. Uma concepção que foi explicitada, parcialmente, na citada conferência “A questão de uma *Weltanschauung* científica”, de 1932, e sobre a qual nos deteremos na próxima seção deste capítulo. O que se segue, então, é um inventário das várias afirmações de Freud sobre o tema, contidas em diversos textos e períodos de sua produção:

1. O ponto de partida da atitude científica está no reconhecimento do não saber: “a ciência só começa depois de ter-se dado conta de que o mundo é desconhecido e que, por conseguinte, tem-se de procurar meios para conseguir conhecê-lo” (FREUD, 1913[1912]/1980, p. 114).

2. Das modalidades clássicas de juízo, que estabelecem relações entre um conceito e a realidade exterior – assertórica, hipotética e apodítica –, as ciências têm poucas proposições do terceiro tipo e seria errado e injusto exigir que elas consistissem unicamente de teses comprovadas: “a ciência tem apenas algumas proposições apodíticas; o resto são afirmações que ela elevou a certos graus de probabilidade” (FREUD, 1916/2014a, p. 53).

3. O pesquisador trabalha de modo construtivo, produzindo aproximações à certeza: “Contentar-se com essas aproximações à certeza e, na ausência das comprovações

derradeiras, ser capaz de dar continuidade ao trabalho construtivo é justamente um sinal do modo de pensamento científico” (FREUD, 1916/2014a, p. 53).

4. As ciências trabalham por aproximações às verdades. Esta ideia surge em *O futuro de uma ilusão*, no momento em que Freud (1927/2014) escreve:

As mudanças nas opiniões científicas são desenvolvimento, avanço, não reviravolta. Uma lei que foi tida como absolutamente válida no início, revela-se o caso especial de uma mais ampla regularidade ou é restringida por outra lei que apenas depois se descobre; uma grosseira aproximação à verdade é substituída por outra mais cuidadosamente adequada, que, por sua vez, aguarda novo aperfeiçoamento (p. 240).

5. Para entendermos o trabalho científico há que se considerar nosso aparelho psíquico, que interpreta o mundo e é influenciado por ele. Ao final de *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/2014, p. 239-241) enuncia cinco condições para compreendermos esse trabalho: a tarefa científica deve demonstrar como o mundo nos aparece em função do caráter específico de nosso aparelho psíquico (que ele nomeia também como “organização psíquica”); nosso aparelho psíquico estrutura-se com certo grau de utilitarismo; ele é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar; as descobertas científicas são determinadas pelo aparelho e pelo que o influencia; e, por último, sem considerarmos nosso aparelho psíquico, o problema da natureza do mundo não passa de uma abstração vazia.

6. As ciências significam uma renúncia a um modo de funcionamento no qual impera uma exigência de satisfação e o livre curso de impulsos do aparelho psíquico (aparelho de linguagem) de um sujeito – processos em que está envolvido um aumento de tensão do qual o aparelho procura se livrar, e assim evitar o desprazer: “Pois a ciência é a mais completa renúncia do princípio do prazer que a nossa atividade psíquica é capaz de fazer” (FREUD, 1910/2013, p. 260).

7. As ciências diminuem o desejo de onipotência humano: “A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades na natureza” (FREUD, 1913[1912]/1980, p. 111).

8. A produção científica derruba certezas, em especial, as certezas megalomaniacas dos homens. Na conferência XVIII, “A fixação no trauma – o inconsciente”, depois de mencionar os golpes que Copérnico e Darwin deram no “ingênuo amor-próprio do homem”, revelando, respectivamente, que a Terra não está no centro do Universo e que o homem não é criatura privilegiada, pois descende do reino animal, Freud (1917/2014a) menciona sua própria descoberta:

O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique (p. 310).

9. Cada ciência é delimitada e deve, por sensatez, não ir contra outras ciências: “Toda ciência, em si, é unilateral; tem de sê-lo, por restringir-se a determinados conteúdos, perspectivas e métodos. É um contrassenso – que não desejo partilhar – jogar uma ciência contra a outra. A física não diminui o valor da química, não pode tomar seu lugar, e tampouco pode ser substituída por ela” (FREUD, 1926/2014, p. 151).

10. Apesar de todo o esforço dos pesquisadores, há um real impossível de ser decodificado pelas ciências. Ao final de sua vida, Freud (1940[1938]/2014b) estabelece uma comparação entre os ganhos teóricos possibilitados pela física e pela psicanálise e percebe que, considerando a capacidade receptiva de nossos órgãos sensoriais (ainda que tornados mais eficientes através de recursos artificiais), não podemos nos libertar da linguagem de nossas percepções e ficarmos mais próximos do “suposto estado real das coisas”. Assim, “essa é, afinal, a natureza e limitação de nossa ciência ... O real sempre permanecerá incognoscível” (p. 150-151).

11. As ciências são incompletas, insuficientes, e os pesquisadores devem ser céticos e buscar novas descobertas e novas maneiras de olhar para as coisas: “No trabalho científico não deveria haver lugar para o temor ao novo. Eternamente incompleta e insuficiente, a ciência é obrigada a esperar sua salvação de novas descobertas e novas concepções. Para não ser enganada muito facilmente, ela deve se armar de ceticismo e nada acolher de novo que não tenha passado por severo exame” (FREUD, 1925/2011, p. 228).

12. Falibilismo, mutabilidade e indeterminação são características das ciências. Vimos no primeiro capítulo que o falibilismo é uma doutrina segundo a qual, nas palavras de Peirce (1931), o conhecimento científico nunca é absoluto e existe num *continuum* de incerteza e de indeterminação. Uma concepção semelhante já aparecera cinco anos antes, em Freud (1926/2014), de forma discreta: “Como sabe, a ciência não é uma revelação; ela carece, muito depois de seus primórdios, dos atributos de certeza, imutabilidade e infalibilidade, pelos quais o pensamento humano tanto anseia” (p. 108).

13. Quanto à falibilidade, Freud (1913/2010) já notara, treze anos antes, que os erros científicos são persistentes. Num pequeno texto de 1913, “Um sonho como prova”, ao comentar sobre o papel dos vestígios (ou restos) diurnos que surgem nos sonhos e sobre o erro de

considerar tais vestígios como o principal elemento da formação do sonho, ele anota: “Assim pertinentes são os erros científicos, e sempre dispostos a retornar com novas máscaras, uma vez rechaçados” (p. 216).

14. A característica essencial das ciências é o rigor do seu método: “O caráter essencial do trabalho científico não decorre da natureza especial de seus objetos de estudo, mas de seu método mais rigoroso de verificação e de sua busca de correlações extensas” (FREUD, 1901/1980, p. 145).

15. O método das ciências inicia com a descrição de fenômenos, seu agrupamento, ordenação e estabelecimento de relações entre si. Prossegue com novo estabelecimento de relações significativas entre o material empírico e os conceitos fundamentais daquela ciência específica, o constante apuramento desses conceitos para sua utilização, e o conseqüente confinamento (“encerramento”, ele escreve) dos mesmos em definições. Com uma ressalva importante: tais definições não serão rígidas – “o progresso do conhecimento também não tolera definições rígidas” (FREUD, 1915/2010, p. 39). A citação é do primeiro parágrafo de “As pulsões e seus destinos”. Deste texto destacaremos, ainda, a elaboração que Freud (1915/2010) faz sobre a criação de conceitos:

Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência. Ainda mais indispensáveis são essas ideias – os futuros conceitos fundamentais da ciência – na elaboração posterior da matéria. Primeiro elas têm de comportar certo grau de indeterminação; é impossível falar de uma clara delimitação de seu conteúdo. Enquanto se acham nesse estado, entramos em acordo quanto ao seu significado, remetendo continuamente ao material de que parecem extraídas, mas que na realidade lhes é subordinado. Portanto, a rigor elas possuem o caráter de convenções, embora a questão seja que de fato não são escolhidas arbitrariamente, mas determinadas por meio de significativas relações com o material empírico — relações que acreditamos adivinhar⁸¹, ainda antes que possamos reconhecer e demonstrar (p. 39).

16. As ideias abstratas de uma teoria científica – conceitos fundamentais indeterminados, porque moldados e remodelados a partir de significativas relações intuídas na experiência *com* o material empírico⁸², como lido acima – são, como diz Freud na mesma citação, convenções não arbitrárias. Foi desse modo que ele criou seus principais conceitos, como o de pulsão. Para Garcia-Roza (2008, p. 80), ao partirem de verdadeiros problemas, esse tipo de conceitos faz criar uma nova inteligibilidade. Terá sido assim também em outras ciências?

⁸¹ O tradutor da edição de 2015 (Ed. Autêntica) observa que, no texto original de Freud, o verbo utilizado é *erraten*, o qual é traduzível tanto por “adivinhar” quanto por “intuir” (TAVARES, 2015, p. 66).

⁸² Lembremos que, na proposta científica de Heidegger (2009), conhecer um objeto passa a ser “estar-com” ele.

Vejamos um exemplo retirado da biologia, aonde o “intuir/adivinhar antes que possamos reconhecer e demonstrar” freudiano comparece na história do conceito de gene. Os dois parágrafos seguintes são uma transcrição quase literal, embora resumida, do artigo de Maria Eduarda Schneider e colaboradores (2011), a quem já antecipamos o crédito.

Ao apresentar em 1865, à “Sociedade dos Naturalistas de Brünn”, seu trabalho referente às experiências praticadas com ervilhas entre 1856 e 1863, Mendel apenas postulou a existência de elementos que representariam os caracteres materno e paterno, mas sem vinculá-los a uma determinada estrutura. Em sua apresentação, ele “não especifica o que são esses elementos e nem do que poderiam ser constituídos” (SCHNEIDER et al, 2011, p. 203). Mais tarde, enquanto outros pesquisadores evidenciavam experimentalmente a existência de partículas materiais, Weismann (1834-1914) interferiu na produção do conceito (depois nomeado “gene”), com uma nova postulação: a de uma hierarquia de unidades hereditárias, das quais a menor seria o bióforo. No final do século XIX, alguns pesquisadores voltaram a atenção para os cromossomos como portadores de algum material hereditário e, em 1902, Walter Sutton e Theodor Boveri iniciaram a teoria cromossômica da hereditariedade. Apresentaram (novamente) um postulado: as “partículas” da hereditariedade *estariam* localizadas nos cromossomos. Em 1909, surge pela primeira vez na literatura científica o termo “gene”, usado pelo dinamarquês Wilhelm Johannsen, não ainda como conceito, mas como “noção”⁸³. Que se note: “é importante destacar que o termo gene é proposto com um valor instrumental, não estando associado à existência de uma partícula física material” (SCHNEIDER et al, 2011, p. 204).

Tratava-se de uma hipótese cromossômica da herança, que só os trabalhos de Morgan em Harvard (1910) iriam demonstrar empiricamente, a partir de experimentos com a mosca-das-frutas (*Drosophila melanogaster*). A busca pela compreensão do material hereditário tornou-se, segundo os autores que estamos acompanhando, mais intensa. Em 1928, Frederick Griffith (1877-1941), pesquisando tipos diferentes de *Pneumococcus*, concluiu que havia alguma substância que “transformava” os bacilos mais brandos injetados em camundongos em bacilos fatais. *Haveria* uma substância que estimulava essa transformação (substância apenas postulada). A partir de um experimento com o fungo vermelho do pão, *Neurospora crassa*, George Beadle e Edward Tatum, em 1941, demonstraram que os genes regulam eventos químicos distintos (SNUSTAD & SIMMONS, 2001, citados por SCHNEIDER et al, 2011). E,

⁸³ “Quanto à natureza dos ‘genes’ não é de valor propor alguma hipótese, mas a noção de ‘gene’ abrange uma realidade que é evidente a partir do Mendelismo. Os mendelianos têm o grande mérito de serem prudentes em suas especulações” (JOHANNSEN, 1911, citado por SCHNEIDER, et al, 2011, p. 204).

a partir dali, “*imaginaram* que as células do fungo deviam realizar milhares de reações químicas, cada uma delas catalisada por uma enzima específica” (SCHNEIDER et al, 2011, p. 205, *itálico nosso*). Combinando o ato imaginativo com vários experimentos, Beadle e Tatum concluíram que um gene instrui para a formação de uma enzima que regula eventos químicos. Em 1953, como é amplamente conhecido, James Watson, Francis Crick, Maurice Wilkins e Rosalind Franklin propuseram um modelo da estrutura do DNA e, assim, estabeleceram o conceito clássico de gene molecular. E mesmo este conceito, segundo os autores, não tem em nossos dias uma definição única. O conceito permanece, assim, em aberto debate científico.

Basta observarmos quantas vezes surgiu acima o verbo “postular” e a expressão “realizaram experimentos” para entendermos como se dá o processo de criação de um conceito científico ao qual se alia, também, a contribuição do ato imaginativo perpetrado pelos pesquisadores (e reconhecido como componente da criação científica, até pelo racionalista Karl Popper⁸⁴).

Proposição de um termo (Johannsen em 1909), empiria (ao longo de 97 anos) e imaginação resultaram em uma nova proposição⁸⁵, que confirmou parcialmente a primeira e manteve o conceito fundamental criado por ela (“gene”). O que estamos, por nosso turno, postulando é que Freud também agiu desse modo quando criou seus conceitos fundamentais. Postulou-os, imaginou-os e os verificou em sua experiência clínica – embora, obviamente, não se tratasse de conceitos cujos referentes fossem materializáveis.

17. Algumas ciências obtêm seus resultados de forma fragmentada e buscam compreender grupos de fatos em um sistema lógico próprio. O mesmo necessário diálogo das ideias com a experiência, Freud (1925/2011) retoma em seu estudo autobiográfico: “As ideias fundamentais ou conceitos supremos das disciplinas das ciências naturais são sempre deixadas inicialmente indeterminadas, provisoriamente são explicadas apenas pela referência à área de fenômenos de que procedem, e somente com a progressiva análise do material da observação podem se tornar claras, ricas de conteúdo e livres de contradição” (p. 122). E acrescenta, ao referir-se à psicanálise: para uma ciência cuja base é a observação (ou “escuta”, diríamos), a alternativa não pode ser outra, “senão obter um a um, seus resultados e solucionar passo a passo seus problemas” (FREUD, 1925/2011, p. 122).

⁸⁴ “A pesquisa científica e a invenção técnica são inconcebíveis sem um uso muito considerável da imaginação” (POPPER, 1945/2010, p. 43).

⁸⁵ “A de um modelo da estrutura físico-química em dupla hélice do DNA que oferecia, ao mesmo tempo, uma explicação para a estabilidade do gene, ou seja, para a estabilidade intergeracional de características estruturais, e para o mecanismo de autoduplicação do gene” (SCHNEIDER et al, 2011, p. 206).

18. Na história dos conceitos e das ideias concorre um “lado subjetivo” do “homem de ciência” (fontes ocultas e há muito esquecidas em sua história), bem como o fato observável de que, quando no meio científico surge uma ideia original (e após o combate à mesma), descobre-se que ela não era propriamente uma novidade. “Em geral, já foi feita repetidamente e depois esquecida, com frequência em épocas distanciadas uma da outra. Ou ao menos teve precursores, foi vagamente presumida ou imperfeitamente enunciada” (FREUD, 1923/2011, p. 304). Vimos no Capítulo 1 que filósofos do século XX e contemporâneos (K. Popper e I. Stengers) também admitem a influência da subjetividade do pesquisador em sua criação. Além disto, a percepção de Freud de que uma ideia científica pode ficar por muito tempo “adormecida” para depois ser despertada por outros pesquisadores, é coerente com a proposta de “ressurreição das verdades”, do filósofo contemporâneo Alain Badiou⁸⁶.

19. Freud nos adverte sobre um tipo de excesso a ser evitado. Ainda que a ciência possa ser um paliativo poderoso, capaz de ajudar-nos a suportar dores, decepções e tarefas insolúveis (FREUD, 1930/2010, p. 19-20), não teremos uma ciência válida, se ao produzi-la usarmos artifícios como a generalização e a especulação (FREUD, 1918[1914]/2010, p. 93).

2.1.2. O termo “ciência” usado no contexto das relações da psicanálise com a filosofia

Nosso objetivo nesta subseção é apenas o de mostrarmos o uso da palavra “ciência”, por Freud, no contexto das passagens em que ele estabelece diretamente relações entre a psicanálise e a filosofia. Portanto, não trataremos extensamente, aqui, das relações de Freud com a filosofia. Este tema abre inúmeras possibilidades de pesquisas e foge à nossa meta. Ainda assim, é importante começarmos por uma breve nota de sua ligação com o conhecimento filosófico.

Para Joel Birman (2003), se quisermos considerar a relação de Freud com as filosofias devemos levar em conta que no final do século XIX os naturalistas almejavam o avanço das ciências desvencilhando-as da filosofia hegeliana, cujo caráter sistemático e totalizante parecia impedir o avanço do pensamento científico. Para avançar, eles teriam adotado Kant como referência e Freud, por sua vez, teria eleito Hegel como seu alvo principal, já que aquelas características do pensamento hegeliano seriam opostas às da psicanálise no que diz respeito à leitura fragmentária que esta faz do real (BIRMAN, 2003, p. 51). O problema para Freud foi

⁸⁶ Conforme págs. 73-76 do Capítulo 1.

que, com *A interpretação dos sonhos*, a psicanálise se apresentou como uma hermêutica e, assim, desagradou naturalistas e positivistas que, desde então, negaram cientificidade a ela (BIRMAN, 2003, p. 50).

Mesmo assim, argumenta Birman (2003, p. 51-52), haveria uma borda de contato entre esses dois territórios tão diferentes (psicanálise e filosofia ou metafísica). Tal borda seria a metapsicologia. Mas ela traz um novo problema, agora, mais voltado para o interior do campo psicanalítico. Sendo porosa, essa borda talvez não impedisse que os filósofos tentassem adentrar o território da teoria. Daí a vigilância e a mordacidade constantes de Freud contra o fantasma da filosofia – a ser “continuamente exorcizado” –, ao mesmo tempo em que ele se esforçava para demonstrar a cientificidade de sua criação.

Ainda segundo Birman (2003, p. 53-55), com o desdobramento da atividade clínica surgiu uma nova dificuldade para Freud: o conceito fundamental da pulsão de morte não encontrava verificação empírica, tratar-se-ia de uma especulação. Então, ele teve que aceitar que a psicanálise não seria uma ciência conforme os requisitos neopositivistas e passou a afirmar que a psicanálise seria uma ciência, mas de outra ordem (BIRMAN, 2003, p. 54-55).

Simultaneamente à sua concepção de sujeito do inconsciente, este sujeito do *cogito* foi posto em descentramento por Freud (BIRMAN, 2003). Descentramento acentuado pelo texto sobre o narcisismo de 1914, no qual Freud postula que o “eu” inexistente até que um outro eu (do adulto cuidador) promova uma imagem que unifique seu autoerotismo e sua sexualidade polimorfa. O descentramento ou a desconstrução do sujeito da consciência cartesiano promovido por Freud, se deu, segundo o psicanalista e pesquisador da UFRJ, em três direções: da consciência ao inconsciente, do eu para o outro, e da representação à pulsão. Com isto, o discurso freudiano passou a se inserir no campo da filosofia trágica e da filosofia da diferença (BIRMAN, 2003, p. 74).

Numa outra interpretação, Assoun (1978) considera que há “uma confusão de níveis, do discurso freudiano sobre a filosofia” (p. 11) e uma ambivalência de Sigmund Freud quanto a ela. Enquanto, privadamente, Freud mantinha uma relação de fascínio e de muitas leituras de alguns filósofos – Assoun (1978) o demonstra com vários exemplos, logo na introdução de seu livro –, por outro lado, ao escrever oficialmente em nome da psicanálise, ele recusava a filosofia e até escarneia dos filósofos.

Em 1930, diante da solicitação de uma professora de filosofia, para que opinasse sobre algumas questões da metafísica de Spinoza, Freud respondeu por carta: “Os problemas filosóficos e suas formulações são tão estranhos para mim, que não sei o que dizer a respeito” (citado por ASSOUN, 1978, p. 23-24). A pergunta versava sobre as relações entre o universo

físico e o psíquico (consciência, mentalismo). A aparente “não resposta” de Freud permite a Assoun (1978) extrair do episódio um problema. Na sua interpretação, como o assunto não constituía questão para Freud, este teria encontrado “um meio de responder sem aceitar a questão” (p. 25). E a tarefa que Assoun (1978) empreende é de buscar a resposta freudiana em alguns dos textos clínicos e teóricos do fundador da psicanálise. Para o comentador, a resposta de Freud à filosofia encontra seu ápice na Conferência XXXV (1932) e no *Esboço de psicanálise* (1938), textos com os quais ele a recusa, refuta o consciencialismo⁸⁷ e reivindica para a psicanálise sua cientificidade, denunciando a ilusão da visão de mundo totalizante que, aos seus olhos, a filosofia de sua época propunha (ASSOUN, 1978, p. 59).

Assoun (1978) finaliza escrevendo que a filosofia e Freud encontram-se, precisamente, no ponto em que a verdade metafísica torna possível a construção metapsicológica (conforme o capítulo 4º da II parte de seu livro, e a conclusão do mesmo). Ele dá como melhor exemplo disto a aproximação entre os conceitos de pulsão de morte em Freud e de instinto de morte em Schopenhauer, e propõe que o conceito do segundo teria inspirado o do primeiro (ASSOUN, 1978, p. 185). A diferença entre ambos se estabeleceu depois que Freud se posicionou em favor da dualidade pulsional. De fato, podemos ler em Freud (1933[1932]/2010):

E o que dizemos não é exatamente Schopenhauer. Não afirmamos que a morte é o único objetivo da vida; não deixamos de ver, junto à morte, a vida. Reconhecemos dois instintos [pulsões] fundamentais e admitimos para cada um, sua própria meta (p. 185, colchetes nossos).

Deduzimos, assim, que as relações de Freud com as filosofias foram ricas e ambivalentes. Ricas porque o inspiraram a refletir e o ajudaram a compor sua própria teoria sobre os fatos da clínica, e ambivalentes porque eram carregadas de admiração⁸⁸ e recusa ao exercício do pensamento filosófico.

Imbuído do espírito cientificista de sua época, Freud (1900/1980) parece supor que a filosofia foi e pode ser ultrapassada pelas ciências:

Não há dúvida de que as realizações psíquicas dos sonhos receberam um reconhecimento mais rápido e mais caloroso durante o período intelectual que agora ficou para trás, quando a mente humana era dominada pela filosofia, e não pelas ciências naturais exatas (p. 90).

⁸⁷ O consciencialismo é definido como a filosofia vigente na época de Freud, que se caracterizava principalmente pela “tese da paridade (*Gleichstellung*) do psíquico e do consciente, e a eleição da consciência como modo exaustivo de definição do psiquismo” (ASSOUN, 1978, p. 41).

⁸⁸ No prefácio à quarta edição de “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud se referiu a Platão como “o divino Platão” (FREUD, 1905/1980, p. 134).

Mais tarde, em “O interesse científico da psicanálise” (1913), ele desafia a filosofia a decidir se valorizará ou não a hipótese do inconsciente e a não agir, como fez até então, dando a esse conceito um caráter místico ou deduzindo que o que é inconsciente não pode ser mental nem assunto da psicologia. Finaliza afirmando que a filosofia, ela própria, pode ser tema da pesquisa psicanalítica: “Da mesma maneira, a psicanálise pode indicar os motivos subjetivos e individuais existentes por trás das teorias filosóficas que surgiram aparentemente de um trabalho lógico imparcial e chamar a atenção do crítico para os pontos fracos do sistema” (FREUD, 1913/1980, p. 214).

Se, como diz Freud (1940[1938]/2014a) no final de sua obra, a filosofia e a literatura de sua época “jogaram” com o conceito de inconsciente psíquico, e se a ciência não dera uso a este, ele próprio agora o faria, reafirmando sua cientificidade: “Em consequência da natureza especial de nossos achados, nosso trabalho científico na psicologia consistirá em traduzir processos inconscientes em conscientes, para assim preencheremos as lacunas da percepção consciente” (p. 217).

Na Conferência XXXV, “A questão de uma *Weltanschauung* científica”, Freud (1933[1932]/1980, p. 196) sugere que a diferença entre filosofia e ciência é o apego da primeira à ilusão de que é capaz de apresentar um quadro coerente e sem falhas do universo, ao passo que a ciência faria ruir tal quadro a cada vez que avança em algo novo. O psicanalista critica os filósofos de modo exagerado, convenhamos, atribuindo a eles a conservação de dois traços do pensamento animista: “a supervalorização da magia das palavras e a crença segundo a qual os fatos reais do mundo tomam o rumo que nosso pensamento deseja impor-lhes” (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 201-202). Critica também os “anarquistas niilistas”, por pretenderem que o pensamento científico anule a si próprio. E, mesmo declarando sentir pesar pela insuficiência de suas próprias informações a respeito de K. Marx, Freud (1933[1932]/1980) diz que estranha algumas das posições do autor de *O capital*, além de identificar nele influências da “obscura filosofia hegeliana” (p. 214).

2.1.3. Ciência, psicanálise e religião em Freud

As posições de Freud com relação à religião mantêm proximidade (senão afiliação) à dos iluministas do século XVIII. Peter Gay (1989) observa que, assim “como as convicções anticlericais e antirreligiosas deles (os filósofos iluministas), as de Freud eram também

inexpugnáveis... Sua sentença final sobre a religião concordava com a deles: ela havia fracassado” (p. 483).

Na opinião do biógrafo, a condição de saúde de Freud (o câncer já fora diagnosticado e ele sofria crises de angina), a percepção de um mundo em guerra e da natureza sentida como “vingativa, cruel e implacável” – em vez de “protetora e erótica” –, tudo isto o fez dar-se conta de um desamparo fundamental. E foi ali, naquele ponto, que ele “introduziu astuciosamente a religião em sua análise. Astuciosamente porque, ao ressaltar o desamparo humano, ele podia vincular a necessidade de religião às experiências infantis” (GAY, 1989, p. 481).

Acreditamos que, diante de tanto sofrimento que vivenciava em si e do sofrimento que percebia vivenciarem os outros à sua volta, Freud apenas lançou mão do que acreditava e que foi sua melhor contribuição: a fidelidade ao espírito científico, agora moderado pelo reconhecimento de seus limites. Pois vejamos o que ele escreve: “Nosso deus *Logos*, talvez não seja muito onipotente, e consiga realizar apenas uma pequena parcela do que foi prometido por seus predecessores” (citado por GAY, p. 485).

Tomemos uma passagem da “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901a) em que, ao tratar do determinismo de motivações psíquicas inconscientes nas superstições, visões mitológicas do mundo e religiões, Freud (1901a/1980) escreve:

O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se – é difícil dizê-lo de outra maneira, e aqui a analogia com a paranóia tem que vir em nosso auxílio – na construção de uma *realidade sobrenatural*, que se destina a ser retransformada pela ciência na *psicologia do inconsciente*. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., e transformar a *metafísica em metapsicologia* (p. 223-224, itálicos do autor).

O que ele nos diz é que as características de um aparelho psíquico/de linguagem limitado a um funcionamento em que predominam conteúdos de processos psíquicos primários, faz surgir espelhadas na consciência, embora de forma distorcida, crendices, superstições, medos e ideias exagerados ou deslocados de contexto etc. Esse espelhamento tem como forma de pensamento a “construção de uma realidade sobrenatural” (sinônima de meta-física, em sentido literal). Cabe, então, à ciência da psicanálise (diz ele usando a expressão “psicologia do inconsciente”), retransformar aquela construção “e transformar a metafísica em metapsicologia”. Aqui encontramos o ponto específico daquela borda de contato entre a metafísica e a psicanálise, de que nos falava Birman (2003), acima citado. Mas há algo mais que vale destacar.

Com a atribuição dada nesta passagem à psicanálise (transformar a metafísica em

metapsicologia), e com o que ela implica (ousar explicar como o psiquismo humano constrói os mitos do paraíso, de Deus, do bem e do mal), Freud (1901a/1980) nos mostra a dimensão do seu modo de pensar que era antirreligioso, e também não ontoteológico. Pois ele atribui à ciência da psicanálise a tarefa de retransformar em conteúdos psicológicos uma forma de pensamento movida por absolutismos deístas e, de toda sorte, crentes no “além da *physis*”.

Propomos que ao escrever “metafísica”, Freud (1901a/1980) quis superar tanto o “sobrenatural” metafísico da frase anterior (ligado, portanto, ao homem do senso comum que realiza inconscientemente o “espelhamento” por ele citado), quanto a filosofia de sua época, a qual era chamada, também, de “metafísica”.

Freud não desconheceu o risco de apenas ter trocado um “além” (da *physis*) por outro “além”, que pudesse soar como esotérico ou místico ou, ainda, de alguma forma, ontoteológico. É o que atesta uma passagem de *O futuro de uma ilusão* (1927)⁸⁹, na qual, após ter identificado o caráter ilusório das doutrinas religiosas, ele se pergunta se a convicção baseada nas ciências possui um fundamento melhor do que aquela baseada nas religiões: “não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas?” (FREUD, 1927/1980, p. 47). Sua resposta, ao final do mesmo texto, foi definitiva: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (FREUD, 1927/1980, p. 71).

Seu distanciamento prudente das religiões e o simultâneo apreço pela ciência eram tantos que, numa carta de 1925, ao editor do Centro da imprensa judaica, em Zurique, ele escreveu: “Posso dizer que me coloco tão distante da religião judaica quanto de todas as outras religiões; isso equivale a dizer que elas têm grande significação para mim como tema do interesse científico, porém delas não participo emocionalmente” (FREUD, 1925/1980, p. 364).

Acreditamos que Freud superou o “espírito religioso” – logicamente atrelado, de modos diversos, ao Absoluto ou a um Transcendente separado – situando sua teoria a partir de referentes clínicos, e a eles retornando. Referentes que foram: as histórias de seus pacientes, a apropriação linguística que eles fizeram dessas histórias e as relações que estabeleciam com seu próprio corpo. O prefixo “*meta*” de sua metapsicologia parece significar apenas uma distinção ou diferenciação que Freud faz da psicanálise em relação à psicologia acadêmica de sua época.

⁸⁹ Texto que gerou razoável desconforto nos círculos psicanalíticos e grande controvérsia fora deles, e até além da Europa. No final daquele ano, o *New York Times* publicou uma manchete sensacionalista: “Religião condenada. Freud afirma que está num ponto em que deve ceder perante a ciência”. Seu amigo, o pastor O. Pfister escreveu em resposta ao texto um artigo, “A ilusão de um futuro”, no qual educadamente argumentou que o conhecimento científico não garantiria o progresso da humanidade (GAY, 1989, p. 486-487).

Embora em 1922, ele afirme que a ciência psicanalítica não visa solapar a religião⁹⁰, não pode deixar de observar, cinco anos mais tarde, que o “espírito científico” não se detém diante de assuntos religiosos e que, quanto mais os homens se aproximam das ciências, mais se distanciam da crença religiosa (FREUD, 1927/2014, p. 223-224).

Já mencionamos a conferência “A questão de uma *Weltanschauung* científica”, de 1932. Nela são abordadas as diferenças e discordâncias entre psicanálise, ciência e religião. Ali, Freud (1933[1932]/1980) reconhece uma relativa superioridade da religião sobre as ciências de sua época, no tocante ao medo que o homem experimenta frente aos perigos e transformações da vida. E, mesmo vendo uma semelhança entre ambas no que diz respeito ao dano ou à punição decorrente da não observância dos mandamentos da religião, ou do não aprendizado das lições da ciência (p. 197-198), ele elenca os passos que o “espírito científico” empreendeu na crítica à visão religiosa do mundo. São eles: suspeita e ceticismo quanto às lendas e milagres, contestação às doutrinas que explicavam a origem do universo, apontamento da inviabilidade da existência de uma Benevolência ou de uma Justiça universais e, finalmente (e graças à psicanálise), o desvelamento de que a religião se origina do desamparo infantil, cujos conteúdos sobrevivem graças à persistência de desejos e necessidades próprios daquela fase da vida. Ele conclui taxativamente: “A religião é uma tentativa de obter domínio do mundo perceptível no qual nos situamos, através do mundo dos desejos que desenvolvemos dentro de nós em consequência de necessidades biológicas e psicológicas” (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 204).

Na mesma conferência, Freud (1933[1932]/1980) ainda responde às críticas de que a ciência não deveria questionar a religião e reafirma sua postura de indagador: existe mesmo um espírito divino e uma revelação que ele faça aos homens? Se esta pergunta não pode ser sequer colocada, diz ele, tal debilidade de lógica é prova de que há uma motivação afetiva ou emocional não explicitada no argumento religioso. Para encerrar, Freud (1933[1932]/1980, p. 207) assevera que a religião não tem o direito de limitar o pensamento.

2.1.4. O termo “ciência” e o método da psicanálise

Tentaremos agora responder à questão: em que momentos, nos quais se referiu ao método de trabalho da sua criação, Freud o associou ao termo “ciência”

⁹⁰ “Ademais, é inteiramente anticientífico julgar a análise como calculada para solapar a religião, a autoridade e a moral” (FREUD, 1923[1922]/1980, p. 305).

dando-nos, assim, nova confirmação de seu posicionamento quanto à cientificidade da psicanálise?

Começemos por uma afirmação escrita ainda em 1917, na conferência “O estado neurótico comum”: “Como ciência, a psicanálise não se caracteriza pela matéria de que trata, e sim pela técnica com que trabalha” (FREUD, 1917/2014b, p. 419).

Nos “Estudos sobre a histeria” (1893-1895/1980), ao discutir o caso clínico de Elisabeth Von R., Freud (1893-1895/1980, p. 172) manifestava desapontamento com seu aprendizado médico de neuropatologista que, conforme suas palavras, não o levava “a parte alguma” no tocante àquela afecção. Por outro lado, causava-lhe estranheza que parecesse faltar a “seriedade da ciência” aos seus próprios relatos de casos. Tal estranhamento talvez pudesse ser explicado pelo fato de que ele ainda estava sob a influência da formação neurocientífica recebida. Mas, reconhecendo a falta de resultados dos “diagnósticos locais e eletroprognósticos” aprendidos em sua formação, ele esboça seu método: uma descrição pormenorizada dos processos mentais e o “emprego de algumas fórmulas psicológicas” (a sugestão hipnótica), que lhe possibilitava alguma compreensão sobre o curso das histerias.

Em um texto sobre a etiologia da histeria, Freud (1896/1980, p. 202-203) afirmou que as conclusões a que chegara sobre o tema eram frutos de um método laborioso, “novo e de difícil manejo”, cuja base era um “minucioso exame individual dos pacientes” que consumia, pelo menos, cem horas de trabalho com cada um deles. Só esta dedicação garantiria a validade dos “fins científicos e terapêuticos” de seu trabalho.

Na primeira parte de *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1980) situa o problema científico de sua época referente àquele assunto: o de explicar se o estímulo à produção onírica teria uma causa psicológica ou fisiológica⁹¹. O que subjaz à discussão é, como vimos acima, a querela dos métodos e da divisão das ciências do século XIX em ciências naturais e do espírito. Freud (1900/1980), então, assume uma posição: “Nosso exame científico dos sonhos parte do pressuposto de que eles são produtos de nossas próprias atividades mentais” (p. 78).

Vejamos o método do pensamento psicanalítico de Freud utilizado para construir sua teoria sobre a realização de desejos nos sonhos, a partir de fragmentos de casos clínicos e de sua autoanálise. No clássico *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1980) escreve que “Quando, no decorrer de um trabalho científico, deparamos com um problema de difícil solução, muitas vezes constitui uma boa medida tomar um segundo problema juntamente com

⁹¹ A ciência foi imediatamente confrontada com a questão de determinar se o estímulo ao sonho era sempre o mesmo ou se haveria muitos desses estímulos; e isso envolvia a questão de a explicação das causas dos sonhos se enquadrar no domínio da psicologia ou, antes, no da fisiologia (FREUD, 1900/1980, p. 57).

o original – da mesma forma que é mais fácil quebrar duas nozes juntas do que cada uma em separado” (p. 152). É um método semelhante, também em sua surpreendente simplicidade, ao que o matemático utiliza, segundo Badiou (2012a), quando se depara com a dificuldade de uma divisão em dois: ele resolve o problema criando para o mesmo, uma divisão em três⁹².

O método “quebra-nozes” de Freud é aplicado à sua teoria quando, no mesmo capítulo de *A interpretação dos sonhos*, ele discute o problema dos sonhos de angústia. Estes parecem contrariar o postulado fundamental de sua hipótese, assim enunciada: “Quando o trabalho de interpretação se conclui, percebemos que o sonho é a realização de um desejo” (FREUD, 1900/1980, p. 140). Então, ao problema de como podem os sonhos aflitivos e os sonhos de angústia serem realizações de desejos, Freud (1900/1980) aproxima outro: “qual a origem da distorção onírica?” (p.152).

Para responde-los e após fazer um percurso pela análise de alguns sonhos seus e de seus pacientes extraíndo disso intuições que o ajudam a compor seu raciocínio, Freud (1900/1980) resolve primeiramente o segundo problema para dele extrair a solução do primeiro. A solução do segundo consiste em que a origem da distorção onírica está no erguimento de uma defesa contra um desejo, o que leva este a se expressar de forma distorcida (p. 157). Como decorrência lógica disto, ele soluciona o primeiro problema: “os sonhos de angústia são sonhos de conteúdo sexual cuja respectiva libido se transformou em angústia” (p. 174). Teria ocorrido, então, uma transformação, uma distorção do desejo em angústia.

A técnica da interpretação dos sonhos é retomada no posfácio do “Caso Dora” (FREUD, (1905[1901]/1980), no qual Freud informa que incorporaria a técnica à própria psicanálise. Sua intenção, escreve ele, era a de despertar o interesse para uma série de manifestações que a ciência de sua época – muitas vezes colocada em oposição à psicanálise e nomeada por ele como “ciência oficial” – ignorava por completo (FREUD, 1905[1901]/1980, p. 111). Neste caso clínico, ao mencionar a “transferência”, ferramenta teórica e mola-mestra de todo tratamento psicanalítico, ele atribui a ela a explicação científica da cura das neuroses, bem como a “dependência cega” presente na atitude de muitos enfermos frente a seus médicos: “mas a explicação científica para todos esses fatos pode ser encontrada na existência de ‘transferências’, como são normalmente dirigidas pelos pacientes sobre seus médicos” (FREUD, 1905[1901]/1980, p. 114).

⁹² “Muitas vezes a passagem da estrutura clássica dialética a um novo quadro dialético é a passagem de dois para o três, ou às vezes do três ao quatro. Esse é um tipo de truque de fato: quando você está em dificuldade, com uma divisão em dois, você cria uma divisão em três” (BADIOU, 2012a, p. 8).

Em “Recomendações ao médico que pratica a psicanálise”, Freud (1912/2010) faz uma advertência. Ele propõe que o psicanalista deve trabalhar sem concepções e sem pressupostos enquanto dura o tratamento de um paciente seu. Para isto, não deve “trabalhar cientificamente” no caso enquanto o atende; não deve elaborá-lo conforme a teoria psicanalítica, pois “o êxito é prejudicado, nesses casos destinados de antemão ao uso científico e tratados conforme as necessidades deste” (FREUD, 1912/2010, p. 114-115).

Instado cada vez mais pelos acontecimentos de sua clínica, pelos desdobramentos de ter abandonado os modestos métodos clínicos da neuropatologia, e pela recusa a agir como os psiquiatras de sua época (cuja prática era asilar ou hospitalocêntrica), Freud reflete sobre os métodos da psicanálise tornando-a mais e mais uma prática de linguagem e de elaboração sobre a mesma. É o que o vemos fazer quando, em 1917, depois de descartar a indiferença dos médicos que tratavam as neuroses como “degenerescência”, “inclinação hereditária” e “inferioridade constitucional”, ele afirma: “a psicanálise... empreende pesquisas longas e acuradas, produz conceitos auxiliares e construções científicas” até que comunique algo ao paciente (FREUD, 1917/2010, p. 185).

Em 1920, seus textos já eram escritos com os termos próprios que ele criara (inconsciente, recalçamento, pulsão etc.) e, quando reflete sobre as pulsões de vida e de morte em “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/2010, p. 168) assevera que os termos científicos da psicanálise se apresentam com uma “linguagem figurada”, peculiar a ela própria. O uso de uma linguagem figurada não poderia ocorrer sem o auxílio de hipóteses ou suposições que parecessem estranhas ao pensamento habitual e ao ponto de vista dominante (a hipótese do inconsciente é a mais óbvia). Segundo Freud (1940[1938]/2014a, p. 210) seria difícil dizer se as hipóteses ou suposições são atribuíveis aos pressupostos ou aos resultados de seu trabalho.

Em um de seus últimos textos, o “*Compêndio de psicanálise*”, Freud (1940[1938]/2014b) observa que, assim como nas outras ciências, também na psicanálise o método empregado é o da observação e de experiências mediadas pelo aparelho psíquico de que dispomos. A diferença está em que, enquanto os outros cientistas fazem inferências sem levar em conta o aparelho psíquico, o psicanalista faz suas observações justamente sobre o aparato psíquico, auxiliado pelas lacunas desse aparelho, complementando o que falta “com inferências plausíveis e traduzindo-as em material consciente” (FREUD, 1940[1938]/2014b, p. 50-51).

Ou seja, o que da natureza externa ao homem, os físicos e biólogos não compreendem, eles inferem/deduzem a partir do que acessam parcialmente com seus aparelhos de linguagem

(além dos sofisticados instrumentos tecnológicos de pesquisa, que nada mais são do que aperfeiçoamentos externos das capacidades de nossos órgãos sensoriais). E, deste modo, “fazem a natureza falar”. Para o homem, então, há lacunas sobre o mundo à sua volta (não-saber) que as ciências da natureza tentam preencher. Por sua vez, na psicanálise, é o próprio aparelho psíquico que é tomado em estudo. E trata-se de um aparelho de linguagem. A estratégia de Freud, então, é de buscar nas lacunas (não-saber) de toda a fala, e por meio de inferências plausíveis, a verdade do que não está dito pelo paciente, mas que subjaz inconscientemente, em seu discurso. Podemos dizer que assim como o físico em seu laboratório infere e lança hipóteses a serem verificadas e que correspondem ou não a alguma verdade sobre a natureza, assim também o psicanalista lança ao paciente uma interpretação ou uma construção hipotética sobre o funcionamento daquele psiquismo e aguarda para ver se sua/s inferência/s alcançaram ou não alguma verdade sobre aquele paciente. Freud (1940[1938]/2014b) é assertivo: “A relativa segurança de nossa ciência psíquica repousa na capacidade de conexão entre essas inferências” (p. 51). O que nos remete à terceira característica do procedimento científico proposta por Heidegger que diz, como vimos no primeiro capítulo: as ciências são conexões de proposições verdadeiras.

2.1.5. As definições de psicanálise como ciência

Vimos acima que Freud nomeou a psicanálise como ciência empírica. Citaremos agora, outras definições que ele nos dá de sua criação: investigação científica que inclui uma “medida terapêutica” (FREUD, 1909/1980, p. 112); ciência fenomenológica⁹³; ciência que coleciona informações psicológicas obtidas a partir da investigação de processos mentais e do tratamento de distúrbios neuróticos (FREUD, 1923[1922]/1980, p. 287) ou de perturbações nervosas (FREUD, 1926[1925]/1980, p. 302); psicologia profunda – expressão que surge, ao menos, dez vezes desde o texto “Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades?” (FREUD, 1919/2010, p. 286), até à Conferência XXXV (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 194) –; e, ainda, ciência

⁹³ “O que pretendemos alcançar realmente, o que visa nosso trabalho? Queremos aquilo que toda ciência almeja, ou seja, compreender os fenômenos, estabelecer um nexos entre eles e, em última instância, se possível, expandir nosso poder sobre tais fenômenos” (FREUD, 1916/2014b, p. 108).

mental (FREUD, 1924[1923]/1980, p. 249); e ciência anímica da psicologia (FREUD, 1940[1938]/2014a, p. 210). Finalmente, ele a nomeia também como “ciência dos processos mentais inconscientes” (FREUD, 1926[1925]/1980, p. 302).

Vale ponderar que, ao usar a expressão “ciência mental”, Freud estava se alinhando, ou ao menos dialogando, como já vimos, com a Psicologia acadêmica iniciada por Wilhelm Wundt em 1888 – ciência para a qual o mentalismo era uma influência importante. Wundt fora além de estudar o pensamento consciente por meio da introspecção. Ao final de sua vasta obra, ele pesquisou grupos e sociedades. Freud era seu leitor, como vemos demonstrado, por exemplo, no prefácio à primeira edição de “Totem e tabu” (1912). Ali, ele informa que os ensaios apresentados são sua resposta ao estímulo dado pelas obras da escola de psicanálise de Zurique, por um lado, e às pesquisas de Wundt, por outro, ainda que em contraste metodológico ao dele (FREUD, 1913[1912]/1980, p. 17).

Mencionemos, ainda, uma passagem da obra de Freud (1917/2014a) em que o termo “científico” aparece junto a “real”, sem que com isto queiramos dizer que, para ele, a psicanálise seja uma “ciência do real”. Queremos apenas apontar que o gênio intuitivo de Freud estabelecia relações (a princípio, de proximidade dos conceitos), que iam muito “além das letras” de seu tempo. A passagem em questão surge numa frase da Conferência “A fixação no trauma – o inconsciente”, de 1917. Ali, Freud dá continuidade à discussão sobre o sentido dos sintomas, iniciada numa conferência anterior (Conferência XVII). Depois de apresentar fragmentos da análise de uma paciente sua que sofria de graves manifestações obsessivas, ele se depara com o enigma de não sabermos o que atua quando, apesar de conhecermos a razão ou o sentido de um ato sintomático, este parece ser sem sentido para o paciente, no instante mesmo em que o ato ocorre. Então, depois de refletir longamente sobre o caso e referindo-se à hipótese ou suposição dos processos mentais inconscientes, Freud escreve: “vamos nos ater a essa suposição, tendo de rechaçar como incompreensível, e com um resignado sacudir de ombros, se alguém objetar que aqui, o inconsciente nada significaria de real em termos científicos, que seria um expediente, *une façon de parler*” (FREUD, 1917/2014a, p. 301). A questão que queremos mencionar e que diz respeito a uma abordagem do real é: a qual “real” de “o inconsciente nada significaria de real”, ele estaria se referindo no texto citado? Estaria ali, a semente da distinção entre real e realidade, apenas esboçada três anos depois em “*Das unheimliche*”⁹⁴? Vejamos tal esboço:

⁹⁴ “*Das unheimliche*” foi traduzido como “o estranho” na versão brasileira vertida da língua inglesa, e como “o inquietante” na tradução vertida diretamente do alemão.

o efeito inquietante (*unheimliche*) é fácil e frequentemente atingido quando a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado, e assim por diante (FREUD, 1919/2010a, p. 271).

Destaquemos que o termo “real” é usado na frase, em um lugar e em um sentido diferentes do termo “realidade”. Freud aponta que o real nos vem quando a fronteira entre a realidade e a fantasia se apaga.

A insistência permanente de Freud em dizer que a psicanálise é uma ciência incita à pergunta sobre se algum “ideal de ciência” o movia, e, por outro lado, se ele queria que a psicanálise instaurasse um novo ideal de cientificidade.

Para respondermos à primeira pergunta, lembremos as já citadas influências dos modelos empírico-positivista e naturalista sobre Freud (correntes de pensamento e práticas científicas que traziam lemas assertivos e produção de resultados objetivamente mensuráveis). Certamente tais modelos o instigaram e funcionaram para ele como norte de um ideal científico a ser seguido. Dizer que funcionaram como norte, significa que agiram apenas como uma direção para um ideal. Mas o ideal mesmo, o de Freud, era algo peculiar a ele, não era o ideal de seus mestres, pelo que se lê em sua biografia (GAY, 1989).

O método científico, e não necessariamente a ciência positiva e empírica que parecia cumprir os ideais daqueles tempos, era, para Freud, a melhor forma possível de acesso ao conhecimento e às verdades. Seu entusiasmo era tanto que não passou despercebido ao biógrafo Peter Gay (1989), quando este comenta o texto *O futuro de uma ilusão*: “Se a religião se mostrara um fracasso, conforme acreditava Freud, talvez a ciência pudesse ser um êxito... Ao refletir sobre a forma científica de pensamento, Freud se permitiu escorregar para um otimismo bastante raro nele” (GAY, 1989, p. 293). Muito antes, e ainda às portas de entrar na Universidade, Freud escreveu numa carta de 1º de maio de 1873, dirigida ao amigo Emil Flüß: “Então aí vai: decidi me tornar cientista natural” (citado por GAY, 1989, p. 39). Ele sustentou tal decisão e afirmou que a psicanálise era uma ciência por toda a sua vida.

Que do ideal de uma ciência naturalista, ao modo como ele a aprendeu com seus mestres, Freud tenha erigido seu próprio ideal, é o que inferimos quando se lê o que ele escreve em 12 de dezembro de 1896 a W. Fliess: “Mucho más allá de estas consideraciones (sobre psicopatología) late escondida, mi creación más problemática y más ideal: la metapsicología”⁹⁵ (FREUD citado por JONES, 1981, p. 291).

⁹⁵ Tradução nossa: “Muito além destas considerações (sobre psicopatologia) existe escondida minha criação mais problemática e mais ideal: a metapsicologia”.

Quanto a querer instaurar um ideal de ciência, cujo modelo fosse a psicanálise, acreditamos que esta não era sua intenção. No texto “A questão da análise leiga” (1926), ao escrever sobre a “unilateralidade” das ciências, que aqui entendemos como “propriedades” ou “especificidades” de cada uma delas, Freud (1926/1980) observa que uma ciência não substitui outra não só em sua aplicação ou métodos, mas também quanto ao que elege como assunto e quanto aos pontos de vista que adota. E encerra com a afirmação de especificidade de sua própria criação: “Em si toda ciência é unilateral. Tem de ser assim, visto que ela se restringe a assuntos, pontos de vista e métodos específicos... A psicanálise é, por certo, bem particularmente unilateral, por ser a ciência do inconsciente mental” (FREUD, 1926/1980, p. 262).

2.2. O sujeito em Alain Badiou e o sujeito Freud

Mas, se quisesse relatar meus próprios sonhos, a consequência inevitável é que eu teria de revelar ao público, maior número de aspectos íntimos de minha vida mental do que gostaria, ou do que é normalmente necessário para qualquer escritor que seja um homem de ciência e não um poeta
(FREUD, 1900 – Prefácio à *Interpretação dos sonhos*).

Creemos ter demonstrado de maneira suficiente na seção anterior e no Anexo I desta tese que na obra de Freud a psicanálise é uma ciência. Porém, muitos de seus oponentes, e também de seus comentadores e seguidores, afirmam que ele apenas postulou a cientificidade de sua criação. O que vimos e citamos diretamente do autor na forma de seus escritos foram asserções de um posicionamento definitivo, argumentações sobre o que é ciência e sobre a cientificidade da psicanálise e de seu método; comparações entre a cientificidade da mesma e de outras disciplinas; e, ainda, distinções entre sua ciência e as outras. No final de sua vida, o psicanalista continuava afirmando, sem hesitação, ter criado uma ciência. É o que podemos ouvir de sua própria voz, em registro fonográfico dado à rede BBC, no qual ele afirma ter desenvolvido “uma nova ciência, a psicanálise” (FREUD, 1938⁹⁶).

⁹⁶ FREUD, S. (1938). Entrevista à BBC. Disponível em <https://www.youtube.com/embed/XWcOvrfAqk?rel=0&wmode=transparent>

A tarefa de demonstrar que a psicanálise é uma ciência, ou seja, demonstrar que ela consiste de uma práxis, que ela resulta de observação refletida, que é exercida com método e cálculo, que produz verdades e estabelece conexões entre elas, que auto delimita-se, e que produz uma teoria sobre suas experiências – tudo isto, Freud fez em outras partes de sua obra: nas descrições e discussões de seus casos clínicos, nos textos “metapsicológicos” em que apresenta conceitos fundamentais da teoria, em outros nos quais discute as nosologias e nosografias psiquiátricas e propõe a psicanalítica, e, ainda, nos chamados “textos técnicos” (os quais apresentam os fundamentos da clínica e uma ética do psicanalista, mais que, propriamente, uma técnica).

Mesmo assim, a psicanálise sofre ataques, seja ao modo de críticas bem ou mal fundamentadas, seja através de afrontamentos gratuitos e/ou menosprezos. No Brasil é perceptível uma tendência a diminuir o ensino da psicanálise nas faculdades de psicologia, e uma dificuldade de se publicar artigos científicos de psicanálise em revistas indexadas. Nos EUA, Freud parece ter sofrido distorções importantes para que se adequasse ao *American way of life* e, com o passar dos anos, sua teoria perdeu espaço para o avanço das neurociências.

Talvez a resposta ao porquê da permanência dessas polêmicas e, também, do relativo “abandono” da teoria e técnica de Freud por parte da medicina, da psicologia acadêmica e das mídias que o popularizaram, se deva a que ele trouxe à luz da cultura geral ao menos duas importantes verdades.

Em um primeiro momento, foram as verdades sobre a sexualidade humana – esta que ficara ocultada e maltratada por séculos e que continua sendo motivo de enigma, de sofrimento (quando vivenciada de forma insatisfatória) e de polêmicas. Vale dizer que a liberação dos costumes produzida desde o século XX, e que se traduz pela ilusão contemporânea de que viver a genitalidade de forma “livre” e polimorfa garantiria aos indivíduos a felicidade sexual, não garantiu coisa alguma. A sexualidade (e justamente a genital) continua sendo problemática, como atestam os numerosos pacientes em consultórios de psiquiatras, psicólogos, psicanalistas e sexólogos, ou, como atestam as narrativas dos desconfortos subjetivos publicadas em páginas de redes sociais virtuais, blogs, vlogs etc. O mesmo desconforto que é exposto com maior ou menor escândalo nos meios de comunicação tradicionais, divulgadores do pretendido “sucesso total” do indivíduo e da liberação de costumes.

Vale notar, também, que o assunto sexualidade ainda é tabu em culturas diferentes da ocidental contemporânea, e retorna contra esta, sob a forma de seu negativo: a agressividade mortífera dos ataques de grupos movidos em nome de um transcendente Absoluto, e que relega às mulheres um lugar de anulação como sujeitos, assim como de objetos de violência e

escravidão sexual. Culturas que, em parte, se contrapõem à da Europa, da América do Norte e do Sul, nas quais assistimos o avanço político de lideranças e de sujeitos reativos e obscuros (termos que explicaremos mais adiante).

Deste modo, acabamos de adiantar algo sobre as segundas verdades trazidas por Freud. Elas são intimamente ligadas às primeiras e também desestabilizadoras da cena social, mas de uma forma destrutiva. Como no caso da sexualidade, elas se apresentam de modo polimorfo, partem de impulsos inconscientes, e aquilo a que elas se referem está ligado a ideologias (entendendo-se por ideologia o conceito de S. Zizek que citamos no item sobre Freud e o positivismo).

Trata-se do impulso humano à autodestruição e à destruição de seu próximo. Facilmente visível nas metrópoles brasileiras, nos presídios superlotados e no “novo cangaço” que assola o interior do país; recentemente nos massacres em presídios e nos movimentos reivindicatórios das polícias militares estaduais. É o que vê também nas guerras tribais da África, no horror vivido pelas crianças quando do cerco a Aleppo, na xenofobia dos países europeus mais desenvolvidos economicamente e na provável nova corrida armamentista já prenunciada por Donald Trump e Vladimir Putin. Estes são elementos facilmente visíveis, mas pouco refletidos quanto às suas causas, as quais não são apenas aquelas sempre anunciadas pelos “especialistas”: a cultura, a biologia e a psicologia dos indivíduos e dos povos.

Se para explicarmos o abandono de S. Freud, o fulcro do que acabamos de mencionar a seu respeito é o das verdades (a psicanálise se importa com a verdade do sujeito), refletamos se o conceito de “sujeito fiel a uma verdade”, de A. Badiou, é compatível com a figura de Freud, e se este foi fiel às ciências entendidas como procedimentos de verdades. Faremos tal reflexão através de uma revisão do conceito de sujeito em Badiou, *pari passu* com citações biobibliográficas referentes ao mestre vienense.

2.2.1. O sujeito Freud a partir de uma leitura baseada em Alain Badiou

Configuração local de um procedimento genérico em que uma verdade se sustenta (BADIOU, 1996, p. 307), o sujeito é raro, é rigorosamente singular e é qualificado (“qualificado”, porque nem todo humano se faz um sujeito, posto que sujeito é sujeito de uma verdade, e há os que, das verdades, nada querem saber). O sujeito é a incorporação de um evento a uma situação. Mais especificamente, ele é a *juntura* de um evento a um procedimento de

fidelidade (BADIOU, 1996, p. 193) quando uma verdade o captura. Tentaremos esclarecer esses conceitos tomando como situação-exemplo a autoanálise de Freud e a verdade dos desejos inconscientes, incestuosos e parricidas metaforizados na narrativa sobre o Édipo.

A persistência do sujeito Freud em sustentar a verdade do inconsciente pode ser percebida logo no início de sua obra, em sua disposição à autoanálise (procedimento que ele considerou impossível, mas, contraditoriamente, realizado⁹⁷). Iniciada em torno de 1890, a autoanálise consistiu num longo, meticuloso e aguçado auto-escrutínio, no qual foram investigados desejos e emoções que ajudaram Freud a reconstruir os primeiros anos de sua vida. Os métodos usados foram a livre-associação, a observação de lembranças e de lapsos e, principalmente, a análise de seus próprios sonhos (GAY, 1989). O que esse trabalho produziu em Freud, até 1897, na forma de intensas variações de humor, frustrações, desgostos, dor e resistências, mas também na forma de sua persistência e de sua inteligência qualificada foi, no plano pessoal, o reconhecimento de impulsos ocultados sob as lembranças, como a de uma babá católica, lembranças da visão do corpo seminu de sua mãe e desejos de morte contra o irmão mais novo. No plano teórico, produziu o abandono da teoria da sedução e a postulação da universalidade do complexo de Édipo: “Agora tudo se encaixava. Ele reconhecia que sua lembrança de paixão pela mãe e ciúmes do pai era mais do que uma idiosincrasia pessoal... A relação edipiana da criança com os pais era um acontecimento generalizado na primeira infância” (GAY, 1989, p. 106).

Se no meio daquela densa e elaborada trama, houve um instante em que uma verdade (a do complexo edipiano) capturou Freud – a verdade já instava (pedia reconhecimento) até que finalmente eclodiu –, propomos que tal instante tenha sido coincidente à descrição que ele fez, para o amigo W. Fliess, de algo específico ocorrido em outubro de 1897: “o clarão de um relâmpago iluminou as ligações e me permite entender o que se passara antes, como uma preparação para o presente” (FREUD citado por GAY, 1989, p. 106). Diremos que essa figura de linguagem, o “relâmpago”, é o nome que traduz o evento que suspendeu Freud e que o fidelizou à sua verdade edipiana, até então, inconsciente. Como assinala o biógrafo, outras descobertas importantes povoaram, depois, aqueles dias: a origem do sentimento inconsciente de culpa, as fases do desenvolvimento psicosexual, os romances familiares, a natureza dos lapsos etc. Ou seja, Freud começou a desdobrar a verdade edipiana em outras, e a conectá-las, por sua vez, a mais outras situações.

⁹⁷ Conforme escreveu numa carta a W. Fliess, de novembro de 1897 (GAY, 1989, p. 103).

Vimos no capítulo anterior, na seção sobre o sítio eventual, que o evento é uma exceção sustentada cegamente por um sujeito (cegamente refere-se, aqui, à apresentação sem-sentido do próprio evento para o sujeito), exceção à qual ele se mantém fiel, porque intui haver ali uma verdade (um indiscernível), porém, promissora de um sentido. Podemos propor que, na elaboração do Édipo feita através de sua autoanálise, a verdade a que Freud se fidelizou a partir do evento cujo nome dado por ele foi “relâmpago” (o relâmpago de seu *insight*), foi a verdade da descoberta de seu complexo edípiano, do qual ele extraiu um enunciado a ser investigado em seus pacientes.

O evento se renunciava nos meses anteriores, quando ele estivera cegado pelo sem-sentido de estar “estagnado”, experimentando preguiça e um “arrastar-se à toa”, alternado com “ser puxado à força através de todo o seu passado” (GAY, 1989, p. 105-106). Tais sensações, experimentadas como um desconforto da consciência, eram o que do evento e da verdade ligadas a ele se renunciava (assim como quando estamos prestes a descobrir em um filme de suspense, algo inédito, mas que em nossa consciência ainda não reconhecemos, e do qual só quase-percebemos pistas, e pelo que ficamos justamente *em suspenso* olhando para a tela e aguardando).

A promessa de sentido, intuída em meio ao sem-sentido daquele período, comparece numa carta a Fliess, na qual, referindo-se à autoanálise, Freud escreve: “minha autoanálise, *que considero indispensável para o esclarecimento de todo o problema*, tem continuado em sonhos e me oferecido as mais valiosas explicações e pistas” (citado por GAY, 1989, p. 105-106). A fidelidade de Freud à verdade do Édipo está em uma afirmação taxativa sobre seu auto-escrutínio: a autoanálise “precisa ser feita”.

Um procedimento de fidelidade é uma relação funcional com um evento (BADIOU, 1996, p. 188). É uma operação, ou seja, uma estrutura que opera no estado da situação e que se define por esta, por um múltiplo particular (o evento) e por uma regra de conexão (o operador de fidelidade que é um segundo evento necessário para suplementar a situação⁹⁸). O sujeito é o que liga este operador ao evento. Em nossa proposta, o procedimento de fidelidade foi a autoanálise de Freud. Para falarmos em termos de uma anterioridade lógica de um procedimento de fidelidade em relação a um evento, diremos que o nome do evento é “o relâmpago”, ponto real que o atravessou fazendo furo na situação de suas certezas anteriores (a teoria da sedução)

⁹⁸ “será preciso admitir que o operador de conexão surge, de fato, como um segundo evento... é preciso admitir que, além do evento, propriamente dito, há esse outro suplemento à situação que é o operador de fidelidade” (BADIOU, 1996, p. 193),

e das certezas dos saberes instituídos pela medicina e pela psiquiatria de sua época⁹⁹. E o operador de fidelidade (o segundo evento que ligou Freud ao primeiro), este não é identificável, não há como descrevê-lo, não há como “estatizá-lo”. Isto porque “o operador de conexão não tem nenhuma ligação de princípio com a pertença ou a inclusão. É ele mesmo *sui generis*, próprio da fidelidade e, conseqüentemente preso à singularidade eventual” (BADIOU, 1996, p. 191).

Segundo Badiou (1996), a ocorrência do operador de fidelidade indica que quanto mais a fidelidade for real, mais ela será verdadeira e inatribuível a uma função definida do estado da situação. Menos próxima ela estará do estado, e ela será menos institucionalizada. Tal fidelidade organiza na situação uma outra legitimidade de inclusões, construindo uma espécie de “*outra situação*” (p. 192).

O sujeito é uma quarta via, diferente das três orientações no pensamento já mencionadas no Capítulo 1, e transversal àquelas. Via para a qual “a verdade do impasse ontológico não se deixa apreender nem pensar na imanência à própria ontologia ou à metaontologia especulativa” (BADIOU, 1996, p. 227).

O sujeito não é uma substância. Ele também não é o ser nem é uma função transcendental. Se existe uma *matéria do sujeito*, ela nada mais é que “os termos submetidos a investigação num momento dado do procedimento genérico” (BADIOU, 1996, p. 309). A essência do sujeito, sua matéria, é o trajeto que liga os termos de uma investigação. Quando falamos de Freud falamos de seu percurso. O percurso de sua teoria. O sujeito Freud é a própria trama de seus conceitos¹⁰⁰.

O sujeito é finito. A verdade a que ele permanece fiel é infinita. Uma verdade será eterna (infinita no tempo) na medida em que houver, em sucessivas (e, às vezes, distantes) épocas cronológicas, um sujeito posto a ressuscitá-la, a partir de algo dela. Deste modo, algo de uma verdade que ficara não desenvolvido no trabalho de um sujeito, é ressuscitado a partir do trabalho de outro (o diagnóstico estrutural de Lacan em relação ao trabalho nosográfico de Freud é um exemplo disto).

O discernimento que o sujeito faz numa investigação entre as conexões e desconexões dos múltiplos de uma situação que traga o nome do evento é, segundo Badiou (1996, p. 311),

⁹⁹ “Punto real como lo vio Lacan, es propriamente ese insensato que, por si mismo, no mantiene otra relación con el lenguaje que la de hacer en él un agujero” (BADIOU, 2008b, p. 429). Tradução nossa: “Ponto real, como viu Lacan, é propriamente esse sem-sentido que, por si mesmo, não mantém outra relação com a linguagem que a de fazer nela, um furo”. A linguagem, como já veremos, é uma produção do sujeito, da língua-sujeito.

¹⁰⁰ O livro de Renato Mezan, *Freud: a trama dos conceitos* (Perspectiva, 1982) apresenta *este sujeito* Freud: os conceitos principais da teoria, as relações entre eles, a lógica interna de sua articulação, o mover de seu pensamento.

uma verdade aproximativa. Aproximativa porque os termos investigados estão por vir numa verdade. Quanto a este por vir, o filósofo faz uma importante observação sobre o descrédito ou o ceticismo com que é acolhida, muitas vezes, na história das ciências, uma nova descoberta.

Uma vez que o sujeito gera nomes dependentes de uma verdade por vir a aparecer, numa situação assim, uma testemunha exterior ao procedimento de verdade considerará que os nomes apresentados no presente são “vazios” (no sentido de desimportantes ou de “sem sentido”). Os nomes que o sujeito introduz parecerão ao observador externo desinteressado, ou interessado apenas em desqualificá-lo, uma língua “arbitrária e sem conteúdo. É por isso que... uma revolução científica é acolhida com ceticismo... Os nomes que o sujeito gera – ou, antes, compõe – estão pendentos, quanto à sua significação, do por vir de uma verdade” (BADIOU, 1996, p. 312).

Pensemos no desprezo e nos ataques que a comunidade médica científica lançou inicialmente a Freud, quando de seus primeiros comunicados psicanalíticos. Por exemplo: em 21 de abril de 1896, ao apresentar sua “teoria da sedução” para um grupo restrito de especialistas nos desvios da vida erótica (grupo que incluía o renomado Richard von Krafft-Ebing), Freud incluiu a ideia de que as origens da histeria poderiam ser localizadas no abuso sexual sofrido na infância, e o acolhimento foi “gélido”, conforme seu parecer. E Krafft-Ebing deu um veredito desapontador: “Parece um conto de fadas científico” (GAY, 1989, p.100). O renomado pesquisador foi aquele observador externo para o qual as ideias de Freud (e seus conceitos) não poderiam mesmo ser portadoras de sentido.

Mas qual será o critério de veridicidade daquilo que um sujeito pronuncia? Entra em questão o que Badiou (1996) chama de *lei fundamental do sujeito*, qual seja:

uma lei do futuro do presente. Esta lei é a seguinte: se um enunciado da língua-sujeito é tal que ele terá sido verídico para uma situação de que adveio uma verdade, é porque existe *um* termo da situação que ao mesmo tempo pertence a essa verdade (pertence à parte genérica que é essa verdade) e mantém com os nomes postos em jogo no enunciado uma relação particular. Esta relação depende dos determinantes enciclopédicos da situação (do saber) (p. 314).

Exemplifiquemos. Se de Freud (“língua-sujeito”), um enunciado seu, dito no futuro do presente (“toda criança terá experimentado desejos incestuosos”), tiver sido verídico para uma situação (a autoanálise) de que adveio uma verdade (“se eu quis vê-la nua, é porque eu teria desejado minha mãe”), poder-se-á dizer que tal veridicidade (a própria frase construída *a posteriori*) advêm de uma verdade (ter desejado a mãe), uma vez que existe ao menos *um* termo da situação (um termo da situação de sua autoanálise: a lembrança da visão do corpo seminu de sua mãe), que, ao mesmo tempo pertence a essa verdade (“ver o corpo da mãe” pertenceu na

experiência do garoto Freud a “ter desejado a mãe”) e mantém com os nomes postos em jogo no enunciado inicial (“criança” e “desejos incestuosos”) uma relação dependente dos determinantes enciclopédicos da situação (determinantes sabidos por ele a partir da situação que foi sua autoanálise. “Sabidos” porque enciclopédicos¹⁰¹).

O leitor terá percebido que apesar da diferença de tempos verbais entre o enunciado do sujeito (“toda criança terá experimentado desejos incestuosos” – futuro do presente) e o enunciado sobre uma verdade suposta (“teria eu desejado minha mãe” – futuro do pretérito composto), no homem Freud (datado e biografado), a lei fundamental do sujeito foi a mesma daquele que enunciou um postulado científico. Pois, como escreve Badiou (1996), um enunciado científico é hipotético e é obrigado a se referir apenas ao que a situação de sua investigação apresenta, no entanto, ligando-se ao futuro do pretérito da existência de um indiscernível (tempo verbal do enunciado científico)¹⁰². Então vejamos: tendo partido de sua história pessoal (de suas particularidades) e da descoberta em si mesmo de desejos inconscientes, Freud postulou que tais desejos (inclusive edipianos) seriam verificáveis universalmente. Seriam, portanto, uma verdade científica.

Como o autor explica (BADIOU, 1996, p. 314), no curso desse processo/procedimento de verdade, basta que o sujeito comprove a existência de *um* termo ligado ao enunciado em questão por uma relação que seja, ela mesma, discernível na situação (citamos a visão que Freud diz ter tido do corpo seminu de sua mãe), para que sua pertença à verdade (à parte indiscernível que é o ser-múltiplo de uma verdade) imponha na *nova* situação, a veridicidade do enunciado inicial. No caso de Freud, o “um termo” foi a visão que ele diz ter experimentado do corpo seminu de sua mãe, e a “nova situação” foi tudo o que se seguiu à descoberta do complexo de Édipo - tanto para ele, em sua autoanálise, quanto para seus pacientes e para a cultura ocidental.

A relação implicada na lei fundamental do sujeito é uma relação de *forçamento*, a qual tem uma versão na ciência matemática de Cohen ao modo de uma técnica. “Cohen estabelece o esquema ontológico da relação entre o indiscernível e o indecidível. Ele nos mostra, assim, que a existência de um sujeito é compatível com a ontologia” (BADIOU, 1996, p. 321).

¹⁰¹ Vimos no primeiro capítulo que as enciclopédias são o lugar das veridicidades. Os determinantes enciclopédicos são os da situação de um saber instituído e corrente, por exemplo, numa tradição específica de pesquisa científica. Determinantes do que um paradigma faz vigir como saber instituído ou estatizado, às vezes, por longos períodos históricos.

¹⁰² É que sobre uma verdade, um indiscernível, só se pode fazer uma aposta: “Uma verdade é sempre indiscernível” (BADIOU, 1996, p. 393). E ainda: um sujeito é aquele que se serve dos nomes para fazer hipóteses sobre a verdade (BADIOU, 1996, p. 312).

Pareceu-nos surpreendente que a matemática contemporânea admita a possibilidade da existência de um sujeito¹⁰³. Não se trata do sujeito psicológico – aquele dos projetos científicos wundtiano, skineriano, gestaltista etc., decorrentes da “crise da subjetividade privatizada” e apresentados por Figueiredo e Santi (2007) – mas, sim, se trata do sujeito enquanto elemento de ligação de um evento a um procedimento de fidelidade, pensável em termos lógicos (lógico-matemáticos).

O exemplo que Badiou (1994) nos dá, alguns anos depois de *O ser e o evento*, é o de Galileu: “Galileu pôde levantar a hipótese de que a natureza toda está escrita em linguagem matemática; o que é a hipótese de uma física *completa*¹⁰⁴. Baseado nessa antecipação, ele *força* o adversário aristotélico a abandonar a própria posição” (p. 48).

Se Galileu *força* a tradição aristotélica a aceitar sua hipótese da natureza escrita em caracteres matemáticos, por analogia, assim também vemos Freud fazendo uma aposta e forçando a ciência mais tradicional de sua época (que ele nomeava como “ciência oficial”) a reconhecer a existência de indiscerníveis que teimavam em bater na sua porta e na porta daquela ciência (por exemplo, através da apresentação dos sintomas histéricos que ocorriam nas pacientes).

Diante dos impasses da clínica (“mas de onde vêm esses sintomas histéricos?”) aconteceu como se Freud dissesse: “Sim. Não sei do que se trata. Não está em minha consciência nem na consciência dela a resposta. Então, deve existir um outro ‘lugar’ diferente do da minha consciência e da consciência dela, um lugar não anatomicamente localizável, que *corresponda* ao que acontece no corpo da paciente e que *responda* à minha indagação. A partir de um conhecimento provável sobre ‘ele’ (o ‘lugar’) farei frente a esses sintomas. Mas, como não estou só nessa tarefa, dependo de que a paciente me dê elementos para compreender em sua história vivida (ou vivida como um desejo dela, do qual também ela nada sabe) o/s elemento/s que determinou/determinaram o surgimento de seus sintomas. Eu pedirei que ela fale tudo que vier ao seu pensamento, sem restrições. Assim, pedindo a ela, eu *o forcarei* (‘ele’, aquele ‘lugar’) a apresentar-se”.

Estamos aventando a hipótese (trata-se de uma hipótese) de que, com seu método, Freud nos permitiria pensar o que há de matematizável, portanto cientificizável na psicanálise,

¹⁰³ “Tudo o que do sujeito é seu ser – mas *um* sujeito não é seu ser – é identificável por seu traço na juntura do indiscernível e do indecível, que os matemáticos, por uma inspiração sem dúvida feliz, circunscreveram cegamente sob o nome de *forçamento*” (BADIOU, 1996, p. 335).

¹⁰⁴ Física *completa*, no sentido anteriormente explicado pelo autor, como sendo um conjunto genérico, ao mesmo tempo infinito e indistinto.

considerando-se que a “regra fundamental” de livre-associação, ao produzir um forçamento, seria, talvez, um equivalente da técnica do forçamento de Paul Cohen.

Nossa hipótese é puramente intuitiva (no sentido simples do termo “intuição”: hipótese baseada na suposição de uma verdade referente a alguma situação, das quais – suposição e situação – ainda faltam elementos para compreendê-las e para demonstrá-las). Pois não somos matemáticos. Seria uma impostura nos arriscarmos, aqui, a discorrer sobre a técnica de P. Cohen. Remetemos o leitor às Meditações 33, 34 e 36 de Badiou (1996) em *O ser e o evento* para uma aproximação a algo tão complexo. Porém, como o tema nos interessa, deixaremos para a oportunidade de uma futura pesquisa o estudo daquela matemática em relação com a prática psicanalítica.

2.2.2. *O sujeito é inapreensível*

Contudo, as próprias matemáticas, e qualquer outra ciência, não são capazes de “dar conta” integralmente do sujeito. Pois o sujeito é inconsciente, e o inconsciente é “um nome para a separação irreduzível entre identidade subjetiva e consciência” (BADIOU, 1997, p. 37). O sujeito não é o sujeito da consciência, porque é diagonal às orientações no pensamento (orientações construtível, genérica e transcendental), as quais se estabelecem inconscientemente ao tentarmos resolver a errância do excesso quantitativo entre a situação e o estado da situação. Errância, da qual, Badiou nos fala em *O ser e o evento* (1996) e sobre a qual escrevemos no primeiro capítulo desta tese. Elas se estabelecem no ponto real desse excesso errante, o qual indica simplesmente que sempre há submúltiplos que, embora incluídos numa situação, não são nela numeráveis como termos da situação.

Perguntemos: que é uma experiência de angústia desorganizadora do estado de consciência, portanto, do pensamento, senão que uma experiência afetiva de real? “Afetiva” no sentido de “ser afetado por (algo)”. O ponto real do excesso errante a que Badiou se refere não seria esse “ponto” que para nossos pacientes – estejam eles em posição neurótica ou psicótica – surge como experiência afetiva de incontornável angústia? Pois são raros os momentos em que se obtém de tal experiência, assim desorganizadora, uma sublimação ou um encontro amoroso feliz¹⁰⁵.

¹⁰⁵ É o próprio Badiou (2012) quem nos diz, em um livro escrito em parceria com E. Roudinesco, que, como filósofo, estudioso das matemáticas, escritor de teatro e romances, sujeito amoroso e ativista político, não

Em Freud (1915/1980, p. 176-177), os afetos (ao lado do representante ideativo) são os representantes psíquicos da pulsão. São também a expressão da quantidade de energia pulsional. Eles têm como destinos possíveis a supressão, a transformação em quota qualitativamente diferente, ou a transformação em angústia. Freud, fiel à verdade do que o afetava e à proposta de dar àquilo (a *Isso*) um tratamento científico, fez, ao longo de sua obra, um trabalho gigantesco de tentar resolver o problema dos afetos, fosse no plano pessoal (autoanálise), clínico (elaborações sobre a transferência¹⁰⁶) ou teórico. Neste último plano, ele o fez desde o *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, até à Conferência XXXII (“Angústia e vida pulsional”), de 1933, passando, especialmente, pelos textos da metapsicologia – dos quais destacamos, “As pulsões e seus destinos”, “Recalque” e “O inconsciente” – e por “Inibições, sintomas e angústia”, de 1926.

Essa energia pulsional quantitativa que aqui estamos pareando à errância do excesso quantitativo postulada por Badiou (1996) é passível de ser contornada, mas não resolvida, justamente quando se pensa construtivamente (as representações “razoáveis” deixando fora da conta os indiscerníveis), transcendentalmente (forma de pensamento para a qual haveria um múltiplo representativo que, fixando um ponto de parada da errância do pensamento, daria um fecho às multiplicidades), ou, ainda, genericamente (com o pensamento genérico chega-se ao mistério do excesso quantitativo do ser, mas ele não será resolvido¹⁰⁷).

As ciências, como todos os campos onde sujeitos aparecem, não são capazes de abranger o sujeito singular engajado em algum procedimento específico de verdade, pois não está sob seus domínios o passo que só o sujeito pode dar para se colocar no processo de uma verdade. No caso de uma psicanálise seus desdobramentos podem *forçar* o sujeito, ou seja, levá-lo ao ponto-limite de dar o passo, mas não ao ponto de dar o passo por ele próprio.

considerou ser necessário se submeter a um processo analítico para lidar com sua própria angústia: “Minha emancipação pessoal... passou pelo ativismo político, pelo encontro amoroso, pela escrita teatral e romanesca, pelo gosto pelos formalismos matemáticos, tudo isso reunido, afinal, na filosofia. Não julguei necessário acrescentar a essas experiências uma análise. Acho que, como o próprio Lacan, sempre considerei que só cabe se engajar num tratamento analítico quando nos sentimos afetados por sintomas que introduzem em nossa vida impotência e sofrimento excessivos. Sendo suportável o sofrimento, por assim dizer, normal, o único motivo para buscar uma análise seria o de me tornar psicanalista. Por minha parte, engajado numa lógica política coerente, ativando simbolizações filosóficas multifacetadas e, principalmente, sendo feliz na existência, considerei poder perfeitamente não assumir um tratamento” (BADIOU & ROUDINESCO, 2012, p. 33).

¹⁰⁶ “As reações do analista ao analisando são formalizadas [por Freud na década de 1910] nos termos de uma contratransferência... A partir da inserção da contratransferência no repertório conceitual da experiência psicanalítica demanda-se do analista uma postura: ou bem, este tenta chegar ao domínio de suas motivações inconscientes e, por conseguinte, de seus investimentos afetivos submetendo-se a uma experiência de análise, ou bem ele as utiliza em nome de sua técnica” (HERZOG, MAGALHÃES & GONDAR, s/d).

¹⁰⁷ “Nesta via o mistério do excesso será não reduzido, mas alcançado. Será conhecida sua origem, que é que o anonimato das partes está forçosamente além das distinções das pertenças” (BADIOU, 1996, p. 226-227).

A ontologia (matemática) não é capaz de fechar “o hiato sem medida que há entre a pertença e a inclusão” (BADIOU, 1996, p. 334), mesmo se, na sua práxis, conscientemente ou não, ela procure lidar com os excessos quantitativos como se fossem passíveis de ciframento. Tal incapacidade, na matemática, é uma consequência de haver “uma interferência textual entre o dizível do ser-enquanto-ser e o não-ente em que se origina o sujeito. Essa interferência resulta de que o sujeito deve *poder ser*, ainda que ele dependa do evento, o qual pertence a ‘o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser’” (BADIOU, 1996, p. 334).

Diremos de outro modo (e ao modo freudiano): ali onde toda forma de cálculo encontra uma aporia, um sujeito pode advir. Pois o forçamento é obra do sujeito. “O impasse do ser, que faz errar sem medida, o excesso quantitativo do estado, é, na verdade, o passe do sujeito... Todo sujeito passa à força num ponto em que a língua falha, e em que a ideia se interrompe” (BADIOU, 1996, p. 335).

2.2.3. *O sujeito no Breve tratado de ontologia transitória (1998)*

Temos com Badiou (1998/1999), em seu *Breve tratado*, um esboço de pensamento lógico-matemático aplicado ao sujeito e à psicanálise. Breves parágrafos que funcionam como um exemplo de que o procedimento psicanalítico é passível de matematizações, portanto, não estranho à ciência. Para chegarmos a ele faremos um resumo de como o autor pensa o sujeito em termos categoriais.

Uma categoria tem como características operatórias mínimas a associatividade sob três modalidades ($a + (b + c) = (a + b) + c$; ou: $a + e = e + a = a$; ou, ainda: $a + a' = e$), e a identidade de morfismos (setas que ligam um objeto de um grupo, a outro objeto) (BADIOU, 1998/1999, p. 169).

No pensamento categorial, escreve o filósofo, os objetos de que dispomos são indiferenciados e desprovidos de interioridade; são meras letras. As setas (os “morfismos”) são o que vai de um objeto a outro, podendo ser reversíveis. Um isomorfismo é uma seta entre dois objetos, idêntica a uma outra que opera em um sentido inverso a ela (BADIOU, 1998/1999, p. 167-168).

No pensamento categorial o que importa são as relações entre os objetos, não sua onticidade (os objetos são anônimos), nem sua ontologia¹⁰⁸. Dois objetos serão categorialmente indiscerníveis, embora ontologicamente distintos, se existir de um para o outro, um isomorfismo (BADIOU, 1998/1999, p. 168). As setas reversíveis indicam a identidade relacional (não ôntica) que há entre um objeto e outro. Mas, por se tratar, ainda assim, de uma identidade somada às características de associatividade e, claramente, de setagem, temos como determinação estrutural do grupo, que ele é uma categoria de um único objeto em que todas as setas são isomorfismos (BADIOU, 1998/1999, p. 169).

Portanto, prossegue Badiou (1998/1999), a definição categorial de um grupo (G, por exemplo) faz ele aparecer como o conjunto das maneiras diferentes pelas quais o objeto-letra G é idêntico a si mesmo. Quanto mais setas diferentes o grupo tiver, mais se comprova que a letra G é o nome de uma identidade densa, de uma rede complexa de identidades diferenciadas.

A ação de produzir uma identidade está ligada a uma disposição especular desde os primórdios da humanidade, como o atesta a tradição filosófica (BADIOU, 1998/1999, p. 171). Assim, também o é para cada homem em particular, como o propõe a psicanálise: “O estúdio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação... e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1949/1998, p. 100).

Considerando que o grupo “serve de matema a um pensamento do sujeito” (BADIOU, 1998/1999, p. 172), o filósofo propõe que sujeito é o que “se apresenta como a trança de figuras ativas da sua própria identidade” (BADIOU, 1998/1999, p. 172). As figuras ativas mencionadas por Badiou (1998/1999) “são as articulações significantes em que se apresenta o desejo, informações diferenciadas da letra inicial (G) em que o mesmo sujeito ek-xiste à pluralidade-outra das suas identificações” (p. 172-173).

O perigo está em que, dentre as diferentes maneiras de ser idêntico a si, há com certeza a identidade inerte, a ação nula $Id(G)$. Esse é o grau zero da identidade, a sua figura imóvel, o seu repouso (BADIOU, 1998/1999, p.170). Como as diferentes maneiras de um sujeito ser idêntico a si são de um número infinito – um grupo-sujeito é infinito (BADIOU, 1998/1999, p. 173) –, a meta de uma psicanálise pode ser a de

separar provisoriamente da trança subjetiva o número suficiente de isomorfismos para que a efetividade viva da identidade em si, não esteja em perigo de um regresso permanente da identidade de inércia... Apenas teremos do grupo, aquilo que convém para que o sujeito possa suportar o seu nome próprio” (BADIOU, 1998/1999, p. 173-174).

¹⁰⁸ “A relação precede o ser” (BADIOU, 1998/1999, p. 166).

Para o filósofo, a cura psicanalítica deve se orientar pela identificação de um grupo singular, um grupo-sujeito, intransitivo na sua existência à teoria e cujo desdobramento se faz madeixa a madeixa. Separar provisoriamente da trança subjetiva o número suficiente de isomorfismos para que a efetividade viva da identidade em si, não esteja em perigo de um regresso permanente da identidade de inércia, diz Badiou (1998/1999, p. 173-4), esta é a meta modesta e radical de uma análise.

No *Pequeno manual de inestética* (1998/2002), a ideia de sujeito como um grupo infinito é depurada pelo filósofo e associada à noção de verdade, quando ele situa o sujeito temporalmente e afirma que “chama-se sujeito de uma verdade todo momento finito do processo infinito dessa verdade” (BADIOU, 1998/2002, p. 76). Esta vinculação do sujeito às verdades – Badiou não hesita em afirmar que o plural “as verdades”, é decisivo – é reafirmada e cada vez mais explorada ao longo de sua obra. No mesmo livro, ele diz que o sujeito se constitui como fragmento do processo de uma verdade.

Se em *O ser e o evento*, Badiou (1996, p. 317) afirmara ser abusivo dizer que uma verdade é uma produção subjetiva, estando antes o sujeito capturado numa fidelidade a um evento e suspenso a uma verdade, em 1998, ele diz que o sujeito escolhe vincular-se a ela e que essa escolha é a “escolha de continuar a ser”. Uma ideia não anula a outra logicamente. Tocado por um evento, capturado pela fidelidade a ele, e suspenso à verdade que vislumbrou ali, o sujeito pode escolher continuar, ou não, a ser fiel militante daquela verdade.

Esse tipo de escolha é o que vemos acontecer em Freud desde a descoberta inicial de Édipo: uma das verdades que sua psicanálise trouxe à existência. Também é conhecido, de sua militância em defesa e divulgação de suas ideias, o zelo que tinha para evitar deturpações. Olhava com desconfiança e desgosto, em muitos casos, a enorme popularização que a psicanálise e seu próprio nome alcançaram na década de 1920, porque tanto as revistas, jornais, e conversas de cafés promoviam confusão e juízos fáceis sobre sua obra, quanto porque até mesmo pessoas cultas deturpavam e nomeavam erradamente seus conceitos ao falarem sobre a psicanálise¹⁰⁹. Ressentia-se de que os acadêmicos ainda o considerassem um charlatão e, contra isto, ficou muito satisfeito quando, em 1921, a Sociedade Holandesa de Psiquiatras e Neurologistas o nomearam membro honorário (GAY, 1989, p. 415).

¹⁰⁹ “Um psicólogo tão culto como Poul Bjerre podia empregar o termo ‘subconsciência’ - *unterbewusstsein* – em lugar de ‘inconsciente’ em sua exposição popular da psicanálise” (GAY, 1989, p. 413).

2.2.4. *O sujeito em Lógicas dos mundos (2006): fidelidade, ressurreição de verdades e o novo presente trazido por Freud.*

Faltava à filosofia de Badiou, ao pensamento ontológico de *O ser e o evento* e de sua ciência, as matemáticas, um elemento-chave para pensar as verdades – estas, afinal, o grande motor de suas indagações¹¹⁰. Este elemento é o corpo:

Com *Lógicas dos mundos* (2006) entramos na questão dos corpos reais, da lógica de suas relações e, em particular, na questão do aparecer das verdades. Se tudo o que aparece no mundo é um corpo, é preciso abordar a questão do corpo de uma verdade (BADIOU, 2015, p. 171).

Uma verdade (um corpo) se dispõe no mundo, conforme ela se incorpore ou se constitua de corpos individuais e linguagens: “as verdades são também corpos e linguagem, corpos subjetiváveis” (BADIOU, 2015, p 172).

Para abordar as verdades referentes a esses corpos, a via adotada pelo filósofo foi, segundo suas palavras, a de uma investigação lógica sobre as relações entre as coisas, no modo localizado com que elas *aparecem* nos diversos mundos. “Um mundo” é, no livro de 2006, aquilo que era “uma situação” em *O ser e o evento*¹¹¹, com o acréscimo de que designa uma das lógicas do aparecer.

Em *O ser e o evento*, Badiou (1996) se valeu de uma técnica do matemático Paul Cohen, técnica de *forçamento*, para aferir sua tese de que uma verdade impõe um rearranjo do saber constituído (veridicidades) e a criação de um novo saber. Em *Lógicas dos mundos*, diz ele (2008b), é utilizado o conceito de *compatibilidade* para afirmar a ideia de que uma verdade é sempre uma multiplicidade unificada e concernida, a cada vez, a um mundo específico. A dialética se dará entre a singularidade de um mundo e a universalidade de uma verdade daquele mundo.

Para conhecermos o que o filósofo escreve sobre o sujeito em *Lógicas dos mundos*, o acompanharemos a partir de agora naquela obra. Responsabilizamo-nos pela tradução da edição argentina, aqui utilizada.

¹¹⁰ “Todo o meu trabalho filosófico consiste em propor uma nova definição do que é uma verdade e em tirar conclusões disso em relação à nossa existência como sujeitos” (BADIOU, 2015, p. 170).

¹¹¹ “Porque aquilo em que se sustenta aqui a palavra ‘transcendental’, concentra a revisão a que submeto, em relação com *O ser e o evento*, a noção primitiva de ‘situação’, que substituo agora pela de ‘mundo’” (BADIOU, 2008b, p. 121).

Se em *O ser e o evento*, Badiou (1996) mencionara que a quarta via de se enfrentar e tentar resolver o excesso de ser aonde ele não é mais exatamente dizível é a via do sujeito, é justamente com este que o filósofo inicia *Lógicas dos mundos*. Face ao lema do materialismo democrático, segundo o qual “não há mais que corpos e linguagens”, Badiou (2008b) afirma: “Não há mais que corpos e linguagens, senão que há verdades”. E acrescenta: “O ‘senão que’ *existe* enquanto sujeito” (p. 63). Desse modo, Badiou (2008b) introduz o sujeito como o que faz exceção à profusão de corpos e linguagens na qual estamos inseridos. O sujeito é a “frágil centelha do que não tem lugar de ser”. Algo assim, tão frágil e raro, só pode ser teorizado formalmente. Um sujeito desenvolve sua forma em um mundo, *em* um evento (*événement*), *em* uma pegada/rastro/traço deixado por esse evento, e *em* um corpo proveniente daquele evento. A forma ‘sujeito’ é a operação pela qual um ‘corpo’ novo se conjunta a uma pegada/rastro deixada por um evento.

“Corpo”, aqui, não é o mero corpo animal (o “infra-humano”), valorizado pelo materialismo democrático e de muitos modos incensado e instigado a todo tipo de consumismo e exposição. Não é o corpo capaz, apenas, de imitar símbolos ou destes fazer um uso interesseiro com vistas à apropriação e expropriação de outros corpos ou de suas imagens vendáveis. Em Badiou (2008b), “esse corpo pode ser também o exército de Espartacus, a semântica de um poema, o estado histórico de um problema de álgebra... Nossa ideia de sujeito é tudo, menos ‘biosubjetiva’” (p. 86).

Dizer “sujeito” ou dizer ‘sujeito com respeito a uma verdade’ é redundante, já que não há sujeito senão de uma verdade, a seu serviço, a serviço de sua negação, ou de sua ocultação” (BADIOU, 2008b, p. 68). O autor nos fornece uma caracterização das posições que um sujeito pode adotar no que se refere a uma verdade. É o que ele chama de “figuras do sujeito”. Se “sujeito” Como “sujeito” designa um sistema de formas e de operações cujo suporte material é um corpo, o formalismo portado por esse corpo, “é uma verdade (sujeito fiel), ou uma negação de verdade (sujeito reativo), ou uma ocultação de verdade (sujeito obscuro)” (BADIOU, 2008b, p. 65).

A materialidade de uma produção subjetiva são as consequências extraídas, ponto por ponto, de um traçado acontecimental/eventual, quer dizer, “de um princípio *indexado ao possível*”:

Um sujeito existe como localização de uma verdade, na medida em que afirma sustentar certo número de pontos. Por isso, o tratamento dos pontos é o devir verdadeiro do sujeito e, ao mesmo tempo, o filtro das atitudes do corpo. Se chamará *presente* e se anotará π , ao conjunto das consequências da pegada/rastro acontecimental, tal como são realizadas pelo tratamento sucessivo dos pontos (BADIOU, 2008b, p. 69).

Porque múltiplo e dividido pelos pontos que trata, “um corpo nunca está todo inteiro no presente” (BADIOU, 2008b, p. 70). O sujeito é o que dará a legibilidade de uma unificação a ele (p. 64). Assim dividido e forçando uma legibilidade unificada, caracteriza-se o “sujeito fiel”. Fiel a uma verdade, ele é um corpo dividido e é “o inconsciente ativo de um traço de um acontecimento”, que explorará as consequências do que ocorreu, engendrando a ampliação do presente e expondo, fragmento por fragmento, aquela verdade (BADIOU, 2008b, p. 71-72).

Quanto aos modos dos sujeitos se posicionarem frente a uma verdade, o filósofo nos apresenta também o sujeito reativo, aquele que cria argumentos de resistência a uma *nova* verdade. Por isto existem novidades reacionárias: “essa disposição reativa está presa a um formalismo subjetivo que não é, e não pode ser, a pura permanência do *velho*” (BADIOU, 2008b, p. 72). Ele nega o rastro deixado pelo evento inclusive produzindo algo sob o título de “Moderno”.

Enquanto o “presente” do sujeito fiel é um trabalho constante sobre cada ponto de verdade consequente à pegada deixada pelo evento – o que significa uma incorporação à verdade produzindo, assim, um “novo presente” - o presente do sujeito reativo é apagado, débil, confuso, pois a lei da negação do evento se impõe a ele. É contra o *novo presente* que se insurge o sujeito reativo.

Fiel às verdades do inconsciente e da ciência como caminho de acesso às verdades, Freud não hesitava em romper terminantemente com seguidores muito próximos, que depois apresentassem ideias divergentes e infiéis à sua teoria. Foi o caso de Carl G. Jung, que chegou a ser tratado por Freud como um filho e herdeiro espiritual da tarefa psicanalítica. Mas Jung pretendeu estender o conceito de libido a muito mais do que as pulsões sexuais postuladas pelo criador da psicanálise. A libido seria, para Jung, uma espécie de energia geral, expandida do inconsciente. Podemos chamá-lo de sujeito reativo porque apesar de, a princípio, aceitar o inédito da sexualidade proposto por Freud, depois só o fez sob a “salvaguarda” de que libido fosse algo “não apenas sexual”. Foi como se dissesse: “aceito sua verdade, mas a reveja e olhe para a minha: a libido é *mais* do que o que você diz”. A libido junguiana distorce e compromete a força revolucionária da sexualidade mesma, e da proposta de Freud. Na passagem a seguir, vemos o próprio Freud (1925/2011) detectar precisamente tal posicionamento de seu antigo “príncipe herdeiro”:

Na Europa, entre os anos de 1911 e 1913 ocorreram dois movimentos de separação da psicanálise, iniciados por pessoas que até então haviam desempenhado papel de relevo na jovem ciência, Alfred Adler e C. G. Jung. Ambos os movimentos pareciam bem perigosos e rapidamente conquistaram larga adesão.

Sua força não vinha de seu próprio conteúdo, porém, e sim da tentação de poder livrar-se dos resultados da psicanálise vistos como chocantes, ainda que não mais se negasse o material efetivo desta. Jung buscou reinterpretar os fatos analíticos em chave abstrata, impessoal e a-histórica, assim esperando furtar-se à consideração da sexualidade infantil e do complexo de Édipo e à necessidade de analisar a infância (p. 115-116).

O terceiro posicionamento de um sujeito quanto às verdades, proposto por Badiou (2008b), e que gera uma nova figura, é o do sujeito obscuro. Este, por considerar o novo presente algo maléfico, pretenderá aboli-lo. Em situações assim, é o novo presente que cairá com vistas a se conservar a ordem anterior. O novo presente declinará a uma “noite de inexistência”, a qual, por um lado, significa um retorno ao passado, ao anterior de uma situação; mas, por outro, tal noite “deve ser produzida em condições totalmente novas que o corpo rebelde e seu emblema expõe ao mundo” (p. 77). O filósofo exemplifica com o islamismo político contemporâneo.

Invocando um Corpo transcendente (Cidade, Deus, Razão), o sujeito obscuro nega o rastro eventual e suprime o corpo real, o corpo dividido. O novo presente deve permanecer definitivamente oculto. Enquanto o sujeito reativo quer apenas mostrar que a ruptura fiel é inútil, o sujeito obscuro, mortífero, quer aniquilar o presente desarticulando os dados formais de qualquer fidelidade. E, ao perceber o sujeito reativo afundado no “lodaçal de uma existência ordinária”, o sujeito obscuro

oferece-lhe a chance de um novo destino, sob o signo incompreensível, mas salvador de um corpo absoluto, que só pede que se lhe o sirva alimentando em todas as partes o ódio a todo pensamento vivo, a toda língua transparente e a todo devir incerto (BADIOU, 2008b, p. 79-80).

Exemplo simples e transparente de sujeitos obscuros, para o contexto que nos importa, é o dos nazistas que, em 1933, queimaram em praça pública os livros de Freud. Sua resposta, contudo, foi irônica e sagaz: “Na Idade Média, teriam queimado a mim; hoje em dia eles se contentam em queimar meus livros” (GAY, 1989, p. 536).

a) *Destinações do sujeito*

No capítulo anterior, já mencionamos a ressurreição como ressurgimento possível de verdades que, por um tempo, podem ficar à margem do saber, das veridicidades de uma cultura ou de um mundo qualquer. Em *Lógicas dos mundos* (2006), a *ressurreição* é apresentada como uma das destinações das figuras do sujeito. Badiou (2008b) menciona outras três destinações:

a produção, a negação, e a ocultação. “Chamamos *destinação* de uma figura subjetiva a esta operação sintética em que o sujeito se revela contemporâneo do presente eventual sem ter que incorporar-se necessariamente a ele” (BADIOU, 2008b, p. 81).

O núcleo ativo das figuras do sujeito fiel é sempre o presente, o *novo presente*. Em relação a ele, constrói-se a destinação. A orientação de uma verdade é protocolada pelo sujeito¹¹². O sujeito fiel organiza sua produção do presente; o sujeito reativo organiza sua negação; e o sujeito obscuro organiza a ocultação do presente. Quanto à ressurreição, ela está também singularizada por seu conteúdo de verdade. No que se refere às ciências, a ressurreição se apresenta “sempre no momento de um renascimento quando se reincorporam as sutis teorias que uma escolástica havia tornado inoperantes” (BADIOU, 2008b, p. 95).

Platão é renascido em Freud com as constantes referências que este faz ao primeiro. O mito platônico da existência de seres andróginos, anterior à divisão dos humanos em dois sexos distintos, renasce em Freud para que ele possa discorrer sobre o amor e a sexualidade, em uma visada inteiramente diversa daquela propriamente mitológica e filosófica. Como nos faz notar Assoun (1978), o mito platônico ressurgiu em Freud, explicitamente, desde uma carta escrita à sua noiva em 1883 – “Não sou mais que uma metade de ser humano, no sentido da velha fábula platônica que certamente tu conheces, e quando estou desocupado, a separação me faz sofrer” (citado por ASSOUN, p. 143) – até outra, escrita a Einstein em 1933¹¹³, e passando, ainda, pelos *Três ensaios* (1905/1980), pelo capítulo VI de *Além do princípio de prazer* (1920), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2010), e pelo texto “As resistências à psicanálise”, de 1925 (ASSOUN, 1978, p. 143-146).

Leitor de Platão desde a adolescência, Freud faz ressurgir o filósofo também em sua teoria sobre a memória. Segundo Peixoto e Oliveira (2012), a memória freudiana é atualizadora e é uma causalidade retroativa que, no trabalho de uma construção em análise, rearranja a dimensão temporal:

A memória platônica, de origem inteligível, suspende a temporalidade da condição mundana. No *Teeteto*, a rememoração do passado tem como equivalência necessária o esquecimento do tempo presente. Em Freud, em contrapartida, a dimensão cronológica do indivíduo é redimensionada de tal forma que: passado, presente e futuro encontram-se entrelaçados... Mais que um passado que se impõe ao presente, em Freud, é o próprio presente que atualiza o passado (p. 184).

¹¹² “O sujeito é o protocolo da orientação de uma verdade, verdade e sujeito estão absolutamente ligados” (BADIOU, 2015, p. 174).

¹¹³ “Nós supomos que os instintos [pulsões] humanos são de dois tipos apenas: os que tendem a conservar e unir – nós os chamamos eróticos, exatamente no sentido de Eros, no Banquete de Platão – e os que procuram destruir e matar, que reunimos sob o nome de instinto [pulsão] de agressão ou destruição” (FREUD, 1933/2010, p. 244, colchetes nossos).

Quanto aos procedimentos de verdade (processos de verdade), Badiou (2008b) os mantém e os ordena em relação às destinações das figuras subjetivas: na política, a negação acontece como reação, a ocultação como fascismo, e a ressurreição como as invariantes comunistas. Na arte, a negação corresponde ao academicismo, a ocultação à iconoclastia, e a ressurreição ao neoclassicismo. No amor, é a conjugalidade que surge como negação perpetrada pelo sujeito reativo, a fusão possessiva como ocultação pelo sujeito obscuro, e o “segundo encontro” como a ressurreição, organizada pelo sujeito fiel. Finalmente, na ciência, a negação é o pedagogismo, a ocultação comparece como obscurantismo, e o renascimento é como o sujeito fiel organiza a ressurreição de uma verdade (BADIOU, 2008b, p. 97).

b) Uma tipologia dos sujeitos

O filósofo articula os quatro tipos de verdades (amorosa, científica, artística e política) às figuras do sujeito, e assim estabelece uma tipologia dos mesmos: haverá, então, o sujeito amoroso, o artístico, o político e o científico. Em cada um desses tipos poderemos encontrar sujeitos fiéis, reativos ou obscuros. O presente que cada sujeito fiel a qualquer desses tipos de verdades produz, e o produz a cada vez por uma ativação singular própria, é o presente de uma configuração (no caso do sujeito artístico), de um encantamento (quando se trata do sujeito amoroso), de uma sequência (no caso do sujeito político), ou de uma teoria, no caso do sujeito científico (BADIOU, 2008b, p. 91-96).

Os signos locais produzidos pelos sujeitos em tal e qual presente estabelecem novas relações concernentes aos elementos do mundo em que estejam (qualquer que seja o mundo). Daí a ideia de um *novo presente*. Soa quase banal, nos dias de hoje, a afirmação de que, com sua autoanálise e sua posterior teoria, Freud produziu um rearranjo profundo na disposição dos elementos com que o pensamento ocidental e, em primeiro lugar, a psiquiatria e a psicologia de sua época lidavam. Que heresia, para os saberes até então instituídos (e hoje, *reativados*), alguém afirmar que precisamente um sinal psicótico como a atividade delirante (evidência e produto da “doença” mental) seria, ele mesmo, uma tentativa de cura empreendida pelo próprio paciente. É o que nos diz Freud (1911/2010) em suas observações sobre o caso Schreber: “O que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura, reconstrução. Após a catástrofe, a reconstrução tem sucesso maior ou menor, nunca total” (p. 61).

Em sua “forma antropológica”, os signos produzidos pelos sujeitos de uma verdade são afetos: o entusiasmo por uma nova máxima de igualdade na sequência política, o prazer obtido a partir de uma nova intensidade perceptiva na arte, a felicidade de uma nova intensidade existencial quando no amor, e a alegria gerada por novas luzes na ciência (BADIOU, 2008b, p. 95-96).

Iremos nos deter, agora, sobre a noção de “sujeito científico” e, para isto, partiremos da definição que o filósofo faz de um “mundo da ciência”.

c) *O sujeito científico*

Sujeitos científicos são possíveis apenas em mundos científicos, os quais se constituem na pura exposição do aparecer como tal, pleiteada em leis ou fórmulas do ser-aí¹¹⁴, cujos conceitos sejam matematizáveis. Ou seja, submetidos à potência literal das inferências e, portanto, completamente indiferentes tanto à naturalidade quanto à multiplicidade das línguas (BADIOU, 2008b, p. 94).

Um mundo de ciência é constituído por uma fronteira entre o que já está submetido às inferências literais e o que parece rebelde a tal submissão. É essa fronteira que sofre um bruto deslocamento geral quando, em um mundo científico, se dá um evento (*événement*). O que detém esse deslocamento é a pegada/rastro/traço eventual. Este é o antigo inexistente que, sob o efeito do sítio eventual, tomou o valor máximo de aparecimento em um mundo, como o vimos no primeiro capítulo desta tese.

No caso dos mundos científicos, um antigo inexistente é como “o fundo insubmisso da literalização”, que, com o evento e o traço eventual, adveio à “transparência simbólica”. “Na ciência, do que se trata, é do inteligível do mundo e da invariância de suas equações” (BADIOU, 2008b, p. 94).

¹¹⁴ O “ser-aí” de Badiou (2008b) não é o mesmo de Heidegger (nosso outro autor de referência em filosofia), pois não é pensado segundo sua estrita composição ontológica. Ele é um múltiplo pensado segundo sua aparição em um mundo e localizado nele. É, ainda, uma categoria da lógica na qual o ponto de partida é a identificação entre os elementos (no sentido ontológico) de um ente e os átomos reais prescritos por eles. “Dado um múltiplo A que aparece em um mundo, todo elemento *a* de A, identifica um átomo de aparecer. Tal átomo será chamado real” (BADIOU, 2008b b, p. 247). Os átomos reais são aqueles cuja instância do Um no aparecer está ditada pela instância do Um no ser (BADIOU, 2008b b, p. 634, 641 e 648). Dizer “instância do Um no ser” é diferente de dizer que o Um *é o ser*. E a recíproca também é repudiada pelo filósofo: “Não é... que o ser seja Um. Pelo contrário, é a inconsistência do múltiplo puro” (BADIOU, 2008b, p. 398). Badiou mantém a posição afirmada em *O ser e o evento*, e que dizia: “O Um não é” (BADIOU, 1996, p. 29).

O corpo de que se constitui o sujeito científico é o resultado de uma investigação, ou seja, os princípios, leis, teoremas etc. consequentes à modificação matemática advinda ao surgimento do evento, cujo entrelaçamento consistente “expõe no aparecer, tudo que se reagrupa ao redor do traço eventual” (BADIOU, 2008b, p. 94). O sujeito científico é engendrado ponto por ponto, “dificuldade por dificuldade”, no presente. Ele é o sujeito fiel cujo formalismo é portado pela consistência dos resultados iniciais. A esse conjunto de fatores, situados num presente completo de um mundo científico, Badiou (2008b) dá o nome de “teoria nova” (p. 94).

2.3. Freud, sujeito fiel às verdades e às ciências como procedimentos de verdades

Primeiramente, diremos que Freud pode ser considerado sujeito fiel ao procedimento científico enquanto produtor de verdades, porque ele foi além de sua infra-humanidade e da infra-humanidade de suas pacientes, propondo-se a extrair da experiência, muitas vezes dolorosa que mantinham com seus corpos, verdades sobre o desejo. E também porque, indo além de sua individualidade particular, ele, Freud, se fez imanente ao procedimento de verdade científico. É como o percebemos apresentar-se em uma Conferência de 1932, sobre a qual nos deteremos agora, considerando sua importância para o tema de nossa pesquisa, e porque é, como o vimos na avaliação de Assoun (1978), um dos principais textos freudianos referentes à sua visão de ciência.

2.3.1. A Conferência XXXV (A questão de uma Weltanschauung científica)

Escrita entre a primavera e o verão de 1932 (Cf. GAY, 1989, p. 532), nesta Conferência fica evidente a fidelidade de Freud às verdades e às ciências enquanto procedimentos de verdades.

Definindo *Weltanschauung* como “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo”, Freud (1933[1932]/1980, p. 193) pergunta se a psicanálise

conduz a uma construção desse tipo. Sua resposta preliminar é “não” e que, por isto, ela adere à *Weltanschauung* das ciências, a qual tem como características as explicações feitas apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro, a limitação àquilo que no momento presente é cognoscível, e a rejeição completa a elementos que lhe são estranhos. E ainda: a elaboração intelectual de observações e a recusa a outras fontes que sejam derivadas da revelação, da intuição ou da adivinhação (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 194).

Depois de observar que a contribuição da psicanálise foi a de ter estendido a pesquisa científica à área mental, a estrita fidelidade de Freud (1933[1932]/1980) à verdade científica aparece em sua afirmação de que ela “não admite conciliações ou limitações, e o fato é que a pesquisa considera como propriedade sua, todas as esferas da atividade humana, e deve exercer uma crítica incessante se algum outro poder tenta arrebatá-lhe alguma parte” (p. 195-196).

Ao refletir sobre o pensamento filosófico e o religioso, ele elege como principal adversário da psicanálise a religião, esta cuja “visão de mundo” é determinada pela situação de nossa infância e que deriva a sua força “da sua presteza em ajustar-se aos nossos impulsos instintuais [pulsionais] plenos de desejos” (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 212).

Freud (1933[1932]/1980) passa boa parte da conferência ora defendendo o ponto de vista científico contra as diversas formas de argumentação das religiões, ora atacando o ponto de vista religioso, ora demonstrando que a psicanálise contribuiu para revelar que as religiões se originaram do desamparo da criança, e ora, ainda, dialogando com as objeções do homem religioso às ciências. Se não havia qualquer ataque clerical ou de qualquer outra modalidade religiosa à psicanálise (embora muito e distorcidamente se falasse contra ela, como vimos), e se, por outro lado, a psicanálise se expandia em termos globais, por que terá Freud terçado armas contra uma instituição que já dava alguns sinais de enfraquecimento face ao avanço do espírito científico?

Talvez a resposta esteja no assombramento que tomava conta de Freud diante de um cenário mundial realmente desalentador: em 1932, ano da escrita da Conferência XXXV, a “Grande Depressão” econômica de 1929 já afetava diretamente os países desenvolvidos da Europa e a família de Freud, gerando pobreza, incertezas, inseguranças e a ascensão política do partido de Hitler. Sobre aquele ano, o biógrafo de Freud escreve: “Os acontecimentos públicos que amarguraram os derradeiros anos de Freud fizeram com que suas ideias mais sombrias sobre a natureza humana parecessem pálidas” (GAY, 1989, p. 532).

Mesmo assim, a pobreza e o desalento do cenário ameaçador não diminuíram a crença de Freud (1933[1932]/1980) nas verdades científicas: “Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu

domínio sobre a vida mental do homem” (p. 208).

Para chegar a uma conceituação do que é uma verdade e para reafirmar que as verdades são o objetivo do trabalho científico, Freud (1933[1932]/1980) apresenta novas características desse trabalho: as ciências se interessam pelo que não tem uso imediato tangível, procuram evitar fatores individuais e influências afetivas, examinam a credibilidade das percepções, e isolam os fatores determinantes de novas experiências em experimentações modificadas. Seu esforço, diz Freud (1933[1932]/1980), “é no sentido de chegar à correspondência com a realidade... A essa correspondência com o mundo externo real chamamos de ‘verdade’. Permanece este o objetivo do trabalho científico” (p. 207).

Finalmente, e em resposta à pergunta inicial de sua conferência, ele a encerra recusando à psicanálise e às outras ciências qualquer pretensão de uma *Weltanschauung*, algo assim tão grandiloquente e que pudesse responder a todas as perguntas:

a psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* por si mesma. A psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica. Esta, porém, dificilmente merece um nome tão grandiloquente, pois não é capaz de abranger tudo, é muito incompleta e não pretende ser auto-suficiente e construir sistemas” (FREUD, 1933[1932]/1980, p. 220).

2.3.2. Freud, sujeito científico?

A fidelidade de Freud ao espírito científico demonstrada até aqui, ou seja, sua empiria, suas demonstrações clínicas, sua produção ativa de leis e fórmulas lógico-gramaticais referentes ao psiquismo e à técnica da psicanálise¹¹⁵ (o corpo de sua teoria), orientadas pela busca da verdade e marcadas pelo encontro com o eventual, tudo isto nos permite dizer sim a esta pergunta.

Retomemos o conceito de “mundo científico” de Badiou (2008b) e veremos que Freud criou um novo mundo de ciência quando, em referência ao sofrimento psíquico, constituiu uma

¹¹⁵ Exemplo de uma lei teórica da psicanálise: a do complexo de Édipo. “Toda uma série de sugestões se originou para mim do complexo de Édipo, cuja ubiquidade vim percebendo pouco a pouco. Se a escolha ou a criação desse tema horrível sempre fora enigmática, assim como o efeito perturbador de sua representação poética e a própria natureza de tais tragédias do destino, tudo se explicava mediante a percepção de que ali fora apreendida uma lei geral do funcionamento psíquico em toda a sua significação afetiva” (FREUD, 1925/2011, p. 127). Exemplo de uma fórmula referente ao procedimento empírico psicanalítico, a regra da livre-associação: “Seguindo a livre associação, obedecendo à mencionada ‘regra psicanalítica fundamental’, obtínhamos um rico material de coisas que vinham à mente do paciente, que podiam nos levar à pista do que ele havia esquecido” (FREUD, 1924/2011, p. 207).

nova fronteira entre, de um lado, o que já estava submetido a inferências literais no sentido lógico-gramatical, (aquilo que já estava submetido às formas das classificações psiquiátricas de sua época), e, do outro lado da fronteira, aquilo que se posicionava e permanecia rebelde a tal submissão – tudo o que, com Freud e depois dele, recebeu o nome de desejo e gozo humanos, e que insiste em cada um, singular e inconscientemente¹¹⁶. Foi tal fronteira que, com o evento “postulação do inconsciente”¹¹⁷, sofreu um bruto deslocamento geral.

No que diz respeito à literalidade de uma exposição lógico-matemática (exposição que, aos olhos de Badiou, é necessária para que se constitua um “mundo científico”), podemos dizer que Freud deixou-nos um esboço, não ao modo da álgebra ou da aritmética, mas de uma matemática, hoje chamada topológica, e com a qual Jacques Lacan (fidelíssimo a Freud) concluiu sua própria obra.

Quando Freud escreve seus diagramas sobre a primeira e a segunda tópicas do aparelho psíquico, respectivamente, na *Interpretação dos sonhos* e em *O ego e o id*¹¹⁸, não estaria daquele modo raciocinando matematicamente ao modo topológico? A esse respeito, observa Raupp (2013), “a elaboração da Primeira e da Segunda Tópica pode ser considerada um primeiro aparecimento da Topologia, entretanto, sem esta denominação... Provavelmente, Freud teve a necessidade de mostrar a Psicanálise através de uma linguagem não-verbal, por isso o uso desses recursos gráficos” (p. 18). Diremos, então, que as duas tópicas são um esboço da topologia lacaniana, forma científica de teorizar a clínica psicanalítica. Concordam, também, Santos e Oliveira (2012, p.77) quando escrevem que “a segunda teoria *topológica* do funcionamento mental” de Freud, e os desdobramentos da teoria do narcisismo permitem um passo adiante em sua teoria da psicose .

Embora não tenha escrito quase coisa alguma sobre a matemática, e nem o tenha escrito em linguagem matemática¹¹⁹, há no trabalho do fundador da psicanálise algo daquilo que, baseados em Badiou e Heidegger, propusemos no Capítulo 1 como parte de uma definição provisória das ciências: o *corpus* teórico e teórico-técnico de cada ciência se constitui através

¹¹⁶ Tudo o que, reconhecamos, ainda permanece para cada um, rebelde a submissões. A questão permanece *nova* para cada um.

¹¹⁷ Cf. Seção 1.3 do Capítulo 1.

¹¹⁸ Em *A interpretação dos sonhos*, à pág. 495 do vol. V, da *ESB* (1900/1980); e em *O ego e o id*, à pag. 38 do vol. XIX, da *ESB* (1923/1980).

¹¹⁹ Só encontramos, até aqui, duas menções de Freud à matemática. Uma no texto “Sobre os sonhos”, de 1901, no qual ele diz que “O cálculo do sonho pode produzir os resultados mais desvairados, caso seus fatores sejam condensados ou suas operações matemáticas sejam deslocadas para outro material” (FREUD, 1901/1980, p. 597); e a outra em “Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo” (1925), no qual Freud (1925/1980) observa sobre o conteúdo manifesto dos sonhos: “Não vale a pena submetê-lo a um exame ético ou tomar suas rupturas da moralidade mais a sério que seus rompimentos com a lógica ou a matemática” (p. 163). Como dissemos, são apenas menções às matemáticas, não uma discussão a respeito delas.

dos pensamentos lógico e matemático, *não necessariamente explicitados por seus pesquisadores*. Isto significa que um pesquisador de qualquer ciência lança mão de raciocínios matemáticos de alguma ordem, mesmo sem ter consciência deles, mesmo sem formalizá-los matematicamente. No exemplo que demos sobre a história do conceito de gene na biologia, quando Weismann (1834-1914) postula uma nova hierarquia de unidades hereditárias, das quais a menor seria o bióforo, ele não está, também, procedendo (no sentido de processando) relações lógico-matemáticas de pertença e inclusão entre elementos e conjuntos?

A evolução do pensamento científico caminha da captação de informações pelos órgãos dos sentidos à literalização matemática ou, em outros casos, ao uso inconsciente das categorias e ferramentas matemáticas. Assim tem sido na Física, e assim também tem sido na psicanálise.

Se a força gravitacional já fora teorizada por Aristóteles (384-322 a. C.), em termos lógico-proposicionais, como um movimento dos corpos mais pesados em linha reta para baixo e em busca de seu *lugar natural*, em direção ao centro do Universo (a Terra), a ciência sobre ela percorreu um longo caminho até ser literalizada matematicamente. Em primeiro lugar, e já na Idade Média, Guilherme de Ockham propôs, contrariamente a Aristóteles, que o “movimento pode ser concebido como o mero deslocamento do corpo no tempo, o que torna ‘fútil’ o uso de outras ‘entidades’” (DIAS, SANTOS & SOUZA, 2004, p. 260). Baseados em Ockham, seus contemporâneos, os matemáticos do Colégio de Merton (Oxford), escreveram no mesmo século XIV, e ainda em linguagem retórica ou verbo-gramatical, o seu Teorema do Grau Médio (ou Teorema Mertoniano da Velocidade)¹²⁰. Somente em torno de trezentos anos depois, Galileu Galilei (1564-1642) usou com desenvoltura o Teorema Mertoniano para realizar os primeiros estudos sistematizados sobre o Movimento Uniformemente Acelerado. Como nos informa Basso (2010): “Por meio da aplicação do grau médio de velocidade, Galileu demonstra que o movimento uniformemente acelerado pode ser aplicado à equação do movimento uniforme” (p. 28). E o fez, valendo-se de literalizações matemáticas, as quais estendeu ao estudo da força gravitacional¹²¹. Logo em seguida a Galileu, Isaac Newton (1643-1727) formulou, enfim, em letras e números matemáticos, o cálculo da força gravitacional.

¹²⁰ “As contribuições dos mertonianos não foram expressas por meio de modelos matemáticos, apenas em linguagem retórica, uma vez que não era ainda uma prática recorrente na época apresentar conceitos físicos por meio de linguagem matemática” (DA SILVA, 2010, p. 159).

¹²¹ Acompanhem Basso (2010): “Em 1612, no ‘Discurso sobre as coisas que estão na água e nela se movem’ Galileu substitui a distância, como aquela magnitude que interferiria no momento do movimento, pela velocidade: “Momento, junto aos mecânicos significa aquela ‘virtude’, aquela força, aquela eficácia com a qual o motor move e o móvel resiste; tal virtude depende não somente da simples gravidade, mas da velocidade do movimento, das diversas inclinações dos espaços sobre os quais se produz o movimento, porque mais ímpeto tem um grave ao descer por um espaço muito inclinado que em um de menor declive. Assim, qualquer que seja a causa de tal virtude, todavia ela mantém o nome de momento” (p. 54).

$$F_g = G \frac{M_1 \cdot M_2}{r^2}$$

Onde:

F_g = Força gravitacional

G = Constante de gravitação universal

M_1 e M_2 = Massas dos objetos considerados

r = distância entre os objetos considerados

A constante de gravitação universal só foi postulada mais tarde (1797) por Henry Cavendish, e pode ser obtida a partir do seguinte cálculo:

$$G = 6,67 \cdot 10^{-11} \frac{N \cdot m^2}{kg^2} = 6,67 \cdot 10^{-11} \frac{m^3}{kg \cdot s^2}$$

De Aristóteles a Newton e até aos dias de hoje, com os achados sobre as ondas gravitacionais, o que houve foi a progressiva evolução de um pensamento puramente baseado no que a percepção corporal individual fornecia, até ao surgimento de um pensamento lógico-matemático literalizado em números e letras.

Quanto ao inconsciente e à psicanálise, podemos dizer que tem ocorrido um movimento semelhante, mas em um período de tempo extremamente mais curto. Embora existam evidências do uso do termo “inconsciente” por filósofos e artistas, anteriormente a Freud, o que o fundador da psicanálise fez foi algo inteiramente inédito e diferente do discurso filosófico, médico e ficcional literário de até sua época.

Ainda que tenha sido influenciado por F. Schelling que, em 1797, publicava que “*a natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível*” (citado por XAVIER, 2010); que tenha inclusive reconhecido a influência de Arthur Schopenhauer, filósofo que escreveu abertamente sobre “motivações inconscientes” de homens e mulheres para a escolha de seus parceiros, em sua *Metafísica do amor* (1844)¹²²; e, finalmente, que G. Groddeck, T. Lipps e

¹²² “Há algo de inteiramente peculiar na seriedade profunda e inconsciente com a qual duas pessoas jovens de sexo distinto, que se veem pela primeira vez, se consideram mutuamente, tanto no olhar investigativo e penetrante que se lançam, como na inspeção cuidadosa que os traços e partes de ambas têm de sofrer” (SCHOPENHAUER, 1844/2000, p. 34). O filósofo, contudo, não as desvenda para além do reconhecimento da possibilidade de sua existência: “Além das considerações acima mencionadas, deve haver ainda outras inconscientes, que se encontram

outros (advindos de outros campos do saber e também da arte) tenham afetado seu pensamento, Freud inovou radicalmente – como o expusemos acima –, considerando-se seu sítio eventual e o próprio evento a partir do qual fidelizou-se à verdade científica por ele processada.

Ele teorizou o inconsciente em linguagem verbo-gramatical e também o esboçou numa outra linguagem, ao criar suas duas tópicas. Com estas iniciou na psicanálise um tipo de raciocínio matemático que, no século XX, Lacan fez avançar em seus seminários com a topologia e os matemas.

Para concluirmos, consideramos ter deixado claro que a figura de Freud é um exemplo de “sujeito científico”, porque fiel às ciências enquanto procedimentos de verdades, e porque fiel e produtivo quanto às verdades que postulou em sua ciência. No próximo capítulo, com o fim de darmos continuidade às investigações sobre cada um dos termos que compõe nossa hipótese, revisaremos os conceitos de singular em Lacan e na psicanálise de Jacques-Alain Miller. E, como tal conceito está intimamente ligado ao de *sinthoma*, escreveremos também sobre este a partir do modo como Lacan o desenvolve no *Seminário 23*.

no fundamento de uma tal paixão extremada, embora não as tenhamos diante dos olhos” (SCHOPENHAUER, 1844/2000, p. 36).

CAPÍTULO 3 – A NOÇÃO DE SINGULAR NA PSICANÁLISE

Depois de dialogarmos com Heidegger e Badiou sobre ciência e psicanálise e de propormos um conceito provisório sobre as ciências (Capítulo 1), para, em seguida, apresentarmos a posição de S. Freud e de sua defesa da psicanálise como ciência (Capítulo 2), chegamos agora ao terceiro termo da nossa hipótese de trabalho: “a psicanálise é uma ciência do singular”.

Já definimos singular como o instante e a instância do processo psicanalítico em que, aludindo A. Badiou (2008b), emerge um “átomo real” do aparecer do ser-*ai no ser*. Qual átomo? O da verdade singular do *sinthoma* de um analisando, seu modo único de tensionar gozo e desejo.

Seguindo a ontologia de A. Badiou (1996, 2008b), vimos que singular é um evento pertencente a uma situação, mas não está incluído nela. E que há singularidades débeis e singularidades fortes, sendo estas últimas as que o filósofo chama de acontecimentos (*événements*). Também definimos “singular” como a passagem para a condição de existente de algo que não existia previamente para o estado da situação (Badiou, 2008b, p. 617). No caso de um processo psicanalítico, a apresentação parcial na consciência do analisante daquilo que Lacan (1975-76/2007) veio a trabalhar sob o nome de *sinthoma*. Cabe agora perguntarmos: haverá em Lacan, um dos principais continuadores da obra freudiana, ou em Jacques-Alain Miller, seu seguidor, algum conceito definido do que seja singular ou uma singularidade, que nos auxilie em nossa proposição?

Quando iniciamos nossa pesquisa, quisemos localizar imediatamente em Freud qual teria sido sua concepção de singular e de singularidade. Propusemo-nos a uma investigação em sua obra através de duas vias. A primeira, buscando os usos que ele fez do termo “singular”. A segunda, tentando inferir a noção ou o conceito “singular”, a partir dos textos que narram alguns de seus casos clínicos e daqueles que teorizam os resultados de sua clínica.

Quanto ao uso do termo “singular”, notamos que Freud o faz de forma sempre predicativa. Foi o que constatamos desde “Um caso de cura pelo hipnotismo” (FREUD, 1892-1893/1980, p. 143), até “Análise terminável e interminável” (FREUD, 1937/1980, p. 273), passando por outros 29 escritos de sua obra.

No que se refere à segunda via, que havíamos deixado para as etapas finais de nossa pesquisa, Isabel Tatit (2016) nos dispensa de “reinventarmos a roda”, pois em sua pesquisa

demonstra que é possível inferir a presença discreta da noção de singularidade em Freud. A autora nos informa que Freud não elaborou uma teoria específica sobre o singular, mas que tal noção é algo latente (o termo é nosso) em seu percurso de criador: “Lacan dá ênfase a esse ponto, o de que a experiência analítica foi construída por meio de uma experiência singular, Freud estava aberto ao que surgia de novo em cada caso particular, pois ainda estava construindo sua teoria” (TATIT, 2016, p. 146).

Ao tomar como exemplo o modo como Freud (1893-1895/1980) conduziu o caso da senhorita Lucy R., descrito nos “Estudos sobre a histeria”, a autora observa que o lugar ocupado por Freud na direção do tratamento, viabilizando o esvaziamento dos sintomas e possibilitando uma reconstrução da história pela paciente, ilustra a posição não-toda do criador da psicanálise (TATIT, 2016, p. 151). Infere disto que “na experiência clínica, a singularidade opera, fundamentalmente, quando há associações que remetem à contingência do sintoma, tal como o cheiro de pudim queimado numa situação conflituosa” (TATIT, 2016, p. 150).

As elaborações de Freud a respeito da compulsão à repetição são consideradas por Fingermann (2013), e endossadas pela autora, como aquilo que permite identificar justamente o que há de mais singular no analisando: “A repetição... é o que ele tem de mais singular, de mais a-sujeito, de menos assujeitado ao Outro” (FINGERMANN citado por TATIT, 2016, p. 174). E, para fazer frente às marcas históricas que se repetem compulsivamente no sujeito, sem que haja nisto uma passividade do mesmo, como assinalado desde “Além do princípio do prazer” (1920), Freud dá a pista de que seria preciso elaborar uma nova forma de agir em relação àquelas marcas, mais do que criar algo “radicalmente novo” diante do sofrimento e dos sintomas (TATIT, 2016, p. 182-183).

Contudo, recordamos aqui, que em um artigo fundamental e tardio, “Análise terminável e interminável”, Freud (1937/1980) aponta que a criação de algo inédito no paciente é sinal de que uma análise tenha acontecido:

Não é precisamente a reivindicação de nossa teoria o fato de que a análise produz um estado que nunca surge espontaneamente no ego e que esse estado recentemente criado constitui a diferença essencial entre uma pessoa que foi analisada e outra que não o foi? (p. 259).

Os termos “singular” e “singularidade” são recentes na história da psicanálise. Tanto que, como observa Tatit (2016), esses termos não aparecem no índice referencial da Edição Standard das obras de Freud, nem no índice referencial dos seminários de Lacan, compilado por H. Krutzen (KRUTZEN citado por TATIT, 2016). Há, neste último, apenas duas entradas do termo “singular”, que ocorrem duas vezes no *Seminário 12: Problemas cruciais para a*

psicanálise, de 1964-1965 (TATIT, 2016, p. 16). O termo também não aparece nos dicionários e livros de vocabulários técnicos mais conhecidos de psicanálise (KAUFMANN, 1996; ROUDINESCO & PLON, 1998; CHEMAMA, 1995; LAPLANCHE & PONTALIS, 1991).

Deste modo, e ainda segundo Tatit (2016, p. 143), a noção de singularidade aparece pulverizada ao longo da obra de Lacan e é algumas vezes apresentada, mas não desenvolvida por autores pós-lacanianos (J.-A. Miller, Collete Soler, Roberto Harari são tomados como exemplos), surgindo na obra destes, ora no sentido corriqueiro, ora como noção articulada a outros conceitos, tais como traço unário, gozo e outros.

Das observações preliminares que a autora faz a respeito do tema na obra de Lacan, concordamos com as que afirmam: 1) “a ordem da singularidade... não se restringe ao que se passa internamente a uma pessoa... o singular inclui a história em uma dimensão que ultrapassa os limites individuais; 2) o singular diz respeito ao que eclode de forma inusitada” (TATIT, 2016, p. 25). Pois, como vimos desde o Capítulo 1, a postulação do inconsciente por S. Freud foi um evento singular com repercussões obviamente irrestritas à sua pessoa. E eclodiu na cultura produzindo tempestades bem maiores que a do clarão do relâmpago que ele disse ter experimentado ao se confrontar com a verdade da descoberta do Édipo (Capítulo 2).

Este capítulo tem a seguinte estrutura. Na primeira seção, apresentaremos a noção de singular, tal como desenvolvida por Jacques-Alain Miller. Na segunda seção, trataremos do conceito de singular em Lacan. Na terceira, iremos expor o resultado de uma revisão bibliográfica parcial sobre a topologia em Lacan: pesquisamos seu uso nos seminários, deixando para uma investigação posterior uma elaboração maior que possa contemplar também os textos escritos. Posto que o *Seminário 23* tem uma constante utilização da topologia, pensamos que seria necessário apresentar o uso dessa disciplina matemática no ensino de Lacan. A expectativa maior era de que talvez encontrássemos nessa história pistas de uma utilização anterior do conceito de *sinthoma*, o qual é fundamento importante de nossa tese. Quisemos rastrear esse conceito na via topológica cursada por Lacan. Não encontramos pistas válidas, mas o estudo serviu, afinal, para mostrar como a topologia é um exemplo de cientificização possível da psicanálise (entendendo-se que a noção de ciência, aqui, busca ser coerente com o que propusemos nos capítulos anteriores). Na última seção, abordaremos o conceito de *sinthoma* como apresentado pelo psicanalista francês.

3.1. A noção de singular em Jacques-Alain Miller

Mencionaremos do fundador da Associação Mundial de Psicanálise alguns de seus textos e seminários, detendo-nos com maior espaço em “Coisas de fineza em psicanálise” (2008-2009), curso no qual a noção de singular foi mais desenvolvida.

Estamos cientes de que, aqui, se trata de um recenseamento bibliográfico limitado (a produção de Miller é extensa, ainda mais quando se inclui suas palestras e seminários), mas no tocante ao primeiro período coberto (1964 a 1996) é possível afirmar, com chances de acerto, que a palavra singular não adquire qualquer contorno de um conceito destacado e elaborado pelo autor. Isto porque consultamos textos colhidos de datas diferentes¹²³ e que mantêm, todos, apesar disto, o mesmo uso ora corriqueiro, ora puramente gramatical do termo. Por exemplo, em “Teoria d’alíngua” (1975/1996), ele observa que Lacan criou esse neologismo unindo o artigo definido no singular “a” ao próprio vocábulo (MILLER, 1975/1996, p. 64).

Algumas “quase” exceções estão, por exemplo, em um texto de 1968, quando, depois de apresentar a estrutura como o que localiza uma experiência para o sujeito que ela inclui, e depois de evitar nomear o sujeito como sujeito psicológico, Miller (1968/1996, p. 19) escreve “singular” para se referir a uma posição particular do sujeito frente ao lugar da verdade. Outra está em seu comentário sobre as apresentações de doentes de Lacan, texto no qual ele se refere ao objeto *a* de seu mestre como “singular substância lacaniana, feita de falta”. Ao que acrescenta: “a falta que acaba por ser constante dá à pessoa de um sujeito a ilusão de sua síntese” (MILLER, 1977/1996, p. 148).

Tanto em 1975 (“U ou ‘não há metalinguagem’”) quanto em 1990 (“A sutura”), o uso de “singular” não indica qualquer elaboração do próprio termo, mas ele é usado com conotações lógicas e matemáticas e, só no último caso, atreladas ao uso da linguagem em psicanálise. No texto de 1990, Miller (1994) dialoga com G. Frege para articular o conceito de sutura, tal como suposto estar presente em Lacan. E, no texto de 1975, dialogando com H. B. Curry e Gödel, propõe que haveria uma língua única, “em si mesma, metalinguagem e linguagem-objeto”, nem falada nem aprendida, sem exterior, sem limite, com uma sintaxe própria, enfim, um pressentimento de *lalíngua* (como ele mesmo escreve). Uma língua feita, senão, de “pontos singulares” (MILLER, 1975/1994, p. 77).

Finalmente, das passagens deste período que consideramos válidas, destacamos a que ele menciona (também sem maiores desdobramentos teóricos) uma situação “totalmente

¹²³ Referimo-nos aos textos produzidos entre 1964 e 1996, que foram reunidos nos livros *Matemas I* e *Matemas II*. Neles, o termo “singular” não foi elaborado de forma propriamente conceitual.

singular”, a do afeto de angústia, a qual é evocada no texto em que, na visão do autor, Lacan não poderia estar mais próximo de Freud, quando afirmou que, contrariamente aos outros afetos, o da angústia é o que não engana (MILLER, 1994, p. 158).

Em vários outros trabalhos de Miller nos quais pesquisamos referências ao singular (MILLER, 1994, 1995, 1995b, 1998, 1999, 1999b, 2000, 2001, 2008/2012), não encontramos qualquer elaboração mais acurada, nem novidade sobre o referido termo. Quando muito, o autor o utilizou de forma predicativa, ainda que na discussão de um outro conceito – por exemplo, ao discorrer sobre o processo de identificação envolvido nas relações do eu e o Outro¹²⁴ –, ou, como quando, ao explicar *lalíngua*, ele diz que é a partir do significante normatizado pelo Outro, que ocorrem investimentos singulares (MILLER, 2008/2012, p. 360).

É em “O rouxinol de Lacan”, de 2003, que Miller inicia, a nosso ver, uma problematização maior e em termos lógicos do singular. Ele trabalha com as categorias de particular e de universal para referir-se ao tema do diagnóstico clínico. A esse respeito, diz que o psicanalista deve evitar toda classificação e generalização que, afinal, o impediriam de ver a singularidade de cada caso, de cada um que o procura em consultório: “E, na transmissão da nossa clínica, devemos dar a primazia ou prevalência ao singular mais do que ao geral ou universal” (MILLER, 2003). O que quer que haja de sistemático e de fundamental serve apenas “na medida em que dá lugar ao a-sistemático e ao singular” (MILLER, 2003).

Partindo do silogismo “Todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, logo, Sócrates é mortal”, o autor nota que a própria lógica nesta proposição apaga justamente o que é específico: o homem Sócrates, que teve com a morte uma relação diferente da de todos os homens. Temos a impressão de que Miller anunciará nesse instante a categoria “singular”. Porém, o que ele apresenta logo em seguida é o conceito de “sujeito”: “Dizendo de outra maneira, chamamos de ‘sujeito’ ao efeito que desloca, sem parada, o indivíduo da espécie, o particular do universal e o caso da regra” (MILLER, 2003, p. 8). Pois o universal de uma classe nunca está completamente presente num indivíduo. O indivíduo sempre tem sempre uma lacuna e é por causa dela, por causa do “déficit da instância da classe no indivíduo”, que ele pode ser sujeito (MILLER, 2003, p. 7).

Entendemos singular da maneira como Badiou (1996) o concebe, como uma categoria lógica que nomeia um termo pertencente a uma situação, mas não incluído nela; e também como algo distinto de um indivíduo (distinto, por exemplo, de “um Eduardo biografável”, dizíamos

¹²⁴ MILLER, 1998, p. 115.

no Capítulo 1), mas que dele é inferido e relançado para o trabalho analítico até que, camada após camada, giro de discurso após giro de discurso, se encontre seu *sinthoma*.

No caso “Eduardo” seria como dizer: então esta é a lógica de gozo do Eduardo. Ele se “esconde” de fazer valer seu desejo (cujas manifestações seriam realizar *x e y* coisas, “construir minha felicidade”, “deixar que as coisas caminhem”, como ele diz), atraindo parceiros e enchendo-os de cuidados e preocupações até sufocá-los ao ponto de gritarem educadamente um “não consigo te acompanhar”. “Desde o princípio eu preparo o final do relacionamento. É aí que eu me divirto e depois choro”, ele afirma. Que um acontecimento de corpo, recordado em outro momento do tratamento – um acontecimento no qual ele sentiu uma ameaça de “dissolver-se”, e a partir do qual, por um detalhe do acontecido, ele sempre atualiza seu modo insatisfeito de gozar e desejar –, que tal acontecimento seja mantido fora da sua consciência quase o tempo inteiro, isto diz respeito à sua estratégia de evitar o horror da dissolução. Também é o que supomos constituir seu *sinthoma*, na medida em que o “detalhe” da cena antiga talvez seja o “clipe” que assegura o enlaçamento de R, S e I. Por outro lado, este é o motivo de continuarmos investigando e conduzindo cuidadosamente seu processo.

O singular com que estamos trabalhando é distinto do conceito de *sujeito*, embora inferível de, e atribuível a ele. Um sujeito, sujeito do inconsciente, é o que pulsa desejando e gozando, quando um evento/acontecimento clínico permite com que aquele seu modo de gozar e desejar se faça apresentar. O sujeito permanecerá inapresentável (ele não deixa de ser inconsciente), mas uma singularidade sua (que aqui estamos relacionando ao *sinthoma*) terá se feito apresentar de forma enigmática no campo da consciência. Assim, se cumpre a máxima freudiana referente a um dos objetivos de uma psicanálise: tornar consciente o inconsciente.

Voltando a Miller (2003), ele se pergunta se haveria um universal da espécie dos sujeitos sob o qual cada analisante ficaria subsumido. Como resposta, diz que se trataria, então, de um universal muito particular, um universal negativo, o da ausência de uma regra. O mesmo universal que formula a ausência da relação sexual, como postulada por Lacan (por exemplo no Seminário 23), isto que possibilita justamente que, na espécie humana, o modo de relação entre seus membros seja aberto “à variação, à contingência e à invenção” (MILLER, 2003, p. 9).

No mesmo ano, em uma das palestras realizadas com Jean-Claude Milner e posteriormente publicadas sob o título de “Você quer mesmo ser avaliado?”, Miller endossa Gérard Miller e afirma o que alguns anos depois ele próprio formulará como “singular”: “na psicanálise, a gente se interessa pelo único, a gente não compara, o método exclui a

comparação. Acolhe-se cada sujeito como se fosse a primeira vez, como incomparável” (MILLER & MILNER, 2006, p. 25).

No curso de 2006-2007, em que comenta o seminário de Lacan sobre o *sinthoma*, Miller (2009, p. 15) se propõe a “repercutir o traumatismo Freud”. É que o *Seminário 23* significa para ele, a colocação do inconsciente real na teoria psicanalítica¹²⁵, um inconsciente análogo ou homólogo a um traumatismo, e disjunto da interpretação. Um inconsciente aonde a transferência não operaria.

Pensar a psicanálise a partir do Real significaria, para Miller (2009, p. 44-45), considerar com Lacan que o inconsciente deve ser pensado a partir da psicose, de tal modo que nessa abordagem o real sobrepujaria o verdadeiro, diferentemente da primeira abordagem lacaniana, na qual o inconsciente pressuporia uma supremacia do verdadeiro sobre o real (MILLER, 2009, p. 40).

Em seu seminário, Miller (2009) destaca o atributo singular do *sinthoma* distinguindo-o do sintoma anteriormente pensado por Lacan como interpretável, porque envolvido na transferência. Sintoma que Miller (2009) diz comportar uma generalidade: “O *sinthoma* se oporia como singular a tudo o que o sintoma, com sua primeira acepção, comporta de generalidade” (p. 136).

Ao *sinthoma*, Miller (2009) atribui uma consistência “absolutamente singular” (p. 142), e o James Joyce de Lacan (motivo de seu seminário) é referido como o indivíduo que encarnou a singularidade de seu próprio *sinthoma* (p. 141).

O dizer, em oposição ao dito, do lado do qual o analisante se posiciona tantas vezes em sessão, recebe o estatuto de singularidade válida, porque dá acesso à lógica desse mesmo dizer e, assim, ao modo do analisante tecer sua realidade psíquica: “A partir do momento em que um ato de fala singular se torna um dizer, ele pode ser tomado nas redes e ramificações de uma lógica que o confirme ou que o invalide” (MILLER, 2009, p. 96).

O ápice do desenvolvimento da noção de singular, por Miller, está no seminário de 2008-2009, no qual ele elabora sua compreensão dos textos do mestre francês reunidos em *Escritos e Outros escritos* (MILLER, 2011). Destaquemos o que há de mais importante nesse seminário e que, recordamos, nos serviu de pista para a proposta inicial de nossa pesquisa.

Opondo a *erótica* da psicanálise a todo projeto terapêutico e normatizador que se constitua pelo discurso de promoção da “saúde mental”, Miller (2011) se radicaliza em Lacan e reafirma, inspirado nele, a prioridade do desejo no discurso psicanalítico. O desejo na forma

¹²⁵ O inconsciente aqui delineado em filigrana é o inconsciente tomado como real e não como transferencial (MILLER, 2009, p. 18).

da singularidade como cada um deseja: “Se a psicanálise é a experiência que permitiria ao sujeito explicitar seu desejo, na sua singularidade, essa experiência somente poderá se desenvolver se afastarmos qualquer intenção de terapia” (MILLER, 2011, p. 30).

Enquanto o discurso do mestre quer fazer valer o direito de todos (“todo mundo tem direito a”), o do psicanalista promove o direito do “um só”. O direito ao desvio que não se possa medir por qualquer norma, direito que representa uma rebelião ao “para todos” (MILLER, 2011, p. 31).

Visa-se “a diferença absoluta”, ou seja, a causa do desejo, contingente para cada um em sua singularidade, e dependente de um encontro. O desejo e o gozo não são programáveis, não são genéricos: “Aí está o escândalo. Gostariam que o gozo fosse genérico, que fosse normatizado para a espécie. Pois bem, ele não é. Aí se destroçam todos os discursos universalistas” (MILLER, 2011, p. 31).

A defesa do sujeito do desejo nesse momento empreendida pelo autor adquire ares de confronto, que gera críticas e polêmicas: “O discurso analítico não reconhece outra norma além da norma singular que se depreende de um sujeito isolado como tal da sociedade. É preciso escolher: o sujeito ou a sociedade. E a análise está do lado do sujeito” (MILLER, 2011, p. 32). A tal ponto que a fala de alguém que tivesse encontrado seu próprio *sinthoma* poderia, talvez, conforme se interprete Miller, assumir uma posição egocêntrica. Pois vejamos: “O desejo do analista é o de obter o que há de mais singular naquilo que faz seu ser. É o de que você seja capaz... de dizer: Sou isso, que não é legal, que não é como os outros, que não aprovo, mas é isso” (MILLER, 2011, p. 35).

A singularidade do *sinthoma* passa a ser explorada pelo autor na vertente do gozo que ele comporta: “Comecei enfatizando que o sintoma faz o sujeito sofrer, ao passo que a fantasia é, ao contrário, um meio de gozo... E o *sinthoma*, em sua última acepção, designa o que há de comum entre sintoma e fantasia, a saber, o modo singular de um sujeito gozar (MILLER, 2011, p. 70).

Se o universal da “saúde mental” foi repudiado, agora é outra categoria lógica que é desprezada, o particular. Pois as categorias clínicas, as estruturas clínicas (neurose e psicose) são postas do lado da particularidade para que a singularidade adquira importância: “O ponto de vista do *sinthoma*, ao pôr em primeiro plano o modo de gozar em sua singularidade, isto é, subtraindo-o das categorias, apaga a distinção neurose-psicose. Singularidade quer então dizer subtração das categorias, ao passo que na particularidade ainda há categorias” (MILLER, 2011, p. 70).

A questão do gozo envolvido na singularidade do *sinthoma* é retomada adiante, quando Miller (2011, p. 87 e 94) afirma que a orientação clínica para o singular visa ao próprio gozo do *sinthoma*, um gozo fora de sentido, resistente a qualquer *furor curandis*, qualquer intenção terapêutica.

Ao comentar o Joyce de Lacan, o autor insiste em dizer que o singular conduz ou já é a expressão de um isolamento. A obra de Joyce é, para ele, “a obra de alguém separado, obra de um exilado, quer dizer, algo absolutamente singular. Vejam o que o termo ‘singular’ traz consigo: a distância de qualquer comunidade. Nada de comum. É fechado sobre si mesmo” (p. 84). Isto nos parece um excesso e um engano, porque são afirmações baseadas na leitura que Lacan faz do homem James Joyce, e veremos logo adiante que tal leitura pode ser entendida como “ilustração” do conceito que o psicanalista queria introduzir, mas não como uma “biografia subjetiva”, digamos assim, do gênio literário.

Miller (2011) provoca seus colegas sacudindo as certezas do pensamento clínico estruturalista no qual eles muitas vezes parecem se refugiar. O conceito de *sinthoma* é tomado como sinônimo ou equivalente de singular e ambos significam o fora da clínica, fora da classificação (p. 84):

O discurso analítico, a instituição da psicanálise, confronta o analista no singular. Como isso é insustentável, ele então se refugia no particular! Ele se conforta com diagnósticos e comunidades... A comunidade ostenta suas querelas, suas divisões, suas polêmicas e patati, patatá, ocupando o proscênio, quando a verdade é o abismo do singular. A fim de proteger-se do singular, o psicanalista apela para uma assistência encontrada por ele na classe diagnóstica e no grupo analítico (MILLER, 2011, p. 96).

Querendo expressar de muitas maneiras o que identificou com sua noção de singular, Miller (2011) recorre aos lógicos. Dizendo apoiar-se em W. van O. Quine (1908-2000), filósofo e matemático norte-americano, ele afirma que “um termo singular é o que visa nomear um e somente um objeto e que pode, ao matematizarmos a linguagem corrente, ser utilizado como uma variável: x é mortal” (MILLER, 2011, p. 92).

Miller (2011, p. 92) diz existir um quantificador que expõe que não o há-ao-menos-um, mas sim o singular, o “um-e-um-só” ($3 ! x$), quantificador no qual o ponto de exclamação tem função expletiva. O singular, enfim, é o incomparável e, por isto, pode ser o paradigmático.

Para nossa pesquisa, o valor da concepção de singular de Miller está em que ele parece dizer, conforme a mesma proposta de Freud, que ao psicanalista importa a singularidade de cada caso. Não há, aos nossos olhos, mesmo neste seminário que acabamos de mencionar, alguma convocação para *opor* o indivíduo à sociedade (esta é uma das críticas da citada Isabel Tatit, 2016). E, quando consideramos o conjunto dos trabalhos de Miller a que tivemos acesso,

não enxergamos nele uma idealização permanente da noção de singular, que justifique ser chamada de “exagerada”. Não lembrar ao praticante da psicanálise que o indivíduo em sua singularidade é o que mais importa, implicaria, talvez, na supervalorização das estruturas – sejam elas as teórico-clínicas, as biológicas ou as sociais.

3.2. A noção de singular e de singularidade em Jacques Lacan

Aqui, seguiremos as pistas deixadas por Isabel Tatit (2016) em sua tese de doutoramento. Ela nos diz que não há propriamente um conceito, mas uma noção de singularidade em Lacan, pulverizada e articulada a conceitos que ele criou ao longo de sua obra (traço unário, gozo etc.). E que se trata de uma noção tratada com mais frequência e mais diretamente pelos autores pós-lacanianos (TATIT, 2016, p. 17). Das pistas que a autora nos dá, seguiremos quatro: acompanharemos passagens dos seminários *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário 1), *A relação de objeto* (Seminário 4), *Problemas cruciais para a psicanálise* (Seminário 12) e *O sinthoma* (Seminário 23), nas quais Lacan se detém um pouco mais na ideia de singular ou de singularidade.

No *Seminário 1*, Lacan (1953-1954/1996) destaca das cinco grandes análises que Freud empreendeu e descreveu o valor de apreensão do “caso singular”: “O progresso de Freud, sua descoberta, está na maneira de tomar um caso na sua singularidade” (p. 21). O que significa que, para Freud, a dimensão própria da análise é a reintegração pelo sujeito de sua história, até aos limites que ultrapassam os individuais. O que essa dimensão revela, diz Lacan (1953-1954/1996), são situações da história, entendendo-se por história “o passado na medida em que é historiado no presente” (p. 21). Depois, e para acentuar o ineditismo de Freud, fundador da psicanálise, Lacan (1953-1954/1996) afirma que, se a realização de uma análise é sempre um caso singular, “a experiência analítica com Freud representa a singularidade levada ao seu extremo... Se negligenciássemos o caráter único, inaugural, do seu procedimento, cometeríamos uma falta grave” (p. 31).

Do *Seminário 4: A relação de objeto*, destacaremos, com Tatit (2016), o momento em que Lacan, ao comentar um caso clínico de Freud, nomeia como “posição singular” aquela que um indivíduo pode adotar independentemente de parecer anormal aos olhos da sociedade. Trata-se do caso de uma moça inteligente, bela, de família abastada, que subitamente se apaixonou por uma mulher dez anos mais velha e que era uma prostituta:

a menina jamais havia sido neurótica, nenhum sintoma histérico foi trazido à análise, nada na história infantil é notável do ponto de vista de consequências patológicas. É por isso mesmo que é clinicamente espantoso ver eclodir, deslanchar, assim tardiamente, uma atitude que parece a todos francamente anormal, a saber, a posição singular que ela ocupa diante dessa mulher um tanto denegrada (LACAN, 1956-1957/1995, p. 104).

No *Seminário 12*, Lacan (1964-65/2006) várias vezes refere-se à psicanálise como um “colóquio singular”. Ela descobre para o paciente, “pelos desvios inéditos da sua história”, a estrutura do Édipo e da castração, cuja lógica tem de ser considerada “no nível do sujeito, ou no nível desse objeto privilegiado, singular, que se chama objeto *a*, no nível das diversas formas mais ou menos enganosas da identificação” (LACAN, 1964-1965/2006, p. 159).

Lacan (1964-65/2006) deixa claro que o sujeito não é redutível ao indivíduo, o qual pode ser incluído numa lógica classificatória clássica que opõe o universal ao particular. O sujeito, diz ele, do qual só conseguimos nos aproximar se o fizermos através da lógica moderna, é de uma terceira ordem: a singular¹²⁶.

O psicanalista pensa ainda a singularidade como negação da completude do universal, valendo-se da expressão *mé pantes* (não-*Todo*), quando para criticar o silogismo de Aristóteles e apresentar o lugar da posição feminina nas fórmulas da sexuação (TATIT, 2016, p. 134). No texto “O aturdido” e no *Seminário 23*, ao conferir o estatuto de singularidade ao *sinthoma* e ao associá-lo à posição feminina, Lacan opõe o singular, o *mé pantes* (não-*Todo*), à lógica do *Todo* presente no *Organon* de Sócrates:

Nota-se, aqui, o lado sagaz de Aristóteles, que não quer que o singular figure em sua lógica. Ora, ao contrário do que ele admitia na sua tal lógica, convém dizer que Sócrates não é homem, posto que aceita morrer para que a cidade viva. Ele aceita isso, é um fato. Além disso, é necessário dizer que, nessa ocasião, ele não quer ouvir sua mulher. Daí minha fórmula sobre a mulher, e que renovo, se posso dizer, assim, para uso de vocês, servindo-me desse *mé pantes* que é a oposição, descartada por Aristóteles, ao universal do *pan*, destacada por mim no *Organon* (LACAN, 1975-1976/2007, p. 14-15).

Na Conferência “Joyce, o *sinthoma*”, há também uma passagem na qual Lacan (1975/2007a) indica que o *sinthoma* é o que há de mais singular no indivíduo, e que também é do campo do sujeito, uma vez que se enoda ao inconsciente: “Na medida em que o inconsciente

¹²⁶ “Que esse sujeito se situe, se caracterize essencialmente como sendo da ordem da falta, é o que tentei fazer-lhes sentir mostrando, nos dois níveis, do nome próprio, por um lado, da numeração por outro, que o estatuto do nome próprio não é possível de articular, não como uma conotação cada vez mais aproximada disso que chegaria, na inclusão classificatória, a se reduzir ao indivíduo, mas ao contrário, como o preenchimento de alguma coisa de uma ordem outra, que é o que, na lógica clássica, se opunha à relação binária do universal com o particular, como alguma coisa terceira e irreduzível a seu funcionamento, a saber, como o singular” (LACAN, 1964-1965/2006, p. 325-326).

se enoda ao *sinthoma*, que é o que há de mais singular em cada indivíduo, podemos dizer que Joyce... identifica-se com o *individual*” (LACAN, 1975/2007, p. 163).

Para Tatit (2016) há também nesta passagem uma diferença que percorre toda a obra de Lacan: “Parece-nos que Lacan está interessado na diferenciação entre particular e singular, para fazer valer sua distinção entre indivíduo (um ser concreto e indiviso) e sujeito inconsciente (dividido e evanescente), da suposição psicanalítica” (p. 142). Singular diferente de particular, e indivíduo diferente de sujeito do inconsciente.

Veremos como a noção de singular é articulada ao *sinthoma* no *Seminário 23*. Como ele é construído com o uso frequente da topologia, pensamos que é importante o conhecimento prévio de como Lacan se valeu desta matemática. É disto que trataremos na próxima seção.

3.3. A topologia lacaniana como caminho de construção do conceito de *sinthoma*

Segundo Irineu Bicudo (2010), o vocábulo grego *mathematike* ou μαθηματικά (“matemática” em português) é a forma feminina de um adjetivo derivado do substantivo *mathema*, o qual significa “o resultado da ação de aprender”. É com o matema que Lacan trabalha em sua obra desde os anos de 1950, ora expondo-o pela via dos algoritmos, ora pela via da topologia, objeto desta seção. No intuito de rastreamos pistas que pudessem elucidar algo sobre a construção do conceito de *sinthoma* apresentado no *Seminário 23*, julgamos necessário fazer, antes, uma investigação sobre a topologia ao longo de sua obra. Além disso, a pesquisa bibliográfica serviu ao propósito de mostrarmos como foi que J. Lacan juntou elementos da matemática e da clínica e atualizou, assim, a cientificidade da psicanálise de S. Freud. Tomamos como referência apenas os seminários.

Os historiadores das ciências matemáticas remontam as origens do que hoje conhecemos como Topologia Geral ao ano de 1735, ano em que Leonhard Euler (1707-1783) publicou um trabalho com a resolução do problema das pontes de Königsberg¹²⁷. Euler foi autor de 560 livros e artigos, morreu completamente cego e deu contribuições originais para todos os campos conhecidos da matemática de sua época (MOL, 2013, p. 118). Ao lado dele e naquele mesmo

¹²⁷ “O problema consistia em saber se era possível percorrer as pontes que ligavam uma ilha no rio Pregel, em Königsberg (atual Kaliningrado, na Rússia), ao restante da cidade, sem passar pela mesma ponte duas vezes. Euler responde na negativa, e ainda apresenta critérios para se decidir quando problemas semelhantes têm ou não solução” (LOPES & TÁBOAS, 2015). O artigo aqui citado contém uma tradução integral do trabalho original de Euler, “*Solutio problematis ad geometriam situs pertinentes*”.

período, A.-Louis Cauchy e Carl F. Gauss também são considerados precursores, pois notaram “que as figuras tinham propriedades de ‘forma’ mais abstratas que os padrões geométricos” (PINTO, 2004). Em 1847, mais de cem anos depois do pioneirismo de Euler, um aluno de Gauss, Johann Listing, publicou pela primeira vez um trabalho em que surge a palavra “topologia”. Tratava-se de uma monografia cuja maior parte era um estudo sobre os nós (PINTO, 2004), matéria com a qual Lacan trabalhou de modo incansável no final de sua vida.

Contemporaneamente, a topologia é uma ciência autônoma para alguns matemáticos, enquanto, para outros, ela é um ramo da Geometria (quando estudada como topologia geral) e da Álgebra (Topologia algébrica) (ROSA, 2012). A definição de topologia como o campo da matemática que estuda as propriedades invariantes de figuras diante de transformações por que elas passem, deve-se a outro aluno de Gauss, Augustus Möebius, autor da banda ou fita que leva seu nome e que foi tantas vezes explorada por Lacan. Möebius cunhou a seguinte definição ainda hoje válida: “Uma transformação topológica é uma transformação de uma figura numa outra de tal maneira que dois quaisquer pontos que se encontrem juntos na figura original permanecem juntos na figura transformada” (citado por PINTO, 2004, p. 3).

Além de Euler, Listing e Möebius, outros autores são citados como fundadores da topologia: Leibniz, autor do termo *analysis in situ* ou “análise do local”; Bernhard Riemann, criador de uma geometria diferencial para dimensão qualquer; G. Cantor e seu conjunto de pontos infinitos; Enrico Betti (ideia de “conexão”); e H. Poincaré, autor de *Analysis situ*, publicado em 1895 (ROSA, 2012; MOL, 2013). Os desenvolvimentos da topologia se multiplicaram no século XX e foram aplicados em campos diversos, tais como ciência da computação, astrofísica, arquitetura, geografia etc. Recentemente, uma conjectura de Poincaré sobre variedade tridimensional fechada e esferas tridimensionais (conjectura incluída pelo Instituto Clay de Matemática como um dos sete grandes problemas do milênio) foi respondida por Grigori Perelman de São Petersburgo. O reconhecimento do acerto de suas conclusões foi dado em 2006, mas Perelman recusou prêmios em dinheiro e a reputada Medalha Fields, afirmando seu desinteresse por fama e riqueza monetária¹²⁸.

Como vimos no Capítulo 2, ao darmos o exemplo do saber sobre a gravidade iniciado por Aristóteles e que encontrou em Newton a fórmula matemática depois aperfeiçoada por Cavendish, o que caracteriza um discurso científico é sua literalização matemática. Uma

¹²⁸ Segundo o jornal Pravda, Perelman teria declarado ao entrevistador, a respeito de seu trabalho: “Por que temos que lutar com a conjectura de Poincaré por tantos anos? Para colocá-lo em poucas palavras, a essência do que é o seguinte. Se uma superfície tridimensional é uma reminiscência de uma esfera, então ela pode ser espalhada em uma esfera” (PERELMAN, 2011).

exposição lógico-matemática é necessária para que um mundo científico se constitua e faça advir à “transparência simbólica” – expressão de Badiou (2008b, p. 94) – um antigo inexistente. Segundo Pinto (2004), a topologia é a ciência matemática que explora continuidades e descontinuidades, transformações e permanência das formas. Descontinuidades e transformações são temas que interessam de perto a nós que nos esforçamos em estudar e praticar a psicanálise, cada vez que escutamos os que nos procuram e que promovem, num tempo variável, mudanças em suas vidas, passando a operar ou a não operar de modo diferente sua própria realidade psíquica.

O que se segue não é um exercício exaustivo de buscar tudo que Lacan tenha dito sobre a topologia, mas é uma tentativa de nos aproximarmos de suas elaborações neste campo, sabendo de antemão que não se trata de encontrarmos um sistema fechado, algo definitivo e acabado e, isto, pela óbvia razão de que qualquer construção teórica sobre o inconsciente deve permanecer em aberto se quisermos respeitar seu próprio estatuto. Como observa Darmon (1994), “não se trata de um sistema, pois o pensamento de Lacan é vivente; as vias múltiplas... Lacan passa incessantemente de uma elaboração formal à outra, livre para voltar atrás” (p. 8). Então, buscamos alguns pontos do ensino no qual Lacan articulou a psicanálise à topologia, e procuramos localizar as razões que ele apresentou para fazer uso deste campo matemático.

O revolucionário psicanalista francês já ensaiava uma aproximação da topologia no *Seminário 3: As psicoses* quando, ao discutir o clássico caso clínico de Freud sobre o juiz Schreber, mencionou uma “topologia subjetiva” inferível da lógica do significante: “Há aqui uma topologia subjetiva, que repousa inteiramente sobre isto, que nos é dado pela psicanálise: o fato de que pode haver um significante inconsciente” (LACAN, 1955-1956/1985, p. 165). No seminário do ano seguinte, *A relação de objeto*, ao apresentar o esquema da relação imaginária do sujeito com o Outro, tal como se constitui no começo de uma análise, Lacan (1956-57/1995) explica sua topologia diferenciando-a de algo intuitivo, quando observa que a respeito de seus esquemas gráficos

a espacialidade desses últimos não deve ser tomada no sentido intuitivo do termo “esquema”, mas num outro sentido, perfeitamente legítimo, que é topológico – não se trata de localizações, e sim de relações de lugares, interposição por exemplo, ou sucessão, sequência (p. 10).

Ele passa da “topologia subjetiva” à “topologia intersubjetiva” no seminário *O desejo e sua interpretação*, de 1958-1959, para referir-se ao que se passa em uma análise. A “topologia intersubjetiva” é “aquela mesma de nossa experiência: aquela do sujeito, do pequeno outro, do grande Outro, na medida que seus lugares devam sempre, no momento de cada fenômeno na

análise, ser por nós marcado” (LACAN, 1958-1959/2002, p. 211). Intersubjetivo, esclarece Lacan, não significa inter-humano (se fosse assim, o que se passasse entre analista e analisante levaria, na melhor das hipóteses, a uma terapêutica). Para darmos conta da experiência analítica, temos de considerar que o desejo de quem está no divã – diz Lacan (1958-59/2002, p. 323) no mesmo Seminário – se situa com relação a coordenadas que fixam uma certa distância entre o sujeito e o significante. Até porque, ele já o dissera um ano antes, ao justificar o uso da “metáfora topológica”, é impossível representar num mesmo plano, o significante, o significado e o sujeito (LACAN, 1957-58/1999, p. 18).

O que predominava até então era o retrato (os grafos) de uma representação topológica calcada no imaginário, ou seja, na relação outro-Outro que o analisante estabelece com seu analista. No ano seguinte, Lacan (1959-60/2008, p. 83) expõe a necessidade de uma topologia do real ao discutir a coisa freudiana (*das Ding*), e evoca Galileu e a ideia de “experiência mental” para retomar a questão do desejo entendido como experiência articulada numa topologia de estrutura própria em direção à qual nos leva a ética da psicanálise. Não para cairmos no conformismo da “via costumeira” e na traição ao próprio desejo – o que pode surgir como traição praticada por si mesmo ou como tolerância a que alguém tenha traído nossa expectativa (LACAN, 1959-60/2008, p. 375). Bem ao contrário, a ética da psicanálise leva o analisante a expor (e a retificar-se sobre) a relação entre sua ação e o desejo que a habita (LACAN, 1959-60/2008, p. 366).

No *Seminário 8*, Lacan (1960-1961/1992) convoca uma “justa topologia” para tratar da transferência. É a topologia que servirá de base para a fundação de uma ética do desejo, uma “ética racional” (p. 102). Compõe tal topologia, uma “atopia do desejo”, que ajuda a caracterizar o seu lugar de “vazio”, lugar a partir do qual opera o psicanalista: “o analista deve ser capaz de... ocupar o lugar que é o seu, o qual se define como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro” (LACAN, 1960-61/1992, p. 109). É bem conhecido o uso que Lacan (1960-61/1992) faz do *agalma* interior ao sileno, presente no *Banquete* de Platão, que “topologiza o sujeito” também com a pergunta-corte a que se deve chegar em uma análise: “Existe um desejo que seja realmente a sua vontade?” (p. 143).

Lacan (1965-66) quer se servir da topologia para resolver problemas clínico-teóricos da psicanálise. Por exemplo, ao referir-se à esfera e aos círculos de Euler ele pergunta: “Qual utilização [eles] podem implicar para resolvermos certos impasses dos problemas que nos são postos pela topologia na nossa experiência, e que descobrem nessas novas formas topológicas seu suporte e sua solução” (LACAN, 1965-1966/1995, p. 158). E também a propósito da banda de Möbius: “Qual é a relação dessa estrutura com o campo da nossa experiência?” (LACAN,

1965-1966/1995, p. 160). Quando faz assim demonstra e percebe que, como propusemos no capítulo anterior (na verdade, apenas acompanhávamos Badiou), nas mais diversas ciências se faz ciência matemática mesmo sem estar consciente de fazê-lo. É o que ele nos diz no *Seminário: A identificação*, aonde a topologia é exaustivamente usada e valorizada com fins de se formalizar a experiência psicanalítica:

vamos trabalhar com topologia. E é preciso trabalhar com ela, porque vocês não fazem mais do que trabalhar com ela a todo instante, quero dizer, quer vocês sejam lógicos ou não, quer vocês saibam ou não o próprio sentido da palavra topologia. Por exemplo, vocês utilizam a preposição *ou*. Ora, é bastante notável, mas seguramente verdadeiro, que o uso dessa conjunção só foi, no campo da lógica técnica, da lógica dos lógicos, bem articulada, bem precisada, bem-posta em evidência, numa época bastante recente, recente demais para que, em suma, seus efeitos já tenham chegado até vocês (LACAN, 1961-1962/2003, p. 252).

Parece-nos que Lacan deu continuidade ao projeto científico de Freud servindo-se das lógicas tópica e algébrica, ora para ilustrar um postulado psicanalítico, ora para fazer avançar a teoria psicanalítica. E se estivermos certos quanto à ideia de que o pensamento matemático (ou seja, científico) permeia o de qualquer outra ciência, não é errado dizermos, com Lacan, que somos lógico-matemáticos em nossa prática da psicanálise, ainda que não o explicitemos. De onde se explica que ao fazermos psicanálise fazemos uma ciência.

Se a topologia das superfícies interessa tanto a Lacan é porque sendo o *ego* sempre corporal, como já enunciava Freud em *O ego e o id* (FREUD, 1923/1980, p. 40), é desse referente, o corpo, que Lacan também não se distanciará e sobre o qual se aprofundará cada vez mais em sua jornada matemática. Já no mesmo seminário sobre a identificação, ele diz:

O privilégio dos orifícios orais, anais e genitais nos retém, porque não são verdadeiramente orifícios que deem no interior do corpo. O tubo digestivo é só uma travessia, é aberto para o exterior. O verdadeiro interior é o interior mesodérmico e os orifícios que ali se introduzem existem sob a forma dos olhos ou do ouvido, dos quais a teoria psicanalítica jamais faz menção como tais (LACAN, 1961-62/2003, p. 323).

Lacan (1961-62/2003) faz considerações como esta e em ligação com figuras topológicas, não para abandonar sua teoria do significante, mas para atá-lo ao corpo (assim como se ata um nó, ou como se faz um laço, um discurso): “um significante não terá sempre como lugar, uma superfície?” (p. 324). Sendo o significante em sua encarnação corporal (vocal) descontínuo, o passo que Lacan (1961-62/2003, p. 325) propõe é o de se enlaçar a descontinuidade do corpo com a essência do significante: a diferença. Como fazer interpolar a diferença significante? Como fazer interpolar aquilo que permitirá ao paciente des-identificar-se ao Outro já que, tão maciçamente, o paciente tem a Ele se identificado em sua existência?

É aqui que a introdução da dimensão topológica, para além da escansão temporal, nos interessa [diz Lacan]. E é aqui que a noção de superfície topológica deve ser introduzida em nosso funcionamento mental, porque é só ali que toma seu interesse a função do corte (LACAN, 1961-62/2003, p. 326, colchetes nossos).

O significante é o corte, diz Lacan na lição de 30 de maio de 1962, e o sujeito é sua estrutura. O sujeito tem a estrutura de superfície e é o corte que engendra a superfície. Deste modo, Lacan (1961-62/2003) nos aponta tanto o valor que um significante x teve e tem na história de um analisante y , como também aponta (assim nós o interpretamos) que o analista deve cuidar do uso que faz das palavras durante a sessão:

E isso é muito importante, pois, afinal, é ali talvez que iremos poder apreender o ponto de entrada, de inserção do significante no real, constatar na *praxis* humana, que é porque o real nos apresenta, se posso dizer, superfícies naturais, que o significante pode entrar nele (LACAN, 1961-62/2003, p. 347).

No seminário de 1962-1963, Lacan (2005, p. 260) diz ser possível detectar uma distribuição topológica do desejo e da angústia, ficando o ponto de angústia no nível do Outro, do corpo da mãe, e o funcionamento do desejo, fantasia que une o sujeito ao objeto a , permanecendo sempre elidido, subjacente a toda relação do sujeito com tal ou qual objeto, cabendo, enfim, ao psicanalista, detectá-lo ali.

A topologia da situação analítica é retomada no seminário de 1964, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Com ela, o autor quer nos fazer compreender que o desejo do analista deve funcionar como ponto de disjunção e conjunção (união e fronteira) para o paciente (LACAN, 1964/1988, p. 153). O analista deverá saber conduzir o processo de modo que o objeto a (o *agalma*) possa funcionar como elemento da separação subjetiva. A realidade desse objeto a , diz Lacan (1964/1988), é “puramente topológica” (p. 242).

No *Seminário: Problemas cruciais para a psicanálise*, vemos Lacan (1964-65/2006) às voltas com a mesma estratégia: fazer com que a referência topológica ajude a compreender e a intervir no processo psicanalítico. A certa altura, ele diz, salvo engano interpretativo, que a topologia deve servir para definir aquilo que marca o fim e o eixo de uma análise: o desejo do analista ligado que está ao problema da identificação (LACAN, 1964-1965/2006, p. 96). Estando as identificações enraizadas no imaginário e considerando que, um tanto enigmaticamente, o objeto a não é especularizável, Lacan (1964-65/2006, p. 143) se pergunta se não é em torno de algo insuficientemente visto e demarcado no âmbito do a que agem os impasses de sua solução e os impasses do final de uma análise.

O notável, considerando aqui nosso objetivo de mostrar como é que a ciência matemática vem em auxílio da ciência psicanalítica – ainda que deformada, ao modo do que

acontece a um toro, o qual pode se transformar na representação de uma xícara, mas sem perder sua quiddidade –, é que precisamente a referência topológica foi o que possibilitou a Lacan (1964-1965/2006) perceber e formalizar lógico-proposicionalmente que a imagem do corpo, o $i(a)$, não é especularizável. Mais ainda, foi o que permitiu-lhe aproximar-se mais do real (motor de seu último ensino): “Entretanto não esqueçam que, por outro lado, e graças a uma referência muito mais próxima do real, que é justamente a referência topológica” (LACAN, 1964-65/2006, p. 143).

É com esta referência que Lacan tentará mostrar, no seminário sobre o objeto (1965-66, p. 31), que não se trata de tomar o significante como um furo no real, mas como determinante da divisão do indivíduo, o qual, muito apegado que está ao seu saber, precisa vacilar um pouco sobre ele - e, isto, pela condução do analista.

Na lição de 19 de janeiro de 1966, Lacan (1965-66) declara que seu objetivo, naquele ano, é o de enunciar a função do objeto na posição da psicanálise, conquanto se saiba que esta é originada da ciência moderna, a qual mantém uma relação muito particular com a verdade. É que houve, diz Lacan (1965-66), uma mutação da posição do saber quando a ciência se encarnou em Descartes, e o que mudou profundamente foi justamente a relação entre o saber e a verdade. Mas como entra nesse contexto sua topologia psicanalítica? “Nossa topologia, aqui – no sentido em que a entendo, em que a manejo, em que a vos introduzi – não tem outra função que a de permitir localizar estas transformações das mudanças do saber e da verdade” (LACAN, 1965-66, p. 91).

O que Lacan (1965-66) nos diz é que sua topologia visa identificar as transformações das relações entre saber e verdade. Sua psicanálise e a de Freud (sobre Freud já o demonstramos claramente) irão restaurar o interesse genuíno pela verdade, interesse abandonado por certas tradições modernas, seja sob a forma do niilismo, seja sob a forma do interesse capitalista ao qual elas se submeteram.

A esse respeito, cumpre lembrarmos aqui uma passagem de “A ciência e a verdade”, na qual Lacan (1965/1998) afirma: “a prodigiosa fecundidade de nossa ciência deve ser interrogada em sua relação com o seguinte aspecto, no qual a ciência se sustentaria: que, da verdade como causa, ela não quer-saber-nada” (p. 889).

Oswaldo França Neto (2016)¹²⁹ observa que na página seguinte do mesmo texto, Lacan (1965/1998) afirma:

¹²⁹ Comunicação oral em sala de aula.

a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal. Isso, porém, será para esclarecer que a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material. Assim se deve qualificar sua originalidade na ciência (LACAN, idem, p. 890).

Esta passagem, prossegue França Neto, permite aventar uma hipótese. Considerando que na primeira citação, Lacan (1965/1998) não especifica a qual tipo de causa ele se refere (com Aristóteles temos que há quatro tipos de causa: formal, material, eficiente e final), a segunda citação abre a possibilidade de pensarmos que a ciência praticada até o advento da psicanálise teria a verdade como causa formal, enquanto a psicanálise a teria como causa material, sendo a partir daí que se deva qualificar, como o faz Lacan (1965/1998), a originalidade da psicanálise “na ciência” (p. 890, *italico nosso*). O “na”, aqui, dando a entender que a psicanálise se apresentaria como não estranha ao campo da ciência e, sim, como incluída nele.

Sobre não querer saber nada da verdade como causa, independentemente desta ser material ou formal, isto seria uma característica geral das ciências. A psicanálise, porém, mesmo quando funcionando como ciência, ou seja, mesmo quando não querendo saber nada sobre sua causa (como quando Lacan coloca em funcionamento seus matemas), trata de uma verdade que estará lá enquanto causa material, e não formal. Poderíamos propor, então, que ao forçar a psicanálise como pertencente ao campo da “ciência oficial” (expressão de Freud), o criador da psicanálise estaria forçando uma transformação/subversão da própria ciência.

Enfim, resume França Neto, a psicanálise, quando se propõe como científica, tanto se coloca como (1) estando incluída no campo das ciências, (2) forçando uma subversão desse campo ao qual ela se diz pertencer, e (3) distinguindo-se dele neste aspecto fundamental de ter a verdade como causa material e não formal.

Se dermos um passo atrás, não para ficarmos “lá”, mas para termos uma outra visão da situação presente, podemos nos perguntar sobre o significado de “causa”. E veremos, com Heidegger (2006), autor influente sobre Lacan, que “causa” provém do verbo *cadere*, que significa “cair”. “Diz aquilo que faz com que algo caia desta ou daquela maneira num resultado” (HEIDEGGER, 2006, p. 14). Segundo o filósofo, as quatro causas são aquilo pelo que um outro responde e deve. Dever e responder não têm originariamente os sentidos de culpa e de obrigatoriedade morais, a que nos acostumamos (lembramos que Heidegger quer resgatar origens). Significam, antes, que as quatro causas, “os quatro modos de responder e dever, levam alguma coisa a aparecer. Deixam que algo venha a vigor” (HEIDEGGER, 2006, p. 15). Ele cita Platão que, no *Banquete*, diz: o deixar-viger é a produção. E a produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. O desencobrimento é o que, com os gregos, recebia a

palavra *αλήθεια*: “Para tal, os gregos possuíam a palavra *αλήθεια*... Nós dizemos ‘verdade’ e a entendemos geralmente como o correto de uma representação” (HEIDEGGER, 2006, p. 16).

Voltando a Lacan e à topologia, no seminário seguinte, *A lógica do fantasma*, ele define a topologia como a estrutura do campo onde se desenha o traço repetitivo, com o qual o sujeito se inscreve numa relação de perda em referência ao próprio campo (LACAN, 1966-1967/2008, p. 170).

Considerando a importância dos registros Real, Simbólico e Imaginário para a construção da teoria sobre o *sinthoma*, vale observar que encontramos uma primeira representação diagramática daqueles registros no seminário de 1967-1968, *O ato psicanalítico*. Uma primeira distinção entre os três registros já fora introduzida por Lacan numa conferência proferida na Sociedade Francesa de Psicanálise em 08 de julho de 1953¹³⁰. No seminário de 1967-68, os registros aparecem representados, não pela conhecida figura dos círculos entrelaçados, mas por um triângulo em cujas pontas estão escritos os três nomes Real, Simbólico e Imaginário. Ali também, Lacan (1967-68, p. 68) nos adverte de que os registros não devem ser tomados de uma forma Absoluta. Em seguida, o gozo, o sintoma e a verdade aparecem escritos nas pontas de um triângulo invertido, dentro do qual Lacan (1967-68) desenha o primeiro:

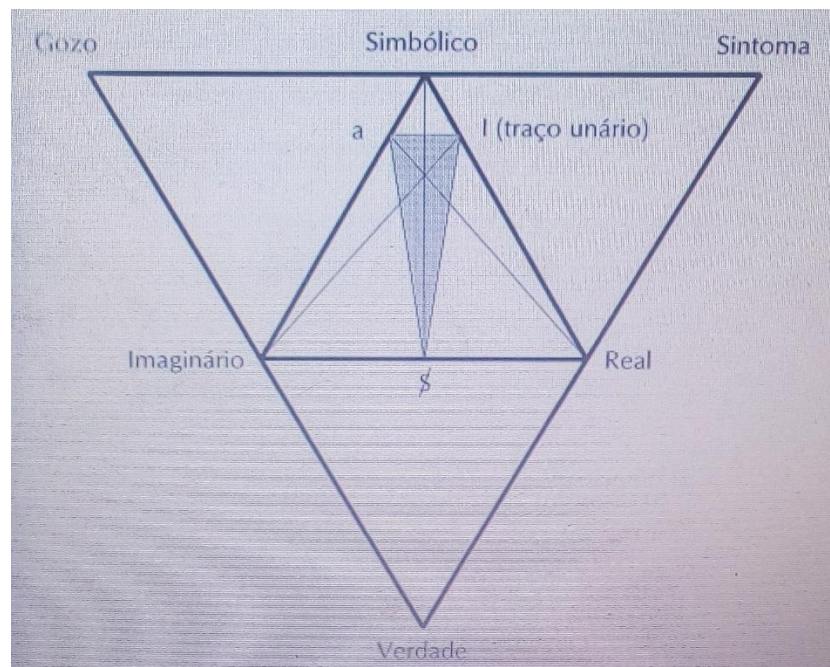


Figura 1 – Os três registros em 1967 (LACAN, 1967-1968, p. 69).

¹³⁰ CLAVURIER, 2013, p. 125-126.

O lugar de grande Outro que, desde o *Seminário 6* merecera a anotação de que deveria sempre ser marcado pelo analista, recebe no *Seminário 16: De um Outro ao outro* uma atenção maior e Lacan (1968-69/2008) tentará traçar sua topologia. O Outro é o que fornece apenas a textura do sujeito, “aquilo mediante o qual, o sujeito introduz uma subversão sem dúvida, mas que não é apenas a dele” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 64). O Outro é o desejanse de cujo desejo o eu é apenas vestígio (LACAN, 1968-69/2008, p. 70).

Destaquemos a lição de 08 de janeiro de 1969. Nela Lacan (1968-69/2008) passa da linguística à lógica matemática, em sua tentativa de formalizar a prática psicanalítica. Ele inicia dizendo que a exigência está em fazer psicanalistas: questionamento que não pode ser formulado sem a reposição do sujeito em sua posição autêntica, aquela que o coloca na dependência do significante. Visando “apreender isomorfismos” entre o estatuto do sujeito e o que as disciplinas constituídas já possuem, Lacan (1968-69/2008, p. 91) se propõe a empreender (após tantos anos do uso da linguística) uma nova pesquisa na “prática lógica”, esta que, agora, a seu ver, se transpusera para o campo da matemática. Ele destaca o valor da matemática, ressaltando que ela tem um discurso demonstrativo, autônomo em relação à experiência. Nota que ela é preferível a qualquer outro discurso cujo recurso é suspeito, porque sempre apoiado na imagem especular do corpo. E arremata: “Não há dúvida de que o formalismo, em sua função de corte, se destacará melhor na matemática” (LACAN, 1968-69, p. 93).

O formalismo do discurso matemático não permite nenhum erro subjetivo. Mas como é inegável que o discurso só existe havendo o próprio homem matemático, há que se tentar a construção de uma linguagem chamada “lógica matemática” ou “prática da lógica”, cuja realização depende de uma dupla condição: uma linguagem sem equívoco ou, diz Lacan (1968-69/2008), uma linguagem sem objeto; e uma linguagem que deve ser pura escrita. “Ao equívoco fundamental do discurso comum, opõe-se aqui a função do isomorfismo, que constitui um certo número de domínios que caem sob o domínio de uma única e mesma fórmula escrita” (LACAN, 1968-69/2008, p. 95). O autor alude ao teorema da incompletude de Gödel e, após mencionar Von Neumann, matemático do início do século XX para quem os limites de sua ciência seriam seu “resíduo”, Lacan (1968-69/2008) deduz que tal “resíduo” é o próprio sujeito da lógica matemática (p. 94-95). Notemos que Lacan chega a esta conclusão possivelmente desconhecendo o trabalho do matemático norte-americano P. Cohen, o mesmo que A. Badiou (1996) nos apresentou em *O ser e o evento*, para o qual “a existência do sujeito é compatível com a ontologia” (BADIOU, 1996, p. 321).

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-70/1992) reafirma a importância contemporânea da lógica matemática, a qual constitui e dá suporte ao saber científico. Ele

afirma que é esse mesmo saber o “que está em jogo quando se trata de medir na clínica analítica a incidência da repetição” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 46). Isto porque, na repetição, o saber é meio de gozo.

Ao discurso da ciência moderna, discurso proposicional e tautológico que só se sustenta na lógica, fazendo da verdade um jogo de valores e eludindo dessa última sua potência dinâmica, Lacan (1969-70/1992) opõe o discurso da psicanálise: “Pois bem, o discurso analítico se especifica, se distingue por formular a pergunta de para que serve essa forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (p. 85). Se uma verdade só é incompleta, dizível apenas pela metade (LACAN, 1969-70/1992, p. 34), até porque é um lugar de passagem e de evacuação do saber (p. 176), o projeto de Lacan (1969-70/1992) é o de articular uma lógica que comporte a incompletude (p. 193). Lógica que, tendo questionado as matemáticas, deu-lhes a topologia (LACAN, 1971/2009, p. 76), a mesma que o psicanalista se serve para representar os que se consultam em análise e que se perguntam pela verdade. Para representá-las, Lacan (1971/2009, p. 142) utiliza, neste momento, a imagem da garrafa de Klein. Lembremos: tal figura representa em outros momentos a relação do sujeito com o Outro – relação que, como se sabe, é de não-complementaridade.

No mesmo seminário, *De um discurso que não fosse semblante*, partindo da lógica de Aristóteles e mencionando a dos quantificadores de Morgan e Boole, ao mesmo tempo em que as vinculando à diferença sexual, Lacan (1971/2009) conclui: “a lógica porta a marca do impasse sexual... a ausência de fechamento de um triângulo fundamental [homem, mulher e falo]” (p. 132-133, colchetes nossos).

No seminário do ano seguinte, ...*Ou pior*, reafirma-se que a lógica servirá de estofo para sua teoria¹³¹. Suas tentativas foram feitas com tal grau de complexidade e inovação que autores diversos já afirmaram tratar-se de uma subversão da lógica, de uma ausência de lógica, e, ainda, da criação de uma nova lógica¹³². Aliás, isto é o que o próprio Lacan (1971-72/2003) afirma claramente como proposta:

Por se tratar de uma exploração do que chamei uma nova lógica... será que não é conveniente, provável, próprio a ser induzido que, se é no ponto de uma certa falha do Real... que jazem as linhas deste campo, que são aquelas que descobrimos na experiência psicanalítica? (p. 17).

¹³¹ “É aí que hoje vou começar a lhes mostrar como, usando funções lógicas, é possível dar, no que se refere à castração, uma outra articulação que não anedótica” (LACAN, 1971-1972/2003, p. 39).

¹³² Para Badiou & Roudinesco (2012): “O último Lacan se virou para a matemática e a topologia para criar seu conceito de ‘matema’. E o matema é precisamente esse espaço formal em que se pode projetar e transmitir a experiência subjetiva do tratamento, que se remete então a uma matriz racional, científica, passível de transmissão sem resto” (p. 72).

Sua crença na matemática é tal que ele chega a dizer que, dentre os significantes que “mordem” o real (inclusive os significantes da psicanálise, “significantes sexuados”), o único de que se sente seguro é o número (LACAN, 1971-72/2003, p. 31). Do mesmo seminário, destaquemos, ainda, que Lacan (1971-72/2003) faz a defesa da lógica como sendo inerente à psicanálise desde seu fundador: “Quanto a dizer que em tudo que Freud escreveu sobre o inconsciente a lógica não existe, seria preciso jamais ter lido o uso que ele fez de alguns termos... por vias gramaticais, para dizer que o inconsciente não é explorável pelas vias de uma lógica” (p. 44).

No mesmo período de ... *Ou pior* (1971-1972), Lacan (1971-1972b) fez um seminário para os residentes em psiquiatria do hospital Saint-Anne, aonde iniciara sua trajetória. Foram apenas sete lições, reunidas sob o título de *O saber do psicanalista*. Diz Lacan (1971-72b) que o discurso do analista serve para esclarecer e dispor topologicamente os outros discursos da sua contemporaneidade (o do mestre, o da histérica e o universitário). Os discursos implicam quatro polos: verdade, semblante, gozo, mais-gozar. Da *topologia fundamental* formada por eles, diz Lacan (1971-72b, p. 59-60), sai toda função da palavra.

Perguntado sobre o que é a topologia, Lacan (1971-72b) responde definindo-a em termos matemáticos¹³³; e alude ao nó borromeano para dizer que seu uso é representativo (o “representativo” é nosso) da sustentação comum que os três termos referentes à demanda e ao desejo (“eu te peço – que recuses – o que te ofereço”) dão um ao outro estabelecendo, assim, ligações de pura significância (p. 74). O psicanalista divertira-se seriamente usando aqueles termos na aula de 9 de fevereiro de 1972, durante o seminário ...*Ou pior*. Ele discorreu (ao seu modo elíptico e rebuscado) sobre desejo e demanda para, afinal, concluir em referência à tríade de termos que “ao desenodar cada um desses verbos, de seu nó com os outros, é que podemos encontrar o que diz respeito a esse efeito de sentido na medida que eu o chamo de o *objeto pequeno a*” (LACAN, 1971-72/2003, p. 69-70).

O *Seminário 20: Mais, ainda*, é conhecido e bastante citado, tanto pelo desenvolvimento da tese de que “não há relação sexual”, quanto pelas conclusões sobre a mulher não-toda (uma mulher goza para além do falo, seu gozo é suplementar¹³⁴). Naquilo que aqui nos importa, ou seja, saber se e como a teoria de Lacan nos dá elementos para sustentarmos a tese de que a psicanálise é uma ciência, encontramos ao menos uma evidência, quando Lacan estabelece uma

¹³³ “A topologia é o que se aborda, antes de tudo, por relações não-métricas, por relações deformáveis” (LACAN, 1971-1972b, p. 73).

¹³⁴ “Se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 99).

meta. Se dissemos (e ele também o disse) que fazemos ciência matemática em psicanálise sem notarmos, neste *Seminário 20* a explicitação disto se torna uma meta:

A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente. A formalização matemática é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso (LACAN, 1972-1973/1985, p. 161).

Jogando com barbantes, Lacan (1972-73/1985) faz um nó borromeano a partir do toro. E com isto retoma a fala do seminário anterior sobre demanda e desejo. O nó borromeano, diz ele, metaforiza que nós só procedemos do Um, ou seja, da rodinha de barbante inicial da qual devemos reter principalmente seu furo¹³⁵.

Considerando que o furo tem função de representar o vazio e que o vazio é o *lugar atópico* do desejo (cf. *Seminário 8*, como visto acima), podemos aventar que, afinal, como praticantes da psicanálise devemos nos esforçar para nos situarmos neste lugar de furo. Aliás, o lugar de vazio é propriamente o lugar com o qual o analista deve saber operar, como o disse Lacan no *Seminário 8* (LACAN, 1960-61/1992, p. 264).

O que se assiste nos últimos seis seminários de Lacan é ao progressivo aumento do uso da topologia. Fica evidente o esforço do mestre francês em transmitir de maneira integral seu *mathema* (como vimos, “o resultado da ação de aprender”).

Lacan, que desde 1978 esteve acossado por uma doença neurológica e por uma doença terminal imprecisamente diagnosticadas (ROUDINESCO, 1994, p. 398-399, 401, 405), foi, como Freud, um estoico. Ainda que algumas de suas palavras colhidas de seus seminários finais possam ser interpretadas como sinais de titubeação, falta de fôlego, testemunhas oculares da “potência destrutiva da psicanálise”, e como sinais de um Lacan instalado num “beco sem saída” – é com tais termos que Miller (2009, p. 122, 149, 153, 158) caracteriza o último Lacan – lá estão, também, os signos topológicos colocados num esforço último de transmitir cientificamente o que Freud iniciara. Exemplo extremo desta dualidade é o que encontramos quando lemos seu último *Seminário: A topologia e o tempo* (LACAN, 1978-1979b/2017).

Contudo, lá estão também as palavras. As que apresentaremos a seguir, retiradas dos seminários 21 a 26, são aquelas que nos pareceram mais significativas para o nosso propósito. O *Seminário 23*, dada sua importância para nossa hipótese de pesquisa, será tratado à parte.

Em primeiro lugar, destacaremos a passagem em que Lacan assinala o papel de sua topologia e aquilo ao que, de Freud, ela se refere: “Así es como... he construido esta topología

¹³⁵ “A dita rodinha é, certamente, a mais eminente representação do Um, no sentido em que ela encerra apenas um furo” (LACAN, 1972-73/1985, p. 172-173).

por donde me atrevo a escindir de otro modo lo que Freud sostenía de estos términos: la realidad psíquica”¹³⁶ (LACAN, 1973-1974/2017, p. 18).

Sendo a matemática a ciência que está mais próxima do real (esse impossível de dizer, mas sobre o qual não se deve calar), Lacan (1973-74/2017) reafirma em qual ciência se apoia: “Al tomar, apoyo en el nudo para que algo de lo imposible se demuestre, ¿qué es lo que hago? Tomo apoyo – quizás la cuestión merezca ser suscitada – en una topología”¹³⁷ (p. 28). Pois a topologia, diz ele mais adiante, tem a ver com o que ela suporta sem imagem, sem supor um sujeito. A topologia é o que suporta o Real¹³⁸. E o que suporta o inconsciente, se o considerarmos em sua vertente Real¹³⁹.

A topologia se funda em conjuntos abertos, e assim ela aborda, por um viés, a lógica predicativa e proposicional, dizendo a esta que uma classe também não se fecha. A topologia aceita paradoxos que só o são numa lógica predicativa. Desse modo, diz Lacan (1973-74/2017, p. 30), se eliminássemos a lógica proposicional não haveria o problema de um paradoxo, pois o único problema dessa lógica é o de reconhecer que uma classe não é um particular (“a classe Homem não é um homem”), e muito menos a singularidade de um particular, acrescentaríamos.

É a topologia que permite a Lacan avançar em direção ao real e ao *sinthoma* (tema do *Seminário 23* que trataremos adiante). No seminário R.S.I., ao abordar as relações do corpo com o imaginário, ele assinala que deste registro não se sai, por mais analisado que alguém seja, pois a noção que temos de nosso corpo é imaginária. Estamos no imaginário. Há um meio de se reduzir o imaginário em sua “imaginabilidade”. Com a topologia se pode dar um passo adiante. Ela permite pensar que o que se sente não está ligado a um transcendental, mas a uma contingência (LACAN, 1974-1975/2017a, p. 50).

No início da décima lição, Lacan (1974-75/2017b) distingue a topologia da geometria e define o nó borromeano:

¹³⁶ Tradução nossa: “Assim é como tenho construído essa topologia por onde me atrevo a separar de outro modo o que Freud sustentava nestes termos: a realidade psíquica”.

¹³⁷ Tradução nossa: “Ao tomar apoio no nó, para que algo do impossível se demonstre - que faço eu? Tomo apoio – talvez a questão mereça ser suscitada - em uma topologia”.

¹³⁸ “La idea que funda la topología, matemáticamente definida, es abordar lo que tiene que ver con lo que ella soporta; es la topología la que, aquí, soporta, pues no se le supone un sujeto; la idea es abordar lo que la topología soporta sin imagen, es decir, no suponer a esas letras, tales que ellas fundan la topología, no suponerles sino lo Real” (LACAN, 1973-1974/2017, p. 29). Tradução nossa: A ideia que funda a topologia, matematicamente definida, é abordar o que tem a ver com o que ela suporta; é a topologia a que, aqui, suporta; pois não se supõe a ela um sujeito: a ideia é abordar o que a topologia suporta sem imagem, quer dizer, não supor a essas letras, tais que elas fundam a topologia, não lhes supor, senão, o Real.

¹³⁹ El inconsciente, es lo Real... en tanto que está afligido, en tanto que en el parl’être está afligido por la única cosa – he dicho cosa – que haga agujero, que nos asegure del agujero, es lo que yo llamo lo Simbólico” (LACAN, 1973-74/2017, p. 66). Tradução nossa: O inconsciente é o real... desde que está angustiado, desde que o falasser esteja afligido pela única coisa – eu disse coisa – que faça furo, que nos assegure do furo, é o que eu chamo o Simbólico.

Llamamos nudo borromeo a lo que se constituye de tal modo que al sustraer uno de sus elementos que he figurado ahí – digo figurado porque esto no es más que una figura, no es la consistência – uno de sus elementos que he figurado ahí, cada uno en las parejas de dos que he hecho, basta con romper... uno de sus elementos para que todos los otros sean igualmente desanudados de cada uno (p. 64)¹⁴⁰.

O nó é o que figura entre imaginário, simbólico e real, sem perder seu peso de Real. Sua topologia é a que vale para um corpo, um corpo que não está imaginariamente solto e, sim, ligado ao simbólico e à ex-sistência do real (LACAN, 1974-1975/2017b, p. 50). Temos, aqui, uma pista que elucida a construção de Lacan (1975-76/2007) a respeito de James Joyce no *Seminário 23*: que o imaginário do criador de *Finnegans Wake* ficaria solto, desenodado, não fosse seu *sinthoma*.

No *Seminário 24*: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, a topologia é requisitada para tentar explicar o “eu” e já está de tal modo incorporada ao discurso de Lacan (1976-77/2008a), que ele diz a respeito do homem com seu neologismo “*parlêtre*”: “somos, em suma, tóricos” (p. 37).

O toro e a fita de Möebius são explorados na lição de 21 de dezembro de 1976 para estabelecer relações com a linguística: “La pregunta que yo querría proponer és exactamente ésta : es la disimetría del significante y del significado de la misma naturaleza que aquella del continente y el contenido, qui es con todo algo qui tiene su función para el cuerpo?”¹⁴¹ (LACAN, 1976-1977/2008a, p. 54). As tranças e o nó borromeano são retomados na lição de 18 de janeiro de 1977 para um longo exercício de manipulá-los e, para disto, extrair que o real está suspenso no corpo (LACAN, 1976-1977/2008a, p. 86).

Na lição de 15 de março de 1977, como decorrência de uma colocação sobre o toro, Lacan (1976-77/2008) se refere ao vazio de significado ou sentido, apesar do uso de significantes. Um tanto ao modo de como ele percebera o gozo da escrita de Joyce no *Seminário 23*, ele pergunta: “Cómo puede realizar el poeta, esa proeza de hacer que un sentido esté ausente... ese sentido ausente por lo que yo he llamado la significación”¹⁴² (LACAN, 1976-77/2008a, p. 158).

¹⁴⁰ Tradução nossa: Chamamos nó borromeano ao que se constitui de tal modo que ao subtrair um de seus elementos que está figurado aqui – digo figurado porque isto não é mais que uma figura, não é a consistência -um de seus elementos que está figurado aqui, cada um nos casais de dois que eu fiz, basta corromper... um de seus elementos para que todos os outros sejam igualmente desenodados de cada um.

¹⁴¹ Tradução nossa: A pergunta que eu queria propor é exatamente esta: é a dissimetria do significante e do significado, da mesma natureza daquela do continente e do conteúdo, que é contudo, algo que tem sua função para o corpo?

¹⁴² Tradução nossa: Como pode realizar o poeta, essa proeza de fazer que um sentido esteja ausente... esse sentido ausente o qual tenho chamado a significação.

Chegamos, assim, ao *Seminário: O momento de concluir* (1977-1978/2008a). A topologia parece ser posta como o que libertou a matemática de ser uma fantasia, pois, após caracterizar como tal a geometria euclidiana (“começo da ciência”), Lacan (1977-78/2008a) afirma: “A ideia da linha reta, por exemplo, é claramente uma fantasia. Felizmente saímos disso, isto é, a topologia restituiu o que devemos chamar de trança” (p. 1).

O nó borromeano é reapresentado para ilustrar como o analista deve operar com as palavras a fim de que algo do desejo se ponha em movimento:

Estamos obrigados a saber o que se demanda, mas justamente, o que define a demanda é que não se demanda jamais senão porque se deseja, isto é, passando pelo que se deseja, e o que se deseja não se sabe. Foi exatamente por isso que coloquei em evidência o desejo do analista. O sujeito suposto saber, com o qual defini a transferência é suposto saber o quê? Como operar? Seria demasiado excessivo dizer que o analista sabe como operar. O que se esperaria é que ele saiba operar convenientemente, isto é, que se dê conta do alcance das palavras para seu analisante, o que incontestavelmente ele ignora (LACAN, 1977-78/2008a, p. 1-2).

Por uma nova manipulação do nó que representa o R, o S e o I, Lacan (1977-78/2008a, p. 3) retorna ao tema da não relação sexual, discorre sobre o papel retórico do analista¹⁴³ e ao que da experiência sexual é cômico.

O nó borromeano “é a matéria do pensamento”, estofado da metáfora e, por “imaginá-lo” composto de toros, Lacan (1977-78/2008c) propõe que se os revire, que se faça um corte: “O analisando fala... O analista corta” (p. 1). O manejo da fantasia do corpo, fantasia que é colorida com a sexualidade pela psicanálise e que dá constituição à realidade¹⁴⁴, leva Lacan (1978/2000) a imaginar cortes e reviramentos de suas figuras topológicas com o fim, pareceu-nos, de metaforizar o ato de corte do analista sobre a fala do analisando.

Tendo o nó borromeano como figura que o orienta, Lacan (1977-78d) diz que a análise não é se libertar do seu *sinthoma*, mas sim saber porque se está enredado nele: “L’analyse ne consiste pas à ce qu’on soit libéré de ses *sinthomes*... puisque c’est comme ça que je l’écris, symptôme... l’analyse consiste à ce qu’on sache pourquoi on en est empêtré” (p. 17, itálicos do autor). A análise consiste em saber por que se tem os *sinthomas* (Lacan os diz no plural), consequências que eles são dos traços deixados pela linguagem. Mesmo sendo ligada ao saber, o problema para a psicanálise, caso se queira supor que ela possa dar algo como o resultado matematicamente exato de alguma coisa, é que há equívoco entre o real e a linguagem. Por isto

¹⁴³ “O que se torna verdadeiro ou falso depende do que se chama o peso do analista e é nisso que digo que ele é retórico” (LACAN, 1977-78/2008a, p. 3).

¹⁴⁴ “Trata-se de tornar evidente o fato de que não há realidade. A realidade é constituída pela fantasia” (LACAN, 1978/2000, p. 3).

mesmo, e ainda assim, “o que há de mais real é o escrito, e o escrito é confusional” (LACAN, 1977-1978/2008e, p. 2).

Todo o uso que Lacan faz das figuras topológicas nas lições seguintes serve para delas inferir, ao lado de seus jogos de palavras, ideias como a de que ser humano é ser traumatizado (*les trumains = les êtres humains*), ou de que o saber tem a ver com a sexualidade (*l' asexualité*) ou, ainda, a de que em uma psicanálise há uma hiância entre o imaginário e o real (LACAN, 1977-1978/2017, p. 48).

Finalmente, o último seminário que se estendeu de novembro de 1978 a 15 de maio de 1979 é composto, como dissemos acima, de muitas figuras topológicas e de umas poucas palavras de Lacan (1978-79/2017), as quais apenas comentam aquelas figuras. Ele já estava doente. É por isto, parece-nos, que nas lições finais o velho mestre dá a palavra a Alain Didier-Weill, a Juan-David Nasio e a Jean-Michel Vappereau. Um real indizível e intraduzível para qualquer linguagem se avizinhava. Lacan parecia percebê-lo, mas permaneceu ali, em seu posto.

Encerramos, portanto, nossa breve visita à topologia, segundo Lacan a pronunciou algumas vezes em seus Seminários. Esperamos ter deixado claras, e com as palavras do próprio psicanalista, as conexões que ele pretendia estabelecer entre a topologia e a psicanálise: conexões alusivas, inclusivas, disjuntivas. Elas nos permitem pensar que a psicanálise se torna ciência não apenas por aludir e pretender incluir-se na matemática (ciência *princeps*), mas por dela servir-se e até por transformá-la. Digamos prontamente: Lacan foi influenciado pela lógica matemática (Boole, Morgan, Frege, Cantor etc.) e pela topologia. Os resultados de seu trabalho sobre aquele dos topologistas parecem ainda não ter acontecido. Quanto à lógica, Lacan a influenciou de tal modo que, nos dias atuais, um autor importante no cenário internacional – o brasileiro Newton da Costa, cuja obra influencia gerações de novos lógicos – admite regularmente a importância de Lacan, também em seu campo de interesses¹⁴⁵.

Passemos, agora, ao conceito de *sinthoma* e ao emprego que Lacan faz da topologia para também explicitá-lo.

3.4. O *sinthoma* em Jacques Lacan

¹⁴⁵ COSTA, Newton. (1995/1997). *Psicanálise e lógica*. In: MILLER, Jacques-Alain. *Lacan elucidado*, p. 603.

Tomando como motivo de estudo do seu seminário a vida e a obra do escritor irlandês James Joyce (1882-1941), o gênio que revolucionou a arte literária no início do século XX, Lacan (1975-76/2007) extrai material suficiente para fazer avançar a psicanálise na forma desse conceito fundamental para a clínica contemporânea, o *sinthoma* (*sinthome*). Podemos propor que o resultado desse avanço foi também o que levou Lacan a uma aproximação maior do problema da singularidade.

Curiosamente, apenas um dos dicionários contemporâneos de psicanálise a que tivemos acesso¹⁴⁶ dá entrada ao verbete “sinthoma”: o *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*, de Dylan Evans (2007). Dos outros dicionários consultados, apenas o de R. Chemama (1995), *Diccionario de Psicanálise Larrousse*, menciona o conceito.

Luke Thurston, autor do verbete do dicionário de Evans (2007), nos lembra que a introdução do *sinthome* se dá em decorrência de uma mudança de concepção do sintoma, antes entendido por Lacan como uma mensagem possível de ser decifrada em referência ao inconsciente estruturado como linguagem. A mudança está no abandono daquela concepção freudiana, da qual Lacan (1953/1998) extraiu esta síntese: “nos pontos em que as formas verbais se cruzam novamente, os nós de sua estrutura, já está perfeitamente claro que o sintoma se resolve por inteiro numa análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser libertada” (p. 270).

O abandono dessa ideia surge no entendimento de que o sintoma (desde então, o *sinthoma*) é algo imune ao registro simbólico: “El *sinthome* designa, entonces, una formulación significativa que está más allá del análisis, um nucleo de goce inmune a la eficacia de lo simbólico... el *sinthome* es lo que ‘permite vivir’ ao proporcionar una organización singular del goce” (THURSTON, 2007, p. 180-181)¹⁴⁷.

Chemama (1995) define de maneira concisa o *sinthoma*, quando se refere aos círculos do nó borromeano, figura topológica que representa o enlace dos registros Real, Simbólico e Imaginário, estruturantes de nossa posição no mundo:

Se o imaginário se esquia ao cruzamento do simbólico e do real, é possível enlaçá-lo aos dois últimos para “evitar” essa esquia: o quarto círculo é o que fornece a Joyce, um *eu* de substituição, uma prótese, que é justamente sua atividade de escritor (p. 203).

¹⁴⁶ KAUFMANN, 1996; ROUDINESCO & PLON, 1998; CHEMAMA, 1995; LAPLANCHE & PONTALIS, 1991; EVANS, 2007.

¹⁴⁷ Tradução nossa: “O sintoma designa então, uma formulação significativa que está mais além da análise, um núcleo de gozo imune à eficácia do simbólico... o *sinthoma* é o que ‘permite viver’ ao proporcionar uma organização singular do gozo”.

Apenas adiantemos que, com Lacan, seria mais correto dizer: “para mantê-los juntos” em vez de “evitar essa esquivia”; e “ego que corrige” em vez de “prótese”.

No início de 1975, influenciado por um jovem universitário (Jacques Aubert), Lacan começa a ler com prazer e avidez as obras principais de Joyce (*Ulysses*, *Stephen Hero* e *Finnegans Wake*), além de biografias e ensaios críticos sobre o escritor (ROUDINESCO, 1994, p. 371). Após uma exposição sobre Joyce em um simpósio internacional (junho de 1975), Lacan iniciou naquele mesmo ano o seu Seminário, então inteiramente dedicado ao gênio irlandês. O psicanalista se apoderou do estilo de Joyce¹⁴⁸ e fez um seminário cheio de trocadilhos e neologismos, além de expor novos arranjos topológicos com os nós. Ainda segundo Roudinesco (1994, p. 372), Lacan identificava-se ao escritor no tocante à vontade de se fazer um nome, no tocante à sua errância e ao seu ódio à família e à religião.

3.4.1. A conferência “Joyce, o sintoma” (16 de junho de 1975)

Destacaremos desta conferência as passagens que nos parecem mais relevantes.

A questão do desejo, questão ligada ao laço parental desde *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938)¹⁴⁹, permanece vinculada aos laços de parentesco: “Achamos que dizemos o que queremos, mas é o que quiseram os outros, mais particularmente nossa família, que nos fala” (LACAN, 1975/2007, p. 158).

Adiante, Lacan (1975/2007) faz uma afirmação muitas vezes utilizada por diversos autores como justificativa para dizer que Joyce teria sido alguém de estrutura psicótica: “Se digo ‘Joyce, o sintoma’, é que o sintoma, o símbolo o abole... é Joyce como, se assim posso dizer, desabonado do inconsciente” (p. 160). É importante notar que “desabonado” significa “desprovido”, mas também, “desacreditado”. Somos inclinados a preferir esta segunda significação por razões que serão detalhadas logo adiante, quando nos detivermos no *Seminário* 23. Adiantemos, contudo, que naquele ensino, o próprio Lacan (1975-76/2007) observa a respeito do escritor irlandês que, *por estar inconsciente* de que fazia seu *sinthoma*, é que se

¹⁴⁸ Como exemplo de tal estilo temos que Joyce teria se valido de dezenove línguas diferentes e de condensações e transmutações linguísticas, matemáticas e físicas para escrever *Finnegans Wake* (ROUDINESCO, 1994, p. 373-374).

¹⁴⁹ “Embora o supereu já receba da simples repressão materna (disciplinas do desmame e dos esfínteres) traços da realidade, é no complexo de Édipo que ele ultrapassa sua forma narcísica” (LACAN, 1938/2003, p. 60).

pode atribuir a Joyce a condição de artista, “um homem de *savoir-faire*” (p. 114, itálicos nossos). Como poderia, então, ser “desprovido” de inconsciente?

Preferimos, então, “desabonado” no sentido de “desacreditado” e, considerando-se o estilo propriamente lacaniano de se expressar, “desacreditado do inconsciente” poderia talvez significar que o próprio Joyce não desse muito crédito ao seu inconsciente (ainda que tenha lido Freud), preferindo produzir sua arte situando-se nele, a partir dele, no caso, a partir do inconsciente real, lugar de onde se goza: “Quando o esp de um laps – ou seja, visto que só escrevo em francês – o espaço de um lapso já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente” (LACAN, 1976/2003, p. 567).

O gozo de Joyce, componente fundamental da noção de *sinthoma*, é vinculado à sua literatura: “Leiam as páginas de *Finnegans Wake*, sem procurar compreender... Se isso se lê... é porque sentimos presente o gozo daquele que escreveu isso” (LACAN, 1975/2007a, p. 161). E é vinculado também ao que de narcísico, senão de idiota¹⁵⁰, todo gozador manifesta: “Com sua escrita, Joyce nos mostra que o sintoma de qualquer um, só interessa a ele mesmo. Tanto que no final acabamos cansados de seguir os passos de Joyce” (LACAN, 1975/2007a, p. 161).

A função paterna, mesmo para Joyce, que teria reclamado de um pai demissionário, permanece incondicionalmente implicada no sintoma: “toda realidade psíquica, isto é, o sintoma, depende, em última instância de uma estrutura onde o Nome-do-Pai é um elemento incondicionado” (LACAN, 1975/2007a, p. 163). Assim como no *sinthome*, que encontra aqui, a seguinte definição:

O pai é esse quarto elemento... sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do real e do imaginário. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que... eu o revisito hoje com o que é conveniente chamar de *sinthoma* (LACAN, 1975/2007a p. 163).

Mas em que o *sinthoma* se diferencia do sintoma? Os sintomas que o paciente apresenta, por serem metáforas de outra coisa a que a análise conduzirá, tendem a desaparecer, a cair ao longo do tratamento. Como nos informa Dias (2006), o termo *ptôme* (de *symptôme*) traduz o *ptôma* grego que significa *queda*, ao passo que o *sinthoma* (*sinthome*, na antiga grafia francesa) passa a indicar, com Lacan, algo que não cairá na vida do indivíduo, algo “que se fixa em torno da falta primeira e particular e da necessidade de que esta não cesse, para que continuem sendo possíveis o gozo e o desejo” (p. 99).

¹⁵⁰ “Assim como é habitual na evolução concreta das coisas, aquele que triunfou e conquistou o gozo torna-se completamente idiota, incapaz de outra coisa que não seja gozar, enquanto aquele que foi dele privado guarda toda a sua humanidade” (LACAN, 1955-1956/1985, p. 51).

O texto escrito por Lacan e publicado nos Anais da conferência, “Joyce, o sintoma” (16 de junho de 1975), foi produzido ao modo de James Joyce, cheio de neologismos, trocadilhos, fusões de palavras e atenção às homofonias. Excetuadas estas peculiaridades, restam algumas formulações que soam como aforismas, dos quais, para o escopo desta pesquisa, importa apenas a formulação que ratifica o lugar de importância dado à lógica: “A lógica não imita o inconsciente, mas fornece o modelo dele” (LACAN, 1976/2003, p. 564).

3.4.2. O seminário 23

“Homo sum: humani nihil a me alienum puto”
(Terêncio, dramaturgo romano, século II a.C.).

Vimos que os nós são motivo de estudo da topologia desde a monografia de Johann Listing, de 1847. Vinte anos depois dela, o físico William Thomsom, influenciado pelo trabalho de Scotsman Peter Tait (1831-1901), propôs um modelo de átomo baseado no de Tait, o qual estudou as partículas como sendo minúsculas torções topológicas ou *nós* na estrutura espaço-tempo (DIAS, 2004, p. 15). A teoria dos nós, uma matemática pura aproveitada por Lacan nos anos de 1970, evoluiu durante todo o século XX também com os trabalhos de J. W. H. Alexander e Kurt Reidemeister (década de 1920), Horst Schubert (década de 1940), John Conway (1973), dentre outros. Hoje encontra aplicação, por exemplo, na Teoria das Supercordas e na bioquímica que estuda o comportamento das moléculas de DNA.

No *Seminário 23*, Lacan (1975-76/2007) se dedicou inteiramente a usar os nós como suporte material de sua hipótese sobre James Joyce e, para isto, contou com o auxílio de alguns matemáticos (Pierre Soury e Michel Thomé) para resolver os problemas que surgiam da manipulação de seus “barbantes” ou “rodinhas”, ao longo de todo o curso. Especificamente o nó borromeano, com o qual ele já vinha trabalhando havia algum tempo, é tomado como o instrumento de sua demonstração.

Deus e a criação, Eva e a serpente, a mulher e “A-Mulher”, Sócrates, São Tomás de Aquino e a *claritas* são, como já se percebe, peculiarmente evocados por Lacan (1975-76/2007) na primeira lição do *Seminário: O sinthoma*, para explicar sua opção pela lógica (a “boa lógica”). Esta seria o melhor caminho para se abordar a natureza que não é uma, diz Lacan (1975-76/2007, p. 13-16), mas, antes, uma miscelânea de “*fora-da-natureza*”. Já a natureza do próprio *sinthoma* é reconhecível quando abordada de uma boa maneira – a maneira herética de se abordar a verdade, esta que pode ser apenas meio-dita¹⁵¹.

Ainda na primeira lição, Lacan (1975-76/2007) comenta as obras *Stephen Hero* e *Um retrato do artista quando jovem*, reconhece a singularidade de Joyce e fornece uma espécie de indicação clínica: “Temos apenas o equívoco como arma contra o *sinthoma*... é unicamente pelo equívoco que a interpretação opera” (p. 18). O dizer interpretativo, ele prossegue, ecoará no corpo, uma vez que dos orifícios corporais, os mais importantes são os ouvidos, os únicos que não se fecham a si mesmos autonomamente. O psicanalista menciona o *more geometrico* de Platão e a matemática dos conjuntos de Cantor para dizer que o corpo tem uma consistência real de pote. E diz que, na apreensão disto, o imaginário mostra homogeneidade com o real e remete ao símbolo (S_2) que, por fazer par, introduz a divisão no sujeito (LACAN, 1975-76/2007, p. 19-20).

É na terceira seção da 1ª aula que Lacan (1975-76/2007) mostra uma representação topológica do *sinthoma*. Primeiramente, mostra o nó borromeano com os três círculos que representam os registros Real, Simbólico e Imaginário entrelaçados:

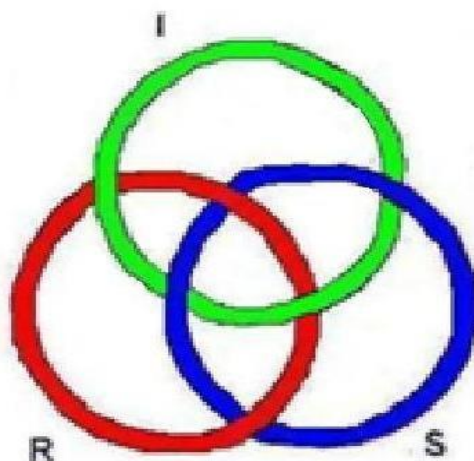


Figura 2 – O nó borromeano dos registros RSI

¹⁵¹ A maneira herética é à maneira dos três registros (RSI), pois, como observa Miller (2007) na nota passo-a-passo da edição brasileira do Seminário, “Lacan evoca a palavra latina devido a consonância de ‘*heresie*’ [“heresia”] com a pronúncia [francesa] das três letras RSI; a raiz da palavra é grega, *hairesis*, “escolha” e, daí, “opinião particular”” (in LACAN, 1975-1976/2007, p. 208).

E, depois de apresentar os três anéis/círculos separados, representa a mesma figura acima, mas com o acréscimo de um quarto elemento que os enlaça, elemento que é logo nomeado como sintoma *e* *sinthoma*, e que é identificado ao pai: “é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano... em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem” (LACAN, 1975-76/2007, p. 21). O *sinthoma* é apenas uma função do sintoma: função de enodar os registros.

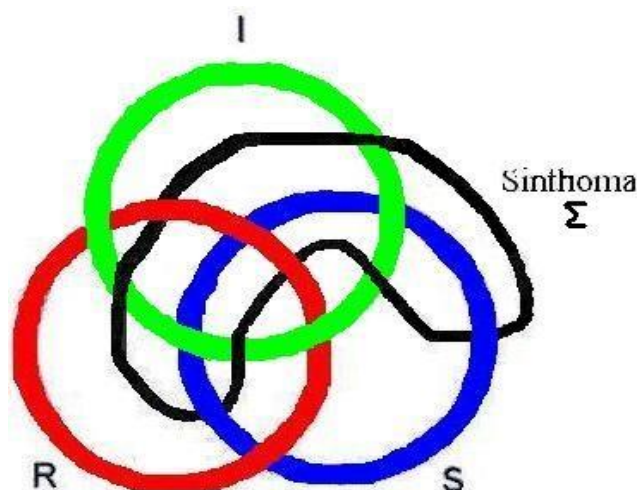


Figura 3 – Os registros enlaçados pelo *sinthoma*.

Se na conferência em Genebra sobre o *sinthoma* (de 04 de outubro de 1975), ao responder a uma pergunta sobre a forclusão, ele afirmava que “o pai é aquele que nomeia” (LACAN, 1975b, p. 18), alguns dias depois, de volta ao seu seminário, Lacan (1975-76/2007) acrescenta: “É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do nome, que tudo se sustenta” (p. 23). Ele diz que o complexo de Édipo é um *sinthoma* e indica que Joyce era “sobrecarregado” de pai.

Lacan (1975-76/2007, p. 24) prossegue, demonstrando com suas figuras e sua álgebra, que S_2 se divide em símbolo e sintoma, e que na articulação de ambos há um falso furo. Na lição seguinte, ele dirá que a linguagem está ligada a algo que no real faz furo, que a linguagem domina o real, “aliás, a linguagem come o real” (p. 31). Mas buscar o sentido do que a linguagem produz não é a melhor via, pois o sentido é débil, uma vez que ele “sempre é, por algum viés, redutível ao imaginário” (p. 37). A propósito, a importância de Joyce para Lacan está justamente em que o escritor coloca para o psicanalista, e de maneira universalmente válida, o enigma do sentido (SOUZA LEITE, 2000, p. 240).

Na lição de 9 de dezembro de 1975, Lacan (1975-76/2007) nos apresenta o “nó de três”, uma figura topológica que não enoda duas coisas distintas, mas que é apenas uma só, feita a

partir de uma corda ou de um barbante e que “é o mesmo nó que o nó borromeano, ainda que não tenha o mesmo aspecto” (p. 42).



Do nó borromeano ao nó de trevo

Figura 4 – Do nó borromeano ao nó de trevo

Complexificando a figura, ele diz ter tentado construir sem sucesso um nó com quatro nós de três enlaçados. Na semana seguinte, apresenta o resultado da ajuda dos matemáticos já citados, Pierre Soury e Michel Thomé. Eles teriam construído para ele o nó pretendido. A importância disto está em que, considerando que os três círculos do nó borromeano (R, S e I) são constituídos de algo que se repete em ambos¹⁵², infere-se que eles são contínuos:

Mas que resulta daí senão precisarmos conceber esses três termos articulando-se entre si? Se são tão análogos, para empregar esse termo, não podemos supor que seja em razão de uma continuidade? Eis o que nos leva diretamente a fazer o nó de três (LACAN, 1975-76/2007, p. 49).

Assim, há uma estrutura de sujeito que enoda a três o R, o S e o I, mantendo sua continuidade. É o falso nó de três. Dado que ele “homogeneiza o nó borromeano, isto é, que nós coloquemos em continuidade o imaginário, o simbólico e o real, não surpreende que vejamos que há apenas um nó” (LACAN, 1975-76/2007, p. 52). A inferência clínica é que “na medida em que um sujeito enoda a três o imaginário, o simbólico e o real, ele é suportado apenas pela continuidade deles. O imaginário, o simbólico e o real são uma única e mesma consistência e é nisso que consiste a psicose paranoica” (LACAN, 1975-76/2007, p. 52).

E há uma outra estrutura de sujeito que admite um quarto termo, o qual, gerando uma trança subjetiva incluidora de pontos que dão um fim ao nó (fato que estanca a metonímia *ad*

¹⁵² “Os três círculos do nó borromeano são, como círculos, todos três, equivalentes, constituídos de alguma coisa que se repete nos três” (LACAN, 1975-76/2007, p. 49).

infinitum própria da psicose), permite (a estrutura) o uso da metáfora. Assim, o sujeito se constitui neurótico: “Trata-se do *sinthoma* não na medida em que é ele personalidade, mas na medida em que, em relação aos três outros [termos] se especifica por ser *sinthoma*, e neurótico” (LACAN, 1975-76/2007, p. 52-53, colchetes nossos).

O *savoir-faire* é apresentado como arte, artifício, “um saber que nos escapa” (LACAN, 1975-76/2007, p. 70). É preciso primeiro identificar o nó do analisando e depois emendá-lo graças a um artifício. Lacan (1975-76/2007) parece roçar várias vezes o real: “Mesmo o corpo, nós o sentimos como pele, retendo em seu saco um monte de órgãos” (p. 63). O corpo é a única consistência do sujeito, a partir de um certo momento nomeado como *parlêtre*, ou “ser de significação”, ou ainda, *falasser* (segundo a edição da Zahar). Mas é uma consistência apenas mental, diz ele, já que o “corpo sai fora a todo instante” (p. 64).

Como se percebe, Lacan (1975-76/2007) evolui, termo a termo, numa metonímia composta de elementos diversos. Ele parece roçar seu próprio real, talvez para reafirmar, como já o vinha fazendo – ao menos desde o Seminário sobre a lógica do fantasma –, que “não há relação sexual”. Nesta passagem, ele o diz de outro modo: “não percebemos que o sexual não funda em nada qualquer relação” (p. 62).

Seu objetivo fica claro: “que é a verdade?”, ele se pergunta. E responde: é seguir o rastro do real que consiste e que ex-siste apenas no nó (p. 64). A vontade de matematizar a teoria psicanalítica é não apenas autoevidente, ela é dita por Lacan (1975-76/2007). Ao considerar que uma das pistas para seguir o rastro do real pode ser a escrita – “alguma coisa a ver com a maneira como escrevemos o nó” (p. 66) –, uma vez que com a escrita paramos de imaginar e participamos do real, melhor seria – diz Lacan (1975-76/2007) – que o psicanalista tentasse fazê-lo pela via matemática, pois “a escrita das letrinhas matemáticas é o que suporta o real” (p. 66).

Retornando a Joyce, Lacan (1975-76/2007) se vale do personagem Stephen Dedalus, do romance *Ulisses*, para dizer que o autor deixou um enigma na forma de alguns versos e cuja resposta “é o mesmo que nada” (p. 70). Um tanto desapontado, nos parece, Lacan (1975-76/2007) compara isto ao processo psicanalítico: “A análise é isso. É a resposta a um enigma... completamente besta” (p. 70).

A corda pela qual o analista conduz a análise termina no nó da não-relação sexual. Ela é também duas emendas: uma do imaginário e do saber inconsciente do analisando; outra entre o que é simbólico e o real – “ensinamos o analisante a emendar, a fazer emenda entre seu *sinthoma* e o real parasita do gozo” (1975-76/2007, p. 70-71). Para Mazzuca, Schejtman e Zlotnik (2000), o Joyce de Lacan é um fiel expoente da dimensão de gozo do sintoma. Depois

de abandonar a ideia de sintoma como mensagem decifrável, Lacan teria se apercebido do núcleo real do sintoma. Para estes autores, ele já introduzira em “A terceira” (1975) esse outro sintoma vindo do real e que seria depois identificado ao gozo: “el sintoma goce es lo que del inconsciente hace ex-sistencia – tal como Lacan usa este término: por fuera de”¹⁵³ (MAZZUCA, SCHEJTMAN E ZLOTNIK, 2000, p. 90).

Na quinta lição do *Seminário 23*, ao refletir sobre a obra de Joyce, Lacan (1975-76/2007) parte da premissa de que os personagens principais do *Retrato do jovem quando artista* e de *Ulisses* seriam autobiográficos – assunto sobre o qual, não há como escapar disto, há muita controvérsia¹⁵⁴.

Lacan (1975-1976/2007) começa por assinalar que se a verdade inspira prazer, o real inspira gozo e masoquismo: “o masoquismo é o ápice do gozo dado pelo real” (p. 76). E, voltando às figuras topológicas, ele faz passar um ponto entre os três círculos do nó. O ponto, como notação reduzida de uma corda, que atravessando o falso furo de um nó inscrito em um toro, gera um furo verdadeiro. Este furo existe porque algo em torno dele lhe dá consistência, ele “é suportado por alguma coisa de físico” (p. 81). Do que Lacan (1975-76/2007, p. 81) deduz que não se pensa senão o corpo.

Ao perguntar-se se Joyce era louco, ele propõe uma hipótese: “O que proponho aqui é considerar o caso de Joyce como respondendo a um modo de suprir um desenodamento do nó” (LACAN, 1975-76/2007, p. 85). A sequência é simples: partindo-se de uma argola e fazendo-a dobrar-se de modo correto encontramos o falso nó de trevo. Ele é apenas um contínuo.

¹⁵³ Tradução nossa: “O sintoma gozo é o que do inconsciente faz ex-sistência – tal como Lacan usa este termo: por fora de”.

¹⁵⁴ Por exemplo: “A questão de quanto material autobiográfico Joyce inseriu no personagem fictício de Stephen Dedalus em *Um Retrato* tem sido uma questão para debate. Estudiosos e críticos ainda produzem evidências em ambos os lados da questão, mas para a maioria, a questão tem sido amplamente resolvida através das contribuições de Richard Ellman, principal biógrafo de Joyce [citado por Lacan, no *Seminário 23*], e pelo irmão de Joyce, Stanislaus, que escreveu seu próprio livro sobre Joyce, “O Protetor de meu Irmão” – *My brother's keeper*. Apesar das inúmeras semelhanças entre a própria infância de Joyce e a de Stephen Dedalus, Stanislaus Joyce deixa claro que Stephen Dedalus é um retrato imaginário, e não um autorretrato real de James Joyce. Detalhes significativos existem para verificar este ponto de vista, incluindo registros de Joyce na escola em Clongowes e Belvedere, assim como entrevistas gravadas com vários amigos de Joyce. Stanislaus aponta que, embora Joyce tenha seguido de perto seu próprio desenvolvimento, ele mesmo escolheu incidentes ali descritos a partir de sua própria experiência. Não há dúvidas de que ele também transformou – e inventou – muitos outros incidentes que aparecem no livro” (OLIVEIRA & SILVA, 2016, p. 17-18, colchetes nossos).



A rodinha, o oito e o falso nó de trevo

Figura 5 – A rodinha, o oito e o falso nó de trevo (LACAN, 1975-1976/2007, p. 85).

Com o falso nó “em grande parte, o simbólico, o imaginário e o real são emaranhados *a ponto de um continuar no outro*” (LACAN, 1975-76/2007, p. 85, itálicos nossos). O nó fica frouxamente estabelecido, uma vez que se não há algo para “firmá-lo”, ele facilmente pode reverter à sua forma original (primeira forma à esquerda, na figura 5).

O problema de Joyce, o Joyce de Lacan (1975-76/2007), é que, ele não tendo sido plenamente afetado pela interdição paterna (o Nome-do-Pai), precisou construir um ego corretor do falso nó de trevo – a expressão que Lacan utiliza é “Eis exatamente o que se passa, e onde encarno o ego como corrigindo a relação faltante” (p. 148). Um *ego* que, através da produção artística, fez Joyce criar um nome que o levou à posteridade. O ego que corrige é representado topologicamente por uma argola que fixa o nó e lhe dá maior firmeza.



Figura 6 – Argola consertando o falso nó de trevo (LACAN, 1975-76/2007, p. 85).

Como observa Paoli (2016), Lacan lançou mão da pluralidade dos nomes-do-pai e da função de suplência do significante paterno ausente para explicar o que se dava em Joyce. O ego de Joyce é esse suplente que funciona como o quarto termo que enlaça e mantém firmemente unidos os três registros, estabilizando, assim, a estrutura.

Considerando a suposta demissão paterna do pai de Joyce, demissão a qual ele teria tentado compensar fazendo valer seu desejo de que seu nome fosse estudado por séculos pelos universitários, chegamos à seguinte formulação:

Por que não conceber o caso de Joyce nos termos seguintes? Seu desejo de ser um artista que fosse assunto de todo o mundo, do máximo de gente possível, em todo caso, não é exatamente a compensação do fato de que, digamos, seu pai jamais foi um pai para ele? (LACAN, 1975-76/2007, p. 86).

Esta hipótese é repetida na sexta lição, logo após Lacan (1975-76/2007) voltar a definir o *sinthoma* como “alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos, ainda que, devido a dois erros, nenhum mais segura o outro” (p. 91). A arte de Joyce é reduzida à condição de ser seu *sinthoma*¹⁵⁵. Por estar inconsciente de que fazia seu *sinthoma*, diz Lacan (1975-76/2007), é que se pode atribuir a ele a condição de artista, “um homem de *savoir-faire*” (p. 114).

Voltando aos nós de trevo (ou “nó de três”), Lacan (1975-76/2007) observa que as consequências são diversas, dependendo do ponto em que se insere a argola (o *sinthoma*) que corrige a falha/lapso do falso nó (“corrige” no sentido de “atua para manter a estrutura do nó impedindo que ele se desfaça”).

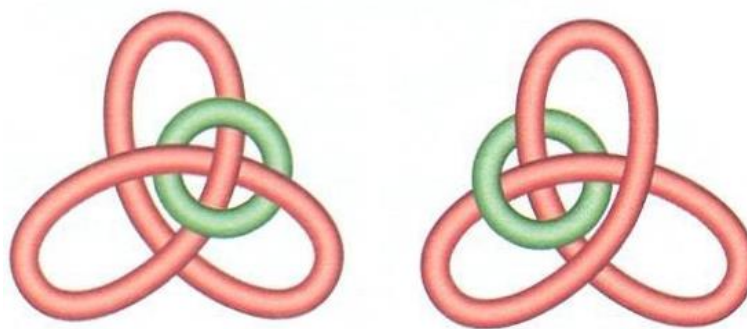


Figura 7 – o nó não é o mesmo quando se o corrige em outros dois pontos (LACAN, 1975-76/2007, p. 95).

As consequências são diversas também porque, ao transformarmos o nó de trevo em uma argola em oito, enlaçada pela que representa o *sinthoma*, veremos que a estrutura em forma de oito pode ser revertida para a estrutura em forma da argola que a enlaça e vice-versa, sem prejuízo da forma de nenhuma delas. Isto leva Lacan (1975-76/2007) a dizer que elas são estritamente equivalentes, como mostra a figura 8, abaixo:

¹⁵⁵ “A arte de Joyce é alguma coisa de tão particular que o termo *sinthoma* é de fato o que lhe convém” (LACAN, 1975-76/2007, p. 91).



Figura 8 – As estruturas reversíveis (LACAN, 1975-76/2007, p. 96).

Mas, quando se considera uma outra forma do nó borromeano, o “nó em oito”, e também o seu inverso (figuras 9 e 10, abaixo), percebe-se uma não-equivalência.

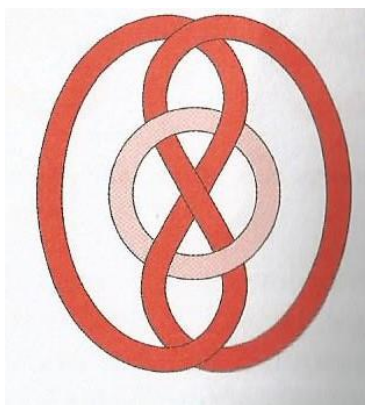


Figura 9 – Nó em oito (LACAN, 1975-76/2007, p. 96)

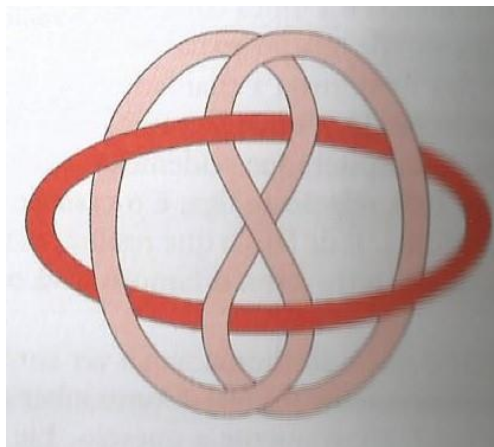


Figura 10 – Não-equivalência por inversão do vermelho e do rosa (LACAN, 1975-76/2007, p. 97)

Lacan (1975-76/2007) relaciona o problema da equivalência e não-equivalência dessas quatro figuras à sua questão sobre a existência e inexistência da relação sexual, e daí extrai três conclusões. Primeira: “Depois do que já avancei a respeito da relação sexual, não é difícil sugerir que, quando há equivalência, não há relação” (p. 96); segunda: “Na medida em que há *sinthoma*, não há equivalência sexual, isto é, há relação” (p. 98); e, terceira: “Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação sexual” (p. 98). Destas conclusões ele extrai, por fim, uma indicação clínica: “doravante é com o *sinthoma* que temos de nos haver na própria relação sexual” (p. 98).

Na lição seguinte, Lacan (1975-76/2007) apresenta outras formas de projetar a cadeia borromeana, lida com furos e círculos, ideias sobre o todo e os conjuntos, para dali sacar sua já conhecida fórmula de que uma mulher é não-toda. Opõe à “falácia da evidência formal” (p. 109), produzida pelo *more geométrico*, a necessidade de que se venha a fundar uma nova geometria. E diz que “o verdadeiro sobre o real... é que o real... não tem sentido algum” (p. 112). Se há significação e verdade, isto são produtos do homem: “o homem é portador da ideia de *significante*” (p. 112).

Na lição VIII, Lacan (1975-76/2007) dá uma indicação clara dos limites das linguagens formais perante o real: “Claro que o ideal do matema é que tudo se corresponda. É justamente em que, quanto ao real, exagera” (p. 119). Outras observações sobre o real e a ausência de sentido são apresentadas. O sentido que a linguagem possibilita diz respeito à relação entre ela mesma e o sexo. Mas há o real, e o real foraclui o sentido, cuja consistência está na cópula entre o simbólico e o imaginário (p. 117). O real, prossegue Lacan (1975-76/2007), consiste em não se ligar a nada, e por isto dele temos apenas pedaços. O real é a pulsão de morte e é impensável como tal. Mais adiante (p. 133), ele dirá que o real é sem lei e não tem ordem. O que faz objeção a estas considerações, Lacan (1975-76/2007) o diz, o que o impede de ir adiante é Joyce. E “justamente porque o que ele afirma... é o *sinthoma*, e *sinthoma* tal que não há nada a fazer para analisá-lo” (p. 122).

Na penúltima lição, Lacan (1975-76/2007) diz que seu real – o real que ele diz ter inventado – se escreve sob a forma do nó borromeano, e que essa escrita “é o forçamento de uma nova escrita, dotada... de um alcance simbólico, e também é o forçamento de um novo tipo de ideia que não floresce apenas devido ao sentido (aonde se reúnem o imaginário e o simbólico)” (p. 127). Pois a proposta de Lacan (1975-76/2007), no tocante ao psiquismo, vai além da de Freud, mas não sem o reconhecimento de seu mérito:

A rememoração é evidentemente alguma coisa que Freud obteve forçosamente graças ao termo impressão. Ele supôs que havia coisas que se imprimiam no sistema nervoso, e lhes conferiu letras, o que já é dizer muito, porque não há razão nenhuma para que uma impressão se figure como alguma coisa já tão distante da impressão quanto uma letra. Já há um mundo entre uma letra e um símbolo fonológico (p. 127).

É por estas vias que o nosso argumento se sustenta. Como dissemos anteriormente, enquanto Freud fez avançar o conhecimento científico sobre o psiquismo retirando-o do senso comum, dando existência ao inconsciente na forma lógico-gramatical, ligando-o ao imaginário e ao simbólico e dando, do real, pistas importantes – como no texto sobre o *Umheimlich* –, Lacan avançou propondo que se matematizasse o pensamento psicanalítico e contribuindo com sua teoria sobre o real (que é disjunto do saber): “Em outros termos, a instância do saber renovada por Freud, quero dizer, renovada sob a forma do inconsciente, não supõe obrigatoriamente de modo algum, o real de que me sirvo” (LACAN, 1975-76/2006, p. 128). Chega a afirmar que sua “reação” à invenção freudiana é sua resposta sintomática e, mais, é seu próprio *sinthoma*. A possibilidade de invenção, e de *savoir-faire*, está nisto: “cada um, a cada instante, dá uma mãozinha à língua que ele fala” (p. 129).

Se o sentido está no encontro do imaginário com o simbólico, a possibilidade da invenção, do furo no real, só advém do lugar em que se constata que não há relação sexual e em que o Outro definitivamente se revela como só, porque não há outro Outro ao qual ele se remeta. O “verdadeiro furo” só é possível no espaço comum ao imaginário e ao real (LACAN, 1975-76/2007, p. 130). “Espaço comum” não é exatamente a melhor expressão. Não há “comunidade”, não há algo comum aos três registros senão que eles sejam diferentes uns dos outros. Não há espaço nem ponto comum a eles, pois, como esclarece Lacan (1975-76/2007) ao final da nona lição:

A implicação do que chamo de cadeia borromeana, que não haja nenhum ponto comum entre os elementos que a constituem, exclui certamente do real o ponto como tal. Que uma configuração do real só possa ter como suporte essa hipótese de que não há nenhum ponto comum, nenhuma conexão, nenhum ípsilon na escrita, y, implica certamente que o real não comporta o ponto como tal (p. 134).

O psicanalista é o *sinthoma* do analisando: “Penso que não se pode conceber o psicanalista de outra forma senão como um *sinthoma*. Não é a psicanálise que é um *sinthoma*, mas o psicanalista” (LACAN, 1975-76/2007, p. 131). E uma psicanálise definitivamente não pode prescindir do Nome-do-Pai, pois, “podemos sobretudo prescindir, com a condição de nos servirmos dele” (p. 132).

Na última lição do Seminário, Lacan (1975-76/2007) se detém em uma cena de *Um Retrato do artista quando jovem*, na qual Joyce descreve uma surra sofrida pelo protagonista,

Stephen Hero. Lacan (1975-76/2007) o toma como o *alter ego* de Joyce (embora, como vimos na nota da página 201, haja controvérsias sobre o que se pode inferir como autobiográfico a partir dos escritos artísticos de James Joyce). Temos que na surra sofrida pelo protagonista do romance, ele sentiu seu corpo (descreve Joyce) esvaír-se “*como uma casca*” (destaca Lacan), preso a uma cerca de arame farpado enquanto apanhava dos colegas. Lacan (1975-76/2007) toma essa descrição como indicadora de uma imperfeição, de uma falha ou lapso da relação que Joyce estabelecia com seu próprio corpo: “Em Joyce só há alguma coisa que exige apenas sair, ser largada como uma casca” (p. 146). O psicanalista diz que o escritor teve uma reação de repulsa, não de gozo.

Lacan (1975-76/2007) teoriza: “Se o ego é dito narcísico é porque, em certo nível, há alguma coisa que suporta o corpo como imagem” (p. 146). Para Lacan, na ocasião da surra, Joyce não teria sentido interesse por esse corpo próprio, na ordem do imaginário. Agiu um tanto ao modo dos perversos, que gozam de seu corpo quando se lhes inflige sofrimento. Isto indicaria um modo “particularíssimo” de Joyce lidar com seu corpo. Mas não indica que ele fosse necessariamente um perverso¹⁵⁶.

Voltando ao nó borromeano, Lacan (1975-76/2007) faz notar que se o terceiro círculo S passa por cima do R (Real), em vez de passar por baixo dele no primeiro encontro de ambos (quando nos dirigimos da direita para a esquerda), o resultado é que “só resta ao grande I (imaginário) cair fora. Ele desliza exatamente como o que acontece com Joyce depois de ter levado aquela surra. Ele desliza, a relação imaginária não acontece” (p. 147). Temos então um nó que rateia, mas que não se desenoda totalmente (o S permanece ligado ao R):

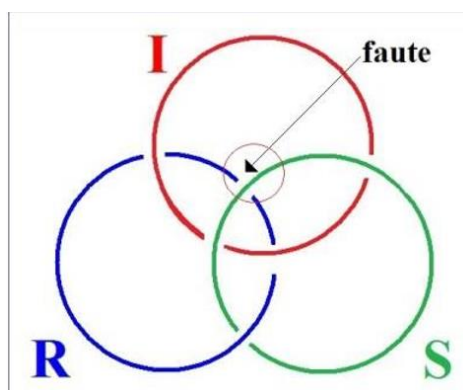


Figura 11 – O nó que rateia
(Fonte: <http://staferla.free.fr/S23/S23%20LE%20SINTHOME.pdf>)

¹⁵⁶ Lacan (1975-76/2007) afirma, mesmo que com a hesitação de um “talvez”: “não era, talvez, um verdadeiro perverso” (p. 147).

No momento de sua revolta pela surra sofrida, diz Lacan (1975-76/2007), o ego de Joyce não funciona prontamente, mas depois sim: “no momento em que Joyce testemunha não manter mais nenhum reconhecimento... por quem quer que seja, devido à surra que recebera” (p. 148). Temos, então, o ego que corrige:



Figura 12 – O ego que corrige (LACAN, 1975-76/2007, p. 148).

O que torna Joyce tão particular aos olhos de Lacan, é que seu texto “é todo feito como um nó borromeano” (LACAN, 1975-76/2007, p. 149). Joyce foi enigmático em consequência da “cerzidura tão malfeita” (p. 150) de seu ego, diz Lacan. Ego “de função enigmática, de função reparadora” (p. 150), estes são os termos que o psicanalista utiliza. E aqui temos de fazer uma observação.

Em nenhum momento do *Seminário 23*, nem nas conferências sobre Joyce, Lacan se refere textualmente ao escritor como psicótico. Que Lacan (1975-76/2007) tenha levantado a hipótese de que Joyce era louco, como o faz na quinta lição, isto é verdadeiro, mas loucura não é apenas loucura psicótica e, isto, se ainda levarmos em conta o discurso estruturalista que, nessa época, já vinha ganhando menor importância em Lacan. A propósito, deve ser tal situação que leva Miller (2011) a afirmar que “o ponto de vista do *sinthoma*... apaga a distinção *neurose-psicose*” (p. 70).

O que Lacan (1975-76/2007) faz é, como vimos, dizer que Joyce não teria se estruturado de modo perverso, e mostrar que em Joyce há metáforas, como quando ele se refere, com sua escrita, àquele momento crucial da surra: “quero dizer que ele metaforiza sua relação com seu corpo” (p. 145). Afirma também que teria havido uma sensação de repulsa quando a surra aconteceu, e refere-se, ainda, a uma função reparadora do ego de Joyce. Metaforização da relação com o corpo, sensação de repulsa diante de um acontecimento de corpo, e função reparadora do ego não são próprios de uma “estrutura” psicótica.

Geneviève Morel (1999) insiste no diagnóstico de psicótico para Joyce, aliás, como também o fizeram os já citados Souza Leite (2000), Mazzuca, Schejtman e Zlotnik (2000). Apesar disto, ela admite que “não é simplesmente dizendo ‘foraclusão’ que vamos resolver o caso Joyce. Nem mesmo vamos resolvê-lo ao chamá-lo de *sinthoma*, isso também é reducionismo” (MOREL, 1999, p. 10). Reduccionismo intelectual, desta vez.

Não estamos sós nesta oposição. O tradutor do *Seminário 23* para a versão brasileira, Sergio Laia (s/d), escreve um artigo no qual estranha o modo peremptório como muitos psicanalistas insistem em afirmar a existência de uma psicose em Joyce, e observa que, com relação a isto, Lacan foi mais prudente. Com seu questionamento sobre o que é a loucura, Lacan abriu a trilha para a “clínica universal do delírio”, segundo a qual todos deliram – não porque haja uma homogeneização da loucura, mas porque, na medida em que um significante se articula com outro significante, e não com uma coisa, a linguagem faz inexistir aquilo sobre o que ela fala. O autor encerra seu artigo com uma pergunta: “Joyce era louco, mas ele era mesmo?” (LAIA, s/d).

Com o seminário sobre Joyce decai (não desaparece) a importância da nomeação diagnóstica estruturalista que, afinal, procede também por uma generalização. Interessa a Lacan, como interessava a Freud, a singularidade do caso. Só assim se poderá, talvez, universalizar-se algum conhecimento a respeito do psiquismo humano. Universalização que é diferente de ter por escopo e fecho um “geral” (muitas vezes o termo “universal” parece ser utilizado no sentido de “geral” e de generalizável). O universal a que nos referimos é aquele do Capítulo 1, aprendido com Badiou (2008a): inobjetivo, incalculável – no sentido de imprevisível –, singular, aberto e inacabado. Já o pensamento generalista, vimos no mesmo Capítulo 1, segue a dialética positivista, que acaba instaurando um Todo regrador de normas identitárias.

O Joyce de Lacan é diferente de todos os outros, porque seu *sinthoma* não enlaça os três registros do modo específico como aquele proposto pelo mestre francês (conforme a figura 3 acima), mas não deixa de ter uma referência ao pai. Joyce, na leitura de Lacan (1975-76/2007), reclamava a ausência ou demissão paterna, ao mesmo tempo em que era “sobrecarregado de pai” (p. 23). Se a cena evocada para apresentar o “ego que corrige” é aquela da surra sofrida por Stephen Hero, é justamente porque no apuro da situação vivida, talvez vivida até com risco de morte, quem (como Joyce, “católico da cepa”) não invocaria o Pai (presente/ausente)? A ausência de um pai forte e salvador, com o qual pudesse ter se identificado e que o livrasse daquela situação, fez Joyce sentir-se vazio (“esvaziado” é a palavra usada), para depois recompor-se com um “ego corretor”, hábil em escrever o impossível. Enfim, o *sinthoma* de

Joyce foi a construção desse ego corretor diante dos prováveis rateios de seu ego corporal, e foi a elaboração permanente do nome Joyce (*work in progress*, como sua obra final). Lacan (1975-76/2007) nos mostrou do escritor irlandês a sua extrema originalidade, e o fez sob um ângulo inédito.

É isto o que nos importa do *Seminário 23*. A demonstração de que o discurso clínico-estruturalista (neurose/psicose/perversão), no ensino final de Lacan, deixa de ter importância de primeiro plano, quando o que se busca – e é o que buscamos em cada um com quem trabalhamos em análise – é o momento clínico singular do haver-se com o *sinthoma* do analisante. Nesta pesquisa, buscamos a identificação dos procedimentos que, ao orientarem a condução do tratamento, demonstram a cientificidade da psicanálise e propiciam aquele instante singular.

A particularidade clínica, digamos assim, é importante para iniciarmos o trabalho e nos orientarmos sobre as coordenadas de sua condução. Mas logo que o trabalho clínico avança, das queixas evoluímos ao reconhecimento dos sintomas para, só depois – e pela produção de elaborações e construções, bem como pelos sucessivos giros de discurso – chegarmos ao confronto do paciente com seu modo princeps de gozo e desejo. Só aí teremos “possibilitado” que o analisando emende ao seu modo seu *sinthoma* e o real.

Quando propomos que a psicanálise é ciência do singular, não estamos mais que dando continuidade (fidelidade) ao projeto freudiano de construir uma ciência que se faz caso-a-caso, e que, com esta meta, se produz possibilitando que singularidades eclodam. O “caso” Joyce (que nunca foi um caso clínico de Freud ou de Lacan), nós o entendemos como um recurso teórico do mestre francês para nos dizer pelo que devemos nos orientar na escuta clínica (inclusive abandonando, a partir de um certo momento, a “bússola” estruturalista). Através da análise, cada um tem a “oportunidade” de se haver com seus lapsos e, no tocante ao real, reconhecer e se reorientar *em seu sinthoma*.

O caso Joyce foi também um recurso de Lacan para mostrar como o psicanalista pode se servir da matemática topológica para pensar sua *praxis*. E isto também confere cientificidade ao seu pensamento.

3.4.3. O *sinthoma* nos Seminários 24 e 25

O Seminário 24: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, e o Seminário 25: *O momento de concluire*, respectivamente ministrados em 1976-1977 e 1977-1978, fazem poucas referências ao *sinthoma*. Quanto aos dois últimos seminários (se podemos chamá-los assim), *A topologia e o tempo* (1978-1979) e *Dissolução* (1980)¹⁵⁷, não encontramos referências ao conceito.

No Seminário 24, o *sinthoma* é o que pode ser reduzido pelo simbólico, este com o qual se trata de “saber-fazer-aí” (*savoir-y-faire*):

L'inconscient est une entité... une entité avec laquelle il s'agit de « *savoir y faire* ». *Savoir y faire*, c'est pas la même chose qu'un *Savoir*, que le *Savoir Absolu* dont j'ai parlé tout à l'heure. L'inconscient est ce qui fait changer justement quelque chose, ce qui réduit ce que j'appelle le *sinthome* (LACAN, 1976-1977/2008b, p. 56)¹⁵⁸.

Considerando-se os seminários 23 a 25, este é o único parágrafo em que o psicanalista utiliza tal expressão, *savoir-y-faire*, para acentuar o ponto específico em que, com o simbólico, se pode operar sobre o gozo e o desejo. Não para “ortopedizá-los” (desde o *estádio do espelho*, Lacan (1949/1998) já se opunha explicitamente a uma psicanálise que visasse uma ortopedia do *eu*), mas para reduzi-los¹⁵⁹ ao *seu lugar*, ao *aí* de cada analisando, valendo-se da *sua* capacidade simbólica – não de significantes nem de significados que o analista viesse a inserir *ali*.

Lacan (1976-1977/2008b) dirá ainda que o *sinthoma* é real – “Le *sinthome* est réel, c'est même la seule chose vraiment réelle”¹⁶⁰ (p. 64) – e que a psicanálise pode intervir simbolicamente para dissolvê-lo no real. Ele é o que não cessa de se escrever, do qual o analisante aguarda ser verificada, não a verdade, mas a “variedade” (*varitè*) do *sinthoma*¹⁶¹ (p.

¹⁵⁷ Estes dois últimos disponíveis em

<http://psikolibro.blogspot.com.br/search/label/Obras%20Completas%20Lacan>

¹⁵⁸ Tradução nossa: “O inconsciente é uma entidade com a qual trata-se de ‘*saber-fazer-aí*’. Saber-fazer-aí não é a mesma coisa que um Saber, que o Saber Absoluto do qual eu falei há pouco. O inconsciente é o que faz mudar precisamente alguma coisa, o que reduz o que eu chamo de *sinthoma*”.

¹⁵⁹ Em medicina, salvo engano, uma redução óssea significa colocar o osso que se deslocou ou sofreu uma luxação ou fratura em *seu* lugar, conforme a formação e distribuição da ossatura e estruturas adjacentes específicas *daquele* corpo *daquele* paciente.

¹⁶⁰ Tradução nossa: “O *sinthoma* é real, é mesmo a única coisa verdadeiramente real”.

¹⁶¹ “Freud eût tiré les conséquences de ce qu'il dit lui-même, que l'analysant ne connaît pas sa vérité, puisqu'il ne peut la dire. Ce que j'ai défini comme « *ne cessant pas de s'écrire* », à savoir le *sinthome*, y est un obstacle. J'y reviens. Ce que l'analysant dit en attendant de se vérifier, ce n'est pas la vérité, c'est *la varitè du sinthome*” (LACAN, 1976-1977/2008b, p. 68). Tradução nossa: Freud tirou as consequências disso que ele mesmo disse, que

70). Entendemos tal expressão como indicando que há uma *variação da verdade do sinthoma* (por analogia, como ocorre quando um músico cria novas combinações e sequências inéditas de notas, dentro ou fora de um mesmo campo harmônico e a partir de um mesmo tema). *Variedade* do *sinthoma* é algo adequado à noção de verdade em Lacan. Para ele, uma verdade só é meio-dizível, não há o dizer inteiro de uma verdade.

Assim, mesmo que uma análise chegue a um saber sobre o *sinthoma* – Lacan (1977-78) o diz no *Seminário 25* –, já estamos “avisados” de que será um saber parcial. O saber não nos libera do *sinthoma*, diz Lacan, mas permite que saibamos algo sobre o porquê de estarmos envolvidos nele. Talvez assim desenvolvamos um *savoir-y-faire* ao modo do que Joyce teria feito. O autor encerra sobre o *sinthoma* no seminário *O momento de concluir*, vinculando-o à psicanálise e ao saber: “l’analyse consiste à se rendre compte de *pourquoi on a ces sinthomes*, de sorte que l’analyse est liée au savoir”¹⁶² (LACAN, 1977-1978, p. 16).

Acreditamos ter apresentado de maneira suficiente a noção de singular e o conceito de *sinthoma* como apresentados nas obras de Miller e de Lacan (vimos que, em Freud, “singular” é apenas uma noção pouco esboçada). Na conclusão que faremos a seguir, tentaremos articular essa noção e o conceito de *sinthoma* ao que viemos trabalhando nos capítulos anteriores. Reuniremos os argumentos apresentados ao longo dos capítulos em defesa da tese de que a psicanálise pode ser uma ciência.

o analisante não conhece sua verdade, pois ele não pode dizê-la. Isso é o que eu defini como “não cessa de se escrever”, a saber, o *sinthoma*, há aí um obstáculo. Volto a isso. O que o analisante diz, esperando ser verificado, não é a verdade, é a variedade do *sinthoma*.

¹⁶² Tradução nossa: “A análise consiste em se dar conta de porque há *sinthomas*, de modo que a análise está ligada ao saber”.

CONCLUSÃO

Tentaremos objetivar uma resposta às perguntas implicadas em nossa hipótese e que foram apresentadas na Introdução desta pesquisa: a psicanálise é uma ciência? O que é o singular na clínica psicanalítica? É correto afirmar que a psicanálise é uma ciência do singular?

Considerando tudo o que foi exposto nos capítulos apresentados, propomos à avaliação dos que nos leram um “sim”, a psicanálise pode ser apreendida enquanto uma ciência. E pelas seguintes razões.

1^a) Alguns dos autores que consultamos e que se dedicam a pensar sobre o fazer científico, tais como Chalmers (1993), Demo (2011), Chizotti (2010), Souza Santos (2008); autores de livros sobre metodologia científica como Marconi e Lakatos (2010), e os próprios filósofos, principalmente os aqui consultados, M. Heidegger e A. Badiou, reconhecem a pluralidade das ciências. Alguns desses autores até se opõem à ideia de que haja um padrão uno, único ou geral das ciências. Assim, eles nos abrem a possibilidade de afirmarmos a cientificidade da psicanálise.

2^a) Quando tomamos como referência para a discussão do tema, um filósofo fundamental por suas contribuições para o pensamento contemporâneo, tal como Martin Heidegger, encontramos nele, não apenas a crítica à ciência que se pretende Absoluta, mas também uma caracterização das ciências ou do procedimento científico compatível com o fazer teórico e prático da psicanálise. Tal compatibilidade foi o que expusemos por tópicos na subseção 1.3 do primeiro capítulo.

3^a) Ao compararmos as características do fazer científico propostas por Heidegger à concepção de ciência de Freud, reunidas em nosso segundo capítulo, podemos notar, em detalhe, uma compatibilidade das concepções dos dois autores. Pois vejamos.

Heidegger escreve que o desvelamento praticado por uma ciência segue lado a lado com o velamento, apontando, assim, para a dimensão de incompletude de qualquer procedimento científico. Tal dimensão é reconhecida por Freud em sua autobiografia de 1925, quando ele afirma que a ciência é “eternamente incompleta e insuficiente”.

Ao escrever, em 1926, que toda ciência tem de restringir-se a determinados conteúdos, perspectivas e métodos, Freud (FREUD, 1926/2014) é compatível com a característica

identificada por Heidegger de que toda ciência deve se autodelimitar ou perderá sua autenticidade.

Vimos que, em *Totem e Tabu*, Freud (1913[1912]/1980) afirma que a visão científica já não dá lugar à onipotência humana e, assim, ele demonstra partilhar da mesma concepção não absolutista de ciência do filósofo. Primeiro quando Heidegger (2009) assevera, no seminário de Freiburg, que as verdades produzidas pelas ciências não são as únicas possíveis nem são melhores que outras; depois, quando ele realiza toda a sua crítica à ontoteologia científica.

A afirmação basilar do filósofo, de que o essencial de um experimento científico não é a observação, mas a interpretação do que foi observado, é em tudo coerente com as afirmações de Freud sobre um dos fundamentos do método psicanalítico (a interpretação).

Das definições de psicanálise que Freud nos dá (cf. seção 2.1.5), destacamos aquela em que ele delimita o âmbito das investigações que um psicanalista procede: a psicanálise é a “ciência dos processos mentais inconscientes” (FREUD, 1926[1925]/1980, p. 302). Como vimos em Heidegger (2009), o conhecimento científico é conhecimento de apenas um âmbito do ente, não de sua totalidade (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

Finalmente, destaquemos. O Freud (1915/2010) que afirma no texto sobre as pulsões e seus destinos que o método das ciências inicia com a descrição de fenômenos, seu agrupamento, ordenação e estabelecimento de relações entre si, é um autor compatível com Heidegger, quando este diz que uma ciência trabalha conectando proposições fundamentadas reciprocamente.

4^a) Alain Badiou reconhece as ciências como um dos procedimentos de verdade (ao lado do amor, da invenção política e da arte), e o que identificamos em Freud no segundo capítulo de nosso trabalho foi sua fidelidade às verdades científicas (por exemplo, antepostas às da religião). Fidelidade que pode ser percebida quando ele afirma, em *O futuro de uma ilusão*, que nas ciências “uma grosseira aproximação à verdade é substituída por outra mais cuidadosamente adequada, que, por sua vez, aguarda novo aperfeiçoamento” ((FREUD, 1927/2014, p. 240). Tal afirmação, aliás, se assemelha, em essência, à proposta popperiana que mencionamos no Capítulo 1 e que diz respeito a como as ciências se conduzem (critério de refutabilidade de uma teoria).

5^a) Há nas ciências contemporâneas a coexistência de métodos diversos nas diferentes disciplinas científicas, o que só contribui para o enriquecimento das ciências, como apontam os autores elencados no 1º item desta conclusão. O método psicanalítico privilegia a escuta e leitura dos signos verbais trazidos pelo analisante, mais do que a “visão direta” dos fenômenos a serem cuidadosamente observados, classificados, categorizados etc. Esta é normalmente

praticada pelos praticantes dos métodos hipotético-dedutivos e lógico-experimentais, métodos próprios das ciências naturais em suas diversas disciplinas.

6ª) A concepção de universal da psicanálise difere do universal de outras ciências que trabalham com o humano em sofrimento subjetivo, e cujo universo é, para algumas daquelas ciências, pautado por um Todo regrador de identidades que facilita o controle e a manipulação de variáveis distintas. O universal da psicanálise dialetiza com o singular, pois, na psicanálise, estamos não só atentos à diferença particular de cada indivíduo que nos procura para se tratar, mas, mais ainda, buscamos identificar a singularidade de seu modo único e irrepetível de gozar e desejar inconscientemente.

7ª) Uma verdade científica – assim como as outras modalidades de verdades propostas por Badiou (1996) – surge da borda de um vazio chamado “sítio eventual” e, como procuramos demonstrar, este foi o lugar de Freud ao fidelizar-se ao evento “postulação do inconsciente”, lugar a partir do qual ele fez sua produção científica.

8ª) As definições de sujeito e de mundo científico de A. Badiou (2008b), apresentadas no final do Capítulo 2, nos permitem pensar que Freud criou um novo “mundo de ciência”, ao deslocar, ou melhor, ao instaurar uma nova fronteira totalmente diferente daquela traçada pelo conhecimento científico de sua época. A psiquiatria e a psicologia do final do século XIX pensavam e praticavam que a razão da loucura deveria ser apreendida a partir da observação feita a partir de uma consciência (a do médico e/ou do psicólogo) e outra (a do paciente) - pois ambas são disciplinas de matriz e prática fenomenológica. Com Freud, a fronteira tornou-se outra, pois ele postula que o psiquismo de cada um se constitui, por um lado, de um sistema consciente e, por outro, de um sistema inconsciente.

9ª) Os seguintes caracteres identificados por Badiou (1996) no procedimento científico e publicados em *O ser e o evento* podem ser lidos na psicanálise:

a) *o procedimento científico visa a produção de uma verdade*. Tendo definido o *sinthoma* como o modo singular de cada “indivíduo” tensionar seu gozo e desejo, consideramos que conduzir uma análise significa conduzi-la, passo a passo, na direção do reconhecimento de uma verdade do *sinthoma* do analisando. Reconhecimento que é parcial e traumático. Parcial porque o acesso a uma verdade nunca é pleno, por mais que o analisando sinta ou imagine experimentá-la como tal; traumático porque haver-se com seu *sinthoma* é da ordem de uma necessidade, não de uma satisfação prazerosa;

b) *o procedimento científico realiza uma grande mutação conceitual*. Quase desnecessário dizer como o conceito freudiano de inconsciente alterou profundamente a compreensão do homem sobre ele mesmo, e não apenas do homem em sofrimento psíquico;

c) *o procedimento científico submete-se a um coletivo que se interessa por suas transmissões e efeitos de produção.* A psicanálise encontrou “aplicações” e desdobramentos em diversas áreas além da clínica particular – por exemplo, nas diversas modalidades de tratamento individual e grupal derivadas de seus postulados teóricos. Além disso, a psicanálise foi objeto do interesse de diversos segmentos da cultura ocidental e encontrou ampla difusão em vários países, seja para ter continuidade em outras obras importantes – tais como as dos autores das escolas inglesa e francesa, adequando-se de um modo específico a cada cultura –, seja para sofrer ataques virulentos ou desvirtuações claras do texto freudiano;

d) *o procedimento científico realiza a invenção de algo.* Fiquemos com dois exemplos: Freud inventou as duas tópicas de estruturação do nosso aparelho psíquico e Lacan inventou o “objeto pequeno *a*” e o conceito de *sinthoma* inconsciente.

10^a) A concepção de ciência de Freud, esboçada ao longo de toda sua obra, traduz um modo de pensar as ciências compatível e, algumas vezes, coincidente com as concepções atuais sobre as mesmas. Primeiramente no tocante a elas não se fixarem na ideia de que haja Uma ciência, como já o exemplificamos. Depois, no que diz respeito à provisoriedade dos próprios conhecimentos científicos e ao papel de elementos externos a esse campo que o influenciam. Finalmente, podemos dar como exemplo a concepção contemporânea elencada por Boaventura Souza Santos (2008) de que as ciências não conhecem do real senão o que nele introduzem. Isto equivale a afirmar, diz o autor, que as ciências não conhecem do real senão a nossa intervenção nele. Esse desconhecimento do real já estava presente em Freud (1940[1938]/2014b) quando, no “Compêndio de psicanálise” ele afirmou que o real sempre permanecerá incognoscível (proposição na qual, Freud foi sensivelmente seguido por Lacan). Do mesmo modo, o *continuum* sujeito-objeto que Santos (2008) diz ser identificado pelos pesquisadores atuais também já estava no texto de Freud (1927/2014), *O futuro de uma ilusão*, quando ele escreveu que nosso aparelho psíquico é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar.

11^a) Para Badiou (2008), a literalização matemática é um critério de cientificidade e podemos dizer que Lacan realizou uma literalização quando, por exemplo, colocou na forma de algoritmos os discursos e suas possibilidades de manejo clínico. Badiou (2012) reconhece o caráter matemático da obra de Lacan:

O último Lacan se virou para a matemática e a topologia para criar seu conceito de “matema”. E o matema é precisamente esse espaço formal em que se pode projetar e transmitir a experiência subjetiva do tratamento, que se remete então a uma matriz racional, científica, passível de transmissão sem resto (BADIOU & ROUDINESCO, 2012, p. 71-72).

12^a) O *Seminário 23* de Lacan é, como vimos no terceiro capítulo, um belo exemplo de formalização matemática (topológica) da psicanálise. Portanto esta pode ser considerada enquanto tal, uma psicanálise científica considerando-se, com Badiou (1996), que a matemática é a ciência-do-ser-enquanto-ser.

13^a) Jacques Lacan fez evoluir a psicanálise freudiana quando se dedicou a construir, como vimos, a topologia do sujeito do inconsciente. Ele desdobrou em novos conceitos aqueles apresentados por Freud na forma lógico-proposicional e também os matematizou (exemplos: sujeito e *sinthoma*).

14^a) Nossa pequena definição de ciências apresentada no final do Capítulo 1 permite-nos pensar a psicanálise como uma delas. Vejamos se o que as compõem também nos auxilia para entendermos a psicanálise como ciência.

Como outras ciências, a psicanálise é refletida e exercitada com método; ela se submete a críticas internas e externas. Ela tem seu próprio campo de investigação (os processos psíquicos inconscientes, segundo Freud; o campo do desejo e do gozo, segundo Lacan). Ela visa responder a problemas postos para a humanidade desde há muito tempo, pois, tanto no geral, quanto no particular ou numa condição singular, o homem sempre sofreu com sua loucura. Freud não só inventou uma prática de aliviar e buscar alternativas a esse sofrimento, como também permitiu, com ela, que pessoas, antes consideradas incapazes psicologicamente, pudessem potencializar suas habilidades em decorrência do tratamento.

Vimos que uma ciência é tanto mais verdadeira e revela mais verdades quanto mais ela parta da borda de um vazio (um sítio eventual) e quanto mais um sujeito fiel à verdade que ela carrega tenha “ficado próximo” do vazio a que o sítio se avizinhava, fazendo com que algo até então inexistente passasse a existir com máxima intensidade. Exploramos tudo isso em referência à psicanálise, no capítulo em que demonstramos que, ao postular o inconsciente, o sujeito Freud inventou uma nova ciência.

A psicanálise existe como investigação, como um saber que se acumula, mas que também se transforma, e como material consequente às suas práticas (livros, teses, artigos, eventos de divulgação e debate etc.). Ela responde aos problemas que se coloca buscando encontrar verdades, não fortalecendo certezas (as certezas já não cabem nem mesmo numa ciência *hard* como a físico-química, se considerarmos as contribuições de Ilya Prigogine (1917-2003), para o qual a incerteza e o indeterminismo das estruturas dissipativas que ele estudou são componentes irrecusáveis da estrutura do universo e da existência do homem¹⁶³).

¹⁶³ MASSONI, Neusa T. (2008). *Ilya Prigogine: uma contribuição à filosofia da ciência*. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-47442008000200009>

Na psicanálise, como em outras ciências, vimos com Lacan no seminário *A identificação*, (1961-1962/2003), que o pesquisador faz uso do raciocínio matemático (topológico), mesmo quando não tem consciência de tal uso. Da mesma forma, vimos que ao iniciar uma topologia do aparelho psíquico (as duas tópicas do aparelho inconsciente), Freud (1920/1980, 1923/1980) foi matemático mesmo sem explicitar, talvez até sem saber.

15^a) Uma verdade científica depende de um sujeito que a pronuncie e de um critério de veridicidade daquilo que ele pronuncia – Badiou (1996) chama este critério de “lei fundamental do sujeito”. Tal critério implica uma relação de forçamento matematicamente demonstrada nos anos de 1960 por Paul Cohen. Temos que, na psicanálise, Freud procedeu de modo análogo quando forçou a ciência oficial de sua época (a mesma que ainda hoje se coloca como Uma) a reconhecer a existência de indiscerníveis na experiência que ambos mantinham com a loucura e o sofrimento psíquico de seus pacientes.

16^a) O conceito “*sinthoma*”, de Lacan (1975-1976/2007), tem também o estatuto de uma invenção científica, pois trata-se de um conceito inédito, que comporta uma teoria e uma representação matemáticas tradutoras da singularidade do indivíduo: “O *sinthoma* é o que há de mais singular em cada indivíduo”, diz Lacan (LACAN, 1975/2007, p. 163).

Com o conceito de “*sinthoma*” quisemos, não só demonstrar que Lacan foi científico (porque matemático ao topologizar os conceitos), mas também que o “*sinthoma*” implica parcialmente o conceito de singular (terceiro termo de nossa hipótese). Ele minimiza, senão faz cair parcialmente, o valor dado ao raciocínio diagnóstico estrutural. Isto nos parece importante, porque talvez signifique o abandono de uma linguagem que mantém aquilo de negativo que identificávamos no uso de termos entificadores do ser e subjetivantes do ente. No dia a dia da prática clínica de muitos profissionais psi (inclusive psicanalistas), o uso dos termos “psicótico” e “estrutura” pode funcionar como refúgio diante de um impasse clínico, ou como escape fácil a uma situação de emergência. Sobre isto encontramos em Miller (no Capítulo 3) argumentos de apoio.

O *sinthoma* é o que há de mais singular no indivíduo, algo que não muda na estrutura psíquica do sujeito, quarto elemento do nó borromeano que, em cada um, ata de modo diferente os três registros de análise da estrutura (RSI). Singular, assim, tem uma conotação predicativa do indivíduo. Este, sabemos, não é indiviso e, pelo contrário, é cindido (a *spaltung* freudiana). Mas singular é um termo que parece servir a Lacan (1975-1976/2007) neste momento, talvez para afirmar a marca distintiva que cada um de nós carrega. Talvez para nos lembrar que, por sermos desejantes, não devemos ceder do desejo próprio, mesmo diante da força do discurso capitalista bem representado por um de seus avatares: o marketing “personalizado”.

Se o conceito “*sinthoma*” predica o que há de mais singular no indivíduo que se submete à análise, e se o objetivo de uma análise pode ser, como dissemos, conduzir o analisante a haver-se com essa sua singularidade¹⁶⁴, parece-nos que não é errado afirmar que a psicanálise é uma ciência do singular. E imediatamente cabe perguntar: mas como o procedimento/processo psicanalítico chega àquele haver-se? Assim, passemos à última razão que podemos propor para afirmarmos nossa tese.

17^a) Se dizemos que a psicanálise é uma ciência do singular, o dizemos em dois sentidos. Primeiro: para indicar que ela leva o indivíduo a encontrar uma marca distintiva sua (seu *sinthoma*), que não é legível em seu código genético e que não cabe em quaisquer identificações requeridas ou dadas ao Outro (embora o indivíduo vá guardar com esse Outro uma troca permanente de tensões, alívios, divergências e convergências). Ciência do singular, então, significa ciência que leva o analisante a haver-se com seu *sinthoma*. Pois a psicanálise é o sítio eventual que condiciona ou possibilita esse evento (*événement*”) clínico.

O segundo sentido de ciência do singular indica o que ocorre em referência à direção que o analista imprime ao tratamento e à medida com que faz girar os discursos, de histérico a analítico. Indica, ainda, o próprio instante de haver-se com o *sinthoma*, que é sempre da ordem de um evento/acontecimento clínico, que se dá conforme as particularidades de cada processo.

Considerando em primeiro lugar que esse “haver-se” diz respeito ao real, pois, como vimos, o nó borromeano que representa o *sinthoma* é o que figura entre imaginário, simbólico e real, mas sem perder seu peso de Real - um real suspenso no corpo e que, segundo Lacan (1975-1976/2007), inspira gozo e masoquismo - e considerando em segundo lugar, que o afeto da angústia é aquele que não engana posto que, com ele, o indivíduo está próximo do real, diremos, baseados em Lacan e em Badiou¹⁶⁵, que um processo psicanalítico condutor desse haver-se com o *sinthoma* deverá dosar a angústia implicada ali. O gozo real do *sinthoma* é um gozo sem sentido, mas passível de ser dissolvido no próprio real a partir de uma invenção singular, que Lacan (1977/2008b) caracterizou genericamente como um *savoir-y-faire*.

Façamos uma imagem a partir dos conceitos estudados. Vimos em Badiou (1996) que a angústia mobilizada quando o sujeito está próximo de um vazio (o vazio é o nome do ser) o incita a defender-se deste. Diremos que isto ocorre pelo que o vazio significa de uma escansão

¹⁶⁴ Outras formas de conceber o processo psicanalítico certamente devem existir. Se estamos defendendo a cientificidade da psicanálise pela via das obras de Freud e de Lacan, é porque neles encontramos elementos que parecem satisfazer melhor à nossa discussão sobre ciência. Mas não estamos afirmando nem querendo afirmar que outras psicanálises (que não sejam lacanianas) não sejam também científicas.

¹⁶⁵ “Fórmulas sobre o aturdido” (BADIOU, 2013).

entre significantes, escansão sentida, talvez, como imensa pelo indivíduo que vinha se amparando da melhor maneira possível naqueles significantes.

Assim, a angústia pode manter o indivíduo paralisado, em um estado pânico de desespero, ou pode fazê-lo precipitar-se no vazio deixado pela perda do objeto causa de desejo, conforme tenha sido mais ou menos intensa a sua ligação com o representante daquele objeto – pensamos, aqui, nos sujeitos melancólicos que tanto se identificam com o objeto perdido de uma “relação”, porque confundem tal ou qual objeto de desejo com o objeto causa de seu desejo. Desse modo, eles chegam ao ponto de se lançarem no espaço vazio, do alto de um prédio, tão logo começam a recuperar as memórias afetivas (então, insuportáveis) dos momentos bons que tiveram com o representante do “objeto pequeno *a*”, que agora se foi e que os deixou “com um buraco no peito”. E, finalmente, a angústia pode levar o sujeito a fidelizar-se a um evento que surja do sítio eventual. Tudo isso aumenta a responsabilidade do analista, pois se ele não souber dosar a angústia envolvida na situação, isto pode ser mortífero para o sujeito (BADIOU, 2013c, p. 80) e/ou para o indivíduo.

Badiou (2013c) diz “dosar a angústia”, porque é ela que sinaliza quando é que se está próximo do sentido ab-sexo ou, mesma coisa, quando é que se está próximo do real implicado no gozo do *sinthoma*, que faz lembrar que “não há relação sexual”. No *Seminário 23*, isto está escrito como: “não percebemos que o sexual não funda em nada qualquer relação” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 62).

Dosar a angústia conforme o analisante esteja mais ou menos próximo desse haver-se com o *sinthoma* é como considerar a angústia do sujeito próximo do vazio, na borda do vazio (sítio eventual, em Badiou). Como vimos, ele pode apenas se paralisar, ou entrar em desespero, ou melancolizar-se a ponto de tentar um suicídio. Ou, finalmente, pode criar algo, criar seu próprio *savoir-y-faire* que, no caso de Freud, significou ele postular o inconsciente.

Cada um que chegue àquele ponto, conduzido pelo psicanalista, ou conforme crie para si outros meios diferentes da psicanálise (arte, política ou amor), vai construir a sua própria solução para que seu desejo não se perca no gozo mortífero.

É pelo uso dos matemas e da topologia que o analista pode teorizar sobre o que seria o cálculo do campo de captura do gozo do sujeito; mas ele não pode precisar o haver-se do sujeito com seu *sinthoma*, já que este haver-se só é possível de acontecer se o sujeito der um passo nessa direção – a responsabilidade é dele, como vimos na subseção “O sujeito é inapreensível”, no Capítulo 2. O analista não pode dar o passo ele mesmo, pois este, insistimos, é de

responsabilidade do sujeito. E simplesmente porque, a partir de um certo ponto, o sujeito se torna inapreensível pelo procedimento científico¹⁶⁶.

A originalidade e o limite da psicanálise como procedimento científico está em se propor a formalizar as vias de acesso que levariam um indivíduo ao haver-se com o seu *sinthoma*, permeando soluções para seus impasses e possibilitando sua existência enquanto sujeito. Essas soluções, se ocorrerem, se apresentarão sempre de forma singular, caso a caso, não se deixando determinar *a priori* por qualquer inferência pré-estabelecida.

Conduzir um tratamento é fazer da psicanálise uma ciência de um singular haver-se com o próprio *sinthoma*. Trata-se de um algo que promove, em qualquer direção (imprevisível), uma retranscrição e um rearranjo dos elementos daquele aparelho psíquico, com consequências para ele mesmo e para quem está à sua volta (os outros da convivência do analisando – a começar pelo analista).

Para finalizarmos

O tema da cientificidade da psicanálise é polêmico e, talvez, não apenas por questões epistemológicas. Até meados do século XX, apesar de forte oposição e denúncia de charlatanismo, a psicanálise foi parcialmente incorporada pelo saber acadêmico, inclusive médico, e apresentada como científica. Bastou que a psicofarmacologia se desenvolvesse a partir da década de 1950 e que, a partir dos anos de 1980, as neurociências também se especializassem, para que a psicanálise fosse paulatinamente abandonada e, ademais, considerada até mesmo anticientífica em alguns meios que antes a valorizavam.

Contudo, o argumento epistêmico parece-nos ser o mais válido. Pensamos que a psicanálise se mantém na cultura, porque muitos psicanalistas mantêm viva a causa do compromisso de Freud com a verdade do sujeito do inconsciente, verdade formalizada por ele através de seus conceitos inovadores e através das duas tópicas do aparelho psíquico. Verdades depois formalizadas por Lacan através de novos conceitos e de lógicas proposicionais e matemáticas.

Para encerrar, gostaríamos de destacar o quanto esta pesquisa acrescentou para nossa prática e nossa maneira de pensarmos a psicanálise. A principal contribuição veio de nosso

¹⁶⁶ “Do sujeito, há sempre algo que escapa à sua formalização, à sua captação lógico-matemática, *in fine*, à sua transmissão pelo saber formal. Em que sentido? Pelo fato de o sujeito, para o último Lacan, estar inextricavelmente ligado ao real. O real, em seu teor conceitual lacaniano, é o que resiste absolutamente à simbolização, que pode se efetuar por meio da matemática, da lógica e da topologia” (BADIOU & ROUDINESCO, 2012, p. 72).

orientador, Prof. Oswaldo França Neto, que com uma sabedoria ímpar, semelhante à de um mestre zen (nos vários sentidos que “mestre zen” comporta), recebeu-nos no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, aceitou nosso propósito, nosso ritmo de trabalho e apresentou-nos o pensamento de Alain Badiou, filósofo que reconhece a pluralidade das ciências e das verdades. Badiou abre inúmeras possibilidades para pensarmos a clínica psicanalítica e insiste em valorizarmos um ponto fundamental da obra de Lacan: sua busca pela formalização matemática.

Outra contribuição deste trabalho nos veio através das leituras e diálogos que realizamos e que propiciaram um novo entendimento a respeito de S. Freud, tanto como sujeito quanto como defensor das ciências e da sua ciência. Destacamos, ainda, que o estudo sistemático do *Seminário 23* de Lacan abriu-nos um novo arranjo de ideias sobre o sujeito e o processo psicanalíticos, e uma outra maneira de conduzirmos nosso trabalho com os pacientes que escutamos. Finalmente, sublinhamos que, tendo aprendido algo sobre a topologia de Lacan, ficou-nos um ótimo exemplo de explicitação da ideia matemática latente à prática psicanalítica. A topologia lacaniana era um assunto que desconhecíamos quase por inteiro até à realização deste trabalho, e agora nós nos percebemos incitados a irmos além desta primeira aproximação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. 5a ed. São Paulo: Martins Fontes.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud: a filosofia e os filósofos*. (1978). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- AUGRAS, Monique. (1982). As fontes explícitas da obra antropológica de Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 34(2), 3-15. Rio de Janeiro. ISSN 0100-8692. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/18712>>.
- BADIOU, Alain. (1972). *Sobre o conceito de modelo*. Lisboa: Editorial Estampa.
- BADIOU, A. (1991). *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: d'aoutra.
- BADIOU, Alain. (1994). Verdade e sujeito. In *Para uma nova teoria do sujeito*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BADIOU, Alain. (1994b). A verdade e o inominável. In *Para uma nova teoria do sujeito*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BADIOU, A. (1994c). *Para uma teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BADIOU, A. (1996). *O Ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Ed. UFRJ. (Trabalho original de 1988).
- BADIOU, Alain. (1997). Onde estamos com a questão do sujeito? *Letra freudiana: Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem*, 16(22), 27-44. Rio de Janeiro.
- BADIOU, Alain. (1998/1999). *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa. Instituto Piaget.
- BADIOU, Alain. (1998/2002). *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade.

BADIOU, A. (2002). *Condiciones*. Coyocan. Siglo veintiuno editores.

BADIOU, A. (2008a). *Oito teses sobre o universal*. Capturado da internet em 28/02/2014, de <https://estudosbadiouianos.files.wordpress.com/2012/12/badiou-oito-teses-sobre-o-universal.pdf>

BADIOU, A. (2008b) *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. (María del Carmen Rodríguez, trad.) Buenos Aires. Manantial. (Trabalho original de 2006).

BADIOU, A. (2008c). *Seminaire introduction a l'être et l'évenement et a logiques des mondes*. Capturado da internet em 11/02/2016, de <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Athenes.htm>

BADIOU, A. (2009a). *Seconde manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard.

BADIOU, A. (2009b). *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.

BADIOU, A. & CASSIN, Barbara (2011). *Heidegger: o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar Editorial.

BADIOU, Alain & ROUDINESCO, Elisabeth. (2012). *Jacques Lacan, passado presente*. Rio de Janeiro: Difel.

BADIOU, A. (2012a). *Da lógica à antropologia ou dialética afirmativa*. (Transcrição) Capturado da internet em 12/04/2014, de <http://www.youtube.com/watch?v=wczfXVYbxg>

BADIOU, A. (2012b). Que signifie “changer le monde” (2 – Lição de 20/06/2012). *Séminaire d'Alain Badiou* (2011-2012). Capturado da internet em 08/12/2015, de <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/11-12.htm>

BADIOU, A. (2013a). L'immanence des vérités (Lição de 16/01/2013). *Séminaire d'Alain Badiou* (2012-2013). Capturado da internet em 08/12/2015, de <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>

BADIOU, A. (2013b). L'immanence des vérités (Lição de 12/06/2013). *Séminaire d'Alain Badiou*. (2012-2013). Capturado da internet em 08/12/2015, de <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>

- BADIOU, A. (2013c). *Não há relação sexual: duas lições sobre “o aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BADIOU, A. (2014-2015). L'immanence des vérités. *Séminaire d'Alain Badiou (2014-2015)*. Capturado da internet em 11/02/2016, de <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/14-15.htm>
- BADIOU, Alain. (2015). Por uma nova definição da verdade. *Ágora*, XVIII(2), 169-180. Rio de Janeiro. Capturado da internet em 08/12/2016, de <http://www.scielo.br/pdf/agora/v18n2/1516-1498-agora-18-02-00169.pdf>
- BASSO, Lisiani. (2010). *O papel dos indivisíveis para a explicação da velocidade nos Discorsi de Galileu*. Dissertação de Mestrado. UFPR.
- BASSOLS, Miquel. (2011). Il n'y a pas de science du réel. *Mental: Revue Internationale de Psychanalyse*, 25. EuroFédération de Psychanalyse. Tubize. Belgique.
- BICUDO, Irineu. (2010). *Geometria grega*. Capturado da internet em 12/12/2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=APXoZwR6eF0>
- BIRMAN, Joel. (1994). *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BIRMAN, Joel. (1998). *A psicopatologia na pós-modernidade*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v2n1/1415-4714-rlpf-2-1-0035.pdf>
- BIRMAN, Joel. (2003). *Freud e a filosofia*. Col. Passo-a-passo, v. 27. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- BUSTAMANTE, Oscar P. (2016). Matemáticas: la ontología absoluta de Alain Badiou para la defensa de las verdades. *Eikasia Revista de filosofía*. Set 2016. Capturado da internet: <http://www.revistadefilosofia.org/72-14.pdf>
- CARMO, Raymundo E. *A metafísica e sua crise*. Juiz de Fora; UFJF, 1997. 6 f. Paper.
- CHALMERS, Alan F. (1993). *O que é ciência afinal?* Tatuapé: Brasiliense. (Trabalho original de 1976).

- CHEMAMA, Roland (Org.). (1995) *Dicionário de psicanálise Larrousse*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- CHIZOTTI, Antonio. (2010). *Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais*. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- CLAVURIER, Vincent. (2013). Real, simbólico, imaginário: da referência ao nó. *Estudos de Psicanálise*, (39), 125-136. Belo Horizonte-MG. Capturado da internet em 11/11/2016, de <http://www.cbp.org.br/n39a15.pdf>
- CNPq. (2016). Tabela das áreas do conhecimento. Brasil: Min. Educação. Disponível em <http://cnpq.br/documents/10157/186158/TabeladeAreasdoConhecimento.pdf>
- COMTE, Auguste. (1830-1842/1978). *Curso de filosofia positiva*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo. Abril Cultural.
- COMTE, A . (1844/1978). *Discurso sobre o espírito positivo*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo. Abril Cultural.
- CONDDUIT, John. (2004). *Draft account of Newton’s life at Cambridge*. Recuperado em 12/04/2016, de <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00167>
- COSTA, Newton. (1997). *Psicanálise e lógica*. In MILLER, Jacques-Alain. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- CUNHA, M. O. (2004). *Lógica, lógicas: uma visão panorâmica*. Recuperado em 14/06/ 2013, de http://www.uff.br/dalicensa/images/stories/caderno/volume5/lgica_lgicas.pdf
- DA SILVA, Maria D. F. (2010). *Problemas e modelos que contribuíram com o desenvolvimento do cálculo diferencial e integral: dos gregos a Newton*. Tese de Doutorado. UFRN.
- DARMON, Marc. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre. Artes Médicas.
- DEMO, Pedro. (2011). *Praticar ciência: metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Saraiva.

- DESCARTES, René. (1983). *Discurso do método; Meditações: Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural.
- DIAS, Sónia Manuela Mendes (2004). *Introdução à teoria de nós*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Minho. Disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/2998/1/tese.pdf>
- DIAS, Penha M. C.; SANTOS, Wilma M. S. & SOUZA, Mariana T. M. (2004). A Gravitação Universal (Um texto para o Ensino Médio). *Revista Brasileira de ensino da Física*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbef/v26n3/a12v26n3.pdf>
- DIAS, Maria das Graças L. V. (2006). Le sinthome. *Revista Ágora*, IX(1), 91-101. Rio de Janeiro. Capturado da internet em 11/12/2016, de <http://www.scielo.br/pdf/agora/v9n1/a07v9n1.pdf>
- DOUMIT, Elie. (1996). Lógica. In *Dicionário enciclopédico de psicanálise – o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FERREIRA, Fernando (1998). Teoria dos conjuntos: uma vista. *Boletim da SPM*. n. 38. <http://webpages.fc.ul.pt/~fjferreira/vistacorr.pdf>
- FERREIRA, Gilda. (2015). *O conjunto de todos os conjuntos não existe*. Gazeta de Matemática. Sociedade Portuguesa de Matemática. Capturado da internet em 16/01/2016, de <http://gazeta.spm.pt/get?gid=176>
- FIGUEIREDO, Luís C. M. & SANTI, Pedro L. R. (2007). *Psicologia: uma (nova) introdução*. 2. ed. São Paulo: PUCSP.
- FRANÇA NETO, O. (2009). Por uma nova concepção de universal. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12(4). Recuperado em 25/02/2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142009000400003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- FRANÇA NETO, O. (2015). *Uma metodologia para a psicanálise*. *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol. 27, n.1, p. 195-211, 2015. Capturado da internet em 08/12/2015, de <http://www.scielo.br/pdf/pc/v27n1/0103-5665-pc-27-01-00195.pdf>
- FRANÇA NETO, Oswaldo (2016). Comunicação oral em sala de aula. Disciplina Tópicos especiais em psicologia C. FAFICH/UFMG. Belo Horizonte.

- FREUD, Sigmund. (1892-1893/1980). Um caso de cura pelo hipnotismo. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (ESB), vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1893-1895/1980). Casos clínicos: Fraulein Elisabeth Von R. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (ESB), vol. II. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1895/1980). Projeto para uma psicologia científica. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (ESB), vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1896/1980). A etiologia da histeria. In *ESB*, vol. III. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1888/1980). Prefácio à tradução de 'De la suggestion', de Bernheim. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (ESB), vol. I. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1891/2013). Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*, vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FREUD, S. (1900/1980). A interpretação dos sonhos. In *ESB*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1901/1980). Sobre os sonhos. In *ESB*, vol. V. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1901a/1980). Psicopatologia da vida cotidiana. In *ESB*, vol. VI. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1905[1901]/1980). Fragmento da análise de um caso de histeria. In *ESB*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1905/1980). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *ESB*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1909/1980). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In *ESB*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1910/2013). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem. Contribuições à psicologia do amor I. In *Obras completas*. Vol. 9. São Paulo: Companhia Das Letras.

- FREUD, S. (1911/2010). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*dementia paranoides*) relatado em autobiografia (“o caso Schreber”). *Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1912/2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In *Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia. Das Letras.
- FREUD, S. (1913[1911]/1980). Sobre a psicanálise. In *ESB*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1913/1980). O interesse científico da psicanálise. In *ESB*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1913[1912]/1980). Totem e tabu. In *ESB*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1913/2010). Um sonho como prova. In *Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1914/2010). Introdução ao narcisismo. In *Obras completas*. Vol. 12. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1915/1980). Repressão. In *ESB*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1915/2010). As pulsões e seus destinos. In *Obras completas*. Vol. 12. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1916/2014a). Os atos falhos. In *Obras completas*. Vol. 13. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1916/2014b). Pressupostos e técnica da interpretação. *Obras completas*. Vol. 13. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1916-1917/2014). Considerações sobre o desenvolvimento e regressão. Etiologia. In *Obras completas*. Vol. 13. São Paulo: Companhia. Das Letras.
- FREUD, S. (1917[1916-1917]/1980). Conferências introdutórias à psicanálise. Teoria geral das neuroses. O sentido dos sintomas. In *ESB*. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, S. (1917/2010). Uma dificuldade da psicanálise. *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1917/2014a). Conferências introdutórias à psicanálise. Teoria geral das neuroses. A fixação no trauma, o inconsciente. In *Obras completas*. Vol. 13. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1917/2014b). Conferências introdutórias à psicanálise. Teoria geral das neuroses. O estado neurótico comum. In *Obras completas*. Vol. 13. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1918[1914]/2010). História de uma neurose infantil: o homem dos lobos. In *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1919[1918]/1980). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. In *ESB*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1919/2010). Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades? In *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1919/2010a). O inquietante. In *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1921/2010). Psicologia das massas e análise do eu. In *Obras completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1921/2010). Psicologia das massas e análise do eu. In *ESB*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1923[1922]/1980). Dois verbetes de enciclopédia. In *ESB*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1923/1980). O ego e o id. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB)*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, S. (1923/2011). Josef Popper-Linkeus e a teoria dos sonhos. In *Obras completas*. Vol. 16. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1924[1923]/1980). Uma breve descrição da psicanálise. In *ESB*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1924/2011). Resumo da psicanálise. In *Obras completas*. Vol. 16. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1925[1924]/1980). As resistências à psicanálise. In *ESB*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1925a/1980). Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo. In *ESB*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1925b/1980). *Carta ao editor do Centro da imprensa judaica em Zurique*. *ESB*. vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1925/2011). Autobiografia. In *Obras completas*. Vol. 16. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1926[1925]/1980). Psicanálise. In *ESB*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1926/1980). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. *ESB*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1927/2014). O futuro de uma ilusão. In *Obras completas*. Vol. 17. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1928/1980). O Dr. Ernest Jones (Sobre o 50º aniversário). In *ESB*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1930/2010). O mal-estar na civilização. *Obras completas*. Vol. 18. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1931/2010). Apresentação de “Teoria geral das neuroses sobre base psicanalítica”, de Hermann Nunberg. In *Obras completas*. Vol. 18. São Paulo: Companhia Das Letras.

- FREUD, S. (1933[1932]/1980). Conferência XXXV: “A questão de uma *Weltanschauung* científica”. In *ESB*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1933[1932]/2010). Angústia e instintos. In *Obras completas*. Vol. 18. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, S. (1933/2010). “Por que a guerra?”. In *Obras completas*. Vol. 18. São Paulo: Companhia Das Letras.
- FREUD, Sigmund. (1937/1980). Análise terminável e interminável. In *Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (ESB), vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1940[1938]/2014a). Some elementary lessons in psycho-analysis. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*, vol.3. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FREUD, S. (1940[1938]/2014b). Compêndio de psicanálise. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*, vol.3. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (2001). *Introdução à metapsicologia freudiana*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (2008). *Introdução à metapsicologia freudiana*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- GAY, Peter. (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo. Cia. das Letras.
- HAACK, S. (2002). *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Editora UNESP.
- HEIDEGGER, M. (1928-1929/2009). *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF/Martins Fontes.
- HEIDEGGER, Martin. (1966). *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro. Tempo brasileiro. (Trabalho original de 1935).
- HEIDEGGER, M. (1976/2009). *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Coleção Textos clássicos de filosofia. Covilhã. Universidade da Beira Interior.

HEIDEGGER, M. (1996a). *Posfúscio à preleção 'Que é metafísica?'*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original de 1943).

HEIDEGGER, M. (1996b). *Sobre a essência do fundamento*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original de 1929).

HEIDEGGER, M. (1996c). *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original de 1957).

HEIDEGGER, M. (1996d). *Identidade e diferença*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original de 1957).

HEIDEGGER, M. (1996e). *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original de 1964).

HEIDEGGER, M. (1927/1997). *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes.

HEIDEGGER, M. (1998). *Ser e tempo*. Parte II. Petrópolis, RJ: Vozes.

HEIDEGGER, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes.

HEIDEGGER, Martin. (2006). A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco.

HEIDEGGER, M. (2006a). A coisa. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco. (Trabalho original de 1950).

HEIDEGGER, M. (2006b). Ciência e pensamento do sentido. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco. (Trabalho original de 1953).

HEIDEGGER, M. (2009). *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF/Martins Fontes.

HEIDEGGER, M. (2012). *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes.

- HERZOG, Regina; MAGALHÃES, Fernanda C. & GONDAR, Jô. (S/D) *Afeto: entre o conceito e a experiência psicanalítica*. Mesa Redonda. Disponível em http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/iii_congresso/mesas_redondas/a_feto_e_subjetividade_na_experiencia_analitica.pdf
- HOUAISS, A. Equívoco. *Grande dicionário Houaiss Beta da Língua Portuguesa*. Recuperado em 11/4/16, de <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=equ%25C3%25ADvoco>
- JONES, Ernest. (1981). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Tomo I. Barcelona: Anagrama.
- KANT, Immanuel. (1988). *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70. (trabalho original de 1783).
- KHUN, Thomas S. (2006). *A estrutura das Revoluções Científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva.
- LACAN, Jacques. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed.
- LACAN, Jacques. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, Jacques. (1953-1954/1996). *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1955-1956/1985). *O Seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1956-1957/1995). *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1957-1958/1999). *O Seminário livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1958-1959/2002). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

- LACAN, J. (1959-1960/2008). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1960-1961/1992). *O Seminário livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1961-1962/2003). *O Seminário, livro 9: a Identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LACAN, J. (1962-1963/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1964/1998). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, Jacques. (1964-1965/2006). *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Centro de estudos freudianos do Recife.
- LACAN, Jacques. (1965/1998). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1966-1967/2008). *O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LACAN, J. (1967-1968). *O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. Versão não comercial.
- LACAN, J. (1968-1969). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LACAN, J. (1969-1970/1992). *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1971/2009). *Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LACAN, J. (1971-1972/2003). *O Seminário, livro 19: ...Ou pior*. Bahia: Espaço Moebius.
- LACAN, J. (1971-1972b). *Seminário O saber do psicanalista*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife

LACAN, J. (1972-1973/1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, Jacques. (1973-1974/2017) *Los incautos no yerram*. Versão completa da Escuela Freudiana de Buenos Aires. Capturado da internet em 16/01/2017, de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/26%20Seminario%2021.pdf>

LACAN, Jacques. (1974-1975/2017a). *R. S. I.* Capturado da Internet em 12/04/2017, de <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>

LACAN, Jacques. (1974-1975/2017b). *O Seminário, livro 22: RSI*. Versão completa da Escuela Freudiana de Buenos Aires. Capturado da internet em 11/01/2017, de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27%20Seminario%2022.pdf>

LACAN, J. (1975/2007a). Conferência “Joyce, o *sinthoma*”. In LACAN, Jacques (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (1975b). *Conferência em Genebra sobre o sinthoma (de 04 de outubro de 1975)* Capturado da internet em 11/01/2017, de <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1065/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma.pdf>

LACAN, J. (1975-1976/2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (1976/2003). Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed.

LACAN, Jacques. (1976-1977/2008a) *El fracasso del-Un-desliz es el amor*. (Tradução de Ariel Dillon). México: Ortega y Ortiz Editores. Capturado da internet em 11/02/2017, de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/Seminario-24-El-fracaso-del-Un-desliz-es-el-amor-Seminario-24-1976-1977.pdf>

LACAN, J. (1976-1977/2008b). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Capturado da internet em 15/11/2016, de <http://staferla.free.fr/S24/S24%20L'INSU....pdf>

LACAN, Jacques. (1978/2000). *Seminário 25. O momento de concluir*. Texto estabelecido e traduzido por Jairo Gerbase. Capturado da internet em 14/01/2017, de

<http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1077/furo-e-corte.pdf>

LACAN, Jacques. (1977-1978/2008a) *O momento de concluir*. (Texto estabelecido e traduzido por Jairo Gerbase). Campo Psicanalítico. Salvador. Capturado da Internet em 12/04/2017, de <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1043/a-tagarelice.pdf>

LACAN, J. (1978-1979b/2017). *Seminário: A topologia e o tempo*. Capturado da internet em 08/04/2016, de <http://psikolibro.blogspot.com.br/search/label/Obras%20Completas%20Lacan>

LACAN, Jacques. (1980). *Dissolução*. Capturado da internet em 03/08/2015, de <http://psikolibro.blogspot.com.br/search/label/Obras%20Completas%20Lacan>

LACAN, J. (1980b). *Seminário em Caracas*. Capturado da internet em 12/05/2016, de <http://www.lutecium.org/mirror/gaogoa.free.fr/Seminaires/Dissolution/DIS12615071980gg.pdf>

LAIA, Sergio. (s/d). O artista e a obra – o caso James Joyce. *Rev. Ornitar? digital*. Disponível em <http://www.wapol.org/ornicar/articles/lsr0076.htm>

LALANDE, A. (s/d). Singular. In *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Porto: Rés.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste (1991). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo. Martins Fontes.

LOFFREDO, Ana Maria. (1999). Em busca do referente, às voltas com a polissemia dos sonhos: a questão em Freud, Stuart Mill e Lacan. *Psicologia USP*, 10(1), 169-197. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000100009>

LOPES, Frederico J. A. & TÁBOAS, Plínio Z. (2015). Euler e as pontes de Königsberg. *Revista Brasileira de História da Matemática*, 1. 5(30), 23-32. Disponível em <http://rbhm.org.br/issues/RBHM%20-%20vol.15,no30/3%20-%20Frederico%20Lopes.pdf>

MARCONI, M. A. & LAKATOS, E. M. (2003). *Fundamentos de metodologia científica*. 5ª ed. São Paulo: Atlas.

MARCONI, M. A. & LAKATOS, E. M. (2010). *Fundamentos de Metodologia Científica*. 7ª ed. São Paulo: Atlas.

- MATSAS, George E. A. (2009). *Tópicos em relatividade geral e cosmologia*. Capturado da internet em 04/06/2016, de https://www.ift.unesp.br/br/Home/extensao/extensao_2009.pdf
- MAZZUCA, Roberto; SCHEJTMAN, Fabian; ZLOTNIK, Manuel. (2000). *Las dos clinicas de Lacan: Introducción a la clinica de los nudos*. Buenos Aires. Tres Haches.
- MEZAN, Renato. (1982). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- MILLER, Jacques-Alain. (1975/1994). U o “no hay meta-lenguaje”. In *Matemas II*. (4ª Ed.). Buenos Aires: Manantial.
- MILLER, Jacques-Alain (1975/1996). Teoria d’alíngua. In *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MILLER, Jacques-Alain (1968/1996). Ação da estrutura. In *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MILLER, Jacques-Alain (1977/1996). Lições sobre a apresentação de doentes. In *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MILLER, Jacques-Alain. (1990/1994). La sutura. In *Matemas II*. (4ª Ed.). Buenos Aires: Manantial.
- MILLER, Jacques-Alain. (1994) A propósito de los afectos en la experiencia analítica. In *Matemas II*. (4ª Ed.). Buenos Aires: Manantial.
- MILLER, Jacques-Alain (1995). *A lógica na direção da cura*. Belo Horizonte: Seção Minas Gerais da Escola Brasileira de Psicanálise.
- MILLER, Jacques-Alain (1995b). *O desejo de Lacan*. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Bahia.
- MILLER, Jacques-Alain. (1998). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, Jacques-Alain (1999). *El establecimiento de «El Seminario» de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches.

- MILLER, Jacques-Alain. (1999b) *Perspectivas do seminário 5 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MILLER, Jacques-Alain (2000). *A erótica do tempo*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro.
- MILLER, Jacques-Alain (2001). *Elementos de biologia lacaniana*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais.
- MILLER, Jacques-Alain. (2003). O rouxinol de Lacan. Capturado da internet em 12/05/2016, de http://ea.eol.org.ar/03/pt/textos/txt/pdf/el_ruisenor.pdf
- MILLER, Jacques-Alain & MILNER, Jean-Claude. (2003/2006). *Você quer mesmo ser avaliado? Entrevistas sobre uma máquina de impostura*. Barueri: Manole.
- MILLER, Jacques-Alain (2008/2012). Efeito de Retorno sobre a psicose ordinária. In *A psicose ordinária / A convenção de Antibes*. Belo Horizonte: Scriptum Livros.
- MILLER, Jacques-Alain (2009). *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MILLER, Jacques-Alain (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MOL, Rogério S. (2013). *Introdução à história da matemática*. Belo Horizonte: CAED/UFMG.
- MOREL, Geneviève (1999). *A função do sinthoma*. In: Agente. Revista de psicanálise. Número 11. Abril 1999. Bahia. EBP-BA.
- MOURÃO, Ronaldo R. Freitas. (1987). *Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/CNPq.
- MUELLER, Fernand-Lucien. (1968). *História da Psicologia*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP.
- NUNES, Benedito. (1986). *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática.

OLIVEIRA, Jaime Araújo. (2008). O objeto a e o “positivismo de Freud”. *Latusa digital* – ano 5 – N° 32 – março de 2008. http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_32_a4.pdf

OLIVEIRA, Albéris E. F.; SILVA, Joanna A. B. (2016). *De Stephen Herói a um retrato de um artista quando jovem*. Capturado da internet em 26/02/2017, de <http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/Desenredos25-artigo-AlberisEFOliveira-JoannaABSilva.pdf>

PAOLI, Cynthia de. (2016). *Tu és teu sinthome*. Capturado da internet em 21/10/2016, de <http://lacan.orgfree.com/artigos/tuesteusinthome.htm>

PEIRCE, C. S. (1931). *Collected papers of Charles Sanders Peirce. vol. I. “Principles of philosophy”* Cambridge Harvard University Press. Capturado da internet em 07/10/2015, de <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>

PEIXOTO, Maria C. & OLIVEIRA, Debora P. (2012). *Da reminiscência platônica à construção em análise: um estudo sobre a memória freudiana*. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/aletheia/n38-39/n38-39a14.pdf>

PERELMAN, Grigori. (2011). *Perelmam completa 45 anos e sabe controlar Universo* Capturado da internet em dez 2016, de http://port.pravda.ru/russa/20-06-2011/31749-perelman_matematica-0/

PINTO, Joaquim Antonio P. (2004). *Notas sobre história da topologia*. Capturado da internet em 16/02/2017, de https://b0bfb07e-a-62cb3a1a-sites.googlegroups.com/site/prntextos/historia-da-matematica/TC-Hist%C3%B3ria-da-Topologia.pdf?attachauth=ANoY7colkOt7_vx1DMnh1_cYwVpFpTe_s3q71wuE4pHzRJ0TddI4NEd2Vb5BpR7VA_-6BU0sHwv9JhpZHOAfCIGi4K5XK_G0MOIFzca8sib7X9vViLpySszUK2_BRz6S4vKelLRoN1zLKNSOldSv3lWuJigcFUoDsUYcGa47uO7EeVIAaF_Bmw7oFlaSn73P_Jeflc4gK5ILxcbnfurJImZJ1DwER7RGdocKiE5V2-McvkHdULqMA5Yi5Y1Et2we9Vedi9UI7CZ-Va1oRGUct0W8UtUikHOtxOg%3D%3D&attredirects=0

POPPER, Karl. (1945/2010). *A defesa do racionalismo*. In: Textos escolhidos / Karl Popper. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio.

POPPER, K. R. (1994). *Conjecturas e refutações*. (3a ed.). Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

POPPER, K. R. (2001). *Conocimiento objetivo*. Madri: Tecnos.

POPPER, K. R. (1960/2010). Conhecimento sem autoridade. In *Textos escolhidos/Karl Popper*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.

POPPER, K. R. (1974/2010) O problema da demarcação. In *Textos escolhidos/Karl Popper*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.

RAMOS DA SILVA, M. L. (2009). *Discussões sobre a Pluralidade Metodológica da Ciência Contemporânea*. Capturado da internet em 06/09/2014, de http://www.hottopos.com/notand_lib_13/malu.pdf

RAUPP, Fabricio A. (2013). *As relações entre topologia e psicanálise, e suas ligações com real, simbólico e imaginário*. Dissertação de Mestrado. UFSC. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/101096/316405.pdf?sequencia=1&isAllowed=y>

ROCHA, Zeferino. (2004). Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX. *Síntese: Revista de filosofia*, 31(99). Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/361/678>

RODRÍGUEZ, María del Carmen. *Nota de tradução*. In: BADIOU, A. (2008b) *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. (María del Carmen Rodríguez, trad.) Buenos Aires. Manantial. (Trabalho original de 2006).

RORTY, Richard. (1997). O fedor de Heidegger. *Folha de São Paulo*. Caderno “Mais”. 20/04/1997. Capturado da internet em 26/02/2015, de <http://acervo.folha.com.br/resultados/?q=o+fedor+de+Heidegger&site=fsp&periodo=acervo&x=15&y=15>

ROSA, Carlos A. P. (2012) *História da ciência: a ciência e o triunfo do pensamento científico no mundo contemporâneo*. Brasília: Funag.

ROUDINESCO, Elisabeth. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Cia das Letras.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel (1998) *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

- ROUDINESCO, Elisabeth; BADIOU, Alain. (2012). *Jacques Lacan – passado presente*. Rio de Janeiro. DIFEL.
- SANTOS, Tania Coelho & OLIVEIRA, Flavia L. G. (2012). *Teoria e clínica psicanalítica da psicose em Freud e Lacan*. <http://www.scielo.br/pdf/pe/v17n1/v17n1a08.pdf>
- SANTOS, Bento Silva. (2012). A Destruktion heideggeriana da ontologia medieval em Die Grundprobleme Der Phänomenologie (§§ 10-12). *Trans/Form/Ação*, 35(n.spe), 141-160. [online]. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732012000400010>.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2008). *Um discurso sobre as ciências*. 5ª ed. São Paulo: Cortez.
- SCHOPENHAUER, (1844/2000). *Metafísica do amor; metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes.
- SCHNEIDER, EDUARDA MARIA ET AL. (2011). *Conceitos de gene: construção histórico-epistemológica e percepções de professores do Ensino Superior*. *Investigações em Ensino de Ciências*, v. 16, n. 2, p. 201-222, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/134636>>
- SCHRÖDINGER, Erwin. (2001). Algunas observaciones sobre las bases del conocimiento científico. In *La nueva mecánica ondulatoria y otros escritos*. Madri: Editorial Biblioteca Nueva. (Trabalho original de 1935).
- SIMON, Maria Célia. (1991). O positivismo de Comte. In A. Rezende (Org.). *Curso de Filosofia geral*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. (1991). *O empirismo inglês*. In: Curso de filosofia geral. Antonio Rezende (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SOUZA LEITE, Marcio Peter. (2000). *Psicanálise lacaniana*. São Paulo. Iluminuras.
- STENGERS, Isabelle (2002). *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34.
- STRACHEY, James. (1980). *Introdução aos artigos sobre hipnotismo e sugestão*. Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB), vol. I. Rio de Janeiro: Imago.

- TAVARES, Pedro Heliodoro. (2015). *Notas do tradutor*. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*, vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- TATIT, Isabel (2016). *A noção de singularidade na psicanálise lacaniana: aspectos teóricos, clínicos e sociais*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- THURSTON, Luke. *Sinthome*. In: EVANS, Dylan (2007). *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires. Paidós.
- XAVIER, Cesar R. (2010). A história do inconsciente ou a inconsciência de uma história? *Revista de Abordagem gestáltica*. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100007
- WINOGRAD, Monah & KLAUTAU, Perla. (2014). Viena, Áustria: notas sobre o contexto de emergência da psicanálise. *Tempo psicanalítico*, 46(2), 197-213 [online]. Capturado da internet em 03/01/2016, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v46n2/v46n2a02.pdf>
- ZIZEK, Slavoj. (1996). *Um mapa da ideologia*. Theodor W. Adorno ... et. al. Organização Slavoj Zizek; tradução Vera Ribeiro - Rio de Janeiro: Contraponto.

ANEXO 1

TEXTOS DE FREUD EM QUE O TERMO “CIÊNCIA” E SEUS DERIVADOS SÃO MENCIONADOS RELATIVAMENTE A TEMAS DIFERENTES DAQUELES TRATADOS NO CAPÍTULO 2

1. As relações conflituosas da psicanálise com a “ciência oficial”

“Fui levado a compreender que temos aqui, mais uma vez, um daqueles casos nada incomuns em que uma antiga crença popular, ciosamente guardada, parece estar mais próxima da verdade que o julgamento da ciência vigente em nossos dias. Devo afirmar que os sonhos realmente têm um sentido e que é possível ter-se um método científico para interpretá-los”. (“A interpretação dos sonhos” – FREUD, 1900/1980, vol. IV, p 122).

“A psicanálise não teve a sorte de ser acolhida (como outras ciências novas) com o incentivo simpático daqueles que se acham interessados no progresso do saber. Por longo tempo foi desprezada e, quando por fim não mais podia ser negligenciada, tornou-se, por razões emocionais, objeto dos mais violentos ataques por parte de pessoas que não se deram ao trabalho de conhecê-la bem” (“O interesse científico da psicanálise” – FREUD, 1913/1980, vol. XIII, p. 214-215).

“Isso, e nada mais, foi o que esperava alcançar com a fundação da ‘Associação Psicanalítica Internacional’. Mas tudo leva a crer que era querer demais. Do mesmo modo que os meus adversários iriam descobrir que não era possível lutar contra a corrente do novo movimento, assim também eu acabaria percebendo que este não seguiria a direção que eu desejava vê-lo seguir. As propostas feitas por Ferenczi em Nuremberg foram adotadas, é verdade; Jung foi eleito presidente e escolheu Riklin para seu Secretário; concordou-se quanto à publicação de um boletim que devia ligar a Central Executiva com os grupos locais (“A história do movimento psicanalítico” – FREUD, 1914/1980, vol. XIV, p.57).

“Depois de se ter ouvido com cuidado a voz da autocrítica e de haver prestado certa atenção às críticas dos adversários, não resta mais nada a fazer senão sustentar, com todas as forças, as próprias convicções baseadas na experiência... Dar ênfase a opiniões pessoais arbitrarias, em assuntos científicos, é mau; constitui claramente uma tentativa de questionar o direito da psicanálise de ser considerada uma ciência - aliás, depois de já ter sido esse valor depreciado pelo que foi dito antes [sobre a natureza relativa de todo o conhecimento]” (“A história do movimento psicanalítico” – FREUD, 1914/1980, vol. XIV, p. 73-74, colchetes nossos/do autor).

“Se os sonhos viessem a ser interpretados como sintomas, se sua explanação exigisse as mesmas suposições - a repressão de impulsos, formação substitutiva, formação de conciliação, a divisão do consciente e do inconsciente em vários sistemas psíquicos -, então a psicanálise não seria mais uma ciência auxiliar no campo da psicopatologia, mas antes o ponto de partida de uma

ciência nova e mais profunda da mente, que seria igualmente indispensável para a compreensão do normal. Seus postulados e achados poderiam ser levados a outras regiões da ocorrência mental; estava aberto para ela um caminho que conduzia muito longe, até as esferas do interesse universal” (“Um estudo autobiográfico” – FREUD, 1925[1924]/1980, vol. XX, p. 61-62).

“Mas sua acolhida em parte alguma foi amistosa ou mesmo benevolmente neutra. Após travar o mais leve conhecimento com a psicanálise, a ciência alemã estava coesa para rejeitá-la” (“Um estudo autobiográfico” – FREUD, 1925[1924]/1980, vol. XX, p. 64).

“Além disso, quando me esforcei por obter para a função sexual o reconhecimento que por tanto tempo fora negado a ela, a teoria psicanalítica foi tachada de ‘pansexualismo’. E quando dei ênfase à importância, até então desprezada, do papel desempenhado pelas impressões acidentais dos primeiros anos da juventude, foi-me dito que a psicanálise negava os fatores constitucionais e hereditários - coisa que jamais sonhei em fazer. Era um caso de contradição a qualquer preço e por quaisquer métodos (“Um estudo autobiográfico” – FREUD, 1925[1924]/1980, vol. XX, p. 74).

“Somente na psicologia isto é diferente. Nesta, a inabilidade constitucional da humanidade para a investigação científica surge inteiramente à mostra. O que as pessoas parecem exigir da psicologia não é o progresso no conhecimento, mas satisfações de algum outro tipo; todo problema não resolvido, toda incerteza reconhecida é transformada em vitupério contra ela. Todo aquele que zela pela ciência da vida mental deve aceitar também essas injustiças que a acompanham” (“Novas conferências introdutórias sobre psicanálise - Prefácio” – FREUD, 1933 [1932]/1980, vol. XXII, p. 16).

“Faz só bem pouco tempo, a faculdade de medicina de uma universidade americana recusou-se a permitir à psicanálise o status de ciência, com base no fato de que ela não comporta nenhuma prova experimental. Poderiam ter levantado a mesma objeção com relação à astronomia; na realidade, a experimentação com corpos celestes é particularmente difícil. Aí, tem-se de buscar apoio na observação” (“Conferência XXIX - Revisão da teoria dos sonhos” – FREUD, 1933[1932]/1980, vol. XXII, p. 35).

“Aquilo que os senhores encontram como preconceito na literatura e na sociedade é efeito posterior de um julgamento precedente, ou seja, o julgamento que os representantes da ciência oficial fizeram a respeito da jovem análise. Uma vez, queixei-me disto num relato histórico que escrevi, e não o farei de novo - talvez aquela única vez já fosse demais -, porém o fato é que não houve violação da lógica, não houve violação da propriedade e do bom gosto a que não recorressem, então, os opositores científicos da psicanálise... A proscrição que pesava sobre a psicanálise naqueles dias tem sido suspensa desde então. Contudo, da mesma forma como uma fé abandonada sobrevive como superstição, assim como uma teoria que foi posta de lado pela ciência continua a existir como crença popular, também o banimento inicial da psicanálise pelos círculos científicos persiste atualmente no desprezo das anedotas dos leigos, quando escrevem livros ou conversam. Logo, isto não mais surpreenderá os senhores.

Não devem esperar, no entanto, ouvir a boa notícia de que a luta contra a psicanálise terminou, e que esta, afinal, foi reconhecida como ciência e aceita como tema de ensino nas universidades.

Não é nada disso. A luta continua, se bem que sob formas mais educadas” (“Conferência XXXIV: Explicações, aplicações e orientações” – FREUD, 1933[1932]/1980 vol. XXII, p. 168-170).

2. Freud e o reconhecimento de alguns dos que o precederam na construção de conceitos da psicanálise

“Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores - acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘Vontade’ inconsciente equivale aos instintos mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual” (“Uma dificuldade no caminho da psicanálise” - FREUD, 1917/1980, vol. XVII, p. 178).

“Ora, acredito que muito lucraríamos seguindo a sugestão de um escritor que, por motivos pessoais, assevera em vão que nada tem a ver com os rigores da ciência pura. Estou falando de Georg Groddeck, o qual nunca se cansa de insistir que aquilo que chamamos de nosso ego comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele o expressa, nós somos ‘vividros’ por forças desconhecidas e incontroláveis. Todos nós tivemos impressões da mesma espécie, ainda que não nos tenham dominado até a exclusão de todas as outras, e precisamos não sentir hesitação em encontrar um lugar para a descoberta de Groddeck na estrutura da ciência. Proponho levá-la em consideração chamando a entidade que tem início no sistema *Pcpt.* e começa por ser *Pcs.* de ‘ego’, e seguindo Groddeck no chamar a outra parte da mente, pela qual essa entidade se estende e que se comporta como se fosse *Ics.*, de ‘id’” (“O ego e o id” – FREUD, 1923/1980, vol. XIX, p. 37).

“Tampouco é preciso supor que essa visão alternativa do psíquico constitui uma inovação devida à psicanálise. Um filósofo alemão, Theodor Lipps afirmou muito explicitamente que o psíquico é em si mesmo inconsciente e que o inconsciente é o verdadeiro psíquico. O conceito de inconsciente por muito tempo esteve batendo aos portões da psicologia, pedindo para entrar” (“Algumas lições elementares de psicanálise”, FREUD, 1940[1938]/1980, vol. XIX, p. 320-321).

3. “Ciência” e termos derivados, nas referências à sexualidade humana posta em relevo pela psicanálise

“Mas quando há fundamentos para se considerar a neurose como *adquirida*, uma cuidadosa investigação orientada nesse sentido revela que um conjunto de perturbações e influências da *vida sexual* são os fatores etiológicos atuantes” (“Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’” - FREUD, 1895[1894]/1980, vol. III, p. 98).

“ao fazermos uma investigação anamnésica..., atemo-nos ao princípio de não adotar a crença dos pacientes sem um minucioso exame crítico, de não lhes permitir que postulem por nós nossa opinião científica sobre a etiologia da neurose” (“A etiologia da histeria” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 179).

“Mas a descoberta mais importante a que chegamos, quando uma análise é sistematicamente conduzida, é a seguinte: qualquer que seja o caso e qualquer que seja o sintoma que tomemos como ponto de partida, *no fim chegamos infalivelmente ao campo da experiência sexual*” (“A etiologia da histeria” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 185).

“O que quer que os senhores pensem sobre as conclusões a que cheguei, devo pedir-lhes que não as encarem como o fruto de especulações inúteis... Esse procedimento é novo e de difícil manejo, mas, apesar disso, é insubstituível para fins científicos e terapêuticos” (“A etiologia da histeria” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 202).

“Em alguns artigos sucintos que apareceram nos últimos anos no *Neurologisches Zentralblatt* (1894a, 1895b e 1896b), na *Revue Neurologique* (1895c e 1896a) e na *Wiener Klinische Rundschau* (1895f e 1896c) tentei dar uma indicação do material e dos pontos de vista que oferecem apoio científico à teoria da ‘etiologia sexual das neuroses’” (“A sexualidade na etiologia das neuroses” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 236).

“O vago conhecimento da esmagadora importância dos fatores sexuais na produção das neuroses (um conhecimento que estou tentando resgatar para a ciência) parece nunca ter passado despercebido à consciência dos leigos” (“A sexualidade na etiologia das neuroses” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 238).

“Desse modo, aprendemos sobre a vida sexual de homens e mulheres toda sorte de coisas, que preencheriam um volume útil e instrutivo; e aprendemos também a lamentar, por todos os pontos de vista, que a ciência sexual hoje em dia ainda seja desacreditada” (“A sexualidade na etiologia das neuroses” - FREUD, 1896/1980, vol. III, p. 241).

“E por fim, parece que, embora seja impossível provar que as imagens e representações que ocorrem em nossos sonhos são atribuíveis aos estímulos somáticos *internos* no grau em que se afirmou que isso se dá, essa origem, ainda assim, encontra apoio na influência universalmente reconhecida que exercem em nossos sonhos os estados de excitação de nossos órgãos digestivos, urinários e sexuais” (“A interpretação dos sonhos” – FREUD, 1900/1980, vol. IV, p. 223).

“Um dia, no verão de 1901, observei a um amigo com quem, na época, eu tinha um animado intercâmbio de ideias científicas: ‘Esses problemas neuróticos só poderão ser resolvidos quando nos basearmos integralmente na hipótese da bissexualidade originária do indivíduo’” (“A psicopatologia da vida cotidiana” - FREUD, 1901/1980, vol. VI, p. 134).

“Se é verdade que a causação das enfermidades histéricas se encontra nas intimidades da vida psicossexual dos pacientes, e que os sintomas histéricos são a expressão de seus mais secretos desejos recalçados, a elucidação completa de um caso de histeria estará fadada a revelar essas intimidades e denunciar esses segredos. É certo que os doentes nunca teriam falado se lhes tivesse ocorrido que suas revelações poderiam possivelmente ser utilizadas cientificamente, e é igualmente exato que pedir-lhes autorização para publicar sua história seria totalmente inútil. Em tais circunstâncias, as pessoas delicadas, da mesma forma que as meramente tímidas, insistiriam no dever do sigilo médico e declarariam com pesar que nenhum esclarecimento poderiam oferecer sobre a matéria à ciência. Mas na minha opinião, entretanto, o médico assume deveres não só em relação ao paciente individual, mas também em relação à ciência; e seus deveres para com a ciência significam, em última análise, nada mais que seus deveres para com os inúmeros outros pacientes que sofrem ou sofrerão um dia do mesmo mal” (“Fragmento da análise de um caso de histeria” - FREUD, 1905[1901]/1980, Vol. VII, p. 5-6).

“Evitei cuidadosamente introduzir quaisquer preconceitos, quer derivados da biologia sexual geral, quer da de determinadas espécies de animais, nesse estudo que se preocupa com as funções sexuais dos seres humanos e que se tornou possível por meio da técnica da psicanálise” (Prefácio à terceira edição de “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” – FREUD, 1905[1901]/1980, vol. VII, p. 130).

“O fato da existência das necessidades sexuais dos seres humanos e animais se explica em biologia pela pressuposição de que existe um “instinto sexual” assim como existe o instinto da nutrição para explicar a fome. No vocabulário comum não existe um termo correspondente a “fome” para designar a necessidade sexual; a ciência, porém, usa a palavra “libido” para esse fim” (“Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” – FREUD, 1905[1901]/1980, vol. VII, p. 135).

“Queremos acrescentar, aliás, que na derivação desse singular fenômeno de fetichismo o autor está em completo acordo com a ciência. Na verdade, desde Binet [1888] temos tentado atribuir o fetichismo às impressões eróticas da infância” (“Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” - FREUD, 1907[1906]/1980, vol. IX, p. 53).

“Assim, observamos já nos primeiros produtos das fantasias delirantes e ações de Hanold um duplo grupo de determinantes, derivando-se de duas fontes diferentes. Uma delas, encarada do ponto de vista de Hanold, era consciente para ele; a outra era completamente inconsciente. Uma delas procedia em sua totalidade do círculo de idéias da ciência arqueológica, a outra surgia das lembranças infantis reprimidas, que se tinham tornado ativas, e dos instintos emocionais a elas ligados. A motivação científica servia de pretexto para a motivação erótica inconsciente, estando a ciência inteiramente a serviço do delírio” (“Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” - FREUD, 1907[1906]/1980, vol. IX, p. 58).

“Os genitais femininos, vistos mais tarde, são encarados como um órgão mutilado e trazem à lembrança aquela ameaça, despertando assim horror, em vez de prazer, no homossexual. Essa reação não sofre nenhuma alteração quando o homossexual, através da ciência, vem a saber que a suposição infantil que atribui um pênis à mulher não é assim tão errada” (“Sobre as teorias

sexuais das crianças” - FREUD, 1908/1980, vol. IX, p. 220).

“Meu prezado Dr. Krauss, você me pergunta que valores científicos, em minha opinião, podem apresentar as coleções de piadas, de chistes, de anedotas etc., de natureza erótica... Não é difícil adivinhar que componentes instintivos da sexualidade (composta como é de tantos elementos) encontram satisfação dessa maneira. Essas histórias nos dão informação direta quanto a que instintos parciais da sexualidade se retêm num dado grupo de pessoas por serem especialmente eficientes na produção de prazer; e dessa maneira eles fornecem a confirmação mais nítida das descobertas conseguidas pelo exame psicanalítico de neuróticos (“Carta ao dr. Friedrich S. Krauss sobre a Anthropophyteia” – FREUD, 1910/1980, vol. XI, p. 219-220).

“Está longe de ser matéria simples examinar ou descrever as conseqüências envolvidas nesta maneira de tratar o ‘penoso resíduo da Terra’, do que as funções sexuais e excretórias podem ser consideradas o núcleo. Bastará mencionar uma só destas conseqüências, aquela em que nos achamos mais interessados aqui: o fato de a ciência ser proibida de lidar com estes aspectos proscritos da vida humana, de maneira que quem quer que estude tais coisas é encarado como pouco menos ‘impróprio’ do que alguém que realmente *faz* coisa impróprias” (“Prefácio a *“Scatalogic rites of all nations”*, de Bourke” – FREUD, 1913/1980, vol. XII, p. 424).

“Vez por outra, o entusiasmo pela causa deu margem até mesmo à inobservância da lógica científica - quando Jung acha, por exemplo, que o complexo de Édipo não é bastante “específico” para a etiologia das neuroses, e passa a atribuir essa qualidade específica à inércia, a característica mais universal de toda matéria, animada e inanimada! Deve-se notar, a propósito, que o “complexo de Édipo” representa apenas um tópico com o qual as forças mentais do indivíduo têm de lidar, e não é, em si próprio, uma força, como a “inércia psíquica”. O estudo dos indivíduos tinha demonstrado (e sempre demonstrará) que os complexos sexuais em seu sentido original estão vivos neles” (“A história do movimento psicanalítico” – FREUD, 1914/1980, Vol. XIV, p. 77-78).

“a sociedade não quer ser lembrada dessa parte precária de seus alicerces. Não tem interesse em reconhecer a força dos instintos sexuais, nem interesse pela demonstração da importância da vida sexual para o indivíduo... É por isso que não tolerará esse resultado da pesquisa psicanalítica, e nitidamente prefere qualificá-lo como algo esteticamente repulsivo e moralmente repreensível, ou como algo perigoso. Entretanto, as objeções dessa espécie são ineficazes contra aquilo que se ergueu como produto objetivo de um exemplo de trabalho científico” (“Conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência I” – FREUD, 1916-17 [1915-17]/1980, Vol. XV, p. 36).

“De modo geral, com efeito, quando pensamos neste aspecto, não temos dúvidas sobre o que as pessoas chamam de sexual. Algo que reúne uma referência ao contraste entre os sexos, à busca de prazer, à função reprodutora e à características de algo que é impróprio e deve ser mantido secreto - algumas destas combinações servirão para todos os fins práticos da vida de todo dia. Mas para a ciência, isto não basta” (“Conferência XX: A vida sexual dos seres humanos”- FREUD, 1917[1916]/1980, vol. XVI, p. 356).

“agora os senhores perguntarão se nos é possível conseguir subordinar todos os distúrbios das doenças narcísicas e das psicoses à teoria da libido... Eu não me surpreenderia se fosse verificado que o poder de produzir efeitos patogênicos de fato constituísse uma prerrogativa dos instintos libidinais, de modo que a teoria da libido pudesse celebrar seu triunfo por toda uma extensão que vai desde a mais simples neurose ‘atual’ até a mais grave alienação da personalidade. Afinal, sabemos que é uma faceta característica da libido ela lutar contra uma sua submissão à realidade do universo - à Ananke” (“Conferência XXVI – A teoria da libido e o narcisismo” - FREUD, 1917[1916]/1980, vol. XVI, p. 500-501).

“Foi impossível dizer que outras distinções deveriam ser traçadas entre eles. Nenhum conhecimento seria mais valioso como base para uma ciência verdadeiramente psicológica do que uma compreensão aproximada das características comuns e dos possíveis aspectos distintivos dos instintos [pulsões], mas em nenhuma região da psicologia tateamos mais no escuro. (...) O conceito de ‘sexualidade’ e, ao mesmo tempo, de instinto [pulsão] sexual, teve, é verdade, de ser ampliado de modo a abranger muitas coisas que não podiam ser classificadas sob a função reprodutora, e isso provocou não pouco alarido num mundo austero, respeitável, ou simplesmente hipócrita” (“Além do princípio de prazer” - FREUD, 1920/1980, vol. XVIII, p. 71).

“Somos de opinião, pois, que a linguagem efetuou uma unificação inteiramente justificável ao criar a palavra ‘amor’ com seus numerosos usos, e que não podemos fazer nada melhor senão tomá-la também como base de nossas discussões e exposições científicas. Por chegar a essa decisão, a psicanálise desencadeou uma tormenta de indignação, como se fosse culpada de um ato de ultrajante inovação. Contudo, não fez nada de original em tomar o amor nesse sentido ‘mais amplo’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Eros’ do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise, tal como foi pormenorizadamente demonstrado por Nachmansohn (1915) e Pfister (1921)” (“Psicologia das massas e análise do eu” - FREUD, 1921/1980, vol. XVII, p. 116).

“Também deparamos, porém, com outro achado puramente empírico, na descoberta de que as experiências e conflitos dos primeiros anos da infância representam uma parte insuspeitadamente importante no desenvolvimento do indivíduo e deixam atrás de si disposições indelévels que se abatem sobre o período da maturidade. Isso nos trouxe à revelação de algo que até então fora fundamentalmente negligenciado pela ciência - a sexualidade infantil, que, da mais tenra idade em diante, se manifesta tanto em reações físicas quanto em atitudes mentais. A fim de reunir essa sexualidade das crianças com o que é descrito como sendo a sexualidade normal dos adultos e a vida sexual anormal dos perversos, o conceito do que era sexual devia, ele próprio, ser corrigido e ampliado de uma forma que pudesse ser justificada pela evolução do instinto sexual” (“Uma breve descrição da psicanálise” - FREUD, 1924[1923]/1980, vol. XIX, p. 246).

“A vida sexual não é simplesmente algo apimentado; constitui também sério problema científico” (“A questão da análise leiga” - FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 238).

“O preparo para a atividade analítica de modo algum é fácil e simples. O trabalho é árduo, grande a responsabilidade. Mas qualquer um que tenha sido analisado, que tenha dominado o que pode ser ensinado em nossos dias sobre a psicologia do inconsciente, que esteja familiarizado com a ciência da vida sexual, que tenha aprendido a delicada técnica da psicanálise, a arte da interpretação, de combater resistências e de lidar com a transferência - qualquer um que tenha realizado tudo isso não é mais um leigo no campo da psicanálise. Ele é capaz de empreender o tratamento de perturbações neuróticas e ainda poderá com o tempo alcançar nesse campo o que quer que se possa exigir dessa forma de terapia” (“A questão da análise leiga” – FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 259).

“Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes” (“Conferência XXXIII: Feminilidade” – FREUD, 1933[1932]/1980, vol. XXII, p.165).

4. “Ciência” nas relações da psicanálise com a psiquiatria e a medicina

“Ao contrário, a primeira pergunta que se nos apresenta é se realmente possuem os sonhos algum significado, e se devem ser considerados como eventos mentais. A resposta da ciência é negativa: ela explica o sonhar como sendo um processo puramente fisiológico, por trás do qual não há, conseqüentemente, necessidade de procurar um sentido, um significado ou um propósito” (“Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” – FREUD, 1907[1906]/1980, Vol. IX, p. 18).

“Em síntese, vejamos se essa imaginosa representação da gênese de um delírio resiste a um exame científico. E aqui nossa resposta talvez seja uma surpresa. Na realidade a situação é inversa: é a ciência que não resiste à criação do autor. Entre as condições constitucionais e hereditárias de um delírio, e as criações deste, que parecem emergir prontas, existe uma lacuna não explicada pela ciência - lacuna esta que achamos ter sido preenchida pelo nosso autor. A ciência ainda não suspeita da importância da repressão, não reconhece que para explicar o mundo dos fenômenos psicopatológicos o inconsciente é absolutamente essencial, não procura a base dos delírios num conflito psíquico, e nem considera seus sintomas como conciliações” (“Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” – FREUD, 1907[1906]/1980, Vol. IX, p. p. 59).

“Por outro lado, a ciência exata de hoje repetidamente se ocupou de sonhos, mas sempre com o único objetivo de aplicar a eles suas teorias fisiológicas. Os médicos, naturalmente, consideraram os sonhos como atos não-psíquicos, como a expressão, na vida mental, de estímulos somáticos. Binz (1878, [35]) enunciou que os sonhos são ‘processos somáticos, que em todos os casos são inúteis e, em muitos casos, positivamente patológicos, em relação aos quais a alma do universo e a imortalidade são tão excelsamente superiores como o céu azul sobre um areal plano infestado de ervas’” (“Conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência V: Dificuldades e abordagens iniciais” – FREUD, 1916[1915]/1980, p. 108).

“Os senhores podem imaginar o que diria a ciência exata, se soubesse que desejamos fazer uma tentativa de descobrir o *sentido* dos sonhos? Talvez ela já o tenha dito. Porém não nos deixaremos atemorizar com isso. Se foi possível às parapraxias ter um sentido, os sonhos podem ter algum, também; e, em muitos e muitos casos, as parapraxias *têm* um sentido que à ciência exata passou despercebido” (“Conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência V: Dificuldades e abordagens iniciais” – FREUD, 1916[1915]/1980, p. 110).

“Outra das funções da psicanálise seria proporcionar uma preparação para o estudo da psiquiatria... Nos Estados Unidos, de acordo com as minhas melhores informações, já se reconheceu que a psicanálise (a primeira tentativa de uma psicologia profunda) tem feito incursões bem-sucedidas por essa região inexplorada da psiquiatria. Por conseguinte, muitas escolas médicas daquele país já organizaram cursos de psicanálise como uma introdução à psiquiatria” (“Sobre o ensino da psicanálise nas universidades” – FREUD, 1919[1918]/1980, vol. XVII, p. 218-219).

“A psiquiatria é na atualidade essencialmente uma ciência descritiva e classificatória cuja orientação ainda é no sentido do somático, de preferência ao psicológico, e que se acha sem possibilidades de fornecer explicações aos fenômenos que observa. A psicanálise, contudo, não se coloca em oposição a ela, como o comportamento quase unânime dos psiquiatras poderia levar-nos a acreditar. Pelo contrário, como uma *psicologia profunda*, uma psicologia daqueles processos da vida mental que são retirados da consciência, ela é convocada a dar à psiquiatria um fundamento indispensável e a libertá-la de suas atuais limitações. Podemos prever que futuro dará origem a uma psiquiatria científica, à qual a psicanálise serviu de introdução” (“Dois verbetes de enciclopédia” FREUD, 1923 [1922]/1980, vol. XVIII, p. 304).

“Fui, assim, levado a considerar as neuroses como sendo, sem exceção, perturbações da função sexual, sendo as denominadas ‘neuroses atuais’ a expressão tóxica direta de tais perturbações e as psiconeuroses sua expressão mental. Minha consciência médica sentia-se satisfeita por eu haver chegado a essa conclusão. Esperei ter preenchido uma lacuna na ciência médica, a qual, ao lidar com uma função de tão grande importância biológica, deixara de levar em conta quaisquer danos além daqueles causados pela infecção ou por lesões anatômicas grosseiras” (“Um estudo autobiográfico” - FREUD, (1925[1924])/1980, vol. XX, p. 38).

“A primeira consideração é que na escola de medicina um médico recebe uma formação que é mais ou menos o oposto do que ele necessitaria como preparo para a psicanálise. Sua atenção foi dirigida para fatos objetivamente verificáveis de anatomia, de física e de química, de cuja apreciação correta e influência adequada depende o êxito do tratamento médico... Supõe-se que só a psiquiatria lide com as perturbações das funções mentais; mas sabemos de que maneira e com quais finalidades ela o faz. Ela procura os determinantes somáticos das perturbações mentais e os trata como outras causas de doença” (“A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial” – FREUD, 1926/1980, Vol. XX, p. 261-262).

“Pois não consideramos absolutamente conveniente para uma psicanálise ser devorada pela medicina e encontrar seu último lugar de repouso num livro de texto de psiquiatria sob a epígrafe ‘Métodos de Tratamento’, juntamente com procedimentos tais como sugestão

hipnótica, autossugestão e persuasão, que, nascidas da nossa ignorância, têm de agradecer a indolência e a covardia da humanidade por seus efeitos efêmeros. Merece melhor destino e, pode-se esperar, o terá” (“A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial” – FREUD, 1926/1980, Vol. XX, p. 280).

5. “Ciência” nas relações da psicanálise com a psicologia

“Se essa suposição for correta, uma comparação entre a psicologia dos povos primitivos, como é vista pela antropologia social, e a psicologia dos neuróticos, como foi revelada pela psicanálise, está destinada a mostrar numerosos pontos de concordância e lançará nova luz sobre fatos familiares às duas ciências” (“Totem e tabu” – FREUD, 1912/1980, vol. XIII, p. 20).

“Isso, e nada mais, foi o que esperava alcançar com a fundação da “Associação Psicanalítica Internacional”. Declarou-se que o objetivo da Associação era “promover e apoiar a ciência da psicanálise fundada por Freud, tanto como psicologia pura como em sua aplicação à medicina e às ciências mentais e cultivar o apoio mútuo entre os seus membros para que fossem desenvolvidos todos os esforços no sentido da aquisição e difusão de conhecimentos psicanalíticos”. Só o grupo de Viena se opôs vivamente ao projeto. Adler afirmou, com grande agitação, temer que se pretendesse exercer a “censura e restrições sobre a liberdade científica” (“A história do movimento psicanalítico” – FREUD, 1914/1980, vol. XIV, p. 57).

“Sua única ligação com os outros ramos da ciência médica está na etiologia orgânica - isto é, nas suas descobertas anatômicas; mas não oferece a menor compreensão dos fatos observados. Tal compreensão só poderia ser fornecida por uma psicologia profunda”. (“Sobre o ensino da psicanálise nas universidades” – FREUD, (1919[1918]/1980, vol. XVII, p. 218).

“A análise dos sonhos forneceu-nos uma compreensão dos processos inconscientes da mente e demonstrou-nos que os mecanismos produtores dos sintomas patológicos operam também na mente normal. Assim, a psicanálise tornou-se uma *psicologia profunda* e, como tal, capaz de ser aplicada às ciências mentais, e pôde responder a um bom número de questões que a psicologia acadêmica da consciência era impotente para tratar” (“Dois verbetes de enciclopédia” FREUD, 1923 [1922]/1980, vol. XVIII, p. 306).

“Sinto-me fortemente atraído a mostrar-lhes todas as aplicações da psicanálise às ciências mentais. São coisas que merecem ser conhecidas por toda pessoa que tenha interesses intelectuais; e não ouvir falar em anormalidade e doença durante determinado tempo seria uma pausa bem merecida. Devo, contudo, abandonar tal idéia: ela também nos afastaria do esquema destas conferências e, para admiti-lo francamente, eu não estaria à altura da tarefa” (Conferência XXXIV: Explicações, aplicações e orientações” – FREUD, 1933[1932]/1980, vol. XXII, p. 178).

“Enquanto que a psicologia da consciência nunca foi além das seqüências rompidas que eram obviamente dependentes de algo mais, a outra visão, que sustenta que o psíquico é inconsciente em si mesmo, capacitou a Psicologia a assumir seu lugar entre as ciências naturais como uma ciência. Os processos em que está interessada são, em si próprios, tão incognoscíveis quanto aqueles de que tratam as outras ciências, a Química ou a Física, por exemplo; mas é possível estabelecer as leis a que obedecem e seguir suas relações mútuas e interdependentes ininterruptas através de longos trechos - em resumo, chegar ao que é descrito como uma “compreensão” do campo dos fenômenos de novas hipóteses e criação dos novos conceitos, e estes não devem ser pormenorizados com indício de embaraço de nossa parte, mas, pelo contrário, merecem ser apreciados como um enriquecimento da Ciência” (“Esboço de Psicanálise” – FREUD, (1940[1938]/1980, vol. XXIII, p. 183-184).

“Também a psicologia é uma ciência natural. O que mais pode ser? Mas seu caso é diferente. Nem todos são bastante audazes para emitir julgamento sobre assuntos físicos, mas todos - tanto o filósofo quanto o homem da rua - têm sua opinião sobre questões psicológicas e se comportam como se fossem, pelo menos, psicólogos *amateurs*... A psicanálise escapou a dificuldades como essas, negando energicamente a igualação entre o que é psíquico e o que é consciente. Não; ser consciente não pode ser a essência do que é psíquico. (...) O psíquico, seja qual for sua natureza, é em si mesmo inconsciente e provavelmente semelhante em espécie a todos os outros processos naturais de que obtivemos conhecimento” (“Algumas lições elementares de psicanálise” – FREUD, 1940[1938]/1980, vol. XXIII, p. 317).

“A filosofia e a literatura quase sempre o manipularam distraidamente, mas a ciência não lhe pôde achar uso. A psicanálise apossou-se do conceito, levou-o a sério e forneceu-lhe um novo conteúdo. Por suas pesquisas, ela foi conduzida a um conhecimento das características do inconsciente psíquico que até então não haviam sido suspeitadas, e descobriu algumas das leis que o governam. Mas nada disso implica que a qualidade de ser consciente tenha perdido sua importância para nós. Ela permanece a única luz que ilumina nosso caminho e nos conduz através das trevas da vida mental. Em consequência do caráter especial de nossas descobertas, nosso trabalho científico em psicologia consistirá em traduzir processos inconscientes em conscientes, e assim preencher as lacunas da percepção consciente” (“Algumas lições elementares de psicanálise” – FREUD, 1940[1938]/1980, vol. XXIII, p. 321).

6. O termo “ciência” usado no contexto das relações com a universidade

“A inclusão da psicanálise no currículo universitário seria sem dúvida olhada com satisfação por todo psicanalista. Ao mesmo tempo, é claro que o psicanalista pode prescindir completamente da universidade sem qualquer prejuízo para si mesmo. Porque o que ele necessita, em matéria de teoria, pode ser obtido na literatura especializada e, avançando ainda mais, nos encontros científicos das sociedades psicanalíticas, bem como no contato pessoal com os membros mais experimentados dessas sociedades” (“Sobre o ensino da psicanálise nas universidades” – FREUD, 1919[1918]/1980, vol. XVII, p. 217).

“Na investigação dos processos mentais e das funções do intelecto, a psicanálise segue o seu próprio método específico. A aplicação desse método não está de modo algum confinada ao

campo dos distúrbios psicológicos, mas estende-se também à solução de problemas da arte, da filosofia e da religião. Nessa direção já produziu diversos novos pontos de vista e deu valiosos esclarecimentos a temas como a história da literatura, a mitologia, a história das civilizações e a filosofia da religião. Assim, o curso psicanalítico geral seria também aberto aos estudantes desses ramos do conhecimento. Os efeitos fecundadores do pensamento psicanalítico sobre essas outras disciplinas certamente contribuiriam muito para moldar uma ligação mais estreita, no sentido de uma *universitas literarum*, entre a ciência médica e os ramos do saber que se encontram dentro da esfera da filosofia e das artes. Para resumir, pode-se afirmar que a universidade só teria a ganhar com a inclusão, em seu currículo, do ensino da psicanálise... Devemos considerar, por último, a objeção de que, seguindo essa orientação, o estudante de medicina jamais aprenderia a psicanálise propriamente dita. Isso, de fato, é procedente, se temos em mente a verdadeira prática da psicanálise. Mas, para os objetivos que temos em vista, será suficiente que ele aprenda algo *sobre* psicanálise e que aprenda algo *a partir da* psicanálise (“Sobre o ensino da psicanálise nas universidades” – FREUD, (1919[1918]/1980, vol. XVII, p. 219-220).

“O tratamento analítico, é verdade, cruza o campo da educação médica, mas um não inclui o outro. Se - o que pode parecer fantástico hoje em dia - alguém tivesse de fundar uma faculdade de psicanálise, nesta teria de ser ensinado muito do que já é lecionado pela escola de medicina: juntamente com a psicologia profunda, que continua sempre como a principal disciplina, haveria uma introdução à biologia, o máximo possível de ciência da vida sexual e familiarização com a sintomatologia da psiquiatria. Por outro lado, a instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da medicina e que o médico não encontra em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a psicologia da religião e a ciência da literatura” (“A questão da análise leiga” – FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 278).

“Um esquema de formação para analistas ainda tem de ser criado. Deve ele abranger elementos das ciências mentais, da psicologia, da história e do estudo da evolução” (“Pós-escrito à ‘A questão da análise leiga’” – FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 286).

“Mas objetar-se-á, a esta altura, que se a psicanálise, considerada como uma ciência, for considerada uma subdivisão da medicina ou da psicologia, isto será uma questão puramente acadêmica e de nenhum interesse prático” (“Pós-escrito à ‘A questão da análise leiga’” – FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 288).

7. A psicanálise e sua extensão a outros campos da cultura

“No trabalho da psicanálise formam-se vínculos com numerosas outras ciências mentais, cuja investigação promete resultados do mais elevado valor: vínculos com a mitologia e a filosofia, com o folclore, com a psicologia social e com a teoria da religião” (“Conferência X -

simbolismo nos sonhos” (FREUD, 1916[1915]/1980, vol. XV, p. 200).

“Vimos que uma das partes da atividade mental humana é orientada no sentido de obter controle sobre o mundo externo real. A psicanálise nos diz agora, ademais, que uma outra parte, particular e altamente prezada, do trabalho mental criativo serve para a realização de desejos - para a satisfação substitutiva dos desejos reprimidos que, desde os dias da infância, vivem insatisfeitos no espírito de cada um de nós. Entre essas criações, cuja vinculação com um inconsciente incompreensível sempre foi suspeitada, estão os mitos e as obras da literatura imaginativa e da arte, e as pesquisas da psicanálise realmente arrojaram luz em abundância sobre os campos da mitologia, da ciência da literatura e da psicologia dos artistas” (“Uma breve descrição da psicanálise” – FREUD, 1924 [1923]/1980, vol. XIX, p. 257-258).

“Como uma ‘psicologia profunda’, uma teoria do inconsciente mental, [a psicanálise] pode tornar-se indispensável a todas as ciências que se interessam pela evolução da civilização humana e suas principais instituições como a arte, a religião e a ordem social... O emprego da análise para o tratamento das neuroses é somente uma das suas aplicações; o futuro talvez demonstre que não é o mais importante... Talvez o senhor não creia nesses interesses puramente teóricos da psicanálise ou não possa permitir-lhes que afetem a questão prática da análise leiga. Então deixe-me adverti-lo de que a psicanálise tem ainda outra esfera de aplicação, que se acha fora do âmbito da lei sobre charlatanismo e com relação à qual os médicos quase não farão reivindicação. Refiro-me à aplicação à educação de crianças” (“A questão da análise leiga” – FREUD, 1926/1980, vol. XX, p. 280-282).

“O ocultismo afirma que existem, de fato, ‘mais coisas no céu e na terra do que sonha a nossa filosofia’. Pois bem, não precisamos nos sentir amarrados pela estreiteza de vistas da filosofia acadêmica; estamos prontos a acreditar naquilo que nos é demonstrado de forma a merecer crédito. Propomos lidar com essas coisas da mesma forma como o fazemos com qualquer outro material científico: antes de mais nada, estabelecer se se pode realmente demonstrar que tais eventos acontecem, e então, e somente então, quando sua natureza factual não pode ser posta em dúvida, dedicar-nos à sua explicação” (“Conferência XXX: Sonhos e ocultismo” - FREUD, 1933[1932]/1980, vol. XXII, p. 45-46).

“Os senhores podem acreditar em mim, quando lhes digo que não é de nosso agrado dar uma impressão de sermos membros de uma sociedade secreta e de praticarmos uma ciência mística” (“Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica” – FREUD, 1933[1932]/1980, vol. XXII, p. 89).