

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E
SOCIEDADE**

LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR

**MEMÓRIA DOS DISCURSOS CIENTÍFICO E RELIGIOSO NA CONSTITUIÇÃO
DA PSICANÁLISE FREUDIANA**

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA
FEVEREIRO DE 2022**

LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR

**MEMÓRIA DOS DISCURSOS CIENTÍFICO E RELIGIOSO NA CONSTITUIÇÃO
DA PSICANÁLISE FREUDIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas

Projeto Temático: Memória, discurso e religião na relação com os campos político, científico e midiático

Orientadora: Prof^a. Dra. Edvania Gomes da Silva
Coorientadora: Prof^a. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro

**VITÓRIA DA CONQUISTA –BA
FEVEREIRO DE 2022**

R367m

Ribeiro Júnior, Laelson Matos.
Memórias dos discursos científico e religioso na constituição da psicanálise
Freudiana. /
Laelson Matos Ribeiro Júnior, 2022.
226f.
Orientador (a): Dr^a. Edvania Gomes da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa
de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2022.
Inclui referência F. 217 – ?

1. Memória - Discurso. 2. Discurso psicanalítico. 3. Discurso científico. 4. Discurso
religioso. I. Silva, Edvania Gomes da. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia,
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 401.44

Catálogo na fonte: **Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890**

Título em inglês: Memory of Scientific and Religious Discourses in The Constitution of
Freudian Psychoanalysis

Palavras-chaves em Inglês: Memory; Psychoanalytic Discourse; Scientific Discourse;
Religious Discourse

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Banca Examinadora: Prof^a. Dr^a. Edvania Gomes da Silva (Presidente); Prof^a. Dr^a. Caroline
Vasconcelos Ribeiro (Titular); Prof. Dr. Auterives Maciel Junior (Titular); Prof. Dr. Lauro José
Siqueira Baldini (Titular).

Data da Defesa: 22 de fevereiro de 2022

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e
Sociedade

FOLHA DE APROVAÇÃO

LAELSON MATOS RIBEIRO JÚNIOR

MEMÓRIA DOS DISCURSOS CIENTÍFICO E RELIGIOSO NA CONSTITUIÇÃO DA PSICANÁLISE FREUDIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 22 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva –
Presidente
Instituição: UESB

Ass.: 

Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini
Instituição: UNICAMP

Ass.: 

DEDICATÓRIA

Aos que sofrem, aos angustiados
Para aqueles que, em seus peitos,
algo pulsa deslocado
Àqueles, sobretudo, cujo espírito
resiste e se debate amotinado.

AGRADECIMENTOS

Utilizo este espaço para realizar os meus mais sinceros agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, instituição da qual fui bolsista durante a metade final do curso de mestrado e cujo trabalho possibilitou a existência deste Programa de Pós-graduação — ensejando, por consequência, a realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: linguagem e sociedade, naquilo que compreende todo seu corpo constituinte, pelo comprometimento em produzir pesquisadores e pesquisadoras com uma formação em nível de excelência.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, exemplo de instituição pública de ensino que, apesar das condições desfavoráveis, permitiu a produção desta dissertação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia - FAPESB, instituição da qual fui bolsista durante primeiro ano do mestrado, viabilizando, assim, a minha dedicação ao curso de pós-graduação.

À Professora Dr^a. Edvania Gomes da Silva, pela orientação impecável e ética, profissional exemplar — mesmo durante tempos difíceis —, mostrando-se uma parceira de navegação cuja atuação foi determinante para que o barco dessa pesquisa tenha conseguido completar sua excursão e aportar sem avarias maiores do que aquelas absolutamente necessárias.

À Professora Dr^a. Caroline Vasconcelos Ribeiro, pela coorientação primorosa, marcada pelas leituras cuidadosas, observações criteriosas e críticas assertivas. De fato, uma presença decisiva sem a qual eu — em minha ingenuidade — ainda estaria tentando decifrar os seminários de Lacan.

A todos os membros da banca, em particular àqueles que ainda não mencionei, a saber, os Professores Dr. Auterives Maciel Júnior e Dr. Lauro José Siqueira Baldini: dois pesquisadores cuja postura profissional e produção intelectual eu muito admiro. Agradeço imensamente pela disponibilidade e pelas contribuições de todos os membros da banca acerca deste trabalho. Decerto que suas contribuições me ajudarão a fechar o percurso desse trabalho da melhor maneira possível.

Por fim, à minha mãe, meu pai e meu irmão, bem como àquelas poucas, mas certamente muito importantes, pessoas com as quais tenho prazer de compartilhar o significativo “amizade”. Agradeço a todos vocês que dividiram comigo um pouco de suas existências e me acompanharam em minha errância por essa vida: há um pouco de todos em mim, e, portanto, esse texto é também em alguma medida de vocês.

Em mais de um milhão de isbás russas de aldeia, não há, e nem pode haver, duas que sejam exatamente iguais. Tudo que vive é único. É impensável que sejam idênticas duas pessoas ou duas roseiras... onde tentam, à força, fazer desaparecer singularidades e peculiaridades, a vida se extingue.

Vassili Grossman

RESUMO

Objetivamos, neste trabalho, analisar de que modo a memória do discurso científico e do discurso religioso contribuem para a constituição do discurso psicanalítico em Freud. Para tanto, ancoramo-nos no referencial teórico desenvolvido por Michel Foucault, naquilo que diz respeito à constituição dos saberes e dos discursos, bem como nas múltiplas possibilidades de arranjo das relações de saber-poder que cortam as produções discursivas, verticalizam a produção de subjetividade e operam de maneira fundamental sobre a constituição das organizações sociais. Em seguida, realizamos revisões teóricas sistemáticas, selecionamos e catalogamos textos de autoria de Sigmund Freud e compusemos o *corpus* a ser analisado com base no referencial teórico anteriormente mencionado. As análises relativas à relação do discurso psicanalítico freudiano e uma memória do discurso científico nos permitem afirmar que a constituição da psicanálise é marcada por uma tensão permanente entre a atualidade de sua produção de saber e uma memória do discurso científico que lhe atravessa. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o discurso psicanalítico freudiano ecoa uma memória da ciência natural do século XIX e propõe se inscrever nesse campo, ele realiza um jogo de aproximação e distanciamento em relação a essa memória e abre um campo de discursividades a partir do qual o novo, a diferença, pode emergir. Essa mesma tensão também está presente no outro polo deste trabalho, pois a análise das relações existentes entre a memória do discurso religioso e o discurso psicanalítico freudiano mostrou que, apesar de a psicanálise, em muitas de suas formulações, rechaçar a religião, esses dois discursos estão mais próximos do que parecem. Isso porque, por meio de uma série de retomadas, o discurso psicanalítico freudiano reverbera algumas questões bastante marcantes que eram postas em marcha pela esfera religiosa, mas, concomitantemente, reconfigura e rearranja as linhas de força dessa memória religiosa com a qual se relaciona.

Palavras-chave: Memória; Discurso Psicanalítico; Discurso Científico; Discurso Religioso.

ABSTRACT

In this work, we aim to analyze how the memory of scientific and religious discourse contribute to the constitution of psychoanalytic discourse in Freud. Therefore, we anchored in the theoretical framework developed by Michel Foucault, in what concerns the constitution of knowledge and discourses, as well as in the multiple possibilities of arrangement of knowledge-power relations that cut discursive productions, verticalize the production of subjectivity and operate in a fundamental way on the constitution of social organizations. Then, we carried out systematic theoretical reviews, selected and cataloged texts authored by Sigmund Freud and composed the corpus to be analyzed based on the aforementioned theoretical framework. Analyzes relating to the relationship between the freudian psychoanalytic discourse and a memory of scientific discourse allow us to affirm that the constitution of psychoanalysis is marked by a permanent tension between the actuality of its knowledge production and a memory of the scientific discourse that crosses it. In this sense, while the freudian psychoanalytic discourse echoes a memory of nineteenth-century natural science and proposes to be included in this field, it plays a game of approximation and distancing in relation to this memory and opens a field of discursivities from which the new, the difference, can emerge. This same tension is also present in the other pole of this work, as the analysis of the existing relationships between the memory of religious discourse and the freudian psychoanalytic discourse showed that, although psychoanalysis, in many of its formulations, rejects religion, these two discourses are closer than it seems. This is because, through a series of retakes, the freudian psychoanalytic discourse reverberates some very important issues that were set in motion by the religious sphere, but, at the same time, it reconfigures and rearranges the lines of force of this religious memory with which it relates.

Keywords: Memory; Psychoanalytic Discourse; Scientific Discourse; Religious Discourse.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	11
1.1 – Delineamento do problema de pesquisa	11
1.2 – Hipóteses.....	15
1.3 – Circunscrição do <i>corpus</i> e dos procedimentos metodológicos.....	20
1.4 – Organização do trabalho	23
2 – ELEMENTOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS	25
2.1 – Discurso e enunciado	25
2.2 – Saber-poder e ordem do discurso	31
2.3 – Memória em movimento	37
2.3.1 – Um campo descontínuo de memória.....	39
3 – ESBOÇOS DE UM CAMPO DE EMERGÊNCIA	54
3.1 – Ciências da natureza, progresso e positivismo.....	56
3.2 – A querela dos métodos e outras linhas de força.....	67
3.3 – Helmholtz, a Segunda Escola Médica de Viena e o problema da continuidade	70
3.4 – Pela literatura, um contraponto necessário	76
3.5 – Indicações últimas a respeito da seção.....	78
4 – A PSICANÁLISE FREUDIANA E O DISCURSO CIENTÍFICO.....	80
4.1 – O constitutivo de um saber científico.....	81
4.2 – Psicanálise: justificativa e procedimento de inscrição junto ao científico.....	95
4.2.1 – Uma ciência entre as ciências naturais, porém diferente.....	96
4.2.2 – Circunscrição de um lugar: leis, métodos e memória	105
4.2.3 – A concepção quantitativa.....	116
4.3 – Uma novidade científica.....	127
4.4 – O discurso psicanalítico freudiano e uma positividade que lhe é própria.....	135
4.5 – Ciência como verdade, poder e ferramenta contra as ilusões	139
4.6 – A psicanálise como ciência a prosperar	148
4.7 – Considerações finais	152
5 – A PSICANÁLISE FREUDIANA E O DISCURSO RELIGIOSO	154
5.1 – Contornos de uma proposta de cisão	155
5.2 – Verdade e ilusão, desrazão e o discurso religioso	169
5.3 – Em nome do progresso	183
5.4 – Dizer o verdadeiro: uma injunção ética	197
5.5 – Considerações parciais acerca da seção	208
6 – CONCLUSÃO.....	211
REFERÊNCIAS	219

1 – INTRODUÇÃO

O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo.

Gabriel García Márquez

1.1 – Delineamento do problema de pesquisa

O Papa Pio XII, em 1952, realizou um pronunciamento em que tematizou a relação da religião católica com a psicanálise: no *I congreso internacional de histopatología del sistema nervioso*, o referido Papa afirmou que “para o homem e o cristão existe uma lei de integridade e pureza pessoal, de estima pessoal de si mesmo, que proíbe mergulhar tão totalmente no mundo das representações e tendências sexuais”¹ (PIO XII, 1952, n.p., tradução nossa). Ainda no referido congresso, podemos ver Pio XII assegurar que o homem está ligado a uma “teleologia imanente”, não sendo dono absoluto de si mesmo, nem de seu corpo, e, por isso, na condição de paciente, “não tem, portanto, o direito de comprometer sua integridade física e mental em experiências médicas ou pesquisas quando essas intervenções envolverem em si mesmas, ou como consequência delas, destruição, mutilação, lesão ou perigo grave”² (PIO XII, 1952, n.p., tradução nossa).

Em outro pronunciamento, dessa vez no *V congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica*, realizado no ano seguinte, o citado Papa exorta o homem a evitar a psicanálise e o suposto pansexualismo freudiano, visto que o cristão possui o dever de respeitar certos limites concernentes à moralidade, limites estes que, ainda segundo Pio XII (1953), a psicanálise infligia. Ao homem cristão, legava-se a obrigação de evitar investigar a fundo suas fantasias e desejos sexuais, mesmo que isto tenha como fim a cura de algum sintoma.

Freud, por sua vez, em vários trabalhos, teceu contundentes críticas às religiões, comparando-as às neuroses infantis, as quais devem ser superadas pela humanidade, conforme

¹ “Para el hombre y el cristiano existe una ley de integridad y de pureza personal, de estima personal de sí mismo, que prohíbe sumergirse tan totalmente en el mundo de las representaciones y de las tendencias sexuales” (PIO XII, 1952).

² “El paciente no tiene, por tanto, derecho a comprometer su integridad física y psíquica en experiencias o investigaciones médicas cuando estas intervenciones entrañen en sí, o como consecuencia de ellas, destrucciones, mutilaciones, heridas o peligrosos serios” (PIO XII, 1952).

a ciência e a razão evoluem, progridem. Nesse sentido, o modelo freudiano de superação da religião é correspondente àquele proposto para criança que, ao amadurecer, e tornar-se adulta, supera as neuroses obsessivas, que eram marcas indelévels de sua infância, atravessada pelo desamparo da perda simbólica do pai.

Seja através das críticas tecidas pela psicanálise freudiana a respeito do campo religioso³, ou pelas críticas vindas do discurso religioso e direcionadas às teorias supostamente “polêmicas” defendidas por Freud, as relações entre o discurso psicanalítico freudiano e o discurso religioso mantêm-se em estado constante de tensão.

Longe de se tratar de um ponto pacífico, a relação do discurso psicanalítico freudiano com o campo científico é também bastante complexa. O teórico e psicanalista Joel Birman

³ Uma marcação inicial é necessária: nesse trabalho, muitas vezes utilizaremos os termos “campo científico” e “campo religioso”. O recurso a estas terminologias não mantém nenhuma relação necessária com as concepções de campo tal como são apresentadas por Bourdieu (2004, 1983) — embora o leitor possa estabelecer tais conexões e diálogos se assim desejar. Quando falamos em “campo”, seja ele científico ou religioso, estamos nos baseando em alguns dos usos correntes que Foucault (1987 [1969]) faz do termo, embora sem se preocupar em dedicar um tempo específico para produzir uma definição teórica da ideia de “campo”. No texto *A arqueologia do saber* (1987 [1969]), pensando as regras de formação relativas aos princípios de individualização dos discursos, Foucault afirma que, na análise proposta em seu texto, “as regras de formação têm seu lugar não na ‘mentalidade’ ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse **campo discursivo** (1987 [1969], p. 69, grifo nosso). A esta proposição o supracitado teórico acrescenta que, por outro lado, essas regras de formação “não são consideradas universalmente válidas para todos os domínios indiscriminadamente; são sempre descritas em **campos discursivos** determinados, e suas possibilidades indefinidas de extensão não são reconhecidas antecipadamente” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 69, grifo nosso). Sob essa perspectiva específica, o termo “campo” aparece circunscrito como algo na ordem de um determinado espaço discursivo de interação, certamente horizontal — que pode ser mais ou menos amplo a depender do caso —, marcado por múltiplas relações, múltiplas articulações de enunciados. Quando discute o tema histórico-transcendental, reinvestido continuamente em certas análises a respeito da produção e constituição dos saberes, Foucault (1987 [1969]) defende que, diante deste tema, impunha-se para a pesquisa de ordem arqueológica, pautada na análise anunciativa, a tarefa de que dele tentasse se libertar. Para o teórico em tela, “essa tarefa supõe que o **campo dos enunciados** não seja descrito como uma ‘tradução’ de operações ou de processos que se desenrolam em algum outro lugar (no pensamento dos homens, em sua consciência ou em seu inconsciente, na esfera das constituições transcendentais)” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 138, grifo nosso). Trata-se, neste caso, de conceber uma análise de forma em que o campo dos enunciados seja aceito como “local de acontecimentos, de regularidades, de relacionamentos, de modificações determinadas, de transformações sistemáticas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 138). Nessa direção, levando em conta o que fora exposto, quando fizermos referência ao “campo científico”, ou “campo religioso”, estamos tratando justamente desse espaço no qual os enunciados emergem segundo certas regras, se articulam e se transformam — um espaço cuja descrição de uma regularidade permite a individualização dos discursos. Estamos pensando um campo discursivo inter-relacional que se inscreve sob a forma de uma horizontalidade. Isto implica a concepção de que as relações se distribuem em rede, e a lógica específica destas relações é determinante para que os saberes se constituam de uma maneira e não de outra, mobilizando um campo de memória, se reconfigurem e possam abrir um campo de possibilidade para emergência de novos saberes e novos discursos.

(1994) afirma que “a questão da cientificidade do discurso freudiano sempre se colocou como uma problemática crucial na história da psicanálise, impondo-se essa indagação do interior do movimento psicanalítico e de sua exterioridade” (p. 54).

Ao mesmo tempo em que Freud sustentava uma legitimidade de inscrição do discurso psicanalítico freudiano junto ao discurso científico, essa afirmação encontrava bastante resistência por parte do discurso da ciência. Ainda segundo Birman “a problemática que se colocava no calor do embate era sobre o estatuto teórico e o fundamento do saber psicanalítico, caso esse não pudesse se inscrever no campo da razão científica” (1994, p. 54).

Apesar da ferrenha oposição, a afirmação positiva em relação ao estatuto científico da psicanálise sempre esteve presente nos trabalhos freudianos — bem como esteve marcada a posição de rechaçamento do referido autor em relação à religião e a seu papel no interior da cultura. Para Freud (2019 [1940]), a psicanálise seria uma ciência nova, e, apesar de sua imaturidade, deveria receber dos críticos um olhar tal qual outras ciências receberam nos momentos iniciais de sua formação. Nesse sentido, dever-se-ia, ainda segundo Freud (2019 [1940]), tratar das construções e reconstruções pelas quais a psicanálise passava não apenas com tolerância ou condescendência, mas como parte inerente do processo de constituição de toda e qualquer ciência.

Dessa maneira, considerando o que foi apresentado até aqui, temos um solo demarcado no qual podemos afirmar que nossa proposta é tensionar e analisar essas relações entre os discursos da ciência, da religião e da psicanálise. De modo mais específico, podemos estabelecer a pergunta mestre que guia nossa empreitada da seguinte maneira: de que maneira o atravessamento por uma memória do discurso científico e do discurso religioso, pensados como discursos fundadores, contribui para constituição do discurso psicanalítico conforme apresentado em Freud?

No rastro desse pensamento, nos amparando no referencial teórico desenvolvido por Michel Foucault, propomo-nos a analisar, nas seções que se seguem, as relações que se estabelecem entre o discurso psicanalítico, em Freud, e uma memória do discurso da ciência e do discurso da religião. Nossa pesquisa concerne, assim, à realização de uma investida na qual buscaremos apreender de que maneira uma certa memória desses discursos fundadores opera um atravessamento fundamental e constitutivo na psicanálise de base freudiana.

De modo mais específico, nosso objetivo neste trabalho é o de interrogar Freud, o qual pensamos não como um sujeito pragmático, mas como uma função de autoria, a partir de Foucault. Não se trata, em absoluto de deslocar Freud para o divã e analisar de que modo sua

relação pessoal com a ciência e a religião verticalizou sua elaboração teórica. Trata-se de operar um movimento a partir do qual colocamos o discurso psicanalítico freudiano em seu tempo para indicar, tendo como base principal o projeto arqueogenalógico desenvolvido por Foucault, como uma certa memória do discurso religioso e do discurso da ciência está presente no discurso freudiano

Nessa orientação, nossa abordagem pode ser, ao menos em determinada medida, inscrita no campo de possibilidades aberto pela “arqueologia do saber”, conforme esta é pensada por Michel Foucault (1987 [1969]). Isto, pois, tal como afirmado pelo referido autor, o movimento de uma arqueologia “encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber — isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica)” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 207).

Assim, o que a arqueologia foucaultiana coloca em pauta não é o movimento de um sujeito empírico fundador ou mesmo a empreitada de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência — visto que esse eixo nos faria recair em uma visão da ciência como aquilo que se materializa a partir de um progresso da consciência e de uma racionalidade que evolui ao ponto de ser capaz de construir um conhecimento verdadeiro do mundo. A arqueologia percorre um eixo diferente, no qual se articulam as práticas discursivas, saber e ciência — são estas articulações que nos interessam.

Seria possível pensar e analisar uma série bastante ampla de discursos com os quais a psicanálise freudiana se relacionava e a partir dos quais se constitui como o saber que hoje conhecemos. No entanto, neste trabalho, nosso foco se centra em um par de discursos fundadores que possui fundamental importância na construção de toda a cultura (civilização)⁴ ocidental: o discurso religioso e o discurso científico.

⁴ Estamos cientes de que há um longo debate que envolve o emprego das concepções de “cultura” e de “civilização”. No entanto, a não diferenciação dessas duas noções, utilizadas neste trabalho de forma indiscriminada, indica uma escolha, que se baseia na posição defendida por Freud no texto *O futuro de uma ilusão*. No referido trabalho, o autor supramencionado afirma que aquilo que ele define como cultura humana compreende “tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal” (FREUD, 2010 [1927], p. 233). Nesse sentido, a posição freudiana frente ao debate a respeito das noções de “civilização” e “cultura” é categórica: “eu me recuso a distinguir cultura de civilização” (FREUD, 2010 [1927], p. 233). E, de fato, essa distinção não é feita. Em *O mal-estar na civilização* (2010 [1930]), Freud define civilização como um conceito que “designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si” (2010 [1930], p. 48-49). Esta definição de “civilização”, por si só, já é bastante semelhante àquela definição de “cultura” dada anos antes, em *O futuro de uma ilusão*. Mas, para firmar ainda mais sua posição, o fundador da psicanálise arremata tal tese, afirmando que: “não

Tal proposta de pesquisa pode ser justificada ao pensarmos que, pela análise das questões que compõem o discurso psicanalítico freudiano e sua relação com o discurso científico e o discurso religioso, somos capazes de apreender de forma mais ampla as linhas de força, as questões e problemas que atravessam e, ao mesmo tempo, fundamentam a constituição desses discursos.

Para além disso, o discurso psicanalítico freudiano possui papel fundamental na constituição do pensamento ocidental contemporâneo, bem como o discurso religioso e o discurso científico. Assim, pôr em marcha uma análise que indique sua constituição junto a outros saberes presentes na sociedade é também uma forma de ampliarmos nosso conhecimento sobre a própria civilização em que vivemos, a forma de circulação dos discursos, como isto produz subjetividades e corta os sujeitos, erigindo-os de uma forma e não de outra.

Desse modo, nossa defesa é que, ao pensarmos a relação entre estes discursos (psicanalítico, religioso e científico) como partes de uma complexa relação interdiscursiva, na qual os atravessamentos por uma memória são fundamentais para a sua constituição, acreditamos poder contribuir para elaboração e para o debate de questões relacionadas à construção do conhecimento, principalmente no que se refere ao discurso psicanalítico freudiano e sua relação com uma certa memória.

1.2 – Hipóteses

Em 26 de agosto de 1968, os Beatles lançaram o *single Hey Jude*. No segundo dia do mês de setembro daquele mesmo ano, pouco mais de um mês após seu lançamento, o referido *single* alcançou o primeiro lugar no top 100 da Billboard. *Hey Jude* não foi a primeira e nem a última música do grupo britânico a alcançar tal posição na emblemática lista estadunidense, mas foi aquela que lá permaneceu por mais tempo.

Uma rápida análise harmônica da canção mencionada mostra que, em sua composição, houve o uso de uma estratégia que não era particularmente incomum nas músicas dos “Garotos de Liverpool”. *Hey Jude* possui, na harmonia que acompanha seus versos, a presença de uma

hesitaremos em nos deixar guiar pelo uso corrente da língua — ou, como também se diz, pelo ‘sentimento da língua’ —, confiando em que assim faremos justiça a intuições que ainda se furtam à expressão em palavras abstratas. O começo é fácil. Vemos como culturais todas as atividades e valores que são úteis para o ser humano, colocando a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais etc. Sobre esse aspecto do que é cultural não parece haver dúvida” (2010 [1930], p. 49). No rastro desse pensamento, o uso alternado que fazemos desses dois termos — cultura e civilização — baseia-se, portanto, na proposta de Freud.

progressão de acordes em que o quarto grau de seu campo harmônico é resolvido no primeiro grau, constituindo aquilo que, em teoria musical, chama-se “Cadência Plagal”⁵ (BENNETT, 1986).

Posteriormente, a Cadência Plagal, que se fazia marca em canções dos Beatles, seria retomada inúmeras vezes na música ocidental, aparecendo em produções que vão do *Pop* ao *Heavy Metal*, passando pelo *Rock and Roll*, *Folk* e mesmo *Jazz* (com o adendo de que nesse último, a Cadência Plagal se marca por apresentar não apenas sua forma clássica, como também uma forma reconfigurada).

O aspecto relevante sobre essa questão, e que justifica sua menção em uma dissertação que tematiza a memória e a constituição de saberes, é que os Beatles estavam bastante distantes de serem os primeiros a utilizarem a Cadência Plagal como uma das estratégias de composição de suas músicas. No fim do século XIX, mais especificamente em 1861, o lançamento da obra *Hymns: ancient and modern*, do compositor britânico William Henry Monk, foi de fundamental importância para a popularização da Cadência Plagal.

Monk fora regente do coral do *Kings College of London* e posteriormente regente do coral da *St Matthias' Church*, tendo composto centenas de hinos que eram utilizados nas mais diversas cerimônias religiosas. Cada uma das mais de quatrocentas peças que estão presentes em *Hymns: ancient and modern* (MONK, 1861) contém, embora nem sempre esteja apresentada da mesma maneira, a mesma cadência.

A sonoridade específica da Cadência Plagal, sempre presente nos hinos compostos por Monk, acolhida e utilizada em rituais religiosos em inúmeras Igrejas inglesas do século XIX, acabou, por caminhos que desconhecemos, sendo associada à ideia de um som de graça divina e santidade. Essa ideia se popularizou de tal modo que muitas vezes encontramos, na linguagem popular, referências à Cadência Plagal, tanto em língua inglesa como portuguesa, como a “cadência do amém”⁶.

O importante em tudo isso que dissemos até então é a ideia de que há algo da obra de Monk (1861) que ecoou e reverberou nas obras dos Beatles, bem como em uma grande parte

⁵ Segundo Corrêa (2012) “A progressão ou sucessão de acordes que conduzem uma frase musical a uma conclusão é chamada de cadência. Etimologicamente, cadência provém do latim *cadentia*, participio *cadere*, significando cair. [...] A proveniência latina é verificada em vários idiomas tais como: espanhol: *cadencia*, francês: *cadence*; italiano *cadenza*; alemão: *kadenz*, inglês: *cadence*, indicando uma raiz comum entre eles” (p. 32).

⁶ Interessante notar que, se considerarmos a afirmação que um dia Raul Seixas fez em sua música, e definirmos o Diabo como pai do Rock, então, através da Cadência Plagal, posta em movimento na música dos Beatles, uma memória do sagrado e do profano é posta em jogo, de modo que Deus e o Diabo se encontravam mais uma vez na cultura.

da música contemporânea. Não se trata de uma influência, e, menos ainda, de uma semelhança, da volta do mesmo, visto que a música se constrói por um feixe complexo de relações, no qual estão imbricados harmonia, melodia e ritmo. E, cada um dos elementos do tripé comporta ainda mais subdivisões, as quais permitem, com a mesma cadência, alinhada a tonalidades e andamentos distintos, inúmeras reconfigurações e uma amplitude de produções singulares que tende ao infinito.

Existe algo das estratégias⁷ de produção dos saberes, dos discursos, que é retomado e reconfigurado, de uma ponta a outra, na constituição de novas práticas. Estes elementos que são retomados, que ecoam e reverberam de um saber a outro, atravessam por todos os lados as produções contemporâneas que constituem as condições de possibilidade nas quais um saber pode ser produzido, a partir das quais algo pode emergir. Compreendem, também, algo que está inscrito em outro momento no tempo, cuja emergência produz uma série de ecos que são recuperados e rearranjados. Trata-se, de maneira mais específica, de algo da ordem de uma memória. Foucault, muito antes de nós, tratando da produção dos saberes (e não em relação à música, como fizemos acima), problematizou tais relações.

⁷ O termo “estratégia” será utilizado algumas vezes nesse trabalho. Mas, a fim de evitar confusões, é importante apontar que seu emprego não tem o mesmo sentido e não fará referência aquilo que Foucault discute no subcapítulo chamado “A formação das Estratégias”, no capítulo II da *A arqueologia do saber* (1986 [1969]). Quando estivermos nos referindo a esta modalidade de estratégia, conforme definida pelo referido autor no texto acima mencionado, utilizaremos os termos “temas” ou “teorias”, pelo fato de que é da formação dos temas e das teorias que Foucault está tratando quando pensa a formação das estratégias. O termo “estratégia” utilizado aqui se relaciona com trabalhos posteriores, realizados também por Foucault. Em *Vigiar e Punir*, o referido autor faz a seguinte afirmação: “o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas” (1987 [1975], p. 31). A microfísica à qual está se referindo compreende o estudo do poder a partir de um exercício real, sua disposição e aplicação sobre os corpos. Foucault (1987 [1975]), desse modo, recorre a termos que se ligam a uma memória do campo militar — manobras, táticas, técnicas e estratégias — para pensar o exercício do poder. Esse poder, que se delinea a partir daquilo que é exposto pelo referido autor, não é efeito de uma apropriação — nesse caso, o autor em tela critica uma certa concepção de poder vertical, na qual há um dominador que se apropria de um poder e expropria um dominado. Ao pensar um poder que seja concebido como estratégia e que se exerce a partir de certas disposições, Foucault (1987 [1975]) trata de uma forma de poder que está sempre implicado no interior de certas relações, cortado por um conjunto de linhas de força, linhas de ação, reação e resistência. Um jogo que certamente coloca em campo uma relação bastante imbricada entre as práticas discursivas, os saberes, os efeitos de verdade e o poder. Assim, quando o termo “estratégia” for aqui utilizado, ele fará referência, grosso modo, a este uso que Foucault (1987 [1975]) faz do mesmo. Estamos, portanto, pensando em certos conjuntos de movimentos a partir dos quais os saberes, as práticas e os discursos podem se constituir; trata-se de fazer referência às relações em jogo, considerando suas linhas de força e de composição. Acreditamos que é algo deste conjunto de linhas de composição que é retomado como memória e reconfigurado na constituição de um saber a outro.

Embora o trabalho de Foucault seja bastante amplo, e dessa forma inapreensível em poucas palavras, podemos afirmar, sem grandes riscos de reduzir por demais a trajetória do autor, que seus quatro primeiros livros têm como elemento fundamental a constituição dos saberes. Deleuze (2007) pode nos ajudar a sustentar essa afirmação. Para o referido autor, a obra de Foucault pode ser dividida em três momentos, três “temáticas”, por assim dizer, três dimensões traçadas e exploradas de forma sucessiva. O saber seria a temática privilegiada no primeiro momento de seu percurso intelectual, o qual constitui a sua “fase arqueológica”. O poder apareceria como temática central no segundo momento, sendo a base da genealogia foucaultiana. A terceira temática é, justamente, aquela que aparece em suas últimas obras: o sujeito. Este é o momento em que Foucault se volta para o estudo da ética e do cuidado de si.

A afirmação realizada por Deleuze (2007) não traz consigo, de maneira alguma, a implicação de que durante a fase arqueológica, o poder e o sujeito fossem elementos desprezados, ignorados de alguma forma. O que está em jogo é a proposição de que, na fase arqueológica, esse primeiro momento da trajetória intelectual de Foucault, o centro de gravidade do pensamento situava-se em outro ponto: o saber.

Em *A história da loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 2019 [1961]) está em pauta o saber psiquiátrico e a exclusão institucional do louco; *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1977 [1963]) problematiza o saber médico de forma mais geral e o discurso sobre a doença; *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2002 [1966]), por sua vez, trata de como a constituição das ciências humanas teve sua emergência a partir das relações estabelecidas por uma teia de saberes que lhe serviram como condição de existência.

A arqueologia do saber (1987 [1969]), quarto livro de Michel Foucault, marca uma espécie de arremate da sua empreitada arqueológica. Não é um livro que se proponha apenas a explicar aquilo que Foucault quis fazer nos livros anteriores. No texto encontrado na orelha de uma das edições brasileiras de *A arqueologia do saber*, Foucault (1987 [1969]) afirma que sua proposta era a de ir um pouco mais longe e, ao mesmo tempo, retornar a um ponto anterior àquilo que havia empreendido, como se se tratasse de realizar uma nova volta da espiral que constitui seus trabalhos. Objetivava mostrar de onde falava e ao mesmo tempo demarcar o espaço que tornava possível as pesquisas anteriores, abrindo caminho para outros empreendimentos teóricos. Em suma, defende o autor, se tratava de dar significação à palavra arqueologia, que havia sido deixada vazia.

Nessa empreitada, a constituição dos saberes e dos discursos — entendendo discurso como “um conjunto de enunciados na medida em que se apoiam na mesma formação

discursiva” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 135) — e sua relação com outros saberes sempre esteve em pauta. No texto supramencionado, Foucault (1987 [1969]) nos mostra de forma direta e indireta, embora isso já estivesse posto nos trabalhos anteriores, que todo saber é construído em relação. Isto significa que nenhum discurso se forma sem que mantenha uma relação com outros discursos que constituem suas condições de existência.

Mas não se trata apenas de pensar a relação com saberes contemporâneos que são retomados a título de “verdade admitida, de descrição exata, de raciocínio fundado ou de pressuposto necessário” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 64); não se trata também e somente de considerar os enunciados de domínios completamente distintos, mas com os quais se estabelece relações, seja pelo fato de valerem como confirmação analógica, seja pelo fato de que estes enunciados de domínios distintos “valem como princípio geral e como premissas aceitas para um raciocínio, ou porque valem como modelos que podemos transferir a outros conteúdos, ou ainda porque funcionam como instância superior com a qual é preciso confrontar e submeter” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 65). Trata-se, para além daquilo que foi dito, de levar em consideração saberes “em relação aos quais se estabelecem laços de filiação, gênese, transformação, continuidade e descontinuidade histórica” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 65), saberes cujas práticas ecoam e reverberam na história.

Pode-se afirmar, dessa maneira, com base no pensamento arquitetado por Foucault (1987 [1969]), que existe, em toda produção de saber, um atravessamento que se dá em relação a outros discursos, outros saberes, outros enunciados — sejam estes enunciados inscritos em um campo de concomitância, um campo de presença ou em um campo de memória.

Desse modo, com o discurso psicanalítico freudiano, objeto central deste trabalho, a questão não é diferente. Nossas hipóteses vão na direção de afirmar que a emergência do discurso psicanalítico freudiano está intrinsecamente relacionada com outros discursos que compõem o seu campo de emergência, de modo que esses discursos atravessam o discurso psicanalítico freudiano e, seja na forma de uma relação de acolhimento ou de negativa, contribuem para sua constituição.

Na constituição do discurso psicanalítico freudiano, existe uma memória do discurso científico que é retomada, contribuindo de maneira positiva para a constituição do saber psicanalítico. A partir de uma certa relação com uma memória do discurso da ciência, a qual verticaliza as modalidades a partir das quais um discurso pode ser produzido — suas modalidades enunciativas, escolhas temáticas, objetos e conceitos constituídos —, Freud pauta sua inscrição no interior da ciência natural do século XIX e início do século seguinte.

Naquilo que diz respeito às relações entre o discurso psicanalítico freudiano e uma certa memória do discurso religioso, conjecturamos que há uma memória religiosa, a qual se apresenta sobretudo para ser rechaçada. Sob tal perspectiva, a memória do discurso religioso contribuiria para a constituição do saber freudiano a partir da negação que dessa memória é feita pela psicanálise.

Um de nossas hipóteses provisórias é a de que este rechaçamento relativo às explicações metafísicas religiosas para os fenômenos da vida humana e o movimento de pautar uma inscrição junto ao discurso científico, longe de serem movimentos paralelos, fazem parte de um mesmo procedimento. Nossas hipóteses, por fim, desembocam na afirmação que essa negativa ao discurso religioso faz parte de uma relação interdiscursiva por meio da qual o discurso psicanalítico freudiano pode propor a sua inscrição no lugar de ciência.

Dessa forma, a partir do recurso ao referencial teórico foucaultiano e considerando as questões que foram expostas e problematizadas até então, objetivamos, neste trabalho, analisar alguns dos modos pelos quais o atravessamento por uma memória do discurso científico e do discurso religioso contribui para constituição do discurso psicanalítico conforme apresentado em Freud.

1.3 – Circunscrição do *corpus* e dos procedimentos metodológicos

As análises e as discussões aqui propostas fundamentam-se, principalmente, no referencial teórico desenvolvido por Michel Foucault a respeito do discurso, do enunciado, da constituição dos saberes, sua relação com o poder e com uma certa modalidade de memória que os atravessa e os constitui. Tal referencial será brevemente explanado posteriormente. Acreditamos que os trabalhos desenvolvidos pelo referido autor são operadores de leitura que nos oferecem uma perspectiva muito valiosa a partir da qual podemos compreender os saberes e seus processos constitutivos.

Para além do referencial teórico, é preciso que estabeleçamos, de antemão, quais são os materiais que compõem o nosso *corpus*⁸ de análise e como este foi constituído.

⁸ A concepção de *corpus* na análise de discurso de orientação francesa se constitui de uma maneira complexa. Conforme argumenta Charaudeau (2011), os problemas que se apresentam com a noção de *corpus* têm sido objeto de longas discussões no campo das ciências da linguagem, e esses longos debates “nem sempre resultaram num consenso que permitisse recorrer a uma definição consolidada à qual se pudesse referir cada vez que se tivesse de justificar um *corpus* de análise” (CHARAUDEAU, 2011, p. 1). Essa pluralidade de posições em relação à definição daquilo que pode ser compreendido como *corpus*, ainda segundo o referido autor, talvez “seja o sintoma de que o *corpus* não existe em si, mas depende – como mostra o artigo “*corpus*” do Dicionário de Análise do Discurso – do posicionamento

Metodologicamente, para que pudéssemos alcançar os objetivos propostos, iniciamos nosso trabalho a partir de um grupo de textos pré-selecionados, todos estes de autoria de Sigmund Freud.

Este grupo preliminar de textos aos quais nos referimos compreende os seguintes trabalhos freudianos: *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), *Acerca de uma visão de mundo* (FREUD, 2010 [1933]), *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 2010 [1927]), *Compêndio de psicanálise* (FREUD, 2019 [1940]), *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 2018 [1939]) e, por fim, *Os instintos e seus destinos* (FREUD, 2010 [1915]).

A razão determinante para este recorte inicial, e não outro em seu lugar, ancora-se na compreensão de que acreditamos que estes são ensaios nos quais a relação da psicanálise com o campo religioso e com o campo científico é abordada de forma mais detida. Em outros termos, defendemos que estes são textos nos quais o discurso psicanalítico freudiano tematiza o discurso científico e o discurso religioso tomando-os como objeto privilegiado.

Reconhecemos que existem outros textos de Freud que talvez, no que diz respeito à relação com os discursos religioso e científico, sejam mais emblemáticos que estes aos quais recorreremos, como por exemplo *Totem e tabu* (FREUD, 2012 [1912-1913]), *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010 [1930]) e *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010 [1920]); e

teórico a partir do qual ele é considerado” (CHARAUDEAU, 2011, p. 1). Mesmo considerando que este não é um trabalho de Análise de Discurso *strictu sensu*, recorreremos à citação do referido autor, para poder explicar que, neste trabalho, definimos *corpus* com base no posicionamento ao qual estamos alinhados. Nesse sentido, reafirmamos que esta dissertação se fundamenta nas teses propostas por Foucault, o qual defende que, ao tentar descrever as relações existentes entre os discursos, ao se aproximar de um domínio que se deseja estudar, é preciso “empiricamente, escolher um domínio em que as relações corram o risco de ser numerosas, densas e relativamente fáceis de descrever” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 33). Ainda segundo Foucault, “a menos que proponhamos, desde o início, domínios bastante amplos, escalas cronológicas bastante vastas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 33), não poderíamos estar certos de que fazemos um tipo de análise que é capaz de escapar dos recortes como os da obra ou de categorias como as da influência. Este movimento, continua o autor, justifica o privilégio dado a um grupo de discursos que compreendiam aquilo que se entende como “ciência do homem” (FOUCAULT, 1987 [1969]). No entanto, esse tipo de aproximação de um domínio a partir de um grupo específico de discursos e documentos diz respeito apenas a um privilégio inicial. Isto porque a análise dos acontecimentos discursivos não está limitada ao domínio inicial escolhido e “o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo, nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir o aparecimento de relações que correm o risco de suprimir os limites desse primeiro esboço” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 34). Mesmo considerando que, nestes trechos, Foucault não trata de *corpus*, mas de domínios de saber e de recortes temporais, consideramos ser possível recorrer ao que o referido autor diz acerca desses temas para tentar explicitar a noção de *corpus* que arregimentamos neste trabalho. Quando nos referimos ao *corpus* deste trabalho, recorreremos então às considerações feitas por Foucault (1987 [1969]) porque, para constituição de nosso *corpus*, realizamos a seleção, relativamente ampla, de um material de análise. Este material nos permitiu uma aproximação do domínio do discurso psicanalítico freudiano, de forma que foi possível ultrapassar os recortes da obra e das influências.

também é verdade que o discurso religioso e o discurso científico se materializam nesses textos em maior ou menor medida. Mas, em nossa leitura, estes não são textos em que o discurso da ciência e o discurso da religião são abordados como objeto central — e por isso, decidimos recorrer a eles como textos auxiliares, e não como constituintes do núcleo do nosso *corpus* de análise.

Nesse sentido, vale dizer que, apesar de podermos encontrar afirmações esparsas em muitas obras freudianas que poderiam ser encaixadas no *corpus*, por conta das dinâmicas de tempo às quais este trabalho esteve sujeito, optamos por nos ater, de maneira prioritária, às obras indicadas anteriormente. Mas isso não impediu que, eventualmente, de forma pontual, recorrêssemos a excertos extraídos de outras obras de Freud para contribuir com a fundamentação das análises e para que pudéssemos aprofundar as discussões empreendidas.

Após a pré-seleção, realizamos leituras sistemáticas dos textos pré-selecionados, selecionamos e catalogamos os referidos trabalhos, destacando excertos a partir dos quais poderíamos analisar a relação entre o discurso psicanalítico freudiano, conforme este é concebido nas produções freudianas, e os discursos científico e religioso. Compusemos assim nosso banco de dados inicial.

Para que pudéssemos empreender nossas análises, este banco de dados foi por nós organizado. Não utilizamos como princípio de organização as obras das quais os excertos foram destacados — o que delineia, de forma sutil, mas importante, que este não é um trabalho que se proponha a fazer análises de obras ou textos, e sim dos discursos. Tivemos como princípio de divisão e agrupamento dos excertos as questões que neles emergiam, questões que se materializavam com certa regularidade.

Uma vez que constituímos o *corpus* do nosso trabalho, buscamos — a partir de uma operação na qual realizamos uma espécie de batimento da teoria com o dado — delinear a especificidade dos modos pelos quais está memória do discurso religioso e do discurso científico contribui para a produção do discurso psicanalítico conforme este é apresentado na teoria freudiana.

Estes excertos, agrupados, tendo como princípio organizador as questões regulares que neles estavam materializadas, foram relacionados — nas seções quatro e cinco — com as condições históricas, os saberes em movimento e as teses postas por Foucault, de modo que nos permitiram delinear os contornos da relação entre os discursos científico e religioso, pensando uma certa memória que atravessa e contribui para a constituição da psicanálise.

1.4 – Organização do trabalho

Esta dissertação está dividida em cinco seções propriamente ditas e uma conclusão. A primeira seção diz respeito à própria introdução deste trabalho, na qual introduzimos nosso problema geral, apontamos, embora apenas a título de indicação preliminar, qual o referencial teórico que embasa nossas análises, apresentamos os procedimentos de circunscrição do *corpus* e, nessa última subseção, indicamos a organização do texto.

As seções dois e três são dedicados a traçar certos pontos norteadores que nos serão fundamentais para o desenvolvimento das análises realizadas nas seções quatro e cinco. Na segunda seção, discutimos o campo propriamente teórico que embasa as análises. Recorremos a um grupo de trabalhos desenvolvidos por Michel Foucault e, a partir do trabalho deste autor, buscamos pensar a constituição dos discursos, suas cisões e mecanismos de cerceamento, as relações de saber-poder que se estabelecem na produção dos saberes e como a memória pode ser pensada a partir do referencial teórico proposto pelo referido autor.

Na sequência, na seção três, estabelecemos alguns dos contornos do campo científico em que o discurso psicanalítico freudiano se constitui. Defendemos que, na medida em que nos propomos a falar de uma relação entre discurso psicanalítico em Freud e os discursos científico e religioso, materializa-se também a necessidade de indicar de antemão, mesmo que brevemente, algumas das linhas de força constitutivas do cenário científico com o qual Freud se relacionava e também que tipo de relação o discurso religioso mantinha com os discursos da ciência nesse momento histórico.

Na quarta seção, analisamos os textos de Freud, investigando a relação desses com uma certa memória do discurso científico. A ideia de que Freud pensava a psicanálise como uma ciência é ponto pacífico. Dessa forma, resta-nos analisar de que modo se dá essa proposta freudiana de inscrição da psicanálise junto ao campo científico, de que modo essa proposta arregimenta uma certa memória e a acolhe, mas, também, quais outras relações podem despontar frente a essa memória que se apresenta como uma linha de força constitutiva do discurso da ciência.

Em suma, na quarta seção deste trabalho, a partir da teoria foucaultiana, analisamos como o discurso psicanalítico freudiano se relaciona com o discurso científico de sua época, pensando as relações interdiscursivas, as cisões concernentes às ordens dos discursos e as relações de saber-poder que estão na base do modo pelo qual a psicanálise emerge como saber e como prática discursiva.

Na quinta seção, analisamos a memória do discurso religioso na psicanálise freudiana. Aqui, mais uma vez, a posição freudiana é explícita: a religião é uma ilusão. Cabe-nos, então, analisar de que modo esta modalidade de apreensão do religioso como ilusão se dá a partir do discurso psicanalítico freudiano, buscando indicar a especificidade do modo pelo qual essa memória se apresenta, sua possível contribuição para a constituição da psicanálise e porque a relação entre psicanálise e religião se estabelece de uma forma e não de outra.

Nossa última parada é a conclusão deste texto. É o momento em que olhamos de forma retrospectiva para o percurso efetivamente realizado durante toda a concretização da pesquisa que resultou neste trabalho e fazemos um apanhado geral daquilo que nosso trabalho pôde apreender a respeito da relação entre o discurso psicanalítico em Freud e a memória do discurso da ciência e do discurso religioso.

Trata-se, assim, de um caminho, de fato, extenso e que pode ser, inclusive, a partir de uma certa perspectiva, considerado como tortuoso. Mas, não apenas acreditamos que tal percurso se faz necessário para que possamos abordar nosso problema com a complexidade que lhe é merecida, como também cremos que esse esforço se mostrará justificado ao término desta empreitada.

Uma vez que nosso problema central de pesquisa foi delineado, nossas hipóteses e objetivos apontados, os procedimentos de circunscrição do *corpus* explanados e a organização do trabalho exposta, podemos seguir, dando início a segunda seção. Esta apresenta, como dito acima, o referencial teórico ao qual nos filiamos, e permite compreender que tipo de análise é esta que empreendemos.

2 – ELEMENTOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS

*Imagino que deve existir, em minha caneta, uma
velha herança do bisturi.*

Michel Foucault

Para que possamos começar a responder à pergunta de pesquisa que nos guia e colocar em movimento o desenvolvimento deste trabalho, é preciso que estabeleçamos alguns pontos norteadores que nos ajudarão a pensar a psicanálise e sua constituição junto a outros saberes. Sob essa perspectiva, esta seção tem como objetivo principal apresentar o referencial teórico que utilizamos para realizar as análises que buscamos empreender, indicando também de que forma elas se articulam com o pensamento que buscamos desenvolver.

Tendo a circunscrição de nossa filiação teórica em vista, partiremos de alguns trabalhos desenvolvidos por Michel Foucault e dissertaremos a respeito dos conceitos fundamentais que acreditamos serem aqueles que nos ajudarão a pensar a formação dos discursos, suas formas de controle, as relações de saber-poder que estão em pauta na constituição dos saberes e como a memória se apresenta no processo de constituição dos saberes.

2.1 – Discurso e enunciado

Neste trabalho, recorreremos a expressões como “discurso psicanalítico freudiano”, “discurso científico” e “discurso religioso”. A utilização de tais terminologias nos lega a tarefa de precisar aquilo a que estamos nos referindo quando falamos em discurso. Sob tal perspectiva, nosso primeiro passo é delinear o que se entende por discurso a partir dos trabalhos desenvolvidos por Foucault, autor que escolhemos como nosso principal operador de leitura, e quais as implicações que essa modalidade de leitura foucaultiana, em relação aos discursos e sua forma de constituição, tem para este trabalho.

Aqui, compreendemos o discurso de acordo com o que propõe Foucault em *A arqueologia do Saber* (1987 [1969]). No referido texto o supramencionado autor pontua que podemos chamar “de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 135). Esta citação é importante para iniciar o delineamento do campo teórico deste trabalho, pois ela mobiliza três conceitos

que se fazem particularmente relevantes para análise das relações interdiscursivas e, conseqüentemente, para o tipo de análise que pretendemos desenvolver: o conceito de enunciado, o conceito de formação discursiva e o conceito de discurso.

Ao pensar o enunciado, Foucault (1987 [1969]) não fará, inicialmente, uma definição positiva do referido conceito. O autor diz, primeiramente, aquilo que o enunciado não é. São formuladas, de saída, três linhas de pensamento sobre aquilo que definiria o enunciado: estaríamos falando, ao falar de enunciado, daquilo que os lógicos definiram por uma proposição? Se trata de algo idêntico a uma frase, tal como está é proposta pelos gramáticos? Ou seria o enunciado aquilo que os analistas chamam de um ato de fala (*speech act*)?

Com Foucault, estas três hipóteses são negadas. Não se pode falar de enunciado sempre que se puder falar de uma estrutura proposicional definida e vice-versa. Tampouco podemos reduzir o enunciado àquilo que os gramáticos chamaram de “frase”. Foucault reconhece que “sempre que existe uma frase gramaticalmente isolável, pode-se reconhecer a existência de um enunciado independente” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 92). No entanto, não se pode falar de enunciado quando se chega, sob a própria frase, a pensar e analisar o nível de seus elementos constituintes. Para Foucault, a relação biunívoca entre enunciado e ato ilocutório também não se sustenta, pois, em geral, necessitamos de mais de um enunciado para que um *speech act* seja efetuado. A exemplo disso, temos as preces, juramentos, contratos, promessas; todos esses atos exigem um certo número de fórmulas para que sejam realizados. Portanto, Foucault (1987 [1969]) defende que o ato de fala não definiria o enunciado, mas seria, isto sim, definido por ele.

Roberto Machado (1981) afirma que estas diferenciações negativas são, de saída, muito úteis, mesmo que ainda não tenhamos uma definição positiva do enunciado. Isto se dá pelo fato de que temos uma indicação bastante concreta de que ao fazer uma análise arqueológica não fazemos uma análise que segue critérios gramaticais ou lógicos. O enunciado não se encontra no mesmo nível dessas unidades e não constitui uma unidade a seu lado.

O enunciado foucaultiano não é uma unidade do gênero da frase, ato de linguagem ou proposição. Não é tampouco uma unidade como um objeto material. Em sua modalidade de ser singular, é ele que serve de condição para que se possa dizer que há uma frase, uma proposição ou um ato de linguagem. Estas unidades é que são afetadas pelo enunciado, o qual as constitui em um determinado tempo e espaço.

Foucault (1987 [1969]) procura definir positivamente o enunciado a partir de quatro propriedades que caracterizam a função enunciativa: referencial, sujeito, domínio associado e existência material.

Segundo o autor, aquilo que podemos definir como correlato do enunciado, o seu referencial, trata-se de um conjunto articulado de domínios em que tais objetos podem emergir e nos quais suas relações podem ser assinaladas, demarcadas. O referencial de um enunciado não é da mesma ordem daquilo que é o referente para uma proposição, pois não se constitui de coisas, fatos, realidades ou seres, “mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 104).

Em relação ao sujeito do enunciado, Foucault (1987 [1969]) afirma que o sujeito do enunciado é uma função vazia. Trata-se de um espaço que diferentes sujeitos podem ocupar para exercer a função enunciativa. Foucault nos afirma, ainda, que, se uma proposição, um conjunto de signos ou uma frase podem ser definidos como enunciados, “não é portanto na medida em que houve, algum dia, alguém para proferi-los ou para depositar em algum lugar seu traço provisório; é na medida em que se pode ser assinalada a posição do sujeito” (1987 [1969], p. 109).

Como terceira característica da função enunciativa, Foucault (1987 [1969]) pontua que um enunciado não pode existir e se exercer sem um domínio associado. O referido autor defende que a exigência de um domínio associado, como condição de exercício do enunciado, faz dele algo diferente e mais complexo que um simples agregado de signos que precisaria apenas de uma superfície de inscrição para existir. Esta é uma característica que distingue o enunciado em absoluto de uma frase ou de uma proposição. Um enunciado não existe isoladamente, como seria possível de existir uma frase ou proposição. Para que se trate de um enunciado é preciso que estas frases (ou proposições) sejam integradas em um grupo com outros enunciados, “é preciso relacioná-lo com todo um campo adjacente” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 112). Foucault afirma que “pode-se dizer, de modo geral, que uma sequência de elementos linguísticos só é enunciado se estiver imersa em um campo enunciativo em que apareça como elemento singular” (1987 [1969], p. 113). A relação dos enunciados no campo associado é sempre um jogo: não há enunciado que não mobilize outros enunciados.

Por fim, Foucault (1987 [1969]) propõe pensar a materialidade do enunciado. A materialidade possui um papel muito importante no enunciado, pois não se trata de um simples princípio de variação ou modificação dos critérios de reconhecimento de subconjuntos

linguísticos. Essa materialidade “é constitutiva do próprio enunciado: o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data. Quando esses requisitos se modificam, ele próprio muda de identidade” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 116).

O regime de materialidade constitutiva ao qual os enunciados obedecem é muito mais “da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes possibilidades de reinscrição e de transcrição (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 118-119). Desse modo, a identidade de um enunciado estará diretamente relacionada ao campo institucional no qual ele se encontra implicado, na relação que ele estabelece com outros enunciados, apoiando-se neles e mobilizando-os, ao mesmo tempo em que é por eles mobilizado.

O enunciado é assim uma função de existência marcada pela articulação de campos heterogêneos. Essa função de existência permite que um conjunto de signos forme uma unidade lógica (algo da ordem de uma proposição) ou gramatical (uma frase). O enunciado possibilita que essa unidade formada pelos signos se relacione com um domínio de objetos, receba um sujeito possível da enunciação, se coordene com outros enunciados num campo associado e possa aparecer como um objeto, ou seja, uma materialidade repetível (MACHADO, 1981).

O discurso, como afirmamos anteriormente, é definido por Foucault (1987 [1969]) como um conjunto de enunciados na medida em que estes se apoiam na mesma formação discursiva. Expusemos o modo pelo qual o referido autor conceitua o enunciado, mas algo ainda está pendente. Existe, para que possamos circunscrever adequadamente a noção de discurso em Foucault, a necessidade de precisar o que está em jogo quando o referido teórico pensa em formação discursiva.

Ao tratar das formações discursivas, Foucault (1987 [1969]), tal como opera ao propor a definição de enunciado, indica quatro hipóteses iniciais a partir das quais seria possível individualizar um discurso: a partir dos objetos do discurso, das modalidades enunciativas, das escolhas temáticas e da formação dos conceitos.

As quatro hipóteses apresentadas pelo referido autor, ao final, são recusadas. Foucault (1987 [1969]) compreende que nenhuma dessas hipóteses está totalmente correta, apesar de todas elas funcionarem em alguma medida. Afinal, ainda segundo o referido autor, apesar de a unidade de um discurso não poder ser encontrada de forma isolada nos objetos, na formação dos conceitos, nas modalidades enunciativas ou mesmo na formação dos temas, é quando se encontra uma regularidade entre essas quatro instâncias, em meio a uma dispersão, que existe

a possibilidade de se identificar um sistema de formação, podendo dizer, assim, que estamos diante de um discurso ou de uma formação discursiva.

No rastro desse pensamento, Foucault afirma, então, que dirá se tratar de uma formação discursiva quando se puder descrever, entre os enunciados, um dado sistema de dispersão, e no caso em que, “entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações)” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 43).

Seria preciso, então, ainda segundo Foucault (1987 [1969]), pensar o discurso como uma dispersão atravessado por certas regularidades. A análise desses discursos procuraria investigar a possibilidade de se estabelecer sistemas de dispersão e descrever as regularidades que funcionariam como princípio dessa dispersão entre os elementos do discurso (MACHADO, 1981). Em outros termos, a questão seria formular regras capazes de reger a formação desses discursos. A estas regras, que são as condições de existência, coexistência, manutenção, modificação e desaparecimento de um discurso, Foucault chamou “sistema de formação” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 82).

Conforme elaborado por Foucault (1987 [1969]), é preciso que compreendamos, por “sistema de formação”, um feixe complexo de relações que funciona como regra. Este sistema de formação “prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal ou qual conceito, para que organize tal ou qual estratégia” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 82). Nesse sentido, ainda segundo o autor, “definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 82).

Entendidos a partir da ótica das regras de formação, uma lógica se inverte. Não se olhará mais para os objetos, para as modalidades enunciativas, para as escolhas temáticas e para os conceitos como se houvessem sido constituídos segundo um edifício racional dedutivo específico. Cada um desses princípios deixa de funcionar como regra para composição de uma unidade do discurso e passa a ter sua própria emergência e transformação possível regida por um sistema de formação. “A descoberta dessas regras, que disciplinam os objetos, tipos de enunciados, conceitos e temas, caracteriza o discurso como regularidade e delimita o que Foucault chama de ‘formação discursiva’” (MACHADO, 1981, p. 163).

Foucault pontua que uma determinada formação discursiva poderá ser individualizada se pudermos, então, definir o “sistema de formação das diferentes estratégias que nela se

desenrolam” (1987 [1969], p. 75). Em outros termos, ainda segundo o autor, o que está em jogo para a individualização de uma formação discursiva é ser capaz de “mostrar como todas derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 75).

Existe, assim, uma correspondência entre enunciado e discurso. Isto não significa que uma das instâncias possa ser reduzida à outra. E sim que elas se articulam e se constituem em relação. Esta correspondência se dá justamente entre os quatro tipos de regras de formação que caracterizam uma formação discursiva e as quatro relações que determinam o modo de existência do enunciado. Foucault afirma que aquilo que por ele foi definido como “formação discursiva” esquadrinha e delimita o plano geral das coisas ditas a um nível bastante específico, que é o nível dos enunciados. Desse modo, “as quatro direções em que a analisamos (formação dos objetos, formação das posições subjetivas, formação dos conceitos, formação das escolhas estratégicas) correspondem aos quatro domínios em que se exerce a função enunciativa” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 134).

O discurso, assim, na visão foucaultiana, é constituído de um número limitado de enunciados para os quais se pode definir um conjunto de condições de existência que se relacionam, condições estas inscritas em um tempo e espaço que lhes são próprias. Desse modo, o “discurso, assim entendido, não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pôde emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; é de parte a parte, histórico — fragmento de história” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 135).

Dessa maneira, o discurso é de uma ponta a outra histórico. Tanto fragmento de história quanto unidade e descontinuidade dessa própria história. Essa sua característica coloca em jogo os problemas de seus próprios limites, das demarcações territoriais, dos cortes, das transformações e de suas modalidades singulares de temporalidade. Estas são questões que se opõem a uma visão do discurso caracterizado por um surgimento abrupto em meio aquilo que Foucault (1987 [1969], p. 136) chama de “cumplicidades do tempo”.

Pensar o discurso psicanalítico em Freud e a relação com o discurso religioso e científico é analisar esse feixe de relações, as práticas discursivas inscritas na história e em um território. Práticas que colocam em movimento conjuntos de enunciados que sempre mobilizam outros enunciados, que os precedem ou sucedem. Práticas que modalizam certos objetos, circunscrevem temas, produzem certos tipos de conceitos e determinadas modalidades enunciativas.

O saber psicanalítico, entendido como um discurso, não residirá sob a tutela da origem, do gênio de um sujeito fundador ou sob o signo do progresso da racionalidade. Trata-se de algo que emerge num jogo de forças, uma relação entre saberes e poderes, algo em que a produção dos discursos é cindida, e a relação entre saber e poder está sempre em pauta, um jogo de relações entre práticas discursivas.

2.2 – Saber-poder e ordem do discurso

Um segundo grupo de construtos teóricos que é particularmente importante neste trabalho faz referência ao conceito de saber-poder e à noção de ordem de discurso, conforme definidos por Foucault em 1973 e 1971, respectivamente. A importância dessas elaborações teóricas pode ser explicada pelo fato de que, como afirmado no fim da seção anterior, pensar a constituição de um discurso — nesse caso o discurso psicanalítico freudiano — em sua relação com a memória de outros discursos, é também pensar numa relação interdiscursiva em que a cisão dos discursos e as relações de saber-poder estão sempre em jogo.

A tese que nos é proposta por Foucault em *A ordem do discurso* (2007 [1971]) é a de que em toda sociedade a “produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 2007 [1971]), p. 9). Tal modo de operação visaria cercar a emergência do discurso, controlando seu acontecimento inscrito na ordem do aleatório e esquivar, ainda segundo o referido autor, sua temível materialidade.

Há, então, ordens do discurso, as quais criam diversos procedimentos para poder controlar a produção, emergência e circulação do(s) discurso(s) em uma sociedade. Foucault, ainda em *A ordem do discurso* (2007 [1971]), pensa três grupos de procedimentos de controle do discurso, a saber, procedimentos externos, procedimentos internos e procedimentos de rarefação.

O procedimento de interdição, conforme Foucault (2007 [1971]), talvez seja aquele que é mais visível em nossa sociedade. Sabemos que não se pode dizer tudo aquilo que se quer, enunciar qualquer coisa, falar sobre qualquer coisa, bem como não se pode dizer tudo e em todo lugar. Desse modo, o procedimento de interdição escande um campo no qual se delineiam três subestruturas da interdição: tabu do objeto, o qual indica que nem todos podem falar de qualquer coisa; ritual de circunstância, relacionado à acepção de que certos dizeres só podem ser enunciados em determinadas situações; e, por fim, a posição privilegiada do sujeito que fala, pois apenas um determinado número de sujeitos está autorizado a falar a respeito de

determinados temas⁹. Temos assim, nesse cruzamento, uma relação entre as subestruturas do mecanismo de interdição. Neste cruzamento, neste jogo, estas subestruturas se reforçam, e se compensam, formando uma intrincada relação que não cessa de se modificar.

O segundo dentre os procedimentos externos se caracteriza não por uma interdição, mas por uma separação, uma rejeição: trata-se da segregação da loucura. Segundo Foucault (2007 [1971]), desde a alta Idade Média que o discurso do louco não é aquele que pode circular como os outros. Fosse quando a “palavra” do louco era escutada na condição de ser investida de poderes místicos, proféticos, ou quando, pela via de um movimento, se retirava da palavra do louco todo o seu valor de verdade em relação à razão, “de qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existia. Era através de suas palavras que se reconhecia a loucura do louco; elas eram lugar onde se exercia a separação” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 11).

A vontade de verdade, o terceiro dos procedimentos externos de controle do discurso, pode ser explicada quando questionamos qual foi, qual é, efetivamente, a vontade de verdade que perpassou os muitos séculos de história da sociedade ocidental, bem como qual é, de modo mais geral, qual o tipo de separação que rege, nessa mesma sociedade, os registros do verdadeiro e do falso. Foucault (2007 [1971]) defende que a vontade de verdade, do mesmo modo que os outros sistemas de exclusão mencionados anteriormente, apoia-se sobre um suporte institucional. Ela é controlada, reconduzida e reforçada por uma ampla teia de relações e práticas discursivas, como a “pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora, os laboratórios de hoje” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 17). Enfim, essa vontade de verdade inclina-se a exercer sobre os discursos uma certa pressão e um certo poder de coerção.

O segundo grupo de procedimentos de controle do discurso, de que fazem parte o princípio do “comentário”, o princípio do “autor” e as “disciplinas”, tem sua especificidade

⁹ É importante observar que, muito embora, em “A ordem do discurso”, Foucault (2007 [1971]) faça a defesa de um mecanismo de interdição, em “História da sexualidade I: a vontade de saber” (1988 [1976]), esse mesmo mecanismo é tratado de forma diferente no que diz respeito a alguns discursos em certas epistemes. A respeito da sexualidade, por exemplo, Foucault (1988 [1976]) modaliza a posição defendida em “A ordem do discurso”, indicando que, diferentemente do que se pensava — principalmente em relação às teses defendidas pelo discurso psicanalítico freudiano —, o discurso sobre o sexo não fora interdito na episteme moderna. Pelo contrário: a modernidade é palco da emergência de um número gigantesco de discursos sobre sexo. Há, segundo o autor, na modernidade, um estímulo para que se fale sobre sexo. Porém, este estímulo define também os parâmetros sob os quais é possível ou permitido falar de sexo. Esse movimento controlaria a emergência dos discursos sobre a sexualidade, mas não pela via de uma interdição negativa, e sim pela força de uma ação positiva, que produziria uma sexualidade segundo certos parâmetros e não outros.

marcada, em relação ao primeiro grupo, naquilo que diz respeito ao ponto de onde seu poder se exerce: se os primeiros se exerciam de uma certa perspectiva externa, funcionando como sistemas de exclusão, o segundo funciona de forma interna, como se o discurso exercesse, ele mesmo, seu próprio controle. Trata-se de um nível de funcionamento que age, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação e de distribuição, trabalhando para “submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 21).

O primeiro dos procedimentos, o comentário, segundo teorizado por Foucault (2007 [1971]), “conjura o acaso do discurso, fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto, mas com a condição de que o texto seja dito e de certo modo realizado” (p. 25-26). Desse modo, o referido princípio marca os contornos de dois papéis que, embora pareçam contraditórios, se articulam: deve-se “conforme um paradoxo que ele [o comentário] desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 25). Na esteira desse princípio, funda-se a possibilidade aberta de enunciar, mas, por outro lado, na relação com o comentário, não importa a técnica utilizada, tem-se sempre o papel de dizer algo que estava articulado, mesmo que de maneira silenciosa, no primeiro texto.

O princípio do autor, por sua vez, tal qual pensado por Foucault (2007 [1971]), não faz referência ao indivíduo que fala ou escreve um texto, mas funciona como princípio de agrupamento de discursos. Dito de outro modo, “o autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 28). Foucault (2007 [1971]) defende que, ao passo que princípio do comentário “limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma de repetição e do mesmo”, “o princípio do autor”, por sua vez, “limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 29).

O terceiro dos procedimentos internos de controle do discurso descrito por Foucault (2007 [1971]) diz respeito ao funcionamento do que ele chama de disciplinas. Trata-se de um princípio que pode ser compreendido como relativamente móvel: em certa medida, permite um certo número de construções, mas ainda conforme um jogo bastante restrito. De acordo com o que defende autor supracitado, a organização das disciplinas se opõe, por um lado, ao princípio do autor e, por outro, ao princípio do comentário. Opõe-se ao princípio da autoria porque a disciplina é definida por um domínio de objetos, por um conjunto de métodos, um corpo de

proposições verdadeiras e falsas, jogos de regras de definições, técnicas e instrumentos, de modo que tais mecanismos funcionam como uma espécie de sistema anônimo — e, portanto, não vinculado a um autor — que se faz disponível a quem quer ou pode se utilizar deles. Opõe-se, por outro lado, ao princípio do comentário, na medida em que uma disciplina, diferentemente do que ocorre no comentário, não produz um sentido silencioso, que precisa ser redescoberto, e nem uma identidade que precise ser repetida, ela é, muito antes, aquilo que se faz necessário na construção de novos enunciados. Em síntese, “para que haja disciplinas é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 30). Ou, ainda como afirmado por Foucault, “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (2007 [1971], p. 36).

O terceiro grupo de procedimentos de controle do discurso é teorizado por Foucault (2007 [1971]) como um grupo de mecanismos que operam na direção de uma rarefação do sujeito. Neste caso, não se trata de dominar os poderes que os discursos têm, ou mesmo de ser capaz de conjurar os acasos de suas emergências, “trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 36-37). Em outras palavras, como pontua o autor em tela, neste grupo de procedimentos, através do “ritual”, das “sociedades de discurso”, das “doutrinas” e das “apropriações sociais”, busca-se a rarefação, mas, dessa vez, a rarefação dos sujeitos que falam. Desse modo, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, 2007 [1971], p.37).

O ritual, o primeiro dos procedimentos de rarefação, tem sua definição pela qualificação que devem possuir os sujeitos para que possam pronunciar certo discurso, e pela posição que devem ocupar para formular determinados enunciados. O ritual, defende Foucault (2007 [1971]), define os gestos, as circunstâncias e todo um conjunto de signos concernentes que devem acompanhar determinado discurso. Ele fixa a eficácia imposta às palavras e o seu efeito sobre os sujeitos aos quais o discurso se dirige.

As sociedades de discurso são descritas por Foucault (2007 [1971]) como o segundo dos procedimentos de rarefação dos sujeitos. As sociedades de discurso operam a fim de organizar e controlar a produção de discursos, fazendo com que eles circulem em um espaço fechado, sob um conjunto restrito de regras e sem que seus detentores sejam desautorizados pela sua

distribuição na sociedade. Trata-se, portanto, de um procedimento de rarefação talvez difuso, mas certamente coercitivo.

O terceiro dos procedimentos de rarefação descrito por Foucault (2007 [1971]) faz referência às doutrinas. Estas, em certa medida, tendem a se opor às sociedades de discurso: nas sociedades de discurso, o número de indivíduos que possuem acesso a um dado discurso tende a ser limitado e controlado. Enquanto isso, nas doutrinas, o discurso tende a se difundir, de modo que é, através de sua partilha, que os sujeitos podem definir sua pertença. Porém, a pertença doutrinária possui uma dupla implicação: questiona, ao mesmo tempo, o enunciado e o sujeito que fala — um através do outro. O sujeito que fala é questionado através do enunciado, tal como é delineado pelos procedimentos de exclusão e por meio dos mecanismos de rejeição que entram em funcionamento quando o sujeito formula uma série de enunciados inassimiláveis. O enunciado, por sua vez, é questionado através do sujeito falante, quando a doutrina funciona como sinal e instrumento de uma pertença. A doutrina funciona, portanto, como algo que liga os sujeitos a certos tipos de enunciação e, certamente, lhes proíbe todos os outros.

Por fim, o quarto e último grupo de procedimentos é aquele que define a apropriação social dos discursos. Este grupo, sustenta Foucault (2007 [1971]), compreende uma escala de operação mais ampla do que os demais procedimentos de controle dos discursos que foram apresentados anteriormente. O autor supracitado defende que a educação, por exemplo, se enquadra neste grupo, pois, muito embora ela possa ser o instrumento através do qual todos os indivíduos podem, em nossa sociedade, acessar qualquer tipo de discurso, ainda assim, naquilo que diz respeito à sua distribuição, a educação segue marcada pelas oposições e lutas sociais. Sob esta ótica, “todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 44).

A ordem do discurso, por meio de seus procedimentos externos, internos e de rarefação do sujeito, realiza cerceamentos, interdições e permite que certos sujeitos exerçam um poder que se atrela a um determinado saber, enquanto interdita a outros sujeitos e promove o silenciamento de certos dizeres. As operações realizadas pelas ordens discursivas funcionam a fim de validar certas produções discursivas, certos enunciados, marcando-os enquanto inscritos sob o signo da verdade, enquanto excluem e lançam sobre outras produções discursivas o manto do esquecimento.

Estas ordens de discurso, com seus mecanismos de cerceamento e cisão, talvez possam nos servir como exemplos privilegiados a respeito do modo como saberes e poderes estavam, desde muito cedo, fundamentalmente inter-relacionados na produção teórica foucaultiana. De fato, essa não era a ideia apresentada de maneira central no texto *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 2007 [1971]), mas é esta relação necessária entre saber e poder que Foucault retoma, aprofunda e traz para o centro de suas análises em *A verdade e as formas jurídicas* (2002 [1974]).

Neste último trabalho citado, Foucault (2002 [1974]) apresenta o conceito de “saber-poder” e defende a tese de que entre conhecimento e o mundo a conhecer “só pode haver uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação” (FOUCAULT, 2002 [1974], p. 18). Sob tal perspectiva, em uma leitura que é uma retomada de Nietzsche, Foucault afirma que temos “uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza” (2002 [1974], p. 18).

Segundo aquilo que é sustentado pelo supramencionado autor, quando uma determinada forma de saber é inventada, tal como a poesia, por exemplo, esta invenção (*Erfindung*) não se dá de forma absolutamente desinteressada. É possível conjecturar, afirma Foucault (2002 [1974]), que em algum momento da história “alguém teve a ideia bastante curiosa de utilizar um certo número de propriedades rítmicas ou musicais da linguagem para falar, para impor suas palavras, para estabelecer através de suas palavras uma certa relação de poder sobre os outros” (FOUCAULT, 2002 [1974], p. 15).

Isso implica dizer que nas práticas sociais, as quais estão sempre atreladas a um determinado saber, existe, em menor ou maior grau, um desejo de poder com o qual esta prática se relaciona de forma estrita. Foucault (2002 [1974]), dessa forma, estabelece que, na base de todo o movimento em direção à constituição de um saber, há, em dada escala, algo da ordem de um desejo de poder.

Sob a lógica das discussões empreendidas nessa subseção, recorrer às teses foucaultianas para analisar a constituição do saber freudiano possui um duplo desdobramento: i) em um plano, trata-se de uma maneira de estabelecer e assinalar as múltiplas formas de cisão que estão em pauta na produção discursiva do saber psicanalítico. Formas de cisão do discurso em que vemos implicados procedimentos que produzem uma certa forma de lidar com a memória do discurso científico e do discurso religioso que corta a psicanálise freudiana.

Da mesma forma, ii) diz respeito também a considerar que existe uma complexa relação entre estas cisões do discurso, o campo dos saberes e determinadas modalidades de exercício de poder. Pode-se afirmar, assim, que essa relação não apenas atravessa o discurso da psicanálise, modalizando os objetos de que se pode falar, mas também indicam como tais objetos devem são discursivizados, os sujeitos que dele podem falar, as posições discursivas que precisam ser ocupadas e, conseqüentemente, a constituição dos sujeitos que podem ocupar tais posições.

Nesse sentido, pensar as cisões do discurso psicanalítico freudiano e as relações de saber-poder que se desenrolam em sua formação — considerando o atravessamento por memória do discurso científico e do discurso religioso —, é pensar também como a constituição de certos dispositivos é atravessada por uma memória de diferentes campos e como tais dispositivos colocam em plena operação práticas a partir das quais esses poderes são capazes de produzir certas modalidades de subjetividade e não outras.

2.3 – Memória em movimento

Diante da problemática deste trabalho, bem como da pluralidade de maneiras pelas quais a memória é teorizada nos mais diversos campos, não podemos prosseguir sem que nos detenhamos sobre essa temática e busquemos precisar qual é concepção de memória que está na base da pesquisa desenvolvida nesta dissertação. Para tanto, nesta subseção, a fim de operar esse movimento de explanação dos conceitos, continuaremos ainda na esteira das teorias apresentadas em alguns dos trabalhos de Foucault.

De forma resumida, como afirmado anteriormente, a arqueologia foucaultiana coloca em movimento uma análise que tematiza, em maior ou menor medida, a constituição de certos saberes. Foucault (1987 [1969]) se propõe a fazer uma arqueologia do próprio saber, na medida em que esse saber se constitui como um conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva. O autor defende que os saberes se constituem a partir de um conjunto de relações. Um saber é definido a partir do domínio constituído por relações entre diferentes objetos, conceitos, temas, modalidades enunciativas, não sendo, assim, uma soma daquilo que se julgava verdadeiro, mas sim um conjunto de condutas singularidades e de desvios (FOUCAULT, 1987 [1969]). O autor acrescenta ainda que o saber também não se apresenta como um somatório das coisas um dia ditas, mas como um “conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 207).

Assim, os saberes e os discursos, ao se constituírem, mantêm relações com as condições que possibilitam sua emergência, mas também são cortados por algo da ordem de uma memória, a qual se faz condição de existência para a formação tanto de uns (saberes) quanto de outros (discursos). No entanto, ao problematizar a memória em *A arqueologia do saber* (1987 [1969]), Foucault tece críticas a uma certa forma de pensar a memória e de operacionalizá-la. Tal crítica é feita a uma concepção de memória vista como forma de apreender o discurso e de inseri-lo numa arquitetura continuísta, evolucionista e racionalista.

Na referida obra, Foucault (1987 [1969]) se mostra avesso às propostas de análise dos saberes a partir do princípio da leitura, do traço, da decifração e da memória. A defesa realizada pelo referido autor é que não importa o privilégio que seja dado a cada uma dessas instâncias ou mesmo a extensão metafórica que lhe seja atribuída — permitindo, inclusive, que as outras três sejam reconsideradas —, ainda assim, estas quatro instâncias são, em geral, tomadas como aquelas que “definem o sistema que permite, usualmente, arrancar o discurso passado de sua inércia e reencontrar, num momento, algo de sua vivacidade perdida” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 142).

A oposição foucaultiana a uma certa concepção de leitura, utilizada como princípio de análise, rechaça a tese de que há, no texto, um sentido oculto, um sentido que precisa ser desvelado. Não é proposta da arqueologia foucaultiana “despertar o texto de seu sono atual para reencontrar, encantando as marcas ainda lisíveis em sua superfície, o clarão de seu nascimento” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 142).

Foucault (1987 [1969]) também se opõe à decifração, porque ela pressupõe um movimento a partir do qual seriam tornadas legíveis determinadas marcas no texto, e, assim, os sentidos ocultos e adormecidos seriam finalmente desvelados, como se os sentidos estivessem aguardando pacientemente pela figura do gênio, do sujeito que, a partir do desejo, decidiu abrir os olhos e revelar seus segredos um dia cifrados.

Em relação ao traço, Foucault (1987 [1969]) se contrapõe há uma certa concepção que pensa este como histórico-transcendental, ligado à busca das marcas originárias, de modo que, ainda segundo tal concepção, a partir do traço, seríamos capazes de encontrar as marcas primeiras, a origem perdida e resgatar, assim, uma essência escondida. Essas marcas são vistas, afirma Foucault, como aquilo que “uma vez decifradas, podem liberar, por uma espécie de memória que atravessa o tempo, significações, pensamentos, desejos, fantasmas sepultados” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 139).

Naquilo que se refere à memória como princípio de análise, Foucault (1987 [1969]) também tece críticas contundentes e sustenta uma oposição que se mostra decisiva para este trabalho. Segundo o autor em tela, é preciso se opor a uma análise que tem como princípio a memória, pois, em grande parte das produções teóricas a respeito da constituição dos saberes, a memória é tratada como algo que inseriria os textos em uma linha de continuidade, filiação e tradição, fazendo com que se pudesse estabelecer uma curva de evolução dos saberes e, seguindo os princípios de uma racionalidade dedutiva, resgatar um passado glorioso e zelar por um futuro brilhante.

Assim, vemos o peso da crítica foucaultiana recair diretamente sobre uma maneira específica pela qual a memória é conceituada e utilizada para pensar os saberes, os discursos e as práticas discursivas. Esse modo de conceituar a memória faz com que ela atualize indefinidamente a problemática do retorno do mesmo e conjure, sob o signo das continuidades eternas, o devir do discurso.

É como uma alternativa a essa modalidade de memória continuísta, evolutiva, progressiva e filiadora que Foucault propõe pensar uma outra ideia de memória, uma certa concepção que se inscreve na ordem daquilo que o referido autor compreende como um campo de memória, colocando em jogo uma lógica que é, de uma ponta a outra, atravessada pelos vetores da reconfiguração e da descontinuidade.

2.3.1 – Um campo descontínuo de memória

Foucault afirma que “todo enunciado compreende um campo de elementos antecedentes em relação aos quais se situa, mas que tem o poder de reorganizar e de redistribuir segundo relações novas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 143). Ainda segundo o autor, esse campo de elementos “constitui seu passado [o passado do enunciado], define, naquilo que o precede, sua própria filiação, redesenha o que o torna possível ou necessário, exclui o que não pode ser compatível com ele” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 143).

Para o referido autor, “não há enunciado que não suponha outros” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 114). Uma das razões para tal afirmação se deve à ideia de que o enunciado está implicado em uma dupla relação: por um lado, “está ligado a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si uma existência remanescente no campo de uma memória” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 32). Justamente por se relacionar com um campo de memória, todo enunciado coloca em movimento uma série de outros enunciados que o precedem.

O conceito de “campo de memória” é postulado por Foucault no texto *A arqueologia do saber* (1987 [1969]). O mencionado autor, quando está tratando da formação dos conceitos, defende que, ao invés de propor a emergência dos conceitos a partir de um edifício dedutivo virtual, um edifício a partir do qual poderíamos ver o derivar de conceitos segundo uma lógica racionalista pautada em leis logicamente coerentes umas em relação às outras, seria necessário descrever a organização do campo enunciativo em que os conceitos aparecem e circulam, se constituem e se modificam.

Foucault (1987 [1969]) afirma, então, que este campo enunciativo, pensado como um campo no qual os enunciados se articulam, é constituído por três outros campos que coexistem e se relacionam: um campo de presença, um campo de concomitância e um campo de memória (ou domínio de memória)¹⁰.

O autor define o campo de presença como todos os enunciados já formulados em alguma parte e que são retomados no discurso a título de “verdade admitida, de descrição exata, de raciocínio fundado ou de pressuposto necessário, e também os que são criticados, discutidos e julgados, assim como os que são rejeitados ou excluídos” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 64). Ainda segundo Foucault, no campo de presença se instauram relações que podem ser da verificação experimental ou da validação lógica. Podem ser também relações que materializam uma repetição pura e simples, da aceitação da tradição e da autoridade, bem como algo da ordem do comentário e da análise do erro.

No campo de presença, as relações podem ser estabelecidas de forma explícita ou implícita. A título de exemplo, Foucault (1987 [1969]) afirma que o campo de presença da história natural na época clássica não obedecia às mesmas regras — princípios de exclusão, formas e critérios de escolha — postas em marcha na época em que o naturalista Ulisse

¹⁰ Aqui vale uma rápida observação: o termo “domínio de memória” aparece apenas uma vez em toda *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 1987 [1969]). Logo após utilizar essa nomeação, Foucault troca o termo “domínio” por “campo”, fazendo com que aquilo que era referido por “domínio de memória” se torne “campo de memória” e, assim, ressoe na mesma frequência que os outros campos estabelecidos anteriormente: o “campo de presença” e “campo de concomitância”. Não acreditamos que essa diferença entre “campo” e “domínio” tenha alguma consequência teórica relevante, visto que um autor rigoroso com a escolha de seus conceitos, tal como Foucault, não se importou em trocar um pelo outro. Aqui, neste trabalho, visando uma uniformidade na menção dos conceitos, iremos nos referir, a partir de agora, ao “domínio de memória” como “campo de memória”. Esta escolha, favorecendo o termo “campo” em detrimento do termo “domínio”, não possui nenhuma razão que tenha consequências para pensar a memória nos trabalhos foucaultianos e nem para nossas análises a respeito de como uma certa memória do discurso científico e do discurso religioso cortam a constituição do discurso da psicanálise freudiana. Utilizamos o termo “campo de memória” apenas pelo fato de que, no texto *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 1987 [1969]), este é um modo de referência que aparece com uma frequência maior do que “domínio de memória”.

Aldrovandi “recolhia, em um único e mesmo texto, tudo que sobre os monstros podia ser visto, observado, contado, mil vezes relatado ao pé do ouvido, até imaginado pelos poetas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 64).

Para além de um campo de presença, Foucault (1987 [1969]) define um campo de concomitância. Este campo diz respeito a enunciados que se referem a domínios de objetos totalmente diferentes e os quais pertencem a discursos absolutamente diversos, mas que, ainda assim, afirma Foucault (1987 [1969]), atuam entre os enunciados estudados. Essa atuação se firma seja porque tais enunciados servem como uma confirmação analógica, como princípio geral ou como premissas aceitas para um raciocínio, ou porque podem estabelecer relações por valerem como modelos, os quais podem ter seus conteúdos transferidos a outros, ou, ainda, por funcionarem na relação com instâncias superiores com as quais é preciso se confrontar e às quais é necessário se submeter (FOUCAULT, 1987 [1969]).

Por fim, o campo enunciativo também compreende algo que Foucault (1987 [1969]) chama de “campo de memória”. O campo de memória não faz referência a enunciados presentes e com os quais um dado discurso se relaciona como verdade admitida, não faz referência, tampouco, a enunciados de campos distintos, mas com os quais o discurso se relaciona constitutivamente. O campo de memória compreende, na definição do autor, enunciados que, a partir de um discurso e a partir de um dado campo enunciativo, não mais são discutidos ou admitidos, e que, conseqüentemente, não são mais capazes de definir um corpo de verdade ou um domínio de validade, mas que, ainda assim, são enunciados “em relação aos quais se estabelecem laços de filiação, gênese, transformação, continuidade e descontinuidade histórica” (FOUCAULT, 1987 [1969], p.65).

A título de exemplificação da constituição do campo de memória, Foucault (1987 [1969]) aponta que “o campo de memória da história natural, desde Tournefort, aparece como singularmente estreito e pobre em suas formas, quando o comparamos ao campo de memória, tão amplo, tão cumulativo, tão bem especificado, da biologia, a partir do século XIX” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 65). No entanto, ainda conforme Foucault, esse mesmo campo de memória da história natural aparece, em compensação, mais definido e melhor articulado que “o campo de memória, que envolve, no Renascimento, a história das plantas e dos animais, pois, na época, mal se distinguia do campo de presença: tinha a mesma extensão e a mesma forma e implicava as mesmas relações” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 65).

Desse modo, analisar a constituição de um discurso, considerando-se que este discurso compreende um conjunto de enunciados na medida em que se apoiam em uma mesma formação

discursiva, é, portanto, analisar “a maneira pela qual o campo de memória está ligado às formas de hierarquia e de subordinação que regem os enunciados de um texto” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 66). Ou ainda, como afirma Foucault ao prosseguir com sua argumentação, trata-se de analisar “a maneira pela qual estão ligados os modos de aproximação e de desenvolvimento dos enunciados e os modos de crítica, de comentários, de interpretação de enunciados já formulados etc.” (1987 [1969], p. 66).

Dessa forma, o campo de memória definido por Foucault (1987 [1969]) marca os contornos de um campo que não se refere aos enunciados a partir dos quais uma relação de reafirmação é dada, como podemos ver no campo de presença; tampouco faz referência a enunciados de um campo distinto, mas com os quais relações são performadas. O que está em jogo, no campo de memória, é uma relação de esquecimentos que emergem novamente em lugares distintos e que ecoam certas estratégias de produção e com elas se relacionam, reconfigurando-as.

Em suma, a análise da constituição dos discursos, dos saberes, coloca em pauta uma certa modalidade de pensamento em que os discursos, constituídos por um conjunto de enunciados, se relacionam sempre com outros enunciados inscritos num campo de memória, enunciados que reverberam todo “um campo de elementos antecedentes em relação aos quais [esse campo de memória] se situa, mas que tem o poder de reorganizar e de redistribuir segundo relações novas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 143). Estes enunciados podem ser acolhidos ou mesmo negados, mas são sempre reconfigurados.

A análise proposta por Foucault em *Malfazer, dizer verdadeiro* (2019 [1981]) pode ajudar a reforçar essa proposição a respeito de uma memória que está articulada a uma reconfiguração dos enunciados. No referido texto, o autor nos afirma que o monasticismo católico dos séculos quarto e quinto foi responsável por inventar um procedimento de veredicação que não apenas articulava uma certa modalidade de exame das ações ao exame dos pensamentos, mas também produziu uma inversão numa certa relação de poder que existia desde o estoicismo. Se no estoicismo havia uma relação na qual aquele que ouvia (o discípulo) estava submetido aquele que falava (o mestre), na operação inventada pelo monasticismo católico, a relação se reconfigura e aquele que fala se torna o discípulo, sofre uma injunção a confessar-se perpetuamente e submete-se àquele que ouve, que agora ocupa a posição de mestre.

Ao analisarmos esta invenção que o catolicismo dos primeiros séculos põe em marcha, afirma Foucault, “percebem-se todos os **ecos** históricos que percorrem nossa cultura e nela

reverberam” (2019 [1981], p. 121, grifo nosso). A partir daí, prossegue o referido autor, “poderá derivar toda uma série de formas — culturais, morais, religiosas, filosóficas” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 131-132).

Nós podemos ouvir o reverberar destes ecos, aos quais Foucault (2019 [1981]) se refere, em múltiplas práticas operadas por muitos saberes presentes na modernidade ocidental. Apenas a título de exemplo, podemos mencionar o discurso médico-psiquiátrico, que ecoa uma certa memória dessa prática na qual há uma relação de poder em que aquele que fala está submetido àquele que escuta. Ou mesmo nas práticas jurídicas, em que, a partir das variadas formas de interrogatório que se desenvolvem no ocidente, a demanda de veridicção de si se atualiza e as relações de poder entre aquele que fala e aquele que escuta são reverberadas e rearranjadas.

Embora Foucault não tenha dedicado um texto específico a demonstrar como a constituição dos saberes tem como elemento fundamental a presença de uma memória que funciona um pouco como um eco de práticas discursivas e certas estratégias de produção inscritas em outro ponto no tempo, podemos constatar a emergência dessa metáfora e desse tipo de pensamento de forma regular em muitos de seus textos.

Em *O governo de si e dos outros*, por exemplo, mais especificamente, na aula de 12 de janeiro de 1983, um dos subtemas presentes na exposição realizada pelo teórico francês é denominado “O eco de Édipo. *Parresía* versus demonstração/ensino/discussão” (FOUCAULT, 2010 [1982-1983], p. 41). Na aula, Foucault se atém à noção de *parresía*, tal como essa aparece em textos que datam dos primeiros séculos depois de Cristo, e analisa algumas das relações que tal noção mantém com as práticas de direção da consciência e com as “práticas de si na Antiguidade dos séculos I e II da nossa era” (FOUCAULT, 2010 [1982-1983], p. 42).

Em sua análise, Foucault (2010 [1982-1983]) recorre a uma cena do texto *Vida de Díon*, de Plutarco (2009 [46 d.c. – 120 d.c]). Na cena em questão, o personagem de Díon está ao lado de Dionísio, o tirano de Siracusa, e assume o papel de ser aquele que diz o verdadeiro ao tirano. Segundo Foucault, Díon é “aquele que, ao lado de Dionísio, como seu cortesão, como seu próximo, como seu cunhado, se encarrega de lhe dizer a verdade, de lhe dar opiniões e, eventualmente, replicar quando o tirano diz coisas que são falsas ou despropositadas” (2010 [1982-1983], p. 50). Desse modo, para a análise foucaultiana (2010 [1982-1983]), Díon é o parresiasta, ele é o verídico.

Conforme teorizado por Foucault (2010 [1982-1983]) a respeito da cena a qual nos referimos anteriormente, “temos uma situação de certa maneira típica, exemplar do tirano que exerce o poder, a quem o exercício do poder cega e a quem um outro, por acaso seu cunhado

(o irmão da sua mulher), vem dizer a verdade” (p. 51). Porém, o tirano não escuta aquele que traz consigo, e em seu dizer, a verdade. A reação do tirano é a de olhar para aquele que lhe diz a verdade e encará-lo como alguém que, com esse dizer, quer lhe usurpar o poder. Segundo a análise desenvolvida por Foucault, nós podemos encontrar “no texto de Plutarco essa cena edipiana com os papéis distribuídos mais ou menos da mesma maneira” (FOUCAULT, 2010 [1982-1983], p. 51).

Nesta cena, presente no texto de Plutarco, Foucault (2010 [1982-1983]) identifica os ecos de uma das cenas da tragédia de “Édipo Rei”, de Sófocles. Trata-se, de modo mais específico, de um eco da cena na qual Creonte se dirige a Édipo, e este o acusa de tentar usurpar o trono. Assim, o texto de Plutarco, em sua construção, reverbera um eco da tragédia edipiana, ecoa uma memória das relações de saber-poder que se materializaram no texto de Sófocles.

A ideia de práticas que, em sua constituição, ecoam uma memória de práticas inscritas em outro ponto no tempo é retomada em diversos trabalhos do referido autor. Em *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault, ao analisar uma certa passagem da “sanguinidade” para a “sexualidade” afirma que “a analítica da sexualidade e a simbólica do sangue podem muito bem pertencer, em princípio, a dois regimes de poder bem distintos, mas **não se sucederam** (nem tampouco esses próprios poderes) **sem justaposições, interações ou ecos**” (1988 [1976], p. 140, grifos nossos).

Esse tipo de raciocínio é retomado em *História da sexualidade III: o cuidado de si* (FOUCAULT, 1985 [1984]). Dessa vez, em uma discussão que faz referência à problemática de um sujeito decidir se deveria se casar ou não, Foucault afirma que este problema foi, por um longo tempo, objeto fundamental de discussões no interior das muitas reflexões relativas aos modos de viver. Tal debate colocava em questão o ato de tomar uma esposa, inquirindo as vantagens e desvantagens, em nível prático, do casamento. Questionava-se a respeito da “utilidade de ter uma esposa legítima e de dotar-se, graças a ela, de uma decência honrosa, e em troca, preocupações e distúrbios quando se tem que sustentar a própria mulher, velar pelos filhos, prover às suas necessidades e enfrentar, às vezes, suas doenças e morte” (FOUCAULT, 1985 [1984], p. 156). Conforme defende Foucault, “os **ecos** desse debate se farão ouvir até tarde na Antiguidade. Epicteto e Clemente de Alexandria [...] se inspirarão nessa lista de argumentos que não se renovou muito no decorrer dos séculos” (1985 [1984], p. 156, grifo nosso).

Há, ainda, um último exemplo que vale a pena ser trazido para que possamos fortalecer a tese que defendemos aqui. Em *Do governo dos vivos* (2014 [1979–1980]), Foucault defende a ideia de que Tertuliano estabeleceu uma relação entre purificação e acesso à verdade que era

diferente daquela que fora constituída por seus predecessores. Na virada do segundo para o terceiro século, Tertuliano introduziu um número de mudanças no sistema de batismo, e tais mudanças operavam diretamente sobre a relação entre a verdade e a purificação. “Parece-me que”, afirma Foucault, “partindo de Tertuliano ou, em todo caso, **através dos textos de Tertuliano, podemos ver um fenômeno do qual teremos outros ecos** e respaldos em sua época **até em outros autores**”¹¹ (FOUCAULT, 2012 [1979–1980], p. 112, grifo nosso, tradução nossa).

Assim, segundo Foucault (2012 [1979–1980]), os textos de Tertuliano introduzem certa relação específica entre purificação e verdade que será reverberada, ecoada, por outros autores. Podemos afirmar, dessa forma, que nos autores que sucedem Tertuliano, e que retornam a seus textos, seja para reafirmar as relações que ali foram estabelecidas ou para negar tais possibilidades de relação, há uma memória que é retomada e reconfigurada de uma produção discursiva à outra.

Considerando tudo aquilo que expusemos, podemos afirmar que a regularidade do aparecimento, nos textos de Foucault, da ideia de um eco, fazendo referência a certo tipo de relação constitutiva entre práticas discursivas, saberes e poderes, permite que apreendamos estes ecos como uma ideia que não se limita a uma escolha pouco rigorosa de palavras por parte do autor. O que é posto em jogo, com essa metáfora¹², é uma certa modalidade de retomada e reconfiguração de certas práticas. Trata-se do retorno de uma memória que funciona sob a ordem da descontinuidade e da diferença, não podendo ser, de maneira alguma, reduzida ao retorno do mesmo.

A metáfora do eco, utilizada por Foucault (2019 [1981]), é bastante elucidativa desta relação entre um acontecimento primeiro, situado em outro lugar do tempo, e suas

¹¹ “Il me semble que, à partir de Tertullien ou, en tout cas, à travers les textes de Tertullien, on peut voir un phénomène dont on aura d'autres échos e répondeurs à son époque même chez d'autres auteurs” (FOUCAULT, 2012 [1979–1980], p. 112).

¹² Uma indicação se faz necessária: certamente é possível que objeções sejam levantadas em relação ao movimento de dar uma grande importância teórica e analítica a uma “mera” metáfora. No entanto, em relação a tal questionamento, é válido responder recorrendo a uma proposição de Vladimir Safatle (2015). De acordo com o referido autor, “nenhuma metáfora é ‘mera’ ilustração. Ela é uma forma de relacionar sistemas de referências distintos que devem, porém, ser conjuntamente articulados para que um fenômeno determinado possa ser apreendido de modo adequado” (SAFATLE, 2015, p. 23). Não devemos, dessa forma, desprezar o valor que a metáfora do “eco” possui para pensarmos a constituição do discurso psicanalítico freudiano e sua relação com o discurso religioso e científico. Isto porque tal metáfora, que se mostra regular no interior da teorização foucaultiana, é uma forma de produzir uma articulação entre sistemas de pensamento heterogêneos, ou, em outras palavras, trata-se de dar à concepção de memória uma dimensão de diferença e de descontinuidade, como é característico do eco e das reverberações. Concepção esta que fora negada à memória em grande parte do pensamento ocidental.

reverberações. Isso porque os ecos apesar de manterem uma relação com o acontecimento que os precedeu no tempo, ainda assim são diferentes em relação a ele, tanto quanto a seu volume, duração, altura e timbre. Os ecos também possuem, em relação ao acontecimento precedente, algo que é bastante caro ao pensamento foucaultiano — especialmente se quisermos alinhar estas proposições àquilo que é defendido na *Arqueologia do saber*: eles são descontínuos. Há intervalos incertos entre o acontecimento precedente e aquilo que se repete sempre de forma reconfigurada.

É possível que a explanação a seguir, ainda nos amparando no referencial teórico desenvolvido por Michel Foucault, torne essa concepção de memória um pouco mais compreensível.



Figura 1: *Le Port de Bordeaux*, 1871 de Edouard Manet

Em uma conferência, realizada na Tunísia, Foucault propõe uma rápida análise de um quadro pintado por Edouard Manet, em 1871, chamado *Le Port de Bordeaux*. Na análise em questão, Foucault (1971 [2010]) afirma que aquilo que Manet utilizou como estratégia de composição, e que marca a referida pintura, “são essencialmente os eixos horizontais e verticais que são claramente a repetição dentro da tela daqueles eixos horizontais e verticais que enquadram a tela e que formam a própria moldura do quadro” (FOUCAULT, 1971 [2010], p. 267).

A fim de dar continuidade à análise que buscava empreender, Foucault (1971 [2010]) pontua que “desse emaranhado de barcos, de toda essa atividade do porto, Manet pôde extrair isso, esse jogo de verticais e de horizontais que são a representação geométrica da geometria mesma da tela naquilo que ela tem de material” (FOUCAULT, 1971 [2010], p. 267).

Foucault (1971 [2010], p. 267) se volta então, em sequência, para a série de variações da árvore que Mondrian fez entre os anos de 1910 e 1914. Segundo o autor, pode-se afirmar, que Mondrian tratou sua árvore um pouco como Manet havia tratado os barcos em *Le Port de Bordeaux*. Um exemplo elucidativo da afirmação foucaultiana pode ser encontrado na tela *Composition in Brown and Gray*, de 1913, em que o pintor abstrato retrata sua árvore a partir de um encadeamento de linhas verticais e horizontais que se articulam, se complementam e se separam.



Figura 2: *Composition in Brown and Gray*, 1913 de Piet Mondrian

No ano de 2013, o MoMA (*The Museum of Modern Art*), da cidade de Nova Iorque, realizou uma exposição na qual era celebrado o centenário do ano de 1913. Entre as obras expostas, estava a referida pintura de Mondrian: *Composition in Brown and Gray* — a qual, inclusive, ainda podemos encontrar na galeria virtual do museu. Leah Dickerman (2013),

curadora do MoMA, ao falar sobre o referido artista e sua pintura, faz uma afirmação que pode nos ajudar a apreender melhor a análise foucaultiana e ampliar nossa compreensão dessa modalidade de memória pensada por Foucault (1971 [2010]) quando discute as obras de Manet e Mondrian.

Segundo Dickerman, para Mondrian, bem como para a primeira geração de artistas abstratos em geral, a dinâmica centro-periferia, figura-fundo, apresentava-se como um problema real, e o modo de responder a esse problema possuía consequências que merecem ser ponderadas. Com o movimento abstrato, a relação entre o objeto e o plano de fundo foram borradas, e “uma vez que os objetos não são mais a coisa principal em uma obra de arte, como você resolve como terminar uma pintura? Como você decide o que está em primeiro plano? Como você decide qual é o plano de fundo?”¹³ (DICKERMAN, 2013, n.p., tradução nossa).

Conforme a leitura apresentada por Dickerman (2013), Mondrian, na obra *Composition in Brown and Gray*, ocupa-se desse problema na composição de sua pintura. Tal abordagem pode ser vista ao nos voltarmos para as bordas da pintura, sobre as quais Mondrian muito trabalhou. Nota-se, aponta ainda a curadora, que as linhas horizontais e verticais se tornam cada vez mais borradas e menos definidas conforme se afastam do centro da tela e se aproximam das bordas. É justamente a partir desse movimento que o fim da pintura vai sendo traçado, seus limites vão sendo demarcados.

Foucault (1971 [2010]) havia pensado, como vimos, que Manet capturou algo da moldura, composta por linhas verticais e horizontais, e incorporou algo dessas linhas limítrofes em sua pintura, compondo-a numa relação com essas bordas externas e materiais. Manet, capturou algo daquilo que estabelecia de forma bastante rígida os limites de um quadro, produziu uma reconfiguração e a utilizou na estratégia de composição de sua pintura.

Com Mondrian algo parecido, mas inverso, acontece. Também se trata da utilização de uma estratégia de composição que toma as linhas verticais e horizontais que encerram a pintura para compor a obra. No entanto, enquanto, em Manet, as linhas limites foram capturadas e utilizadas para compor o plano geral do quadro, Mondrian utiliza suas próprias linhas verticais e horizontais de composição e com elas estabelece os limites de sua pintura.

Das linhas verticais e horizontais da moldura, as quais eram bordas limítrofes e foram agenciadas e incorporadas na composição da pintura, para a composição da figura utilizando

¹³ “[...] once objects are no longer the primary thing in a work of art, how do you figure out how to end a Picture? how do you decide what's foreground? how do you decide what's background?” (DICKERMAN, 2013, n.p.).

linhas verticais e horizontais que, conforme se afastam do centro, encerram em si mesmas os limites da própria obra, algo é retomado, mas, também, algo fundamental é reconfigurado.

O modo pelo qual Foucault (1971 [2010]) encadeia suas análises, embora sejam curtas, nos permite conjecturar a existência de ecos daquilo que Manet materializou em sua pintura reverberando na pintura de Mondrian. O que está em jogo nessa reverberação é algo da ordem de uma memória singular, pensada para além de uma relação de uma continuidade ou de uma influência que se possa estabelecer de um autor a outro.

Ao pensarmos os ecos de que fala Foucault, o domínio de memória, o arquivo e a retomada de algo de Manet em Mondrian, deparamo-nos com uma concepção de memória que não faz referência à reaparição de uma semelhança ou ao retorno do mesmo. A pintura de Mondrian é, inclusive, esteticamente bastante distinta daquela de Manet. É algo das estratégias de produção, das estratégias de composição, que ecoa na relação de Mondrian com Manet, embora de maneira reconfigurada.

Desse modo, a concepção de memória que se desenvolve, a partir das proposições foucaultianas, é a de uma memória que apreende algo diferente de semelhança, continuidade, influência ou similaridade. Trata-se, isto sim, da retomada de algo que se relaciona com certas estratégias de produção de um saber. Mas essa retomada não reside sob o signo do mesmo, pois esse movimento que os enunciados estabelecem com outros enunciados que os precedem, é também o movimento em que as relações se reconfiguram.

Para além disto, Foucault põe em marcha uma ideia de memória que, como os ecos das práticas monásticas, é atravessada pela lógica da descontinuidade. Não se estabelece uma linha contínua na história que liga Manet a Mondrian, tampouco uma influência de um autor a outro. Trata-se de laços de descontinuidade que são retomados e rearranjados, apesar de manterem uma relação de memória com um acontecimento situado em outro ponto no tempo.

Podemos alinhar, às discussões realizadas até aqui, a mais uma elaboração teórico-conceitual foucaultiana: a concepção de arquivo, tal como apresentada no texto *A arqueologia do Saber* (1987 [1969]). Esse conceito, acreditamos, pode nos ajudar a fundar, sobre bases ainda mais sólidas, a afirmação de que existe em Foucault uma memória que se apresenta, por um lado, como condição de possibilidade para a emergência efetiva dos discursos, e, por outro, como algo marcado por um caráter de diferença.

Foucault defende que nós podemos ver, na espessura das práticas discursivas, o delinear de sistemas que estabelecem os enunciados como acontecimentos e coisas. Nas palavras do próprio autor, “temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os

enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização)” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 148). A todos esses sistemas, constituídos por um lado pelas coisas e por outro pelos acontecimentos, Foucault chama de “arquivo”.

Não devemos entender como arquivo, a soma de todos os textos que uma cultura guardou em seu poder. O arquivo foucaultiano não é um depósito no qual residiriam os documentos do passado de uma cultura ou mesmo os testemunhos de uma identidade que foi mantida ao longo do tempo (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 148). Não se trata, também, do movimento operado pelas instituições a fim de que permitir que sejam registrados e conservados certos textos dos quais se quer lembrar, mantendo-os à disposição. Trata-se, efetivamente, afirma Foucault, “antes, e ao contrário, do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 148).

Dessa forma, Foucault define arquivo como sendo, de início, “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 149). Mas, esse arquivo também é aquilo que faz com que todas as coisas um dia ditas não se acumulem umas sobre as outras, como uma massa sem forma, e não se inscrevam em uma linearidade absolutamente contínua, sem rupturas. É o arquivo que possibilita que as coisas ditas não “desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 149)

O arquivo desponta, assim, conforme a densidade teórica dada a ele por Foucault, como o sistema geral da formação e transformação dos enunciados em sua existência singular (1987 [1969], p. 150). Nesse sentido, o arquivo compreende os enunciados em seu acúmulo, exterioridade e raridade.

Foucault (1987 [1969]) afirma que não se pode esperar descrever, por completo, o sistema de arquivos de uma cultura, mas podemos indicar pontos de suporte que nos permitem circunscrever um certo número de práticas em sua lei de existência. Ainda segundo o referido autor, “a revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada do arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 151).

Nesse sentido, a concepção de memória presente em Foucault pode ser pensada e articulada a um conceito de arquivo que se alinha às condições de possibilidade dos discursos. Mas esse arquivo histórico não é de forma alguma um depósito cujo conteúdo é retomado inúmeras vezes, tal como ali fora guardado. Trata-se de um arquivo passível de reconfigurações, algo que ecoa, reverbera e é rearranjado na retomada de uma prática discursiva a outra.

Desse modo, há algo de produção e diferença no próprio arquivo, ensejando não apenas a repetição dos enunciados em sua raridade, mas também a possibilidade de que mudanças sejam instauradas¹⁴ e novos discursos apareçam: que os enunciados emerjam e se agrupem

¹⁴ Este não é um elemento que abordaremos de forma aprofundada nesse trabalho, mas vale pontuar que, curiosamente, as teorizações foucaultianas (1987 [1969]) a respeito do arquivo podem ser inseridas em um campo cujas condições de possibilidades tem nas teses freudianas sobre a memória um de seus elementos constituintes. Explicamos melhor tal proposição: a concepção freudiana de memória tinha como um de seus efeitos o afastamento do fundador da psicanálise das teorias da memória existentes desde a antiguidade clássica, tais como as teses platônicas. Na concepção de memória que pode ser encontrada no texto *Teeteto*, de Platão (2010, [369 a.C.]), por exemplo, existe uma memória descrita como se fora uma impressão em um bloco de cera feita por um sinete. No diálogo em questão, Platão (2010, [369 a.C.]) realiza a exposição de uma certa memória que é pensada e descrita como a mãe das Musas. Deste modo, “se quisermos recordar algo — entre o que vimos, ouvimos, ou pensamos nós próprios —, tomamos impressões nesse mesmo bloco de cera e colocamos a cera sob as sensações e os pensamentos, como se estivéssemos imprimindo um sinete” (PLATÃO, 2010, [369 a.C.], p. 282). Assim, ainda para Platão, “aquilo cuja impressão é fixada, recordamo-lo e sabemos, enquanto a sua imagem permanecer; por sua vez, o que é apagado ou não pode ser impresso, [e] esquece-se e não se sabe” (2010, [369 a.C.], p. 282). Existe, então, naquilo que se apresenta na filosofia platônica concernente à memória, uma relação de semelhança necessária entre a memória e a experiência vivida. Tal relação, como nos indica Paul Ricœur (2007), acabaria por conceituar a memória como uma espécie de representação presente de uma coisa ausente. Freud, no entanto, inscrito em um momento histórico em que temos também a presença de Henri Bergson, pensa uma memória que se constitui em múltiplos estratos (FREUD 1950 [1896]) e é marcada por uma significação que se constitui *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) (FREUD, 2006 [1896]). Tal modo de pensar coloca em jogo uma modalidade de memória que não mantém nenhuma relação necessária de semelhança com a experiência vivida. A memória freudiana coloca em jogo um arquivo marcado pela diferença e pela potência de ressignificação. Assim, não foi por um simples acaso que Derrida (1995), ao tentar pensar o arquivo histórico para além da lógica do depósito, tenha recorrido justamente a Freud e a sua teoria sobre a memória. Birman pontua que Derrida, no texto *Mal d'archive. Une impression freudienne* (1995), colocou em xeque a ideia de arquivo como “um conjunto de documentos estabelecidos como positivities, na sua materialidade, e que seria ainda, na sua pretensa objetividade, o reflexo do que ocorreu de fato na experiência histórica” (BIRMAN, 2008, p. 109). A leitura realizada por Birman (2008) indica que, para Derrida (1995), “nada seria mais enganoso, até mesmo ilusório e ingênuo, do que acreditar que o arquivo seria constituído por uma massa documental fixa e congelada, tendo no registro do passado a sua única referência temporal, sem que os registros do presente e do futuro estejam efetivamente operantes no processo de arquivamento” (BIRMAN, 2008, p. 109). Derrida recorre a Freud e a sua tese uma memória passível de ser ressignificada, rearranjada, para pensar um arquivo que “seria necessariamente lacunar e sintomático, isto é, **descontínuo e perpassado pelo esquecimento** em decorrência de sua própria virtualidade. Além disso, o arquivo seria perpassado e trabalhado insistentemente pelo mal de arquivo. Este, com efeito, não apenas apagaria o arquivo constituído na sua positividade patente, mas seria, ainda e fundamentalmente, a condição de possibilidade para que o processo de arquivamento pudesse continuar posteriormente e ser então reiterado ao infinito” (BIRMAN, 1995, p. 110, grifo nosso). Nesse sentido, pode-se afirmar que seria a própria dimensão

segundo outras leis e que objetos distintos sejam cunhados, outros conceitos formados e diferentes temáticas empregadas.

Na esteira dessa concepção de memória, ao pensarmos na relação do discurso religioso e do discurso científico na constituição do discurso psicanalítico freudiano, não propomos, portanto, uma relação de continuidade entre as práticas religiosas e o saber que com Freud sua emergência efetiva, de modo que o dizer do desejo ao analista possa ser lido como uma sequência da confissão da falta que se faz ao padre. Tampouco estamos tentando encontrar linhas de influência, de maneira que possamos afirmar que Freud toma como base o pensamento de um determinado autor, se alinha a uma certa tradição científica e coloca em marcha uma prática que, em última instância, pode ser remetida à suposta linearidade, sempre contínua, do progresso da racionalidade.

O que nos interessa são justamente os ecos, as retomadas reconfiguradas, as descontinuidades, as relações que os enunciados mantêm com um campo de memória, o qual, apesar de compreender enunciados que não mais definem necessariamente um campo de validade, ainda assim apreendem um domínio que reverbera e em relação ao qual se estabelecem laços de descontinuidade histórica.

Assim, há algo da ordem de uma memória do discurso científico e do discurso religioso que é retomado pelo discurso psicanalítico freudiano. Com essa memória, o saber psicanalítico freudiano se relaciona, seja acolhendo ou negando o científico e o religioso, de modo que essa relação de retomada é também, ao mesmo tempo, um rearranjo. Independentemente da modalidade dessa relação, é sempre na relação com essa memória que o discurso psicanalítico freudiano se constitui.

Sobre a questão da memória, uma última observação se faz necessária: falar de psicanálise é, sempre, em alguma medida, falar também de memória. Afinal, o aparelho psíquico freudiano é também um aparelho de memória (além de um aparelho de linguagem). Porém, este não é um trabalho que se proponha a pensar a memória conforme teorizada pela psicanálise freudiana. Dito de outra maneira, não se trata de pensar uma certa ideia de memória a partir de Freud, mas de pensar uma memória do discurso da ciência e do discurso religioso

constituente do arquivo que seria colocada em destaque pelo enunciado do mal de arquivo. “Portanto”, afirma Birman, “a constituição do arquivo implicaria necessariamente o apagamento e o esquecimento de seus traços, condição necessária para sua própria renovação” (BIRMAN, 1995, p. 110). Sob tal perspectiva, defendemos que, entre a teorização freudiana sobre memória e a empreitada de Derrida pensando o mal de arquivo, há Foucault e sua teoria sobre o arquivo como condição de possibilidade para constituição dos enunciados. Esse modo de pensar o arquivo, como algo que difere de um depósito documental, faz eco a uma teoria da memória freudiana, segundo a qual os registros do passado não se sedimentam. Ao contrário, eles possuem a potência de rearranjo e de ressignificação.

que corta o discurso psicanalítico freudiano. Desse modo, apesar de que, em certos momentos, de maneira direta ou indireta, pode estar em jogo a concepção freudiana de memória, não é ela que conduz nossas análises.

A concepção de memória que utilizamos como fio condutor para pensar a constituição do discurso psicanalítico freudiano é a proposta por Foucault, sobre a qual acabamos de dissertar. Uma memória que não reside sob o signo do mesmo ou do retorno da semelhança, mas sim, que funciona como eco: descontínua, atravessada pelas noções de diferença e de dispersão.

Uma vez que nossa proposta de exposição do referencial teórico ao qual nos alinhamos foi realizada, podemos prosseguir.

3 – ESBOÇOS DE UM CAMPO DE EMERGÊNCIA

Em filosofia, religião, ética e política, talvez o resultado de dois e dois seja cinco, mas quando se trata de projetar uma arma de fogo ou um avião, o resultado tem de ser quatro.

George Orwell

Acreditamos que se estamos lançando uma proposta de pensar a relação da psicanálise freudiana com os discursos científico e religioso, faz-se necessário que, antes de partirmos para as análises propriamente ditas, iniciemos um movimento voltado ao tracejar, embora com riscos um tanto grosseiros, de um retrato, decerto amplamente genérico, daquelas que consideramos serem algumas das condições de possibilidade fundamentais para a constituição do discurso psicanalítico freudiano.

Nesse sentido, esta seção é dedicada a estabelecer alguns dos contornos do panorama científico do momento histórico e social no qual a psicanálise é inventada¹⁵. Em nosso primeiro movimento, traçaremos um panorama bastante generalista da ciência do século XIX e início do século XX. Tal operação, indubitavelmente, não permite capturar a totalidade do cenário científico desse período histórico — e nem almejamos algo dessa natureza, tanto pelo fato de que este não é um trabalho voltado para uma historiografia da psicanálise, quanto porque tal captura sequer é possível de ser realizada —, mas nos possibilita indicar algumas das principais marcas desse campo científico, fortemente heterogêneo, com a qual o discurso psicanalítico freudiano se relaciona, assinalando algumas de suas especificidades.

¹⁵ A ideia de “invenção”, conforme apresentada por Foucault (2000 [1971]), é constituída a partir de uma retomada de Nietzsche. No texto *Nietzsche, a genealogia, a história* (FOUCAULT, 2000 [1971]), Foucault afirma que, em certos momentos, o Nietzsche genealogista recusa a pesquisa de uma origem (*Ursprung*). A razão para tal recusa se deve, além de outras coisas, ao fato de que uma pesquisa dessa natureza indica “um esforço para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma” (FOUCAULT, 2000 [1971], p. 262). Contudo, se o genealogista escuta a história, aprende que, no começo histórico, não é a essência, a pureza e a perfeição das coisas que se apresentam. Isso porque, de acordo com Foucault (2000 [1971]), o começo histórico é baixo. À pesquisa de uma origem, o referido autor opõe uma pesquisa da emergência (*Entstehung*). Segundo ele, “a emergência sempre se produz em um determinado estado de forças. A análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas” (FOUCAULT, 2000 [1971], p. 268). Uma análise da *Entstehung* deve flagrar, portanto, não a origem, mas a invenção das coisas no interior de um jogo de forças.

Indicaremos, em seguida, a emergência daquilo que ficou conhecido como a “querela dos métodos”, apontando de que modo, em um cenário de supervalorização do saber de ordem positiva, outras modalidades de produção de saber despontavam. Embora haja teóricos que defendam que Freud simplesmente exclui a discussão a respeito da querela dos métodos, as análises da seção quatro, permitem estabelecer linhas de atravessamento de uma memória das ciências do espírito no saber psicanalítico freudiano.

Na sequência, delinearemos algumas das particularidades do panorama científico germânico, com o qual Freud, pensado como um fundador de discursividade e como função autor, relacionava-se de maneira bastante próxima. Abordaremos, naquilo que é relativo à constituição desse quadro científico, o “Movimento dos fisiologistas de 1847” e a “Segunda Escola Médica de Viena”. A justificativa para tais escolhas pode ser sistematizada da seguinte maneira: neste trabalho, não estamos propondo estabelecer linhas de influências de um autor a outro, ou mesmo estabelecer laços de filiação do discurso psicanalítico freudiano com certos movimentos epistemológicos, ligando-o a certas tradições. Desse modo, não é nosso objetivo indicar como o discurso psicanalítico freudiano se inscreve em uma tradição científica-epistemológica que teve na “Segunda Escola Médica de Viena” e no “Movimento dos fisiologistas de 1847” seus precursores.

Porém, ainda assim, estes são temas que ajudam a pensar a constituição do campo científico germânico no momento histórico em que a psicanálise é inventada, e esse simples fato é capaz de justificar que nos detenhamos brevemente sobre essa questão. Sob essa perspectiva, se tematizamos uma certa ideia de ciência que está em jogo no século XIX e início do século XX e se abordamos os movimentos da “Segunda Escola Médica de Viena” e “da Escola de Helmholtz” (também teorizado e denominado como Movimento dos fisiologistas de 1847), é para definir algumas das linhas de força constitutivas do campo científico em um determinado período histórico.

Para além disso, mesmo que estes temas, pelas escolhas teóricas que realizamos neste trabalho, venham a apresentar uma importância diminuta para o desenvolvimento das nossas análises, ainda assim eles são bastante relevantes na literatura que versa sobre a constituição da psicanálise freudiana. Nesse sentido, a “Segunda Escola Médica de Viena” e o “Movimento dos fisiologistas de 1847” se configuram como pontos pelos quais precisamos passar, seja para acolhê-los, refutá-los, ou retirar deles uma perspectiva de leitura diferente daquela que usualmente se faz.

Por fim, discutiremos, embora de forma breve, a partir de alguns livros de ficção científica do século XIX, de que maneira a crença no progresso ilimitado da ciência não era um ponto absolutamente pacífico naquele século. Pela literatura, encontraremos contrapontos que nos indicam que tal campo científico não é uma unidade completamente harmônica e que não podemos estabelecer neste campo, ou em qualquer outro, o rosto de uma época.

3.1 – Ciências da natureza, progresso e positivismo

No século XVIII, a Primeira Revolução Industrial, marcada fundamentalmente pela construção das máquinas a vapor, colocou em marcha, ainda que de forma tênue, um processo de articulação entre um saber de ordem técnica e o conhecimento teórico (BRAGA, GUERRA e REIS, 2007). Apesar de tal articulação existir desde o começo do referido século, e provavelmente até mesmo antes dele, fora apenas ao final do século XVIII, momento em que a revolução industrial já estava funcionando a todo vapor, que os então cientistas começaram a se ocupar da construção dos modelos teóricos capazes de explicar o funcionamento das máquinas (BRAGA; GUERRA; REIS, 2007).

No palco da Segunda Revolução Industrial, no entanto, o cenário se apresentou de uma outra maneira. Enquanto na Primeira Revolução Industrial a aplicação prática havia precedido o desenvolvimento teórico, na Segunda Revolução, a aplicação da eletricidade na indústria apenas veio a acontecer depois que seus fundamentos teóricos já se encontravam em um estado bem fundamentado.

Mas não foi apenas a ordem que se inverteu, também o tempo que separava teoria e prática foi reduzido absurdamente pela velocidade das máquinas. Ao passo que se demorou quase cem anos para que os modelos teóricos capazes de explicar o funcionamento das máquinas a vapor fossem construídos, levou apenas um ano entre o momento que Michael Faraday apresentou sua teoria da indução eletromagnética (1831) e o começo da fabricação dos primeiros motores elétricos (BRAGA; GUERRA; REIS, 2007). Naquele momento, técnica e ciência, teoria e prática, já estavam entrelaçados de maneira fundamental.

As revoluções industriais repercutiram de forma paradigmática no corpo social do século XIX no continente europeu, de modo que a ciência teve um papel fundamental na vida comunitária deste século. As inúmeras mudanças sociais que marcaram o período são descritas e discutidas pelo historiador John T. Merz, em seu livro *A history of european thought in the nineteenth century* (1907 [1896]).

Antes de prosseguir é importante pontuar que nosso objetivo, ao arregimentar o texto de Merz (1907 [1896]), não é o de utilizá-lo como um referencial teórico e corroborar suas afirmações. Ao trazer um livro publicado na década final do século XIX, buscamos, sobretudo, demarcar uma certa ideia de ciência que estava presente nesse momento histórico. Ou seja, buscamos identificar o discurso da ciência que atravessa a produção de um autor que ocupa uma posição de autoria como historiador da ciência.

Como é defendido por Foucault (1987 [1969, p. 51]), no texto *Arqueologia do saber*, “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade”. Desse modo, aquilo que emerge discursivamente está intrinsecamente relacionado às condições de possibilidade em que tal emergência aconteceu.

Sob essa perspectiva, o texto de Merz é aqui tomado como uma produção que faz parte de um dos muitos discursos da ciência no final do século XIX. Em outros termos, Merz (1907 [1896]) não nos diz a verdade sobre a ciência, mas materializa alguns dos contornos de uma certa ideia de ciência presente nesse momento histórico, além de delinear uma memória que estabelece relações de ressonância e dissonância com outros discursos. Uma vez dito isso, podemos retornar ao nosso caminho principal.

Dissertando a respeito do modo pelo qual a ciência cortava as mais diversas instâncias da vida no século XIX, Merz (1907 [1896]) afirma que “o mesmo espírito matemático que governa os métodos científicos rege também o mercado, o comércio e a indústria, e está gradualmente penetrando nas profissões, como medicina, direito e administração” (MERZ, 1907 [1896], p. 31, tradução nossa)¹⁶.

A afirmação realizada pelo referido autor apontava para um movimento cada vez mais intenso, a partir do qual uma certa ideia de ciência, pautada na matematicidade, atravessaria progressivamente as atividades humanas, não apenas se restringindo aos comércios e as indústrias, mas cortando até mesmo o discurso jurídico e o discurso médico.

Merz (1907 [1896]) sustenta que a presença cada vez mais forte — no interior das práticas relativas à vida humana — de uma ciência baseada em princípios matemáticos estava articulada ao fato de que, de alguma maneira, todas estas atividades estariam relacionadas diretamente com pesos e medidas, com distâncias relativas a espaço e tempo. Ou, ainda, porque

¹⁶ “The same mathematical spirit which governs scientific methods rules also in trade, commerce, and industry, and is gradually penetrating into the professions, such as medicine, law, and administration” (MERZ, 1907 [1896], p. 31).

os seres humanos “acharam necessário introduzir [em suas práticas] um elaborado sistema de estatísticas e médias através do qual a irregularidade e capciosidade do subjetivo e as influências individuais são praticamente eliminadas” (MERZ, 1907 [1896], p. 31, tradução nossa)¹⁷.

Merz (1907 [1896]) afirma que as ideias de ordem e harmonia, perfeição e simetria, ou mesmo beleza, que estavam presentes na ciência do século XVIII, não eram mais de uso basilar como cânones que guiavam o investigador científico no século seguinte. Ainda segundo o referido autor, embora se vivesse no século XIX sob o signo de tais entidades — ordem, harmonia, perfeição, simetria, beleza —, deve-se “admitir que os aspectos poéticos, filosóficos e religiosos das coisas parecem se distanciar cada vez mais do científico; eles não orientam a pesquisa científica; a pesquisa científica não recebe deles muito apoio” (MERZ, 1907 [1896], p. 30, tradução nossa)¹⁸.

É possível encontrar, na literatura, casos que nos indicam que, até meados do fim do século XVIII e início do século XIX, existia uma certa relação bastante íntima entre o campo científico e o campo religioso¹⁹. A grande maioria dos filósofos naturais, no século XVIII, afirmava intensamente sua crença religiosa, e as pesquisas que realizavam, em última instância, tinham como objetivo realizar uma glorificação da perfeição da obra divina (ROSA, 2012).

McGrath (2010) nos fornece um exemplo bastante elucidativo a respeito desta questão. O referido autor pontua que a “Mecânica Celeste”, desenvolvida por Newton, foi, naquele momento, amplamente considerada como algo que seria, “na pior das hipóteses, consistente e, na melhor das hipóteses, uma gloriosa confirmação da visão cristã de Deus como criador de um universo harmonioso”²⁰ (MCGRATH, 2010, p. 9, tradução nossa).

No entanto, o século XIX é palco da emergência de uma relação distinta entre ciência e religião. Ainda segundo McGrath (2010), o período vitoriano, na Inglaterra, por exemplo, teria sido marcado por um confronto entre o Clero e a classe relativamente nova dos profissionais da

¹⁷ “[...] or they have found it necessary to introduce an elaborate system of statistics and averages through which the irregularity and captiousness of subjective and individual influences are practically eliminated” (MERZ, 1907 [1896], p. 31).

¹⁸ “Though we still live under the charm of such entities, however much we may try to get rid of them, it must nevertheless be admitted that the poetical, philosophical, and religious aspects of things seem to recede into an increasing distance from the scientific; they do not guide scientific search; it does not receive from them much support” (MERZ, 1907 [1896], p. 30).

¹⁹ A história da ciência tem em seu registro um número bastante amplo de cientistas importantes que faziam parte do Clero, como Nicole d’Oresme, Nicolau de Cusa, Alberto Magno, Copérnico, Gassendi, Mersenne, Kircher, Steno, Nollet, Haiüy, Bolzano, Saussure e Mendel, para citar apenas alguns exemplos.

²⁰ “Newton’s ‘celestial mechanics’ was widely regarded as at worst consistent with, and at best a glorious confirmation of, the Christian view of God as creator of a harmonious universe” (MCGRATH, 2010, p. 9).

ciência (uma classe diferente do pároco-científico do século XVIII). A mudança de perspectiva no quadro social, principalmente a partir do Iluminismo e das revoluções industriais, promoveria transformações no modo de fazer ciência, possibilitando a emergência de um discurso de independência da ciência em relação ao discurso religioso, o qual começa então a tomar corpo ainda no século XVIII e se materializa com força no século XIX.

Ao pensar algumas das possíveis consequências desse movimento de separação que se pronuncia entre o campo da ciência e os campos metafísicos e teológicos — mas também em relação à filosofia e a poética —, no século XIX, Merz (1907 [1896]) se indaga, de forma retórica, sobre a possibilidade de os dois lados (a ciência natural em um polo, e a religião, a filosofia e a poética alinhadas no outro polo da relação) terem perdido algo com esta suposta cisão. A resposta do referido autor, no entanto, é categórica: naquilo que diz respeito à ciência, ela “pode alegar ter alcançado não apenas uma maior completude formal e certeza de progresso, mas também outra vantagem muito importante que era desconhecida da pesquisa antiga e medieval. Essa vantagem consiste na conexão mais estreita entre a ciência e a vida prática” (MERZ, 1907 [1896], p. 31, tradução nossa)²¹.

Não é relevante, para nós, definir se esse novo modo de relação dos discursos científico e religioso é algo que possa ser compreendido como “bom” ou “ruim”; não acreditamos que isso represente, necessariamente, um avanço relativo à “conexão mais estreita entre a ciência e a vida prática” (MERZ, 1907 [1896], p. 31). Nossa defesa aqui é a de que se trata, muito mais do que de uma cisão entre os campos da religião e da ciência, de um movimento de uma supervalorização do modelo da física, da biologia ou de uma ciência natural.

O elemento importante ao qual gostaríamos de nos ater, naquilo que diz respeito à pontuação realizada por Merz (1907 [1896]), é que no discurso científico natural reverberado pelo referido autor, delinea-se de forma emblemática uma relação muito importante entre a produção científica e sua potencialidade prática. Esta não é uma afirmação que seja de forma alguma surpreendente, pois, como afirmamos anteriormente, a Segunda Revolução Industrial foi um dos acontecimentos responsáveis por atar os domínios do saber e da técnica, da teoria e da prática.

Merz (1907 [1896]) afirma ainda que a ciência moderna seria marcada por uma definição do seu método de trabalho, e não por seu objeto. Este método, por sua vez, seria

²¹ “So far as science is concerned, it can claim to have attained by it not only a greater formal completeness and certainty of progress, but also another very important advantage which was unknown to ancient and mediaeval research. This advantage consists in the closer connection between science and practical life” (MERZ, 1907 [1896], p. 31).

baseado em “numeração e cálculo, em resumo, em processos matemáticos; e o progresso da ciência depende tanto da introdução de noções matemáticas em assuntos que aparentemente não são matemáticos, quanto da extensão dos próprios métodos e conceitos matemáticos” (MERZ, 1907 [1896], p. 30, tradução nossa)²². Conforme defende o supracitado autor, nas línguas continentais, e no inglês, os termos *exact* (exato) e *positive* (positivo) eram utilizados de forma corrente para denotar esses métodos e sua aplicação (MERZ, 1907 [1896], p. 30).

Ainda segundo o autor acima mencionado, ninguém havia se expressado melhor a respeito do valor do estudo científico físico-matemático e do conhecimento do que Nicolas de Condorcet. Em seu texto, Merz (1907 [1896]) proporciona uma citação retirada do *Report and Project of a Decree on the General Organisation of Public Instruction*, apresentado por Condorcet na *National Assembly in the name of the Committee of Public Instruction*, em 1792. Nessa citação, vemos a emergência de algo que seria uma das marcas indelévels do campo científico no século XIX:

Muitos motivos trouxeram o tipo de preferência que é concedida às ciências matemáticas e físicas. Em primeiro lugar, para os homens que não se dedicam a longas meditações, não compreendem nenhum tipo de conhecimento, **mesmo o estudo elementar dessas ciências é o meio mais seguro de desenvolver suas faculdades intelectuais, de ensiná-los a raciocinar corretamente e a analisar suas ideias. ... É porque nas ciências naturais as ideias são mais simples, mais rigorosamente circunscritas, é porque sua linguagem é mais perfeita [...]**. Essas ciências oferecem um remédio para o preconceito, para a pequenez da mente um remédio, **se não mais certo, pelo menos mais universal, do que a própria filosofia. ... Aqueles que seguem seu curso, veem chegar uma época em que a utilidade prática de sua aplicação alcançará dimensões maiores do que jamais se esperou**, quando o progresso das ciências físicas deve produzir uma feliz revolução nas artes. E, por último, cedemos à tendência geral das mentes dos homens, que na Europa parecem inclinar-se para essas ciências com um ardor cada vez maior. **... A literatura tem seus limites, as ciências da observação e do cálculo não possuem nenhum**. Abaixo de um certo grau de talento, o gosto pelas ocupações literárias produz um orgulho ridículo ou um ciúme mesquinho de talentos que não se pode atingir. **Nas ciências, ao contrário, não é com a opinião dos homens, mas com a natureza que devemos nos envolver numa disputa, cujo triunfo é quase sempre certo, onde cada vitória prevê uma nova** (MERZ, 1907 [1896], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258, tradução nossa, grifos nossos).²³

²² “It is based upon numbering and calculating in short, upon mathematical processes; and the progress of science depends as much upon introducing mathematical notions into subjects which are apparently not mathematical, as upon the extension of mathematical methods and conceptions themselves (MERZ, 1907 [1896], p. 30).

²³ “Many motives have brought about the kind of preference which is accorded to the mathematical and physical sciences. Firstly, for men who do not devote themselves to long meditations, who do not fathom any kind of knowledge **even the elementary study of these sciences is the surest means of developing their intellectual faculties, of teaching them to reason rightly and to analyse their ideas. ... It is**

A citação em questão materializa dois elementos importantes que seriam característicos de uma certa visão científica presente no século XIX. Por um lado, se enuncia que, comparado com a literatura e outras formas de produzir saber, a linguagem da ciência natural possuiria um rigor e uma perfeição da qual os saberes não-matemáticos não eram dotados. A literatura possuiria vários limites, enquanto a ciência natural os desconhecia.

Nesse sentido, desponta no horizonte os contornos de um discurso científico a partir do qual a ciência é marcada com o signo do potencial ilimitado, bem como um sutil, mas muito importante indicativo de uma suposta cisão que é operada entre os campos de uma ciência natural — matemática, positiva — em relação às outras formas de conhecimento, como a literatura.

Por outro lado, havia também a predição de que o futuro traria consigo um uso do saber científico, em nível prático, como jamais fora possível. Assim, podemos ver que já estava manifesto em Condorcet (1792), no fim do século XVIII, uma certa concepção da ciência natural fundamentalmente articulada a uma ideia de progresso e de evolução, de modo que cada avanço científico, no campo das ciências naturais, seria a predição de um outro.

Acreditamos que o século XIX, no continente europeu, pode ser melhor compreendido se o entendermos como um momento em que o campo científico está em plena ebulição. Inscrito no interior desse século, em que o campo científico fervilha, temos também a presença de Augusto Comte, que, com seu positivismo, fez um forte coro a uma memória da ciência marcada pelas ideias de progresso e de evolução humana — tal qual materializado em Condorcet (1792).

Comte, em seu *Curso de filosofia positiva* (1973 [1830]), realiza uma afirmação que nos possibilita atar fortemente os laços de sua ciência positiva com uma certa memória do progresso. O referido autor pontua que, a fim de poder explicar de forma adequada e

because in the natural sciences the ideas are more simple, more rigorously circumscribed, it is because their language is more perfect, &c., &c. ... These sciences offer a remedy for prejudice, for smallness of mind a remedy, if not more certain, at least more universal, than philosophy itself. ... Those who follow their course, see the coming of an epoch when the practical usefulness of their application will reach greater dimensions than were ever hoped for, when the progress of the physical sciences must produce a fortunate revolution in the arts. And lastly, we have yielded to the general tendency of men's minds, which in Europe seem to incline towards these sciences with an ever-increasing ardour. ... Literature has its limits, the sciences of observation and calculation have none. Below a certain degree of talent, the taste for literary occupations produces either ridiculous pride or a mean jealousy towards such talents as one cannot attain. In the sciences, on the contrary, it is not with the opinion of men but with nature that we have to engage in a contest, the triumph of which is nearly always certain, where every victory predicts a new one" (MERZ, 1907 [1896], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258, grifos nossos).

conveniente “a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser bem conhecida por sua história” (COMTE, 1973 [1830], p. 9).

É uma concepção progressista de história que corta o pensamento comtiano, bem como atravessa a ideia de ciência a que esse pensamento se vincula. Comte (1973 [1830]) afirma, que ao realizar um estudo do percurso intelectual da humanidade, desde seus primórdios, foi capaz de descobrir uma lei fundamental a respeito do modo pelo qual a inteligência humana se desenvolveu e se desenvolveria. Essa lei, nas palavras do próprio autor, se fundamenta na afirmação de que “cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, **passa sucessivamente por três estados históricos diferentes**: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo” (COMTE, 1973 [1830], p. 10, grifo nosso).

Naquilo que propunha o positivismo de Comte (1973 [1830]), o espírito humano emprega em cada uma de suas investigações, três modos específicos de filosofar. Estes modos possuiriam, ainda segundo o autor, um caráter que é, em essência, radicalmente diferente e até mesmo oposto a seu predecessor. Apresentam-se, assim, três tipos de filosofia — ou três sistemas de pensamento — “sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; **a terceira, seu estado fixo e definitivo**; a segunda, unicamente destinada a servir de transição” (COMTE, 1973 [1830], p. 10, grifo nosso).

A proposta de Comte (1973 [1830]) consiste em afirmar que, no estado teológico, o espírito humano dirige suas investigações fundamentalmente para a natureza íntima dos seres, para as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o atravessam de alguma maneira. Tal modalidade de investigação possui como efeito uma apresentação dos “fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo” (COMTE, 1973 [1830], p. 10).

O segundo estado, o metafísico, conforme exposto por Comte (1973 [1830]), representa apenas uma simples modificação do primeiro. Neste estado, os agentes sobrenaturais, marcas emblemáticas do estado teológico, são substituídos por forças de natureza abstrata: trata-se de “verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja

explicação consiste, então, em determinar para cada uma uma entidade correspondente” (COMTE, 1973 [1830], p. 10).

Por fim, o estado positivo, estado que, segundo Comte (1973 [1830]), é o mais evoluído e definitivo da inteligência humana, seria marcado como um estágio em que o espírito humano reconheceu a impossibilidade de obter noções que fossem absolutas e, dessa forma, renunciou à procura da origem do universo, bem como abandonou suas aspirações de conhecer o destino do mundo. Havendo abandonado tais quimeras, o espírito humano se voltaria “para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao **uso bem combinado do raciocínio e da observação**, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude” (COMTE, 1973 [1830], p. 10).

Comte (1973 [1830]) tem como uma de suas principais metas construir, a partir da filosofia positiva, baseada em raciocínio e observação, uma física social — a qual, segundo o mencionado pensador, representa a única lacuna que precisa ser preenchida para que se possa constituir uma filosofia positiva, pois uma vez que “o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar **a física social**” (COMTE, 1973 [1830], p. 15, grifo do autor).

Para o citado filósofo, “o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços” (COMTE, 1973 [1830], p. 13). Nesse sentido, far-se-ia impossível a concepção de uma filosofia positiva sem a fundação necessária de uma física social, “já que lhe faltaria, então, um elemento essencial. Isto, por isso mesmo, faria com que as concepções não possuíssem esse caráter de generalidade, que deve ser seu principal atributo, e distingue nosso estudo atual da série de estudos especiais” (COMTE, 1973 [1830], p. 16).

Pensando a respeito de seu tempo, Comte (1973 [1830]) defende que a modernidade alcançou um estágio de desenvolvimento superior em relação a épocas que lhe precederam. Ele afirmou que a razão humana se encontrava em um estágio tal de maturidade e de desenvolvimento que se tornou possível empreender “laboriosas investigações científicas, sem ter em vista algum fim estranho, capaz de agir fortemente sobre a imaginação, como aquele que se propunham os astrólogos e os alquimistas” (COMTE, 1973 [1830], p. 12).

Nesse sentido, no século XIX, vemos o despontar de um positivismo marcado não apenas pela proposta de elaboração de uma física social, capaz de apreender os processos

humanos a partir de leis descritíveis, baseando-se em raciocínio e observação, mas também por uma proposta de cientificidade que está, em toda sua extensão, atravessada por uma crença progressista e evolutiva em relação ao intelecto humano e em relação à cultura.

O tema progressista é fundamental no fim do século XIX, e ele aparecerá várias vezes no decorrer desse texto, sendo uma das linhas de atravessamento que constituem o discurso psicanalítico freudiano. Contudo, vale afirmar, embora ainda de forma breve, que não é o tema do progresso que nos permite individualizar uma certa concepção de ciência natural no século XIX e parte do século XX. Há outros, na relação com este último. Há, por exemplo, o tema evolucionista.

A respeito do tema evolucionista, Foucault (1987 [1969]) defende que, no século XVIII, tal tema estava presente de forma marcante e tinha sua definição realizada a partir de uma certa concepção de parentesco das espécies, formando algo que o referido autor denomina como um “*continuum* prescrito desde o início” (p. 41). Porém, em meados do século XIX, o tema evolucionista fará referência “menos à constituição do quadro contínuo das espécies do que à descrição de grupos descontínuos e à análise das modalidades de interação entre um organismo, cujos elementos são solidários, e um meio que lhe oferece suas condições reais de vida” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 41).

Em suma, Foucault (1987 [1969], p. 41) defende que se trata “de um único tema, mas a partir de dois tipos de discurso”. A implicação de tal proposição é que a presença de um mesmo tema não é o suficiente para que possamos individualizar um discurso — seja pela possibilidade de um discurso abarcar diversos temas, ou porque um mesmo tema pode estar presente em diversos discursos.

Este raciocínio desenvolvido a respeito do tema evolucionista pode ser aplicado também ao tema progressista — que não deixa de se articular, em maior ou menor grau, com o tema evolucionista. Assim, a relação entre diferentes temas coaduna com a proposta de análise, apresentada por Foucault, segundo a qual não devemos tentar definir uma formação discursiva pelos temas que nela se apresentam, e sim operar buscando delinear um sistema de relações que nos permita estabelecer uma regularidade em meio à dispersão dos enunciados e pensar a formação não só dos temas, mas também dos conceitos, dos objetos e das modalidades enunciativas.

Foucault (1987 [1969]) pontua que uma determinada formação discursiva poderá ser individualizada se pudermos, então, definir o “sistema de formação das diferentes estratégias [temas] que nela se desenrolam” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 75). Em outros termos, ainda

segundo o autor, o que está em jogo para a individualização de uma formação discursiva é ser capaz de “mostrar como todas derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 75).

Assim, para além de retomar uma memória progressista, desponta também, no positivismo, um forte movimento de recusa às explicações metafísicas, as quais eram fornecidas por uma série de saberes — dentre eles a religião — para os fenômenos relativos à vida. Isto porque, segundo Comte (1973 [1830]), os estágios da inteligência humana são radicalmente diferentes e até mesmo apostos ao seu antecessor. Logo, o estágio positivo do pensamento deveria ser capaz de produzir algo que possuísse uma natureza radicalmente diferente dos estados que lhe antecederam, a saber, o estado metafísico e teológico.

Havia, assim, uma certa modalidade de ciência, no século acima referido, que se pautava em uma certa exatidão e positividade, tendo como uma de suas principais características ser baseada em uma ideia de objetividade de suas proposições. Essa é uma questão que está relacionada com a proposta de uma ciência passível de uma universalização e aplicabilidade irrestrita, válida em qualquer tempo e lugar (FURTADO, 2017), pois apenas um saber de ordem objetiva, independente por completo da subjetividade daquele que conhece, poderia ser universal e aplicável sem restrições.

A crítica de Condorcet à filosofia já delineava um certo cenário no qual as proposições que dependessem fundamentalmente do sujeito deveriam ser postas de lado, o que se pauta em uma universalidade do conhecimento que independe do sujeito que conhece. Isto está relacionado ao fato de que uma certa ideia de ciência do século XIX era marcada por uma articulação essencial entre os domínios do empirismo e da matemática, como vimos materializado no texto de Merz (1907 [1896]).

Essa modalidade de ciência que articulava a posição empirista com o pensamento de ordem matemática propunha a tarefa de descrever as leis de funcionamento da natureza. Nesse sentido, conforme afirma Cassirer (1953 [1923], p. 113), o significado e a certeza dos conceitos na ciência natural não conteriam nada que já não estivesse presente na própria natureza. E, por estarem dadas na própria natureza, tais leis seriam passíveis de descrição para qualquer indivíduo que se utilizasse dos métodos adequados para a construção do conhecimento. Assim, muitas das teorias científicas do século XIX e início do XX não seriam formadas a partir das capacidades individuais de um sujeito, mas emergiriam como uma tentativa de dar voz à própria natureza, o que ocorreria por meio da descrição dos fenômenos naturais tais como eles se apresentam.

Furtado (2017) nos ajuda na problematização acerca da constituição da ciência nesse período, pois afirma que a concepção de cunho realista pretendia produzir uma ciência capaz de realizar um afastamento em relação a “qualquer especulação de cunho metafísico, marcada pela impossibilidade de observação e cálculo, restringindo-se a uma metodologia própria que tolere apenas descobertas de leis demonstráveis” (FURTADO, 2017, p. 30). Assim, tal concepção marca, mais uma vez, uma das linhas pelas quais uma certa concepção de ciência, muito forte no século XIX, nega o discurso religioso e as explicações fornecidas por esse discurso para o funcionamento do mundo natural.

O desenvolvimento dos métodos, a partir dos quais o conhecimento seria construído, deveria necessariamente levar em conta as necessidades do objeto a ser conhecido, e somente ele. O objeto, no caso das ciências positivas, ciências factuais, do século XIX e início do século XX, dizia respeito ao real da natureza. Todos os tipos de explicação, para este real da natureza, que tivessem caráter transcendente, deveriam ser descartados.

Cassirer afirma que “em oposição ao ideal metafísico da explicação da natureza, surge agora a tarefa mais modesta de descrever o real completa e claramente”²⁴ (1953 [1923], p. 114 tradução nossa). O cientista, então, cessará de avançar para além do campo do sensível para descobrir aquilo que é da ordem do não experienciável, as causas últimas e as forças absolutas “sobre as quais repousam a multiplicidade e mudança de nosso mundo de percepção. O conteúdo da física é constituído apenas pelos fenômenos na forma em que eles são imediatamente acessíveis para nós”²⁵ (CASSIRER, 1953 [1923], p. 114, tradução nossa).

Contudo, aqui é importante proceder com cuidado. É preciso que não nos apressemos e que não arrisquemos uma tentativa de individualização da “formação discursiva das ciências naturais do século XIX e início do século XX” apenas a partir da constituição dos conceitos desse discurso, os quais têm como linha de atravessamento fundamental a recusa de uma metafísica.

Uma das razões que justifica a proposição de tal movimento em demasiado cauteloso se encontra no fato de que a recusa de uma explicação metafísica não era uma particularidade da ciência natural nos séculos acima mencionados. Como exemplo de um outro lugar, para além das ciências naturais, em que essa recusa de uma explicação metafísica emerge, podemos citar

²⁴ “In opposition to the metaphysical ideal of the explanation of nature, there now appears the more modest task of describing the real completely and clearly” (CASSIRER, 1953 [1923], p. 114).

²⁵ “[...] upon which rest the multiplicity and change of our world of perception. The content of physics is rather constituted merely by the phenomena in the form in which they are immediately accessible to us” (CASSIRER, 1953 [1923], p. 114).

Dilthey, importante autor no campo das ciências do espírito. Scocuglia (2011) defende que apesar de Dilthey não aceitar o modelo das ciências naturais como um padrão que deveria orientar as ciências humanas, ele também rejeitava “a metafísica, como o faziam Kant e, também, os positivistas” (SCOCUGLIA, 2011, p. 258).

Foucault (1987 [1969]) estava ciente da impossibilidade de individualizar satisfatoriamente uma formação discursiva tendo como princípio organizador a formação dos conceitos dessa formação. Como uma alternativa, o referido autor propõe que ao nível dos conceitos nós consideremos as regras que tornam possível o aparecimento e a transformação dos conceitos. Trata-se de definir as regras de formação, emergência e transformação dos conceitos ao nível do próprio discurso. Regras essas que permitam relacionar tais conceitos a um sistema comum, que possa “dar conta da emergência simultânea ou sucessiva de conceitos dispersos, heterogêneos e ao mesmo tempo incompatíveis” (MACHADO, 1981, p. 164).

Segundo Foucault (1987 [1969]), este movimento conduz a um posicionamento em que não se submete a multiplicidade das enunciações a uma certa coerência racional e lógica dos conceitos, ou mesmo a uma idealidade de um desdobramento meta-histórico — posições que trabalhariam segundo uma linha de evolução e racionalidade progressiva. Estabelece-se a inversão da série. Pois, para o referido autor: “recolocamos as intenções livres de não-contradição em um emaranhado de compatibilidade e incompatibilidade conceituais; e relacionamos esse emaranhado com as regras que caracterizam uma prática discursiva” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 69).

Nesse sentido, faz-se necessário olhar para aquilo que aqui estamos denominando, de forma um tanto grosseira, é verdade, como “formação discursiva das ciências naturais do século XIX e início do século XX” e pensá-la como um conjunto complexo de articulações. De modo mais específico, é a partir do estabelecimento de uma certa regularidade, tanto na formação dos conceitos, dos temas, das modalidades enunciativas e dos objetos que poderemos estabelecer uma individualização dos discursos e marcar as especificidades de algo que, em ressonância com os textos foucaultianos, pode ser chamado de “formação discursiva das ciências naturais do século XIX e início do século XX”.

3.2 – A querela dos métodos e outras linhas de força

Apesar do lugar privilegiado que as ciências positivistas ocupavam no século XIX e início do século XX — o qual delineamos anteriormente —, o momento no qual a psicanálise é fundada é também marcado por um campo epistemológico em plena efervescência. Assinala-

se, nesse sentido, a emergência de certa relação de tensão entre formas distintas de se produzir saber: as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) se apresentam como uma alternativa ao modo de operação das “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*), caracterizando uma relação específica que viria a ser conhecida como “Querela dos métodos” (*Methodenstreit*).

Paul-Laurent Assoun, em seu texto *Introdução à epistemologia freudiana* (1983, p. 45), a respeito da constituição dessa relação de tensão que, em tese, emergia de forma muito marcada, afirma que “a distinção se fundava numa separação entre a esfera da natureza, susceptível dos métodos que já haviam sido comprovados na ciência clássica (galileana), e uma esfera da história e do homem, que precisava dotar-se de uma metodologia *sui generis*”. Nesse sentido, duas palavras-chave, dois verbos, se impunham e marcavam então a fundamental diferença entre as duas formas de produzir saber: ao lado das *Naturwissenschaften*, aparecia o marcador “*erklären*” (explicar), e ao lado das *Geisteswissenschaften* marcava-se o verbo “*verstehen*” (compreender).

Segundo defende Assoun (1983), no fim do século XIX, essa explosão metodológica, caracterizada pelas diferentes propostas que se delineiam a partir do emprego desses dois verbos em relação à produção de um determinado saber, receberá um caráter institucionalizado e, desse modo, o distanciamento entre essas duas modalidades específicas de elaboração científica será acentuado — fazendo dessa relação, que é constitutiva da *Methodenstreit*, uma característica daquele momento histórico e social.

Neste cenário, tem-se a importante figura de Wilhelm Dilthey, autor que se apresenta como um dos grandes representantes das ciências do espírito e cujos textos materializam um contraponto sistemático em relação aos modelos de pesquisa que eram postos pelas ciências da natureza.

Dilthey, em *Introduction to the Human Sciences* (1989 [1883]), afirmava o atravessamento das mudanças sociais, históricas e culturais nas produções científicas em das *Geisteswissenschaften*. Segundo aquilo que é defendido pelo teórico acima mencionado, a natureza específica e singular das ciências do espírito precisaria ser explanada a partir de uma observação que levasse em consideração todo o curso de desenvolvimento da humanidade. Este método “contrasta com aquele recentemente aplicado com demasiada frequência pelos chamados positivistas, que extraem o significado do conceito de ciência de uma definição de

conhecimento que surge de uma preocupação predominante com as ciências naturais”²⁶ (DILTHEY, 1989 [1883], p. 57, tradução nossa).

Jovanka Scocuglia (2011) defende que a abordagem de Dilthey estava articulada ao uso de uma teoria hermenêutica pensada de maneira que “poderia ser considerada a base para as ciências humanas ou *Geisteswissenschaften*, um modo de acesso privilegiado ao significado em geral” (p. 253). Nesse sentido, é possível afirmar que a empreitada colocada em marcha por Dilthey era, sobretudo, um esforço “no sentido da formulação de uma teoria da interpretação, ampliando o alcance da compreensão hermenêutica do campo teológico, dos textos clássicos, para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto e/ou expressão humana” (SCOCUGLIA, 2011, p. 253).

Despontava, desse modo, uma forma específica de hermenêutica que estava preocupada em afirmar a importância das ciências do espírito frente às ciências da natureza, de modo a “liberar a interpretação dos dogmas, na busca de uma compreensão ou ‘*Verstehen*’ metodologicamente segura” (SCOCUGLIA, 2011, p. 254).

Esse distanciamento entre as ordens do compreender e do interpretar traduz um dos muitos sentidos da tensão epistemológica marcada na relação entre as ciências naturais e as ciências do espírito. Assoun (1983) defende que, ao passo que a *démarche* naturalista se esforçava para reduzir o devir a leis universais que pretendiam diluir o particular dentro do espectro de uma universalidade, a *démarche* culturalista buscava apreender os objetos em sua singularidade, sem reduzi-los, tentando capturar sua especificidade que se encontra imersa na história e no devir. “No primeiro caso, torna-se necessário dissolver o particular no geral; no segundo, trata-se de transcrever o individual sem dissolvê-lo em qualquer mediação conceitual” (ASSOUN, 1983, p. 47).

Para além disso, o século XIX é também o momento em que o Estruturalismo começa a tomar corpo. Sabemos que o ápice do movimento estruturalista, de fato, se situa na segunda metade do século XX, no entanto, sua constituição pode ser rastreada, sem que busquemos uma suposta origem, até a virada do XIX para o XX, com os estudos de Ferdinand Saussure. A emergência do movimento estruturalista e as discussões a respeito das ciências do espírito despontaram no mesmo terreno científico, se articularam e constituíram um campo científico em tensão permanente.

²⁶ “Such a method stands in contrast to that recently applied all too often by the so-called positivists, who derive the meaning of the concept of science from a definition of knowledge which arises from a predominant concern with the natural sciences” (DILTHEY, 1989 [1883], p. 57).

Um indicativo interessante dessa articulação dinâmica entre as ciências do espírito e o estruturalismo pode ser encontrado em Michel Pêcheux, quando, em *O discurso: estrutura ou acontecimento*, o referido autor afirma que o movimento estruturalista “pode ser considerado [...] como uma tentativa anti-positivista visando a levar em conta este tipo de real, sobre o qual o pensamento vem dar, no entrecruzamento da linguagem e da história” (PÊCHEUX, 2006 [1983], p. 44).

Sob tal ótica, havia uma espécie de ressonância entre o estruturalismo e as ciências do espírito de um modo geral, de maneira que estes dois movimentos convergiam quando aquilo que estava em jogo era a proposição de uma certa modalidade de trabalho científico que pretendia se apresentar como uma alternativa aos métodos das ciências da natureza e a empreitada positivista.

3.3 – Helmholtz, a Segunda Escola Médica de Viena e o problema da continuidade

De modo mais específico, a Áustria do século XIX vivenciou dois movimentos que precisam ser abordados aqui, mesmo que o façamos de forma um tanto breve. Isto porque estes dois movimentos possuem uma massiva presença na literatura que versa a respeito da história da psicanálise, configurando-se como pontos que não podemos simplesmente contornar. Referimo-nos, de forma mais precisa, à suposta “Escola de Helmholtz” (ou Movimento dos fisiologistas de 1847) e a “Segunda Escola Médica de Viena”.

A “Escola de Helmholtz” é um tema controverso dentro da história da psicanálise. Hermann L. F. von Helmholtz foi um médico e físico alemão que, segundo Bernfeld (1944), teria feito parte de uma escola de pensamento, juntamente com outros cientistas, como Emil Du Bois-Reymond, Carl Ludwig e Ernst Brücke. Este grupo de cientistas teria, por volta de 1847, feito um “juramento solene”, algo da ordem de um manifesto, se comprometendo a desenvolver uma nova forma de ciência biológica que fosse rigorosamente baseada nos modelos da física e da química²⁷.

²⁷ Temos em Leader (2010, p. 202), a citação do suposto juramento feito por Du Bois-Reymond e outros cientistas, marcando a fundação daquilo que seria a “Escola de Helmholtz”. Segue a citação apresentada por Leader: “Fizemos um juramento solene de revelar esta verdade: a de que nenhuma outra força, a não ser as usuais forças físico-químicas, está em atividade dentro dos organismos; que, naqueles casos que não possam ser explicados momentaneamente por tais forças, tem-se de encontrar a maneira ou a forma específica de sua ação por meio do método físico-matemático, ou assumir novas forças tão dignas quanto as físico-químicas inerentes em questão, redutíveis à força da atração e repulsão” (DU BOIS-REYMOND apud LEADER, 2010, p. 202).

De acordo com Bernfeld (1944, p. 349), era objetivo desse grupo promover uma ciência que desse conta de explicar a vida a partir de termos mecânicos, amparada fortemente naquilo que era produzido na física, e acabar com o vitalismo que imperava na biologia até então. Trabalhar-se-ia, assim, para a constituição de uma postura mecanicista e materialista extrema que caracterizaria essa escola.

Ernests Jones (1964 [1953]) defende que, para Brücke e para a “Escola de Helmholtz”, a fisiologia seria a ciência do organismo como tal. O organismo diferiria das máquinas, e de outros materiais que não possuem vida, pelo fato de que seria dotado da faculdade da assimilação, mas, no fim, vivo ou não, são todos fenômenos que pertencem ao mundo físico (JONES, 1964 [1953], p. 63). Isto significa, ainda conforme a leitura de Jones, que os organismos são “sistemas de átomos, movidos por forças, de acordo com o princípio da conservação da energia²⁸ descoberto por Robert Mayer em 1842”²⁹ (1964 [1953], p. 63, tradução nossa).

No entanto, a conceituação da “Escola de Helmholtz” não é uma unanimidade entre os teóricos, de modo que Cranefield (1966) afirma que as proposições realizadas por Bernfeld (1944) são bastante imprecisas. Aquilo que Bernfeld havia apresentado como sendo a “Escola de Helmholtz” não passaria de uma ideia excessivamente simplificada, a qual, por várias razões, “assumiu um lugar firme entre um interessante grupo de mitos que estão incorporados na história da psicanálise”³⁰ (CRANEFIELD, 1966, p. 36, tradução nossa).

O termo “Escola de Helmholtz” havia sido cunhado por Bernfeld (1944), em seu artigo *Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz*, e acabou se popularizando entre estudiosos da história da psicanálise, dentre eles Ernest Jones, autor de *Vida e obra de Sigmund Freud* (1964 [1953]), e Peter Gay, autor de *Freud: uma vida para o nosso tempo* (1988). No entanto, segundo Darian Leader (2010, p. 207), uma pesquisa mais aprofundada, possibilitada pelos trabalhos de Cranefield (1957, 1966), permitiu denunciar a inconsistência de tal

²⁸ Como podemos ler em Bernfeld (1944), no tipo de pensamento desenvolvido pela “Escola de Helmholtz”, a lei da conservação de energia era formulada da seguinte maneira: “a soma das forças (forças motrizes e forças potenciais) permanece constante em todos os sistemas isolados. As verdadeiras causas são simbolizadas na ciência pela palavra ‘força’” (BERNFELD, 1944, p. 349, tradução nossa). No texto original lê-se: “the sum of forces (motive forces and potential forces) remains constant in every isolated system. The real causes are symbolized in science by the word ‘force’”.

²⁹ “[...] systems of atoms, moved by forces, according to the principle of the conservation of energy discovered by Robert Mayer in 1842” (JONES, 1964 [1953], p. 63).

³⁰ “[...] has assumed a firm place among an interesting group of myths which are embodied in the history of psychoanalysis” (CRANEFIELD, 1966, p. 36).

proposição e indicar como tal concepção equivocada pôde permanecer na literatura psicanalítica.

Um exemplo desses equívocos históricos indicados por Leader (2010) — os quais teriam sido retomados inúmeras vezes ao longo da constituição da história da psicanálise freudiana — é o “juramento solene”, que Emil Du Bois-Reymond teria feito juntamente com Ludwig. Leader (2010) afirma que, de fato, este juramento teria sido endereçado a Eduard Hallman, por meio de uma carta, em um contexto outro. O engano de leitura em relação ao destinatário produziu uma interpretação equivocada do juramento, de modo que ele foi apreendido como se representasse o ato de fundação de uma escola de pensamento e solidificasse sua constituição a partir da proposição dos meios para alcançar os objetivos da referida escola. Essa leitura do “juramento solene” foi retomada inúmeras vezes ao longo de muitas décadas de produção intelectual a respeito das linhas constitutivas da psicanálise.

Não aprofundaremos essa discussão aqui, visto que ela ultrapassa bastante o escopo deste trabalho. Pelo objeto de nosso estudo, e o pouco tempo dedicado ao problema, não nos sentimos aptos para marcar uma posição firme a respeito dessa questão polêmica. E, felizmente, tendo como fim os intentos que aqui foram de antemão enunciados, não precisamos afirmar de forma contundente se algo como uma “Escola de Helmholtz” existiu ou não.

O importante, para nós e para aquilo que pretendemos, é que, apesar das discordâncias sobre a conceituação da “Escola de Helmholtz” ou “Movimento dos fisiologistas de 1847”, como Cranefield (1957; 1966) prefere nomear, tanto Bernfeld (1944) quanto Cranefield (1957) concordam que o ponto em que este movimento obteve êxito esteve intimamente relacionado com a proposição, afirmada nos trabalhos de seus membros, de que os fenômenos próprios da vida são regidos por leis que podem ser verificadas através de experimentos.

Trata-se, então, mais uma vez, do movimento de constituição de um saber que se inscreve no campo de uma determinada ciência natural. Inscrito nesse campo específico, uma dada memória de uma certa forma de fazer ciência é retomada e estabelece-se, a fim de pensar a vida, leis que podem ser formuladas e conceituadas. Leis essas segundo as quais o futuro dos fenômenos vitais estaria contido em seu presente material.

No entanto, é importante destacar que ter a vida como **objeto** não é suficiente para caracterizar aquilo que constitui uma ciência natural, pois, a vida enquanto objeto é apreendida e conceituada de maneira distinta em diferentes discursos científicos. “De sorte”, defende Foucault (2002 [1966]), “que, ao longo de todo o século XIX, de Kant a Dilthey e a Bergson,

os pensamentos críticos e as filosofias da vida se encontrarão numa posição de retomada e de contestação recíprocas” (FOUCAULT, 2002 [1966], p. 225).

Foucault (1987 [1969]) afirma que a psiquiatria do século XIX tem sua caracterização marcada “não por objetos privilegiados, mas pela maneira pela qual forma seus objetos, de resto muito dispersos. Essa formação é assegurada por um conjunto de relações estabelecidas entre instâncias de emergência, de delimitação e de especificação” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 50). Defendemos que esse raciocínio proposto pelo referido autor pode ser utilizado aqui para pensar o discurso da ciência natural no século XIX e parte do século seguinte.

A partir do referencial teórico desenvolvido por Foucault, não falaremos então de um único objeto que sob sua sombra unifica o discurso e dá a ele sua identidade, e sim de objetos que emergem, coexistem e se transformam. A fim de dar cabo da definição desse espaço comum aos objetos “é preciso que estabeleçamos um conjunto de relações entre as instâncias de emergência, de delimitação e especificação dos objetos” (MACHADO, 1981, p. 163).

Nesse mesmo cenário vienense, a “Segunda Escola Médica de Viena”, por sua vez, também desponta como um tema de muita relevância na literatura referente à constituição da psicanálise. Isto porque Freud não apenas realizou grande parte de sua formação médica na Universidade de Viena, como também teve, como seus professores, alguns personagens que foram alunos de Karl von Rokitansky — médico que ministrou aulas, ocupou cargo de reitor e desenvolveu muitos de seus trabalhos na universidade acima mencionada.

Rokitansky foi a figura principal do movimento conhecido como “Segunda Escola Médica de Viena”. Uma das razões para tamanha relevância no cenário austríaco, mas não apenas nele, se deve ao fato de que o referido médico foi responsável por desenvolver uma técnica de autópsia singular, bastante distinta daquela que, até então, era utilizada em toda a medicina vienense.

No início do século XIX, a “Escola Médica de Viena”, que havia prosperado no século anterior, estava em declínio e a anatomia mórbida era um campo ainda em estágio embrionário, despertando pouco interesse dos pesquisadores. Ainda no início do século XIX, as autópsias eram concentradas em um único órgão, tipicamente escolhido por um clínico e, em geral, feitas sem uma metodologia específica. Isto não apenas deixava outros órgãos daquela mesma autópsia sem serem examinados, como fazia com que aquela análise não pudesse ser aplicada da mesma forma em outros estudos (CAMPOS, 2016).

Rokitansky, ainda como patologista novato, havia começado a observar o aparecimento e desenvolvimento de doenças mórbidas em diferentes estágios. Suas observações o levaram a

desenvolver novos conceitos de patogênese que acabaram por se tornar de grande utilidade para médicos que acompanhavam os pacientes em seu leito. Seus estudos afirmavam que os resultados de uma autópsia eram essenciais para que se pudesse estabelecer uma relação clínico-patológica, desenvolvendo assim uma nosologia avançada que se propunha a compreender o processo de progresso da doença, do início ao fim (CAMPOS, 2016).

Anos depois, Rokitansky demonstrou as possibilidades de aplicação das correlações entre clínica e patologia que ele havia estabelecido através do seu método de autópsia, utilizando-as para realizar diagnósticos com um alto grau de precisão. As descrições de Rokitansky não continham apenas a epicrisis patológica, mas também eram capazes de fornecer algumas indicações clínicas que possuíam grandes implicações relativas ao diagnóstico e à terapêutica (CAMPOS, 2016).

Rokitansky em sua prática tinha uma relação bastante íntima com alguns dos pensamentos defendidos por Kant (2004 [1786]) e sua concepção de ciência genuína, vista como um saber que se funda sobre leis *a priori* e certezas apodícticas. Em consonância com as leituras de Kant, Rokitansky reconheceu o materialismo como a base objetiva da pesquisa, e apropriou-se de princípios desse materialismo para servirem de guia para desenvolver seu trabalho.

Ao passo que rejeitava uma visão de mundo subjetivista, pautando os processos concernentes à matéria viva em leis *a priori*, as quais poderiam ser descritas e eram passíveis de aplicação matemática, expressava uma certa ambivalência entre o realismo mecanicista e o idealismo naturalista. E foi justamente essa tentativa de reconciliar a filosofia natural com a ciência que predominou durante o romantismo germânico (SEDIVY, 2004).

A leitura feita dessas duas “escolas” nos estudos sobre a epistemologia da psicanálise em geral tem como consequência a inserção da teoria freudiana dentro de uma tradição epistemológica. Para Leader (2010), por exemplo, a proposição e conceituação da “Escola de Helmholtz” operaria uma ligação entre Freud e uma certa tradição de pesquisadores, os quais, em alguma medida, haviam obtido sucesso em sua empreitada voltada à construção de um alicerce consistente para pensar a vida a partir de uma base fisiológica e biofísica. Desse modo, o discurso freudiano seria inserido dentro de uma linha de influência, tradição, evolução e progresso da ciência. E aqui se delineia um problema epistemológico sobre o qual precisamos nos deter por um momento, de forma que possamos precisar nossa posição neste trabalho.

Ligar Freud a uma tradição epistemológica nos faria recair na problemática da continuidade, seja através da tentativa de estabelecer laços de tradição, pontos de influência, ou

linhas de progresso e curvas de evolução. Foucault pontua, no início do primeiro capítulo propriamente dito de *A arqueologia do saber* (1987 [1969]) que estes princípios — evolução tradição, influência e progresso — precisam, através de um trabalho inicialmente negativo, ser colocados em suspenso, pois eles, cada um à sua maneira, diversificam o tema da continuidade (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 23).

A noção de tradição, segundo Foucault (1987 [1969]), visa dar uma importância de ordem singular e temporal a um certo grupo de fenômenos, os quais seriam, a partir da tradição, sucessivos e, quando não idênticos, ao menos análogos. A tradição permite, assim, “repensar a dispersão da história na forma desse conjunto; autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 23). Por conta desse princípio, ainda segundo o referido autor, as novidades se tornam passíveis de serem circunscritas de forma isolada em um certo fundo de permanência, de modo que seu mérito é atribuído à originalidade, ao gênio, à decisão consciente dos próprios indivíduos.

Do mesmo modo, a noção de influência, para Foucault (1987 [1969]), estabelece um suporte demasiadamente mágico aos fatos de transmissão e comunicação. A partir da lógica da influência, atribui-se “a um processo de andamento causal (mas sem delimitação rigorosa nem definição teórica) os fenômenos de semelhança ou de repetição” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 24). Assim, através da influência, defende o supramencionado autor, liga-se, à distância e através do tempo, tal qual estivéssemos pensando em um meio de propagação, unidades definidas como indivíduos, noções, teorias, ideias ou obras.

Bem como ocorre com as noções de tradição e de influência, também os princípios de evolução e de desenvolvimento colocam em jogo o signo das continuidades eternas. Tais conceitos permitem que sejam reagrupados sob um mesmo e único princípio sucessões de acontecimentos absolutamente dispersos (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 24).

O mesmo tipo de pensamento relativo aos princípios de tradição, influência, evolução e desenvolvimento vale para as noções de “mentalidade” e “espírito (de uma época)”, os quais são responsáveis por permitir que sejam estabelecidos entre fenômenos simultâneos ou sucessivos de um determinado momento histórico e social uma comunidade de sentidos e ligações de ordem simbólica. Permitem que seja estabelecido um “jogo de semelhança e de espelho ou que fazem surgir, como princípio de unidade e de explicação, a soberania de uma consciência coletiva” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 24).

Desse modo, se citamos, em alguns momentos deste trabalho, a “Escola de Helmholtz” (ou Movimento fisiologista de 1847) e a “Segunda Escola Médica”, não é para filiar Freud a uma tradição junto a qual ele se inscreve e a partir da qual pode ser deduzido todo o devir do discurso psicanalítico freudiano em uma arquitetura racional, e sim porque estes movimentos, cada um à sua maneira, servem de índice para certa concepção de ciência que estava em movimento no momento em que a psicanálise é fundada, de modo que a partir delas é possível traçar os contornos do campo de emergência do saber psicanalítico.

3.4 – Pela literatura, um contraponto necessário

Há algo que, por fim, mesmo a título de indicação, vale a pena ser mencionado, e talvez investigado em trabalhos posteriores. A discussão empreendida até o momento, ao apontar um certo modo de constituição da ciência no século XIX e início do século XX, pode passar a errônea impressão de que o cenário científico desse momento histórico, marcado pela esperança no progresso da humanidade, era uma composição harmônica, embora heterogênea. Dessa forma, acreditamos poder ter passado a ideia de que essa forma de pensar a ciência era um absoluto que caracterizaria um certo espírito de uma época, concepção contra a qual Foucault (1987 [1969]) nos alerta.

No entanto, não é isso que defendemos aqui. Se voltamos nossa atenção para a literatura de ficção científica, desenvolvida no século XIX, somos capazes de apreender que essa crença no progresso ilimitado da ciência também tinha seus contrapontos. Em *A máquina do tempo*, de H. G. Wells (2019 [1895]), por exemplo, o Viajante do tempo, como é chamado o personagem da obra de Wells, desenvolve uma máquina que lhe permite viajar 800 séculos para o futuro. O viajante acreditava que, ao lançar-se para o futuro, encontraria aquele que seria o ponto alto de progresso e evolução da humanidade: sua “Era de ouro”

Contudo, o avanço científico não trouxe ganhos absolutos: acabou por ser aquilo que, por evitar que o ser humano tivesse de lidar com o ambiente desafiador do mundo natural, fez com que o indivíduo se tornasse mais fraco e perdesse basicamente todas as características que eram próprias dos humanos do século XIX. A viagem para a “Era de ouro” da humanidade, atravessada por inúmeras desventuras em série, transformam o sonho do cientista em um pesadelo como nenhum outro, de modo que seu espírito apenas se tranquiliza com a volta para casa, no século do qual partiu.

No *Frankenstein* de Mary Shelley (2019 [1818]), Viktor Frankenstein, um homem da ciência, por meio dessa ciência, uma técnica que coloca em prática um saber, consegue tomar

o lugar de Deus e, com suas mãos, criar vida. Porém, como enuncia o monstro criado por Frankenstein, “Deus, piedoso, fez o homem à sua imagem, bonito e sedutor” (2019 [1818], p. 137), mas o homem, que através da ciência cria vida, conjurou uma criatura que nada era além de um monstro (SHELLEY, 2019 [1818], p. 137).

Para tornar essa relação ainda mais complexa, o monstro que Viktor Frankenstein cria com sua técnica científica se torna sua maldição. É este monstro, fruto de uma sede de conhecimento que não conhece seus limites — retrato muito emblemático de como a ciência era pensada pelo religioso, por exemplo, nos discursos do Papa Pio XII —, que assassinará seu irmão, seu amigo Clerval, e a amada esposa Elizabeth.

Em o *Médico e o monstro*, Henry Jekyll, também homem da ciência, consegue pela via científica (a química) produzir uma poção capaz de lhe despir da moralidade que constituía seu ser e acentuava a incongruência de sua constituição humana. Essa alternância entre um Eu misto, dual, e um Eu que seria imoral, mal absoluto, lhe permitiria aproveitar seus prazeres mais vis e indignos. Mas tal gozo não poderia ser feito sem que o prazer do exercício libertário da vontade sem as amarras da moral se tornasse um vício que conduziria a uma gradual perda do Eu de Henry Jekyll para a existência de Mr. Hyde, uma criatura que “esbraveja contra os céus” (STEVENSON, 2019 [1886], p. 55).

Vale ainda ressaltar que Jekyll é descrito como um homem que, tal qual “sempre foi conhecido pela caridade, não era menos distinto pela religiosidade” (STEVENSON, 2019 [1886], p. 42, grifo nosso). No entanto, o mencionado médico refere-se a si mesmo, ou é referido por outros personagens, como um “pecador” que é “castigado” por ter cedido a sua “tentação”. Assim, o rompimento da moral que Jekyll põe em marcha através da ciência não deixava de afirmar, em certa medida e de forma constante, um rompimento com uma moralidade religiosa.

O texto de Stevenson, desse modo, materializa um certo conflito marcante entre o campo religioso, e sua moral, em relação às inovações científicas, capazes de romper com essa moral limitadora. Mas, para além disso, aponta de maneira marcante e contundente para a existência, no interior do corpo social europeu do século XIX, de um receio referente às possíveis consequências que o avanço científico e o rompimento com a moral religiosa poderiam ter.

As obras de Stevenson, Shelley e Wells, que utilizamos como exemplos, materializam certos elementos que se apresentam contrapondo-se à crença no progresso científico. Ao mesmo tempo em que a ideia de evolução e progresso estava presente no século XIX, também havia espaço para o medo e o receio em relação às consequências que o progresso da ciência poderia

trazer. Muito deste receio, como podemos ver, estava relacionado a uma série de discursos presentes no corpo social, os quais têm, muito intimamente, uma relação com o discurso religioso.

Dizemos isto para afirmar que, apesar de elencarmos essa ideia de progresso e evolução como um elemento que estará presente no discurso freudiano, não queremos reduzir a realidade histórica a esse pensamento. Este desvio, um contraponto, serve para que possamos indicar que a constituição desse campo científico é um feixe complexo de relações, e que deste campo estamos realizando uma circunscrição parcial, elegendo um recorte específico que nos ajudará a desenvolver a proposta deste trabalho.

3.5 – Indicações últimas a respeito da seção

Levando em conta o que até então foi discutido e buscando alinhar o pensamento referente à constituição do campo científico às teses defendidas por Foucault — e por nós apresentadas anteriormente —, vemos despontar no horizonte um campo científico que pode ser caracterizado como um conjunto heterogêneo, marcado por diferentes modalidades de articulação dos enunciados. Em outros termos, recorrer ao pensamento foucaultiano para pensar o campo científico do final do século XIX e início do século XX conduz-nos ao vislumbre de um campo marcado pela diferença e que não possui algo da ordem de uma identidade capaz de apreender a singularidade deste campo sob um único significante. Dessa maneira, não nos é útil falar, então, de uma ciência, mas de várias ciências.

A constituição do campo científico que tentamos delinear se apresenta de forma bastante complexa. Há, sim, de forma inegável, uma certa supervalorização de um modelo de ciência positiva, tendo no enaltecimento dos modelos de ciência da biologia e da física um importante expoente. Porém, esse não apenas é o momento em que se assinala no horizonte a “querela dos métodos”, marcando um campo de tensão entre as formas de construção do conhecimento a partir dos métodos das *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), como também se trata do momento em que o Estruturalismo começa a se constituir.

Tendo em vista que o campo científico no período que abordamos aqui é assinalado como um caldeirão que fervilha intensamente, é mais produtivo pensar esse campo científico como sendo marcado por modalidades diversas de articulação dos enunciados do que pensar em estabelecer uma identidade.

Sob essa perspectiva e com base no referencial teórico foucaultiano, propomos pensar que é o estabelecimento de uma regularidade específica para a constituição e articulação dos enunciados que possibilitará que falemos de uma certa “ciência natural”. Da mesma maneira, é um outro princípio de organização dos enunciados em meio à dispersão que nos permite individualizar uma formação discursiva relativa às ciências do espírito na metade final do século XIX e início do século XX, bem como uma formação discursiva estruturalista.

Para além disso, nesse cenário em que os discursos da ciência cortam a vida em todas as suas instâncias, não é apenas uma crença no progresso da ciência e na evolução humana que se faz presente. Na literatura, como elencamos, algo aponta para uma relutância, um receio em relação àquilo que o saber científico em suas diversas formas poderia encadear. Aqui, então, questões que implicam uma memória da ciência, uma memória do discurso religioso e uma certa moral entram em jogo e verticalizam as produções discursivas.

Em suma, o campo científico que buscamos delinear caracteriza-se por sua pluralidade e complexidade, comportando algo da ordem de uma ciência experimental, observável, positivista e cortada pela ideia de progresso ilimitado e rejeição ao discurso da religião, mas também apresentando movimentos contrários, seja pelo despontar das ciências do espírito, pelo nascimento do estruturalismo ou mesmo através de uma resistência a ideia do progresso científico.

Este é o campo a partir do qual Freud enuncia, e é a partir desse lugar que são constituídas as posições do cientista, e é também a partir daí que seu discurso é cindido, devendo obedecer a certas exigências para que se possa enunciar de um determinado lugar. Estas são algumas das muitas linhas de força que precisamos ter em mente quando colocarmos em movimento nossas análises e inquirirmos de que maneira uma memória do discurso religioso e do discurso científico atravessa e contribui para a constituição do discurso psicanalítico de base freudiana.

O discurso psicanalítico com Freud — compreendido aqui no sentido de uma função de autoria, uma posição enunciativa que articula linhas de força e dispõe os enunciados de uma dada maneira e não de outra — relaciona-se com todas essas questões que lhe travessam em alguma medida. Agora, a partir da perspectiva teórica desenvolvida até aqui, iremos colocar Freud em seu tempo e, com Foucault, lhe interrogar sobre as questões concernentes à memória do discurso científico e do discurso religioso, que se apresentam na constituição do saber psicanalítico.

4 – A PSICANÁLISE FREUDIANA E O DISCURSO CIENTÍFICO

Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras.

Michel Foucault

Objetivamos, nesta seção, iniciar a análise de algumas das possíveis relações interdiscursivas existentes entre o discurso psicanalítico em Freud e uma certa memória do discurso científico. Para tanto, apresentamos e examinamos excertos extraídos de algumas obras freudianas, as quais mencionamos na introdução desse texto e que afirmamos serem aquelas que constituem o *corpus* de análise da pesquisa que resultou neste trabalho.

O procedimento analítico está amparado no referencial teórico foucaultiano, conforme delineamos anteriormente. Tentaremos, a partir disso, apreender que tipo de relações são essas que se estabelecem entre o discurso psicanalítico freudiano e uma certa memória do discurso científico que o atravessa, e como essa relação com a memória contribui para a constituição da psicanálise em Freud.

Adiantamos que aqui não se trata da análise de obras particulares. Não pretendemos, assim, nos deter sobre um dado um ensaio específico e demonstrar como Freud arranja sua proposta para se firmar em um certo lugar científico. Isso não será feito, porque, como já dissemos em outra oportunidade, não tratamos de Freud como sujeito pragmático nem tampouco buscamos fazer uma epistemologia de suas obras ou mesmo uma historiografia da psicanálise.

Foucault (1987 [1969]) defende que a arqueologia que por ele é proposta, diferentemente de algumas filosofias do conhecimento, como a história das ideias, não afirma sua especificidade ao percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência. Percorrer esse eixo faria emergir uma visão da ciência e do saber como aquilo que se materializa a partir de um movimento pleno da consciência, ou seja: um progresso da racionalidade que evolui e chega a um ponto em que é capaz de construir um conhecimento que diz a verdade do mundo, marcando-se então como um saber de ordem científica. A arqueologia percorre um eixo que articula prática discursiva, saber e ciência.

A defesa realizada por Foucault (1987 [1969]) é a de que, ao passo que a história das ideias encontra seu ponto de equilíbrio no elemento do conhecimento, estando sempre coagida

a reencontrar a interrogação originária e a emergência transcendental desse conhecimento, a “arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber — isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica)” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 207).

No jogo que compõe o discurso científico, o que a arqueologia do saber põe em pauta não é o direito que uma prática discursiva, ou um saber, tem de ser uma ciência, e sim o simples fato de que essa prática e esse saber existem. É a condição de existência desse discurso que é posta sob análise pelo referido autor, e, também, será por nós. Para Foucault (1987 [1969]), o ponto onde a arqueologia se separa de todas as filosofias do conhecimento é que a arqueologia não relaciona a condição de ciência de um saber “à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 218).

Freud não será aqui tratado como um sujeito pragmático, de modo que possamos pensar o que emerge em suas obras como fruto de uma vontade do sujeito. Pensaremos Freud como um fundador de discursividade, como havia proposto Foucault (1992 [1969]). Tal modalidade de leitura traz consigo a implicação de dizer que, a partir dessa fundação do discurso psicanalítico freudiano, um movimento irreduzível se dá, outros discursos podem ser produzidos e podem entrar em cena.

O que está em pauta aqui, quando falarmos em Freud, é sempre uma função de autoria que se inscreve em um dado espaço e a partir da qual se articula um conjunto de linhas de força. Uma função que, justamente por se articular em um complexo feixe de relações, apenas pode enunciar na medida em que evoca certos enunciados, mobiliza uma memória e trabalha para que o esquecimento de muitos outros enunciados seja operado. Trata-se, desse modo, de uma enunciação que coloca em movimento certas exigências discursivas e nega várias outras.

4.1 – O constitutivo de um saber científico

Iniciaremos as análises apresentando alguns excertos que nos possibilitam pensar quais eram, a partir do discurso psicanalítico freudiano, os elementos constitutivos de um saber passível de ser compreendido como uma ciência, analisando, também, qual a importância e quais foram as consequências que esse tipo de concepção de ciência teve para a constituição do saber psicanalítico.

Apesar de não ter sido publicado em vida por Freud e mesmo recebendo de parte de muitos autores da psicanálise o estatuto de trabalho “pré-psicanalítico”, ainda assim o texto *Projeto para uma Psicologia científica*, escrito em 1895, mas publicado apenas em 1950, teve um papel relevante na pesquisa da qual este trabalho é resultado. Freud (1996 [1895]), na referida obra, nos afirma que seu ensaio possui o seguinte objetivo:

Excerto 01

A intenção é prover uma **psicologia que seja ciência natural** [*naturwissenschaftliche*]: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e **livres de contradição** [*widerspruchsfrei*] (FREUD, 1996 [1895], p. 335, grifos nossos).

A argumentação freudiana, no excerto mencionado, materializava uma questão que era bastante marcante em uma determinada ciência natural do século XIX, mas cujos contornos podemos identificar com relativa facilidade já durante a metade final do século XVIII. Em Freud, reverbera uma certa ideia de ciência que cortava a Europa, principalmente os centros intelectuais germânicos, tal como a Universidade de Viena, e estava intimamente relacionada a uma memória da ciência tal qual essa emerge com pensamento kantiano.

Para que possamos discutir adequadamente o excerto apresentado, é preciso realizar um curto preambulo teórico. Aqui, de saída, é interessante lembrar a leitura que Foucault realizou de Kant em um texto publicado em 1961. Foucault, em seu *Gênese e estrutura da Antropologia kantiana* (2011 [1961]), identifica em Kant a emergência de uma determinada modalidade de pensamento crítico cujos problemas postos cortarão toda a racionalidade ocidental na modernidade.

Essa mesma posição foucaultiana retorna anos depois, no texto *As palavras e as coisas* (2002 [1966]). A tese defendida pelo referido autor é que Kant realiza uma espécie de “revolução copernicana”, operando um deslocamento da questão filosófica a partir da qual se procurava apreender a possibilidade de “conhecer *a priori* os objetos através de uma submissão necessária do objeto ao sujeito” (MACHADO, 1981, p. 135-136)

Para Foucault (2002 [1966]), Kant pensa a possibilidade de conhecimento a partir de uma problematização que está em articulação com as faculdades do conhecimento. Esse movimento desloca certa relação que se estabelecia entre o objeto e o sujeito do conhecimento, de modo que não se procura mais uma ressonância harmônica entre o sujeito e o objeto.

Ao tecer um comentário a respeito do texto *As palavras e as coisas*, Roberto Machado (1981) afirma que “é, portanto, através do estudo do sujeito que Kant fundará o conhecimento

humano, inaugurando uma teoria do conhecimento independente de uma metafísica da representação e do ser que caracterizava a filosofia clássica de Descartes aos Ideólogos” (MACHADO, 1981, p. 136). Kant é, assim, em Foucault, pensado como uma das condições de possibilidade para a constituição das ciências empíricas, a saber, a biologia, a economia, a filologia, cuja constituição é tematizada em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2002 [1966]).

O discurso psicanalítico freudiano não deixa de ter nessas ciências empíricas uma de suas condições de possibilidade. Isto, pois, realizar a captura de um objeto de estudo concernente à esfera do humano, constituído pelos domínios do desejo e da vida, apenas é possível a partir do momento em que um grupo de saberes tem no homem um duplo empírico-transcendental que se apresenta como sujeito, seu *a priori* histórico, e objeto de estudo (FOUCAULT, 2002 [1966]). Nesse sentido, o discurso psicanalítico freudiano não deixa de ser atravessado por uma memória do discurso kantiano.

Um outro elemento para o qual é relevante indicar diz respeito ao fato de que Kant, em sua teorização, apontou algumas dificuldades que impossibilitariam que a psicologia empírica e a psicologia racional se constituíssem como uma ciência da natureza genuína (FULGENCIO, 2006, p. 110) — crítica que também era estendida à química de sua época. Conforme a leitura que Leopoldo Fulgencio (2006) realiza, em Kant, uma ciência da natureza, no seu sentido pleno e genuíno, está, entre outras coisas, em uma relação de dependência com o quanto de matematização pode seu objeto suportar. Nas palavras do próprio Kant, “em toda a teoria particular da natureza se pode apenas encontrar tanta ciência genuína quanta matemática com que aí se depare” (KANT, 1990 [1786], p. 16).

Tal como teoriza a respeito da química de sua época, Kant também considera que a psicologia está bastante distante da possibilidade de poder se constituir como uma ciência de tipo genuíno, e procede elencando “uma série de argumentos que dizem respeito tanto à impossibilidade de elaboração de uma psicologia racional quanto às dificuldades que a psicologia empírica encontra no que se refere à descrição de seus objetos dados empiricamente” (FULGENCIO, 2006, p. 111).

Uma dessas dificuldades levantadas por Kant está relacionada justamente à impossibilidade de matematização do objeto da psicologia. Segundo Fulgencio (2006), com uma explanação que pode nos ajudar a situar a posição kantiana com mais precisão, a matemática nesse caso é tomada como análoga à geometria, e, dessa maneira, os conceitos matemáticos precisam ser dotados de, no mínimo, duas dimensões. No entanto, os conceitos

“da psicologia como uma ciência natural tem como objetos aqueles dados ao sentido interno, mas estes têm apenas uma única dimensão, tornando impossível matematizá-los” (FULGENCIO, 2006, p. 111).

Alinhado aos aspectos acima mencionados, existe ainda um outro elemento da crítica kantiana que desabonava a possibilidade de que a psicologia se inscrevesse como uma ciência natural genuína. Fulgencio (2006) pontua que, na teorização kantiana, a psicologia não apenas apresentava dificuldades que eram concernentes à construção de experiências que fossem “adequadas ao propósito da pesquisa empírica, dado que um sujeito pensante pode intervir voluntária ou involuntariamente no resultado da experiência” (p. 112), mas também se fazia “necessário considerar que a própria observação pode transformar o estado do objeto observado” (FULGENCIO, 2006, p. 112).

A consequência desse pensamento era a concepção de que não seria possível arquitetar experimentos confiáveis e em tal extensão que se pudesse estabelecer satisfatoriamente uma doutrina experimental da alma. Nesse sentido, para a argumentação kantiana, a psicologia “nunca pode ser outra coisa exceto uma teoria natural histórica do sentido interno e, como tal, tão sistemática quanto possível, isto é, uma descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, nem sequer uma doutrina experimental psicológica” (KANT, 1990 [1786], p. 17).

Há um texto publicado por Foucault em 1957, um dos trabalhos iniciais do seu percurso intelectual, que pode nos ajudar na análise que estamos empreendendo. No referido artigo, ao tematizar a cientificidade da psicologia, Foucault defende que “um dos *a priori* históricos da psicologia, em sua forma atual, é essa possibilidade de ser, sob modo de exclusão, científica ou não”³¹ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138, tradução nossa). Esse é um elemento, ainda segundo o autor acima mencionado, que não cortava a física, por exemplo. Não se perguntava a um físico “se ele quer ser cientista ou não, ou a um especialista da fisiologia dos gafanhotos alpinos se ele pretende ou não fazer obra científica”³² (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138, tradução nossa), pois tal indagação soaria descabida.

O estatuto de cientificidade de disciplinas como a fisiologia e a física apresenta-se de forma tão contundente e inquestionável porque esses campos de saber “emergem como

³¹ “Un des *a priori* historiques de la psychologie, dans sa forme actuelle, c’est cette possibilité d’être, sur le mode de l’exclusion, scientifique ou non” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138).

³² “On ne demande pas à un physicien s’il veut être savant ou non, à un spécialiste de la physiologie des sauterelles alpestres s’il veut faire ou non œuvre scientifique” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138).

domínios de pesquisa possível apenas no interior de uma objetividade já científica”³³ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138, tradução nossa).

Como apontado, a partir da rápida indicação de alguns elementos do pensamento kantiano, deparamo-nos com o fato de que a relação da psicologia com a cientificidade é, há muito, mais complexa do que a relação da física e da fisiologia. Uma memória dessa crítica kantiana é materializada em uma certa concepção de ciência muito presente no século XIX e, em ressonância com essa memória do kantismo que, segundo o próprio Foucault (2011 [1961]), corta o pensamento ocidental moderno, a psicologia praticada acabava por residir ainda sob o signo de uma doutrina do espírito, e não de uma ciência natural genuína.

O fragmento extraído do texto freudiano que apresentamos anteriormente possui um duplo efeito inicial que devemos então situar: quando afirma que seu objetivo é produzir uma psicologia que fosse uma ciência natural, Freud, de fato, nos indica qual sua proposta de trabalho. Mas, esse elemento é apenas uma das muitas coisas que se materializam na proposição freudiana, pois, ao marcar sua proposta de trabalho, o fundador da psicanálise também indica a existência, naquele momento histórico, de uma psicologia que não era passível de ser dotada de uma cientificidade. Desponta, dessa forma, no interior do discurso freudiano, um eco, uma memória da crítica kantiana à cientificidade da psicologia.

Em ensaio posterior, Freud (2019 [1940]) aponta, textualmente, que modalidade de psicologia era aquela que não poderia residir sob o signo da cientificidade natural. Tratava-se daquilo que o referido autor denominou de “psicologia da consciência”. Para Freud, fora a concepção de que os processos psíquicos são em si inconscientes que permitiu que a psicologia saísse de afirmações lacunares, próprias da psicologia da consciência, para se fundar como uma ciência da natureza.

Foucault, em certa medida, acaba por corroborar a afirmação freudiana de que é a concepção do psiquismo como um processo inconsciente que possibilita que a psicologia ultrapasse os limites da psicologia da consciência e apresente sua proposta de inscrição como uma ciência da natureza. Para o teórico francês, anteriormente citado, o que fundamenta uma proposição como esta é a tese de que uma pesquisa tem o seu nascimento assinalado no momento em que uma prática atinge o seu próprio limite e se confronta com um obstáculo da ordem do absoluto, o qual acaba por colocar em questão os princípios e as condições de existência desse saber (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152).

³³ “Sans doute parce que la physique en général et la physiologie des sauterelles alpestres n’émergent comme domaines de recherche possible qu’à l’intérieur d’une objectivité déjà scientifique” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 138).

Ainda recorrendo ao teórico supramencionado, temos a afirmação de que a biologia, como um conjunto de investigações sobre a vida, encontra sua emergência efetiva e sua possibilidade concreta de desenvolvimento justamente a partir de uma questão que se faz sobre a doença e em uma observação sobre a morte. Assim, é o limite da pesquisa que se apresenta como condição de possibilidade para a constituição deste mesmo saber. “É a partir da morte que uma ciência da vida é possível, mesmo embora saibamos medir toda a distância que separa a anatomia do cadáver da fisiologia dos vivos”³⁴ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152, tradução nossa).

Da mesma forma que uma ciência da vida é possibilitada pelo confronto com as enfermidades e com a morte, é do ponto de vista do inconsciente que “se torna possível uma psicologia da consciência que não seja pura reflexão transcendental [...]”³⁵ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152, tradução nossa). Nesse sentido, o inconsciente impõe um limite à consciência, e é, então, “do ponto de vista do sono, do automatismo e do involuntário que podemos fazer uma psicologia do homem desperto e percebedor do mundo, que evita ficar presa a uma descrição puramente fenomenológica”³⁶ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 15, tradução nossa).

É como alternativa a essa psicologia que se apresenta como reflexão transcendental e descrição fenomenológica que o discurso psicanalítico, com Freud, propõe pensar uma psicologia que possa ser inscrita como uma psicologia científica. E para que isso possa se concretizar, o elemento fundamental é apresentar os processos psíquicos não apenas como inconscientes, mas também pensá-los como algo que pode ser determinado material e quantitativamente.

O que aparece no discurso freudiano, com o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), é um movimento direcionado à construção de uma Psicologia segundo moldes que a afastam de ser concebida como uma doutrina do espírito, fazendo-a ressoar na mesma frequência que uma determinada modalidade de produção discursiva que era própria de uma certa ciência natural do século XIX. Esse não é um movimento de um sujeito empírico, um trabalho da razão instrumental, mas algo que se dá no complexo campo das práticas discursivas, tais como são pensadas por Foucault (1987 [1969]), de modo que estratégias como

³⁴ “C’est à partir de la mort qu’une science de la vie est possible, quand bien même on sait mesurer toute la distance qui sépare l’anatomie du cadavre de la physiologie du vivant” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152).

³⁵ “c’est du point de vue de l’inconscient que se trouve possible une psychologie de la conscience qui ne soit pas pure réflexion transcendantale [...]” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152).

³⁶ “c’est du point de vue du sommeil, de l’automatisme et de l’involontaire qu’on peut faire une psychologie de l’homme éveillé et percevant le monde, qui évite de s’enfermer dans une pure description phénoménologique” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 153).

essa podem ser encontradas em variadas produções inscritas no interior de um discurso da psicologia do século XIX, e não apenas em Freud³⁷.

Esse campo científico, como Foucault (1987 [1969]) nos ajuda a pensar, será definido por uma certa regularidade naquilo que diz respeito à maneira de os objetos serem constituídos, dos conceitos serem formados, das modalidades enunciativas serem marcadas e de determinadas escolhas teóricas, certos temas, serem abordados — tal como discutimos ao final da seção anterior.

A respeito desse movimento, é bastante significativo que vejamos Freud afirmar, ainda no excerto apresentado anteriormente, que seu trabalho tem como objetivo prover uma “psicologia que seja ciência natural” (*Naturwissenschaftliche*), e que, portanto, essa psicologia seria determinada como um saber que é capaz de “representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (FREUD, 1996 [1895], p. 335), concepção que faz eco à memória do materialismo, do fisicalismo e da necessidade de matematicidade para que um saber possa ser considerado sob o estatuto de ciência natural.

Estes princípios norteadores da ciência, como a demanda de uma matematicidade, se materializaram na crítica kantiana e tiveram sua memória ecoando nas práticas científicas na Viena do século XIX, como podemos notar se nos voltarmos para a discussão a respeito da “Segunda Escola Médica de Viena” e do “Movimento dos Fisiologistas de 1847”, para os quais apresentava-se como fundamental pautar-se no fisicalismo e explicar os processos concernentes

³⁷ Aqui vale apontar que o século XIX é também o momento em que Wilhelm Wundt e William James colocam em movimento seus trabalhos. Wundt, na primeira página de seu *Outlines of psychology* (1897 [1896]), afirma que em toda a história das ciências houve duas definições mais proeminentes daquilo que poderíamos entender como psicologia. Em uma delas, a psicologia seria “a ciência da mente”, a partir da qual “os processos psíquicos são considerados como fenômenos a partir dos quais é possível inferir a natureza de uma substância mental metafísica subjacente” (WUNDT, 1897 [1896], p. 1, tradução nossa). A outra forma de encarar a psicologia a definiria como uma “ciência da experiência interior”, de modo que, a partir desse ponto de vista, os processos psíquicos são “tidos como pertencentes a uma forma específica de experiência, que se distingue facilmente pelo facto que seus conteúdos são conhecidos por meio da ‘introspecção’, ou do ‘sentido interno’, como foi chamado para distingui-lo da percepção sensorial através dos sentidos externos” (WUNDT, 1897 [1896], p. 1). Wundt, ainda no referido texto, é categórico ao fazer sua avaliação do espaço que essas psicologias possuiriam para aquele século: “Nenhuma dessas definições, porém, é satisfatória para a psicologia de hoje” (1897 [1896], p. 1). James, por sua vez, afirmou, em seu texto *A Plea for psychology as a “natural Science”* (1892), “precisamos de um abandono justo, correto e explícito de questões como a da alma, do ego transcendental, da fusão de ideias ou partículas de matéria mental, etc., pelo homem prático” (JAMES, 1892, p.149, tradução nossa). Desse modo, não é apenas em Freud que há o movimento de tentativa de uma psicologia capaz de se afastar de posições metafísicas e se constituir como uma ciência natural.

à vida a partir de leis que pudessem descrever o seu funcionamento. Freud de fato não escapa a esse movimento.

Aliado a isto, há também, no excerto acima, a afirmação de que esta psicologia, pensada como ciência natural — para além de pautar os processos psíquicos como químicos e quantitativamente determinados —, é uma concepção de saber “livre de contradições” (*widerspruchsfrei*). Essa expressão aparece várias vezes no discurso psicanalítico freudiano quando o que está sendo pensado faz referência à constituição do trabalho analítico e à conceituação daquilo a que este trabalho se propõe. Para apresentar o reaparecimento da expressão e sua importância, faremos um curto desvio.

Em *Os instintos e seus destinos* (2010 [1915]), Freud, quando está discutindo o movimento de construção de uma ciência, afirma que nenhuma ciência nasce com seus conceitos fundamentais completamente lapidados e absolutamente edificados. Eles são, isto sim, constituídos paulatinamente. Nas palavras do autor:

Excerto 02

Não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos. Na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições, nem mesmo as mais exatas. **O verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si.** Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência (FREUD, 2010 [1915], p. 39, grifos nossos).

Tal excerto tem para nós uma dupla implicação: por um lado, indica um ponto do qual o discurso psicanalítico freudiano se afasta, e, por outro, nos fornece a possibilidade de situarmos com relativa precisão qual é o tipo de ciência com a qual o saber freudiano pretende se alinhar. Freud enuncia que “não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos” (2010 [1915], p. 39). E este primeiro período do fragmento apresentado anteriormente indica um determinado distanciamento de um certo modelo de cientificidade que estava ainda muito presente no momento em que o discurso psicanalítico freudiano se constitui.

Esse modelo de cientificidade, para o qual havia a necessidade de clareza e definição precisa, pode ser rastreado com relativa facilidade até o século XVI. Alexandre Koyré (1982 [1973]) pontua que Tycho Brahe, que viveu entre os anos de 1546 e 1601, foi responsável por dar “à astronomia e à ciência em geral algo de absolutamente novo, a saber, um espírito de

precisão: precisão na observação dos fatos, precisão na medida e precisão na fabricação dos instrumentos de medida usados na observação” (KOYRÉ, 1982 [1973], p. 51).

O referido autor afirma que esse movimento, que tem na empreitada de Tycho Brahe um de seus principais expoentes, não é ainda o “espírito experimental, mas, de qualquer forma, já se trata da introdução, no conhecimento do Universo, de um espírito de precisão” (KOYRÉ, 1982 [1973], p. 51).

Koyré (1982 [1973]) faz referência a uma proposição de Galileu, segundo a qual o livro da natureza havia sido escrito em caracteres geométricos, e afirma que uma das implicações que essa postulação galileana teve para a construção da ciência é que “para atingir seu objetivo, a ciência moderna tem de substituir o sistema dos conceitos flexíveis e semiqualitativos da ciência aristotélica por um sistema de conceitos rígidos e estritamente quantitativos” (KOYRÉ, 1982 [1973], p. 272).

Tal afirmação indica que uma certa modalidade de ciência, que se constitui na modernidade, opera realizando uma espécie de substituição do mundo qualitativo, o mundo “misto, do senso comum (e da ciência aristotélica), por um mundo arquimediano da geometria tornado real ou — o que é exatamente a mesma coisa — substituindo o mundo do mais ou menos, que é o da nossa vida quotidiana, por um Universo de medida e de precisão” (KOYRÉ, 1982 [1973], p. 272).

Essa demanda de precisão para constituição de um saber científico, apesar de não ser a única linha de força em ação, atravessa o campo científico da modernidade, e não deixa de ser arregimentada no discurso psicanalítico freudiano. É em direção a essa modalidade de ciência, para a qual o estatuto de cientificidade é tão consistente quanto a precisão de suas proposições, que Freud aponta quando diz, em *Os instintos e seus destinos*, que “não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos” (2010 [1915], p. 39), e é em relação a ela que o discurso psicanalítico freudiano se opõe.

Essa oposição freudiana, em relação a uma certa forma de cientificidade cuja imprecisão dos conceitos acaba por colocar em xeque o próprio estatuto de ciência de um determinado saber, é reencontrada dez anos mais tarde, no texto *Autobiografia*, publicado em 1925. No referido ensaio, lemos a seguinte proposição:

Excerto 03

Não poucas vezes escutei a desdenhosa afirmação de que não se pode levar a sério uma ciência cujos principais conceitos são tão imprecisos como os

da libido e do instinto na psicanálise. Mas essa objeção se baseia numa total incompreensão dos fatos. Conceitos fundamentais claros e definições nitidamente demarcadas apenas são possíveis nas ciências humanas [*Geisteswissenschaften*] quando elas procuram acomodar todo um âmbito de fatos na moldura de um sistema intelectual. **Nas ciências da natureza, entre as quais se inclui a psicologia,** tal clareza dos conceitos principais é supérflua e mesmo impossível (FREUD, 2011 [1925], p. 145, grifos nossos).

Nesse caso específico, vemos um dos raros momentos em que Freud faz referência às *Geisteswissenschaften* (ciências humanas), indicando que esse é o único campo em que seria possível a proposição de conceitos fundamentais claros e definições nitidamente demarcadas. É possível entender, assim, que Freud marca então um distanciamento em relação às ciências humanas, e não de uma certa modalidade de saber científico-matemático.

Uma leitura como essa é possível, mas, ao mesmo tempo é fundamental sustentar uma postura crítica diante da ideia que é vendida por Freud, de modo que façamos o possível para não recair na produção de uma análise demasiadamente embasada em uma argumentação racionalista e cuja fundação se encontra em um sujeito empírico. Aqui, é importante considerar que, de fato, ao passo que Freud se alinha a uma determinada concepção de ciência da natureza — na qual não é possível haver definição conceitual precisa e clara — há a marcação de um distanciamento em relação às ciências humanas. No entanto, há mais do que isso, pois a análise das condições históricas nos mostra que essa concepção de um saber que demanda precisão para se firmar enquanto científico não é uma exclusividade das ciências do espírito. Muito pelo contrário: a demanda de precisão conceitual pode ser assinalada nas ciências matemáticas ainda no século XVI, muito antes das ciências do espírito terem sua invenção efetiva.

Nesse sentido, Freud assinala, em princípio, seu lugar junto ao amplo campo do discurso da ciência, produzindo um distanciamento de dois lugares. Ele contrapõe-se, relativamente, à memória do pensamento kantiano, que afirmava que a psicologia não seria passível de se inscrever como uma ciência da natureza — Freud estabelece textualmente que a psicologia é uma ciência da natureza ao afirmar que “nas ciências da natureza, entre as quais se inclui a psicologia, tal clareza dos conceitos principais é supérflua e mesmo impossível” (2011 [1925], p. 145). Mas existe também, no interior do discurso psicanalítico freudiano, e os últimos excertos apresentados acima indicam isto com certa contundência, um distanciamento em relação à memória de uma determinada forma de ciência que teria sua fundação tão sólida quanto precisos fossem seus conceitos.

Podemos justificar e fundamentar melhor essa última proposição da seguinte maneira: já expusemos que emerge no discurso psicanalítico freudiano a retomada da memória de uma

ciência pautada na clareza e na definição precisa de seus conceitos. No entanto, podemos assumir que, para tal tipo de ciência, se os conceitos fundamentais são edificados sobre leis bem definidas e elaboradas de forma precisa, a mobilidade destes conceitos seria diminuta. Pois, se o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos, as leis que descrevem velocidade e tempo de permanência no ar de um corpo em queda livre, por exemplo, não poderiam ser facilmente alteradas, uma vez que seriam traçadas de forma precisa.

Como sabemos, no entanto, muitos dos conceitos apresentados no discurso psicanalítico freudiano tem sua construção rearranjada ao longo do tempo. É no rastro dessa argumentação que o discurso freudiano produz um deslocamento em relação à memória de um determinado discurso da ciência que o atravessa, alterando o centro de gravidade daquilo que se entende como essencial para a constituição de um saber científico: vai-se dos conceitos fundados sobre leis claras e bem definidas (precisas) para a descrição dos fenômenos — descrição essa que nos é apresentada por Freud (2010 [1915], p. 39) como constituindo “o verdadeiro início da atividade científica”.

Contrapondo-se a essa concepção de ciência que precisa ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos, Freud coloca em jogo e se alinha a uma proposta de cientificidade que tem seu início na apreensão dos fenômenos. Dito de uma outra maneira, o que está em pauta para a constituição dessa forma específica de saber científico é o tipo de olhar que será empregado para capturar o mundo e descrever as leis capazes de explicar o funcionamento deste mundo.

Este olhar e estas leis, como vimos anteriormente, a partir da ciência natural do século XIX, são atravessadas pelas lógicas fisicalistas e materialistas — visto que a proposta de pensar, até mesmo os processos concernentes à vida, neste século, carregam consigo uma memória da física e da biologia como modelos privilegiados de cientificidade —, mas também colocam em jogo a potência de reformulação e possibilidade de imprecisão conceitual, sem que isso seja um dado negativo.

Na relação que o discurso psicanalítico freudiano estabelece com os discursos da ciência, um rearranjo é posto em marcha. Se numa certa concepção de ciência natural do século XVI — a qual vimos ser evocada inicialmente por Freud de forma indireta —, o elemento constitutivo de uma ciência da natureza compreenderia o fundamento claro e preciso de suas leis e conceitos, a modalidade de ciência junto a qual o discurso psicanalítico freudiano pauta sua proposta de inscrição é fundada a partir de um certo olhar, por uma certa forma de descrever os fenômenos observados. Esta ideia se relaciona com uma proposição apresentada por Merz

(1896 [1907]), à qual mencionamos na seção anterior. Segundo o supracitado autor, a ciência moderna, referindo-se ao século XIX, seria marcada por uma definição do seu método, e não pelo objeto de seu trabalho.

Freud nos dirá que as ideias que formam os conceitos fundamentais das ciências são indispensáveis, pois sem elas, as ideias, os conceitos não poderiam sequer existir. Essas ideias deveriam conter certo grau de indeterminação no início e, enquanto se acham nesse estado indeterminado, se pode entrar em acordo quanto a seu significado, sendo que este significado seria remetido continuamente ao material extraído da realidade — os fenômenos que se busca descrever. Freud então afirma, ainda em *Os instintos e seus destinos*, que:

Excerto 04

Apenas depois de uma exploração mais radical desse âmbito de fenômenos podemos apreender seus conceitos científicos fundamentais de maneira mais nítida e modificá-los progressivamente, tornando-os utilizáveis em larga medida e ao mesmo tempo **livres de contradição**. Então pode ser o momento de encerrá-los em definições (FREUD, 2010 [1915], p. 39, grifo nosso).

Esse excerto faz referência a uma certa forma de desenvolvimento da ciência como um saber construído, e reconstruído, em múltiplos estratos — bem como indica que a teoria psicanalítica sofria várias mudanças e reformulações conforme era teorizada. Porém, esse é um assunto que abordaremos, de forma mais detida e apropriada, em um momento posterior. O que queremos destacar agora, pois foi para isso que fizemos este desvio, é o reaparecimento da ideia de uma ciência como algo que apresenta seus conceitos fundamentais utilizáveis em uma medida relativamente larga e ao mesmo tempo livres de contradições.

Podemos ver que em *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]) e em *Os instintos e seus destinos* (2010 [1915]), a produção freudiana é cortada por uma memória de uma ciência que se apresenta sob a forma de uma construção “livre de contradições”. O que está em jogo nessa ciência natural junto com a qual o discurso psicanalítico freudiano se alinha é a memória de uma ciência que possui a potência de descrever o funcionamento do mundo natural como ele é, e, dessa forma, não pode constituir um sistema conceitual que passasse a apresentar leis que se mostrassem inconsistentes ou inconstantes quando outras leis da natureza fossem nele inseridas. Se uma lei descreve adequadamente o funcionamento do mundo natural, ela deve ser harmônica com outras leis que se prestam ao mesmo papel³⁸.

³⁸ Para a física contemporânea, este ainda é um dilema fundamental. Há duas teorias predominantes no campo da física hoje: a mecânica quântica e a relatividade geral. As leis da mecânica quântica explicam satisfatoriamente o funcionamento de partículas muito pequenas, no entanto, quando se tenta aplicar

É possível conjecturar, a partir dessa enunciação, que apesar de o discurso psicanalítico freudiano sinalizar que se situa em um outro lugar que não é o de uma ciência que demanda precisão, nem todos os laços com essa modalidade de saber são rompidos. O saber freudiano ecoa uma memória de uma certa ciência natural, cujas produções carecem ainda de certa precisão e ressonância com o mundo exterior natural³⁹, materializando, aqui, uma determinada forma de constituição dos conceitos de um saber científico.

Nesse sentido, podemos afirmar que existe, de fato, um movimento a partir do qual o discurso psicanalítico freudiano pauta sua inscrição no campo de uma ciência natural que apreende a imprecisão conceitual como uma de suas linhas constitutivas e encontra na descrição dos fenômenos o início da sua atividade. Porém, apesar de alinhar-se a essa concepção de ciência e negar a memória de uma ciência que demanda precisão e clareza, ainda assim uma certa linha de força dessa modalidade de ciência vibra no interior do discurso psicanalítico freudiano — bem como nas demais ciências da natureza que se propõem a descrever os fenômenos naturais a partir de uma lógica matemática.

Ainda em relação à modalidade específica de olhar para a realidade, a qual, para o discurso psicanalítico freudiano, constitui o início da atividade científica, cortada por um movimento que busca descrever de maneira “livre de contradições” os fenômenos naturais, vemos Freud afirmar que:

Excerto 05

Nós não apenas **aplicamos à matéria da experiência** determinadas convenções, na forma de conceitos fundamentais, como nos servimos também de vários **pressupostos** complicados, para nos guiar no trabalho com os fenômenos psicológicos. O mais importante desses pressupostos já foi

suas leis a objetos gigantescos, como estrelas e planetas, algo falha e a teoria não consegue apreender satisfatoriamente o funcionamento destes fenômenos. Com a relatividade geral é exatamente o oposto, suas leis descrevem bem o funcionamento de planetas, estrelas, buracos negros, mas se mostram insatisfatórias ao tentar apreender o funcionamento de partículas subatômicas (ABDALLA, 2005). O detalhe é que o universo está aí, funcionando, com objetos extremamente pequenos e extremamente grandes coexistindo e interagindo. Dessa forma, “se a Física é uma só, sendo a mesma em todos os lugares do espaço e em todo o tempo cosmológico, por que então a gravitação não estaria ligada de modo intrínseco às outras interações elementares?” (ABDALLA, 2005, p. 149). Logo, uma teoria de tudo deveria ser capaz de ser aplicada às partículas subatômicas e às galáxias, apresentando leis livres de contradições. O grande dilema, nesse sentido, estaria em conciliar a mecânica quântica com a física gravitacional. Essa impossibilidade de conciliação denuncia um ponto cego no olhar da ciência, de modo que algo escapa a seu enquadramento.

³⁹ Esta é, inclusive, a definição que Freud dará, anos depois, para a concepção de “verdade”. Freud, em *Acerca de uma visão de mundo*, pontua que o pensamento científico “busca obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos. **Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de ‘verdade’**” (FREUD, 2010 [1933], p. 338, grifo nosso).

assinalado; resta-nos apenas destacá-lo expressamente. **É de natureza biológica, faz uso do conceito de tendência** (eventualmente de finalidade) e diz que o sistema nervoso é um aparelho ao qual coube a função de eliminar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível, um aparelho que, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos” (FREUD, 2010 [1915], p. 41, grifos nossos).

A análise do excerto anterior, relacionada às discussões previas, possui duas consequências importantes para este trabalho: de um lado, não é por uma mera escolha pouco rigorosa de palavras que vemos Freud (2010 [1915], p. 41) afirmar que não se trata apenas de “aplicar à matéria”, acessada a partir da experiência, certas convenções. De modo mais preciso, como estamos nos referindo a um discurso, a afirmação freudiana, na pior das hipóteses, esta imbricada numa teia de relações, e sua emergência está sempre relacionada às condições de existência deste discurso. Assim, esse movimento, a partir do qual se aplica à matéria certas proposições, reforça o delinear de uma determinada forma de descrição da natureza e de seus fenômenos como metodologia cara e característica de certa modalidade de cientificidade com a qual o discurso freudiano estava relacionado.

Por outro lado, quando Freud afirma que “o sistema nervoso é um aparelho ao qual coube a função de eliminar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível, um aparelho que, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos” (2010 [1915], p. 41), o que está em pauta são as dinâmicas de prazer e desprazer que constituem os fenômenos psicológicos, os quais são objetos do discurso psicanalítico freudiano. No entanto, como podemos ver, ainda no excerto acima, essas dinâmicas possuem um componente fundamental de natureza biológica, de modo que, a partir de uma certa forma pela qual estes fenômenos são olhados e descritos — representando “os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (FREUD, 1996 [1895], p. 335) —, possibilita-se uma inscrição, ao menos em caráter parcial, do saber psicanalítico junto ao campo das ciências naturais.

Interessante notar que essa memória do discurso científico, a qual podemos ouvir ressoar no discurso da ciência do século XIX, corta todo um campo de produção discursiva, estando diretamente atrelada à formação dos objetos, dos temas, das modalidades enunciativas e dos conceitos, tal como estes são definidos por Foucault (1987 [1969]). Assim, para inscrever-se na ordem do discurso (FOUCAULT, 2007 [1971]) — aqui fazendo referência à uma ordem específica do discurso científico —, um saber precisa atender certas exigências relativas àquilo que se apresenta como o constitutivo de uma ciência.

Do modo como a psicologia era concebida a partir dos ecos do pensamento kantiano, sua constituição não possibilitava sua inscrição como ciência natural genuína, e essa proposição, pensada como uma das condições de possibilidade do campo científico na modernidade, ecoou fortemente no século XIX e início do XX. Para que a inscrição junto a esse campo de cientificidade natural fosse possível, era preciso produzir uma outra psicologia, livre de contradições e capaz de representar os processos psíquicos por meio de estados quantitativos, matematizáveis, reverberando assim a memória de uma certa modalidade de ciência e se adequando às exigências da ordem do discurso científico.

É em relação a essa outra forma de constituição do discurso da psicologia e do discurso da ciência que a psicanálise pode emergir e colocar em jogo sua inscrição no interior do discurso científico, pautando sua forma de produção de saber em certos princípios — quantitativos, biológicos, fisicalistas e matematizáveis — que possibilitam que ela se inscreva como um saber supostamente livre de contradições, se constitua a partir de um determinado olhar sobre os fenômenos, elabore determinados conceitos fundamentais, mobilize certos objetos e determinadas escolhas temáticas sejam operadas.

O discurso freudiano, ao ser analisado, por um lado, nos diz da memória de uma determinada forma de ciência da qual objetiva se afastar, mas, por outro lado, nos diz, também, de um modelo de cientificidade que reverbera e com o qual propõe se alinhar. Este modo específico de constituição do discurso da ciência natural, fundamentalmente atravessado por uma memória de certo tipo de saber científico fisicalista e matematizável, compõe todo um campo de produção discursiva singular no século XIX e início do século XX. Junto a essa forma específica de cientificidade e em relação com essa memória, o discurso psicanalítico freudiano começa a se constituir.

4.2 – Psicanálise: justificativa e procedimento de inscrição junto ao científico

Na seção anterior, vimos serem materializados nos trabalhos freudianos os contornos gerais daquilo que seria constitutivo de certa parcela do campo científico no qual a psicanálise foi inventada, bem como o despontar, ainda sutil, dos movimentos por meio dos quais o discurso psicanalítico freudiano propõe fundar seu lugar junto ao discurso da ciência natural. Buscamos, agora, analisar, de forma mais detida, no interior dessa relação do discurso psicanalítico freudiano com o discurso científico, de que modo essa proposta de inscrição toma corpo e indicar de que maneira a relação com uma certa memória do discurso científico atravessa essa empreitada proposta pelo discurso psicanalítico que emerge com as proposições freudianas.

4.2.1 – Uma ciência entre as ciências naturais, porém diferente

O primeiro movimento a partir do qual o discurso freudiano marca sua posição junto ao discurso científico se dá em duas linhas de ação, ambas estão intrincadas e podemos vê-las se materializarem regularmente nos textos freudianos: por um lado, há uma comparação, uma justaposição, da psicanálise com outras formas de ciência, às ciências da natureza, para sermos mais específicos. E, por outro lado, há o delinear de uma certa justificativa lógico-racionalista de inscrição da psicanálise na ordem da ciência naturalista a partir de um certo distanciamento⁴⁰ em relação a uma memória de outro tipo de ciência.

Freud afirma, no *Compêndio de psicanálise* (2019 [1940]), sua última obra, que:

Excerto 06

Os processos com os quais ela [a psicanálise] se ocupa são em si tão incognoscíveis quanto os das outras **Ciências, químicas ou físicas, porém é possível estabelecer as leis que eles obedecem**, seguir suas relações mútuas e suas dependências **sem deixar lacunas por longos percursos**, ou seja, aquilo que se designa como o entendimento do campo dos **fenômenos naturais em questão**. Ao fazê-lo, não se pode seguir sem novos pressupostos e sem a criação de novos conceitos, entretanto, esses não devem ser menos prezados como testemunho do nosso embaraço, mas apreciados como enriquecimento da Ciência, **imbuídos do mesmo valor aproximado das análogas construções auxiliares de outras Ciências Naturais, esperando-**

⁴⁰ É importante pontuar que tal como é possível encontrar estofo teórico que nos permite pensar em um certo distanciamento do discurso psicanalítico freudiano em relação ao discurso de uma ciência natural positiva, é também possível encontrar autores que defendem que há, em Freud, uma inscrição total no campo da ciência da natureza. Renato Mezan, por exemplo, em seu texto *Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?*, traça algumas das linhas argumentativas que são apresentadas por Freud para que a partir delas seja possível inscrever a psicanálise como totalmente pertencente às ciências da natureza. Para o referido autor, se hoje é possível pensar a psicanálise freudiana também como algo no campo das ciências humanas, é pelo fato de que nossa percepção atual esquadrinha e divide o campo do saber de uma forma diferente daquela que existia no século XIX. Nesse sentido, defende o referido autor, é que “a Psicanálise – sem sair do lugar, diríamos – bandeou-se para o lado das ciências humanas quando a fronteira entre elas e as ciências naturais deixou de passar pela Tordesilhas da oposição *erklären/verstehen* para se fixar na diferença dos objetos e dos métodos” (MEZAN, 2007, p. 356). Acreditamos que existe algo disso, afinal, acabamos de defender a ideia de que, nos textos de Freud, a ciência natural com a qual o discurso psicanalítico freudiano se alinha tem seu fundamento no olhar específico para o objeto, ou seja, no método de apreensão dos fenômenos. Mas, acreditamos também que existe algo mais. A argumentação desenvolvida nesse trabalho indica, entre outras coisas, que não é simplesmente uma mudança na forma que dividimos o campo do conhecimento que permite articular o discurso psicanalítico freudiano também ao campo das ciências do espírito. Existe, no discurso da psicanálise, certas proposições que nos permitem inserir Freud em seu tempo e ainda assim indicar como há um jogo de aproximação e distanciamento tanto em relação às ciências naturais quanto naquilo que diz respeito às ciências do espírito — sem que este jogo represente um rompimento ou uma inscrição plena e livre de tensões com qualquer um desses domínios de saber.

se, assim, que sofram modificações e correções, encontrando maior precisão, na medida em que a experiência é acumulada e filtrada. Logo, em pleno acordo com as nossas expectativas, conceitos fundamentais da nova Ciência, seus princípios (pulsão, energia nervosa, entre outros) permanecem por longo tempo tão indeterminados quanto os das Ciências mais antigas (força, massa, atração) (FREUD, 2019 [1940], p. 49, grifos nossos).

Ao analisarmos o excerto acima, vemos a materialização de um discurso que terá um caráter regular na relação do discurso psicanalítico freudiano com o científico. Freud afirma que os processos de que a psicanálise se ocupa são tão incognoscíveis quanto os das outras ciências naturais, tais como a física e a química. Aqui, a comparação com a física aparece, e será retomada, por Freud, algumas vezes durante sua produção discursiva.

Essa justaposição realizada por Freud, aproximando o saber psicanalítico ao saber da química e da física, demarca os contornos do campo no qual a psicanálise propõe se situar. Vemos se materializar uma psicanálise que denuncia a incognoscibilidade dos fenômenos de que trata, mas que também indica esse limite nos saberes das ciências naturais, como a física e a química. O que está em pauta, através dessa articulação, é que a psicanálise, ao afirmar ser capaz de estabelecer leis a que esses processos incognoscíveis obedecem, indica um dos pontos de sustentação a partir dos quais pode validar sua inscrição junto ao discurso científico, colocando-se em um mesmo nível de legitimidade das outras ciências naturais — no excerto, a utilização do pronome indefinido “outras” sucedido de “ciência naturais”, nos dá um indício relevante dessa relação.

Aqui, é importante notar as consequências que podem ser retiradas da afirmação que os processos de que a psicanálise se ocupa são tão incognoscíveis quanto aqueles de que se ocupam a física e a química: se a psicanálise se ocupa de fenômenos tão complexos e inesgotáveis quanto outras ciências, a ela também deve ser dado uma espécie de benefício da (re)construção, de modo que é esperado que esses conceitos “sofram modificações e correções, encontrando maior precisão, na medida em que a experiência é acumulada e filtrada” (FREUD, 2019 [1940], p. 49).

Essa proposição é duplamente afirmada no discurso freudiano. Tanto de forma implícita, ao realizar uma comparação entre a natureza incognoscível dos fenômenos dos quais se ocupa psicanálise e os fenômenos sobre os quais se debruçam outras ciências naturais, quanto de forma explícita, como podemos ler na parte final do excerto, quando Freud (2019 [1940]) afirma que “logo, em pleno acordo com as nossas expectativas, conceitos fundamentais da nova Ciência, seus princípios (pulsão, energia nervosa, entre outros) permanecem por longo tempo

tão indeterminados quanto os das Ciências mais antigas (força, massa, atração)” (FREUD, 2019 [1940], p. 49).

Dito de outra maneira, o que emerge no discurso freudiano é uma injunção de que tanto a física, quanto a química e a psicanálise merecem ser julgadas com os mesmos pesos e as mesmas medidas. Portanto, se os conceitos produzidos por um desses campos de saber podem gozar de indeterminação, conforme o saber científico avança em seu movimento construtivo, os conceitos das outras também podem.

Mas, tão importante quanto nos atentarmos para o que está dito, é nos atentarmos para o que Freud não diz. Sua defesa para que a psicanálise seja pensada e julgada com essa lógica de tolerância, a qual o autor afirma ter sido cedida às outras ciências, emerge também como uma espécie de defesa às críticas correntes feitas por outros discursos já estabelecidos no lugar de científicos. O discurso psicanalítico freudiano, com seus conceitos muitas vezes lidos como transcendentais (inconsciente) e seus objetos vistos como abstratos (desejo), enfrentava, por parte da ordem do discurso científico, as resistências mais diversas, pois as postulações psicanalíticas, devido a sua forma de se constituir, eram julgadas como não sendo passíveis de serem erigidas segundo um certo modelo de cientificidade.

Podemos ler tal resistência, por assim dizer, a partir da ótica foucaultiana apresentada em *A ordem do discurso* (2007 [1971]). Tal como nos afirma Foucault, na mencionada obra, os discursos são cindidos, tem sua emergência e circulação controlada. Por um lado, os procedimentos de rarefação do sujeito de antemão nos indicam que ninguém entrará na ordem se não for de início qualificado para tal. E tal qualificação está diretamente relacionada a uma certa maneira pela qual um saber constitui seus conceitos, objetos e temas, por exemplo.

Por outro lado, os discursos não são cindidos apenas em relação a uma rarefação dos sujeitos que falam. Controla-se, também, o interior do próprio discurso, de modo que por meio dos princípios do comentário, do autor e da disciplina, por exemplo, submete-se a dimensão do acaso do discurso a certos princípios de classificação, de ordenação e de distribuição (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 21).

Assim, para que um discurso possa ser inscrito na esfera científica, seu saber não pode ser constituído de qualquer modo. É preciso que toda sua produção discursiva atenda a certas exigências, certas regras de formação a partir das quais podem ser constituídos os objetos do discurso, seus conceitos, seus temas, as posições enunciativas do sujeito que fala. Inscrever-se em uma ordem do discurso, como a do discurso científico natural, é, assim, atender a certas

exigências. Essas exigências trazem, em sua constituição, uma certa memória que tem papel fundamental na elaboração de uma concepção acerca daquilo que é ciência.

Tendo isto em mente, não é muito difícil conjecturar por quais razões as críticas em relação à cientificidade da psicanálise ganhavam espaço. O discurso psicanalítico freudiano tenta construir sua teoria junto a um lugar de ciência natural, e, dessa forma, coloca a memória de uma certa ciência naturalista em movimento — uma ciência marcadamente positivista, fisicalista, matemática e materialista, como foi anteriormente mencionado. No entanto, por trabalhar com questões como sonhos, inconsciente, um conceito de pulsão como algo entre o psíquico e o biológico, sintomas físicos vindos de desejos recalcados, por exemplo, o discurso psicanalítico freudiano se confronta com essa memória que por ele era arregimentada.

A ordem do discurso científico naturalista é assim um campo em que sempre está em operação um jogo de forças. No excerto a seguir, podemos ver se materializar no/pelo discurso psicanalítico freudiano uma espécie de posição de resistência no interior das relações de poder constitutivas do campo científico natural.

Excerto 07

O intelecto e a psique são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana. A psicanálise tem um direito especial de falar em nome da visão de mundo científica neste ponto, já que não pode ser acusada de haver negligenciado o psíquico no quadro que faz do mundo. Sua contribuição à ciência consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica (FREUD, 2010 [1933], p. 323, grifo nosso).

A problemática que desejamos apontar ao trazer o excerto acima é que, ao passo que a psicanálise freudiana opera buscando inscrever-se no lugar de um discurso científico específico, do qual já falamos, marcado por certas exigências, ela se confronta com uma memória daquilo que seria constitutivo do campo científico. Nesse sentido, a psicanálise se choca com essa memória da ciência ao assumir como objetos de estudo certos fenômenos que, encarados pela ciência natural em marcha no século XIX e início do século XX, são lidos como inapreensíveis pela via da física, da biologia e da possibilidade de matematização.

O saber psicanalítico, ao inserir a novidade de um objeto estranho nesse jogo de forças que constitui o discurso da ciência natural, circunscreve para si mesmo um lugar de diferença em relação ao campo científico estabelecido. É possível apreender a emergência dessa dinâmica quando Freud afirma que “o intelecto e a psique são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana” (2010 [1933], p. 323), o que indica que os

fenômenos relativos ao psiquismo seriam passíveis de uma apreensão pela via da ciência naturalista, da mesma maneira que a física pensava a termodinâmica, por exemplo.

No texto *Autobiografia*, publicado em 1925, Freud (2011 [1925]) coloca uma proposição que pode nos ajudar a sustentar sobre bases mais sólidas as discussões desenvolvidas nessa subseção. Isto, pois, trata-se de uma afirmação que toca em dois dos elementos centrais dos quais nos ocupamos nas últimas páginas, a saber: i) um distanciamento parcial em relação a uma memória do campo científico positivista e ii) a afirmação de uma diferença que possibilita apreender uma das linhas de individualização do saber psicanalítico freudiano. Vejamos, a esse respeito, o excerto apresentado a seguir:

Excerto 08

Com o auxílio do **método de associação livre e da arte de interpretação a ele relacionada**, a psicanálise conseguiu algo que aparentemente não tinha significação prática, mas que na realidade **levou necessariamente a uma posição e uma consideração inteiramente novas na esfera científica. Tornou-se possível demonstrar que os sonhos têm sentido e decifrar tal sentido.** Na Antiguidade clássica os sonhos eram altamente apreciados como antevisões do futuro; **a ciência moderna não se interessou por eles, abandonou-os à superstição, proclamou serem um ato puramente “somático”, uma espécie de sobressalto da psique que dorme. Parecia inconcebível que alguém que havia realizado trabalho científico sério se apresentasse como “intérprete de sonhos”. Mas se o pesquisador não se preocupava com tal condenação dos sonhos, tratava-o como um sintoma neurótico não compreendido**, uma ideia delirante ou obsessiva, não considerava seu conteúdo aparente e fazia de suas imagens objetos da associação livre, então chegava a outro resultado (2011 [1925], p. 125-126, grifos nossos).

Antes de prosseguir com a discussão a respeito do excerto apresentado anteriormente, vale a pena apresentar outros dois fragmentos. O primeiro deles retirado do texto *A interpretação dos sonhos* (2012 [1900]) e o outro, de um curto texto, cujo título é *Meu contato com Josef Popper-Lynkeus* (FREUD, 2010 [1932]). A razão para tal escolha se deve ao fato de defendermos que os fragmentos a seguir materializam algumas das mesmas questões que emergem pelo/no excerto anterior — mostrando, assim, uma regularidade na emergência dessas questões. Desse modo, coaduna com as propostas desse trabalho a realização de um movimento em que apresentamos os três fragmentos em sequência, e, posteriormente, discutimos, em conjunto, esta determinada questão comum que neles é materializada.

Excerto 09

Tive de reconhecer que esse também é um daqueles casos nada raros em que uma crença popular antiquíssima, teimosamente conservada, parece

ter chegado mais perto da verdade das coisas do que o juízo da ciência hoje em vigor. Preciso afirmar que os sonhos de fato têm significado e que é possível um procedimento científico para interpretá-los (FREUD, 1900 [2012], p. 121, grifos nossos).

Excerto 10

Quando seguiam minhas instruções, eles me relatavam também seus sonhos, como se estes fossem da mesma espécie que seus outros pensamentos. **Era uma clara indicação para que eu desse aos sonhos o mesmo valor que às demais produções compreensíveis. Eles não eram compreensíveis, porém, e sim estranhos, embaralhados, absurdos, como são mesmo os sonhos, e, por isso, foram condenados pela ciência como meros espasmos do órgão psíquico, carentes de sentido e de finalidade.** Se meus pacientes estavam certos, e eles apenas pareciam repetir a milenária crença da humanidade não científica, **eu me defrontava com a tarefa de uma “interpretação dos sonhos” que pudesse resistir à crítica da ciência** (FREUD, 2010 [1932], p. 410, grifos nossos).

As afirmações contidas nos excertos acima, de certo modo, materializam a já mencionada proposta de tentativa de inscrição do discurso da psicanálise freudiana no interior do campo científico. Porém, ao mesmo tempo — ao fazer a observação de que o trabalho analítico com os sonhos “levou necessariamente a uma posição e uma consideração inteiramente novas na esfera científica” (FREUD, 2011 [1925], p. 125) e apontar que fora necessário se defrontar “com a tarefa de uma ‘**interpretação dos sonhos**’ que pudesse resistir à crítica da ciência” (FREUD, 2010 [1932], p. 410) —, o discurso psicanalítico freudiano afirma uma diferença de sua prática em relação ao discurso científico em funcionamento naquele momento, assinalada pela apreensão de um objeto de estudo que ressoava numa frequência distinta dos objetos capturáveis a partir dos métodos de observação de uma ciência positivista e pela apresentação de uma proposta de trabalho que tinha como um de seus principais pontos a ideia de interpretação.

Nesse sentido, o discurso materializado nos excertos sob análise possui uma dupla implicação — uma relacionada à outra. Por um lado, a afirmação materializada pela psicanálise freudiana delinea um certo campo de abrangência do discurso científico, marcando alguns contornos dos limites desse saber. A partir das proposições do discurso psicanalítico freudiano, compreende-se que os sonhos eram reconhecidos apenas “como meros espasmos do órgão psíquico, carentes de sentido e de finalidade” (FREUD, 2010 [1932], p. 410). Dessa forma, os sonhos representavam um fenômeno que escapava ao campo de apreensão do discurso da ciência, tendo a sua potência de objeto de estudo científico desconsiderada.

Aliado a isto, ainda segundo aquilo que vemos se materializar nos excertos anteriores, quando o discurso psicanalítico freudiano acolhe os sonhos e os toma como objeto de estudo — objeto de estudo de um saber que busca se situar no lugar de discurso da ciência — assinala também um dado afastamento em relação ao campo científico estabelecido, pois introduz, nesse espaço, a presença de um objeto de estudo científico que antes era desconsiderado. Insere, na constituição desse campo, um objeto estranho, que não pode ser apreendido em sua totalidade por leis físicas, biológicas ou passíveis de uma matematização, e não pode ser capturado por uma metodologia de ordem positivista.

Esse é um dos movimentos pelos quais o discurso psicanalítico freudiano pode pautar sua inscrição como uma nova ciência, uma ciência distinta daquela que cortava o século XIX e início do século XX. Esse procedimento, apesar de ainda alinhar o discurso psicanalítico freudiano ao discurso da ciência natural, marca também um distanciamento, embora de forma relativa, com o discurso científico e evidencia o caráter de diferença, novidade, do discurso psicanalítico freudiano.

A leitura realizada por Foucault pode nos ajudar a desenvolver e sustentar melhor tal afirmação. A leitura foucaultiana, apresentada em *Nietzsche, Freud, Marx*, sustenta a tese de que esses três teóricos, que dão título ao texto, são responsáveis, no século XIX, por colocar a sociedade “diante de uma nova possibilidade de interpretações; eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica” (FOUCAULT, 2000 [1967], p. 42).

O tipo de interpretação que emerge com Freud (bem como com Nietzsche e Marx) coloca em jogo a suspeita de que a linguagem falseia e que ela diz, no fundo, mais do que aquilo que diz. “O sentido que se apreende, e que é imediatamente manifesto, é talvez, na realidade, apenas um sentido menor, que protege, restringe e, apesar de tudo, transmite um outro sentido, sendo este, por sua vez, o sentido mais forte e o sentido ‘por baixo’” (FOUCAULT, 2000 [1967], p. 41).

Esse movimento, de fato, não é instaurado por Freud e pelos outros autores acima citados. Como indica Foucault (2000 [1967], p. 41), na antiguidade, os gregos já possuíam os termos “*alegoria*” e “*hyponoia*” para fazer referência a certas formas de produção nas quais era possível apreender um sentido mais profundo, um sentido outro e para além, naquilo que fora explicitamente dito.

No entanto, essa hermenêutica, cuja possibilidade se abre com o discurso psicanalítico freudiano, não é a mesma que cortava o pensamento na antiguidade e na época clássica. Foucault (2000 [1967]) defende que, em maior ou menor grau, no tipo de hermenêutica

existente em meados do século XVI, “o que dava lugar à interpretação, simultaneamente seu sítio geral e a unidade mínima que a interpretação tinha a tratar, era a semelhança” (2000 [1967], p. 41). Sob tal perspectiva, para o supramencionado autor, “lá onde as coisas se assemelhavam, lá onde isso se parecia, alguma coisa queria ser dita e podia ser decifrada” (FOUCAULT, 2000 [1967], p. 41) — essa relação de similitude também está presente na *allegoria*.

Porém, com a leitura realizada por Freud, algo muda em relação a essa hermenêutica ancorada na semelhança. Em Freud, a ideia de “negação”, “repetição” e os mecanismos de constituição dos sonhos, por exemplo, nos permitem pensar em uma linguagem cujo sentido aparente, o sentido manifesto, não guarda uma relação de semelhança necessária com o sentido “verdadeiro”, o sentido latente, da enunciação.

Conforme a análise foucaultiana, no século XVI, os signos tinham uma distribuição “homogênea em um espaço que era ele próprio homogêneo, e em todas as direções. Os signos da terra remetiam ao céu, mas também ao mundo subterrâneo, eles remetiam do homem ao animal, do animal à planta, e vice-versa” (FOUCAULT, 2000 [1967], p. 43-44). A partir do século XIX, no entanto, com as figuras de Freud, Marx e Nietzsche, “os signos foram escalonados em um espaço muito mais diferenciado, segundo uma dimensão que se poderia chamar de a da profundidade” (FOUCAULT, 2000 [1967], p. 44).

A relação entre o discurso psicanalítico freudiano e a emergência de uma nova forma de hermenêutica possui outras características interessantes, mas a elas não nos ateremos agora, sob pena de desviarmos por demais do objetivo. O elemento importante que queríamos indicar com essa discussão era a concepção de que, para Foucault (2000 [1967], p. 44), Freud se inscreve como um ponto a partir do qual uma nova prática hermenêutica toma corpo. Em outros termos, existe uma relação intrincada entre o saber freudiano e o trabalho com o sentido.

Foucault não é o único autor em que encontramos lastro para sustentar tal posição. Para Ricoeur (1969 [1988], p. 121), “é a título de hermenêutica da cultura que ela [a psicanálise] se inscreve no movimento da cultura contemporânea”. Ainda conforme o autor em tela, o trabalho freudiano colocou em marcha um estudo do trabalho do sonho marcado pelas distorções, de forma que um certo sentido latente é distorcido e escondido sob o véu de um sentido manifesto. Conforme elabora Ricoeur, Freud “seguiu as ramificações desta distorção nas expressões culturais da arte, da moral e da religião, e constituiu assim uma exegese da cultura muito comparável à de Nietzsche” (RICOEUR, 1969 [1988], p. 14).

Ricoeur (1969 [1988]) defende a ideia de que a interpretação é um procedimento que corresponde a ir de um sentido manifesto para um sentido latente. Dessa forma, delineia-se que,

na hermenêutica freudiana, “a interpretação move-se totalmente nas relações de sentido e só compreende as relações de força (recalcamento, reaparição do recalcado) como relação de sentido (censura, disfarce, condensação, deslocamento)” (RICŒUR, 1969 [1988], p. 145).

Sob essa perspectiva, podemos afirmar que, no discurso psicanalítico freudiano, desponta algo, um modo de trabalho, que não pode ser apreendido a partir dos métodos das ciências naturais. Paul Ricœur (1969 [1988], p. 145, grifo nosso) aponta que “ninguém contribuiu mais do que Freud para romper o encanto do facto e **reconhecer o império do sentido**”. Mas o mesmo Ricœur, apesar de entender a psicanálise como uma hermenêutica, também reconhece que “Freud continua a inscrever todas as suas descobertas nesse mesmo quadro positivista que, contudo, elas arruinavam” (1969 [1988], p. 145).

A análise do discurso psicanalítico freudiano, realizada em relação com as teses defendidas tanto por Foucault quanto por Ricœur, nos permitem situar Freud em um lugar um tanto quanto fronteiro, dando a ele um estatuto epistemológico singular. Em outras palavras, a apreensão do sonho como objeto de estudo e a proposta de uma interpretação científica dos sonhos, tomando-os como passíveis de lhes serem atribuídos sentido e significação, nos permite colocar um dos pés do discurso psicanalítico freudiano no campo da hermenêutica, sem que com isso, contudo, retiremos seu outro pé do campo da ciência natural positivista.

Esse movimento, que está na base do discurso psicanalítico freudiano, marca, de maneira fundamental, a emergência de um modo diferente de pensar a ciência, o qual começa aos poucos a tomar forma nos trabalhos de Freud, permitindo pensar objetos outros, distintos daqueles que constituíam uma certa ciência natural a partir da memória de ciência que era tão científica quanto seus objetos fossem passíveis de matematização. Não buscamos aqui encontrar a origem dessa forma outra de pensar a ciência, e também não defendemos que essa outra forma de pensar a constituição do saber científico começa com Freud — afinal essa empreitada sequer é levada às últimas consequências na obra freudiana ou mesmo apresentada explicitamente como um objetivo. No entanto, podemos afirmar que o discurso psicanalítico, em Freud, é um ponto de emergência bastante relevante dessa outra forma de fazer ciência, muito embora Freud não recue ao afirmar que sua teoria é uma ciência da natureza.

Segundo Freud (2019 [1940]), caberia justamente a psicanálise, uma ciência natural nova e legítima, estudar e teorizar esse objeto que seria o psiquismo, o qual seria apreendido também a partir de uma ordem da ciência da natureza. O discurso freudiano então nos mostra algumas das razões pelas quais Foucault (1992 [1969]) pensa Freud como um fundador de discursividade: seu discurso não emerge no nada, e, portanto, não é dotado de absoluta

originalidade. Ao contrário, se inscreve junto a um discurso estabelecido, marcado por certos modos de conceber os objetos, os conceitos, as modalidades enunciativas e as escolhas temáticas. No entanto, está pautado em um jogo constante de aproximação e de distanciamento em relação a esse campo científico plural: se distancia de uma ciência, que se funda na clareza e na precisão conceitual, e se aproxima de uma ciência natural positivista, que se constitui a partir de um método. Mas, ao mesmo tempo, se distancia de uma certa memória dessa mesma ciência natural, inserindo neste campo naturalista elementos que desestabilizam a memória da ciência sobre a qual esse campo se constitui.

Essa posição ocupada pelo discurso freudiano — arregimentando uma memória e se filiando a ela, ao mesmo tempo em que se afasta de certos preceitos e introjeta na ordem do discurso da ciência determinados elementos que desestabilizam certa memória e suas exigências — constitui um campo discursivo em tensão permanente.

Assim, a partir de um duplo movimento, Freud marca uma forma de inscrição junto ao campo científico. Por um lado, denuncia os limites de apreensão de sua teoria, apontando também para os limites das outras ciências naturais. Desse ponto de vista, é a possibilidade de estabelecer leis que explicam o funcionamento dos processos de que se ocupa que permite a psicanálise se situar no mesmo nível de legitimidade de outras ciências da natureza. Aliado a isto, ainda segundo os excertos que analisamos até aqui, os textos de Freud indicam que, em toda ciência, inclusive nas ciências naturais, há propriedades de construção e reconstrução dos conceitos, e isso justificaria as reelaborações dos conceitos por parte da psicanálise, sem que isso representasse um empecilho para sua circunscrição junto ao discurso da ciência.

Por outro lado, ao inserir no discurso científico a novidade de um objeto estranho, como, por exemplo, o sonho e o inconsciente, o discurso psicanalítico freudiano, em dada medida, se distancia de uma certa memória e abre um campo singular de constituição dos saberes. Mas sabemos, este é um distanciamento em caráter parcial, de forma que a partir daí não se abre um campo discursivo absolutamente distinto daquele do discurso científico natural, mas, ainda assim, possibilita a emergência efetiva de outras maneiras de inscrição na ordem discursiva da ciência.

4.2.2 – Circunscrição de um lugar: leis, métodos e memória

Nos excertos que vimos anteriormente, o discurso psicanalítico freudiano, ao apresentar conceitos e objetos de investigação passíveis de questionamento a partir da ótica de um determinado discurso da ciência natural, promovia um afastamento relativo em relação a este

campo científico estabelecido. Isto porque, para inscrever-se neste lugar científico, de maneira harmônica, fazia-se necessário que certas exigências — tais como a possibilidade de matematização e a possibilidade de observação pautada em uma experimentação aos moldes positivistas — fossem atendidas.

No entanto, apesar desse distanciamento relativo, no mesmo excerto em que enuncia que a psicanálise se ocupa de processos tão incognoscíveis quanto os das outras ciências naturais, Freud se atém a demanda de que uma ciência natural descreveria as leis dos fenômenos naturais. Isto foi pincelado de maneira bastante preliminar anteriormente, mas, agora, empreenderemos, de forma mais detida e aprofundada, uma análise a respeito dessa relação do discurso psicanalítico freudiano com o discurso da ciência natural, tematizando especificamente aquilo que diz respeito às leis que descrevem os fenômenos naturais, a função de uma certa metodologia e um determinado lugar científico que se demarca.

Apenas para retomar o que fora citado, Freud (2019 [1940]) nos afirmara a respeito da psicanálise que:

Excerto 11⁴¹

Os processos com os quais ela [a psicanálise] se ocupa são em si tão incognoscíveis quanto os das outras **Ciências, químicas ou físicas, porém é possível estabelecer as leis que eles obedecem**, seguir suas relações mútuas e suas dependências sem deixar lacunas por longos percursos, ou seja, aquilo que se designa como o entendimento do campo dos **fenômenos naturais em questão** (p. 49, grifos nossos).

O excerto anterior fora retirado do ensaio *Compêndio de psicanálise* (2019 [1940]), publicado postumamente e em estado inacabado, no ano de 1940. Em um texto publicado sete anos antes, em 1933, Freud afirmou:

⁴¹ Uma breve observação a respeito da numeração dos excertos apresentados: como pode ser notado, o excerto 11 é uma retomada parcial do fragmento número 06, que havia sido apresentado anteriormente em maior extensão. Esse movimento, em que um excerto previamente exposto é resgatado de forma fracionada acontecerá algumas poucas vezes o decorrer deste texto. No entanto, nos momentos dessa recorrência, não atribuiremos à última aparição do fragmento a mesma numeração que lhe havia sido dada inicialmente, isto, por duas razões: i) a primeira é devida ao fato de que desejamos evitar causar confusões relativas à numeração. Sob essa ótica, faz mais sentido produzir uma numeração sequencial em ordem crescente, e quando nos referirmos a um determinado excerto, utilizaremos sempre a numeração que lhe fora atribuída em sua derradeira retomada — isto, acreditamos, facilita as referências e as consultas durante a leitura. ii) A segunda razão diz respeito ao fato de que a apresentação dos excertos, em maior ou menor extensão, sempre tem como horizonte o objetivo de pensar um problema específico em relação à memória e o discurso psicanalítico. Dessa forma, embora as palavras contidas nos fragmentos possam ser aproximadamente as mesmas, ainda assim as conseqüências que retiramos delas são diferentes, de modo que faz sentido tratá-los, para fins de análise, como excertos distintos.

Excerto 12

O intelecto e a psique são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana. A psicanálise tem um direito especial de falar em nome da visão de mundo científica neste ponto [...]. Sua contribuição à ciência consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica (FREUD, 2010 [1933], p. 323, grifo nosso).

A articulação dessas duas citações é bastante interessante, pois reforça uma certa proposta de aproximação da psicanálise do campo científico natural. E, aliado a isto, indica que não se trata de um campo qualquer, menos ainda do campo das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Trata-se do campo da ciência naturalista, que, como vimos, possuía um lugar privilegiado no complexo cenário científico do século XIX. É deste campo que o discurso psicanalítico freudiano se aproxima ou visa se aproximar.

A justificativa para esta aproximação específica, conforme é apresentada no interior do discurso psicanalítico freudiano, se encontra no fato de a psicanálise ser capaz de apreender e explicar os fenômenos relativos à vida (neste caso trata-se do intelecto e do psiquismo) a partir de leis supostamente passíveis de serem formuladas em termos de quantificação.

Esse é um argumento que encontra respaldo, inclusive, em trabalho desenvolvido por Renato Mezan. Segundo o referido autor, “o que torna a Psicanálise científica é a busca de leis e de causas para os fenômenos psíquicos, causas e leis em tudo semelhantes às que Newton estabeleceu para o reino do material” (2007, p. 351-352). Mezan continua sua argumentação, pontuando que, a partir daí, é possível compreender o porquê de “Freud concluir que a sua disciplina é uma *Naturwissenschaft*, e não uma ciência do espírito” (2007, p. 352).

Como expusemos anteriormente, com base nos textos de Bernfeld (1944) e Cranefield (1957), o discurso segundo o qual seria possível explanar os fenômenos relativos à vida humana a partir de leis fisicalistas esteve presente na sociedade europeia, pelo menos, desde a primeira metade do século XIX. Conforme encontramos nos autores supracitados, esse modo de pensar a vida teria sido um dos principais ganhos do Movimento dos fisiologistas de 1847.

Aqui não há uma margem muito ampla para contra-argumentação: o discurso materializado nos dois excertos apresentados anteriormente liga a psicanálise às ciências da natureza de maneira específica, ao menos nos moldes concebidos por Freud. Afinal, se tal como ocorre com a física e a química, a psicanálise se debruça sobre os fenômenos naturais, ela não poderia ser outra coisa que não uma ciência da natureza. De modo ainda mais explícito, para reforçar nossa afirmação a este respeito, apresentamos uma citação retirada do *Compêndio de psicanálise*, na qual Freud afirma que a “concepção de que o psiquismo seria em si inconsciente

permite que a Psicologia se configure como uma entre as demais Ciências Naturais (*Naturwissenschaften*)” (2019 [1940], p. 49).

Em Freud, a concepção do psiquismo inconsciente — livre de contradições e passível de ter suas leis de funcionamento apreensíveis a partir de uma lógica quantitativa — não é o único procedimento a partir do qual a psicanálise vai marcando o seu lugar junto ao discurso científico naturalista. Há também a circunscrição e a apresentação de algo que podemos entender como um método de trabalho.

Havíamos encontrado a afirmação, materializada pelo discurso psicanalítico freudiano, de que o verdadeiro trabalho científico tem seu início com o modo de apreensão dos fenômenos (FREUD, 2010 [1915], p. 39). Trata-se, então, agora, de definir esse método específico. Para que possamos prosseguir com essa análise, vejamos o excerto abaixo:

Excerto 13

O ganho trazido à luz pelo trabalho científico de nossas percepções sensoriais primárias consistirá na compreensão das conexões e relações de dependência presentes no mundo exterior, que podem de algum modo ser confiavelmente reproduzidas ou refletidas no mundo interior de nosso pensamento, **e cujo conhecimento nos capacita a “compreender” algo do mundo exterior, prevê-lo e, possivelmente alterá-lo. Procedemos na Psicanálise de maneira muito semelhante.** Encontramos os meios técnicos para preencher as lacunas dos fenômenos de nossa consciência, **dos quais nos servimos tal qual um físico faz com seu experimento.** Por essa via, inferimos certo número de processos que são em si e para si “incognoscíveis”, os intercalamos entre aqueles que são conscientes, e se, por exemplo, dizemos “Aqui interveio uma lembrança inconsciente”, isso significa que “Aqui ocorreu algo que nos é totalmente incompreensível, mas que, se tivesse vindo à consciência, só poderia ter sido descrito de tal e qual maneira” (2019 [1940], p. 151, grifos nossos).

Como expusemos anteriormente, considerando o pensamento desenvolvido por Foucault (2007 [1971]), compreende-se que para que um discurso possa ser inscrito em uma dada ordem de saber é preciso que ele seja construído segundo certos parâmetros, que certas exigências sejam atendidas. O excerto acima nos dá alguns indicativos relevantes a respeito da articulação do discurso psicanalítico freudiano com o discurso científico natural e suas exigências — principalmente naquilo que diz respeito à metodologia.

Muito relevante para um certo discurso da ciência natural do século XIX e parte do século XX era a possibilidade da formulação de leis que fossem capazes de descrever o funcionamento do mundo natural, de modo que se somos capazes de descrever a lei de funcionamento de um fenômeno, como o trajeto de um corpo que é arremessado em

determinado ângulo e com determinada força, também somos capazes de apreender o futuro que está contido no presente deste fenômeno.

No rastro dessa lógica, Freud afirma, no excerto acima, que o ganho trazido pelo trabalho científico, referindo-se aqui ao campo das ciências naturais, permitiria “‘compreender’ algo do mundo exterior, prevê-lo e, possivelmente alterá-lo” (2019 [1940], p. 151). Em seguida Freud afirma que a psicanálise procederia de maneira parecida, ou seja, produzindo leis capazes de preencher as lacunas dos fenômenos de nossa consciência, tal como faz um físico — e aqui é possível ver que a comparação com a física retorna.

O reaparecimento da relação com a física não é apenas uma escolha aleatória. O que se delineia no discurso freudiano, a partir dessa relação, é a exposição de um modelo de ciência ideal, em relação ao qual o saber psicanalítico realiza sua proposta de alinhamento. A consequência dessa relação para a psicanálise é que, tal como se espera das leis providas por uma ciência natural — a qual descreve o funcionamento do mundo natural, apreende algo da sua natureza, explica seu funcionamento, prevê seus movimentos e até mesmo altera algo do funcionamento desses fenômenos —, as leis que o discurso psicanalítico freudiano postula também devem ser capazes de apreender o presente, o passado e o futuro do psiquismo, de modo que seja possível sobre ele operar.

Na sequência, no final do mesmo excerto, Freud afirma, ainda a respeito desses procedimentos para se chegar a uma compreensão do mundo, que: “por essa via, inferimos certo número de processos que são em si e para si ‘incognoscíveis’, os intercalamos entre aqueles que são conscientes” (2019 [1940], p. 151). E se, eventualmente, a partir do saber psicanalítico e de suas leis, pode-se dizer que “‘Aqui interveio uma lembrança inconsciente’, isso significa que ‘Aqui ocorreu algo que nos é totalmente incompreensível, mas que, se tivesse vindo à consciência, só poderia ter sido descrito de tal e qual maneira’” (FREUD, 2019 [1940], p. 151).

Nesse sentido, o que está em pauta no discurso freudiano é justamente uma exposição de procedimentos para se construir um saber. Dito de outro modo: uma certa metodologia. Muito se discutia a respeito da metodologia psicanalítica, que não apenas abordava objetos por si só passíveis de questionamento, mas também o fazia de modo questionável. Em um certo trecho de seu texto *Autobiografia* (2011 [1925]), Freud chega a afirmar que os críticos “eram de opinião que a análise nada tinha de **observação e experiência**, consideravam inteiramente justificado rejeitá-la sem experiência própria” (FREUD, 2011 [1925], p. 135, grifo nosso).

Nesse sentido, é possível conjecturar e reafirmar o que defendemos anteriormente: o discurso psicanalítico freudiano se chocava com uma certa memória do campo científico natural

positivista. Ao passo que Freud afirmava a legitimidade do discurso psicanalítico freudiano como uma ciência nova e em construção, essa posição era questionada pelo discurso da ciência, tal como afirma Birman (1994), de modo que, para um determinado tipo de saber científico, “a análise nada tinha de observação e experiência” (FREUD, 2011 [1925], p. 135).

Dito de outra forma, observação e experiência eram exigências de uma certa ordem do discurso (FOUCAULT, 2007 [1971]) científico natural positivista no momento histórico no qual a psicanálise emerge. O interessante é observar que, a partir da ótica do discurso freudiano, esses elementos estavam presentes nas proposições da psicanálise, mas, para o discurso da ciência natural positivista, mesmo que a psicanálise se pautasse em observação e experiência, estas não correspondiam ao tipo de observação e nem ao tipo de experiência que eram exigidas daqueles saberes que propunham inscrever-se no lugar de saber científico natural do século XIX e parte inicial do século seguinte.

Ainda a respeito da apresentação de alguns procedimentos metodológicos em jogo no discurso psicanalítico freudiano e em sua relação com o discurso da ciência, Freud apresenta, no excerto a seguir, algo que pode ajudar a complementar as afirmações anteriores e reforçar o que vimos nas análises feitas até aqui.

Excerto 14

Todas as Ciências estão baseadas em observações e experiências mediadas por nosso aparelho psíquico. **Como nossa Ciência** faz desse aparelho seu próprio objeto, a analogia [em relação ao microscópio] encontra aqui seu limite. **Fazemos nossas observações por meio desse mesmo aparelho perceptivo, justamente auxiliados pelas lacunas presentes no psiquismo, complementando o que falta com inferências plausíveis e traduzindo-as em material consciente. Estabelecemos, assim, uma espécie de sequência de complementação consciente para o psiquismo inconsciente.** A relativa segurança de **nossa Ciência Psíquica** repousa na capacidade de conexão entre essas inferências. Quem se aprofunda nesse trabalho perceberá que **nossa técnica resiste a qualquer forma de crítica** (2019 [1940], p. 49-51, grifos nossos).

O que o discurso psicanalítico freudiano coloca em jogo, neste último excerto, é o delinear de alguns dos modos pelos quais é possível haver a construção de um saber, um certo modo de abordar o objeto de que essa pretensa ciência se ocupa e apreender seu funcionamento. Freud nos descreve esse procedimento, afirmando que faz observações por meio do aparelho perceptivo, é auxiliado pelas lacunas do psiquismo, complementa as observações com inferências plausíveis e realiza uma tradução para algo da ordem de um material consciente.

A partir dessa sequência, estabelece-se uma espécie de complementação consciente do psiquismo inconsciente. Impõe-se, assim, um determinado procedimento metodológico para construção de um conhecimento, o qual tem relação com certa modalidade de observação que parte do aparelho perceptivo. O discurso psicanalítico freudiano, dessa forma, reverbera a memória de um determinado campo científico, afirmando sua fundação em “observação e experiência”.

A análise do discurso psicanalítico freudiano nos permite vislumbrar um aspecto muito importante do pensamento foucaultiano a respeito da constituição dos saberes. De fato, em nossas sociedades, a produção e circulação dos discursos é cerceada. Tais teses expostas em *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 2007 [1971]), se lidas isoladamente, talvez até mesmo de forma ingênua, poderiam nos dar a impressão de que o poder opera sobre o discurso apenas de forma negativa, repressiva, indicando aquilo que não se deve dizer.

Porém, trabalhos posteriores, como *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1988 [1976]); *Em defesa da sociedade* (2010 [1975-1976]); e *O nascimento da biopolítica* (2008 [1978-1979]), por exemplo, nos mostram que pensar a produção dos saberes e pensar o exercício do poder de forma apenas repressiva explica muito pouco a respeito da constituição dos discursos. O poder, em Foucault, não é exclusivamente e nem absolutamente restritivo, ele é especialmente produtivo. As ordens do discurso colocam em marcha uma série de relações de saber-poder e operam ativamente para produzirem discursos adequados a certas demandas. Dito de outro modo, e aplicando este modo de leitura ao nosso problema: a questão fundamental não é que o discurso psicanalítico freudiano não possa enunciar certas coisas, mas que deve, sobretudo, enunciar segundo certos parâmetros e não outros.

Existe ainda uma outra questão que desponta a partir da análise dos excertos apresentados, demandando que façamos uma última investida antes de finalizarmos este tópico: quando pensamos a relação existente entre uma certa memória do discurso científico, fundado sobre um método específico de produção de conhecimento, e uma determinada ideia de procedimento metodológico de observação, que é materializada por Freud, é difícil não nos indagarmos sobre as possíveis articulações existentes entre o discurso psicanalítico freudiano e a “querela dos métodos” (*Methodenstreit*).

Sabemos do privilégio que as ciências positivas possuíam em meados do século XIX e início do XX. No entanto, o momento no qual a psicanálise é inventada é também marcado por um campo epistemológico no qual são estabelecidas redes complexas de relações entre múltiplas formas de produção de conhecimento. A pluralidade desse campo científico se

materializa de maneira bastante notável no acirramento e na tensão entre os métodos de produção de conhecimento das *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e os das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) — tal qual indicamos na seção anterior.

Porém, apesar da importância que a *Methodenstreit* teve no cenário germânico, em Freud, essa discussão não é abordada de forma direta. O discurso psicanalítico freudiano, ao menos em nível textual, não tematiza a pertinência ou não desses métodos que aparecem enunciados pelas ciências do espírito e esse outro modo específico de pensar a realidade, elaborar os conceitos e conceber os objetos. Pelo contrário, como vimos, Freud afirma que a psicanálise se constitui como uma ciência da natureza e não poderia ser de outro modo.

É ainda bastante relevante notar que, algumas poucas vezes, Freud refere-se à psicanálise que ele fundou com a palavra *Wissenschaft* (Ciência). No entanto, na maior parte dos casos, principalmente quando o que está em pauta é a elaboração de uma definição quanto à natureza do saber psicanalítico, Freud é bastante assertivo ao defini-lo como sendo uma *Naturwissenschaft* (Ciência natural).

Merz (1896 [1907]) afirma que a utilização do termo *Wissenschaft* no quadro da ciência germânica perderia muito de sua significação se tomássemos a palavra “*Wissenschaft*” e a traduzíssemos simplesmente por ciência, tal qual essa é conceituada e referida nas línguas inglesa e francesa através do termo *science*. Ainda segundo o referido autor, a palavra *Wissenschaft* não marcaria uma oposição à filosofia, campo cuja doutrina inteira era, segundo as ideias francesas e inglesas, quase o reverso da ciência positivista do século XIX. Haveria, justamente, uma relação na qual *Wissenschaft* abrangeria também o campo da filosofia.

A palavra *Wissenschaft*, na língua germânica, possuía um sentido muito mais amplo do que *science* — utilizado tanto na língua inglesa quanto na língua francesa —, podendo ser aplicada de modo uniforme a todos os estudos que são empreendidos sob o signo daquilo que Merz (1896 [1907]) define como alma *mater*, apontada como uma ideia particularmente “desenvolvida a partir do sistema universitário alemão, onde teologia, jurisprudência, medicina e os estudos filosóficos especiais são tratados ‘cientificamente’ e formam juntos o edifício universal e abrangente do conhecimento humano”⁴² (MERZ, 1896 [1907]. p. 170, tradução nossa).

⁴² “[...] it is an idea specially evolved out of the German university system, where theology, jurisprudence, medicine, and the special philosophical studies are all held to be treated ‘scientifically’ and to form together the universal, all-embracing edifice of human knowledge” (MERZ, 1896 [1907]. p. 170)

Nem na língua francesa nem na língua inglesa, a aplicação da palavra *science* corresponde ao uso ou abrange o significado que o termo *Wissenschaft* possuía em alemão. Para se referir àquilo que os ingleses e franceses definiam com o termo *science* — uma ciência positiva, com proposta de objetividade, pautada em perspectivas materialistas, passíveis de apreensão matemática —, na língua germânica do século XIX, utilizava-se o termo *Naturwissenschaft*.

Assim, não se trata de um simples acaso que vejamos Freud utilizar o termo *Naturwissenschaft* para definir a natureza do discurso psicanalítico freudiano. Nesse sentido, a própria gramática constitutiva do saber freudiano, vista como uma modalidade de enunciação acaba por marcar os contornos do campo discursivo junto ao qual o discurso psicanalítico freudiano propõe se alinhar.

O interessante é que, como afirma Assoun (1983), ao esboçar os contornos de uma epistemologia da psicanálise freudiana, se Freud renega, em sua teorização, a discussão a respeito dos métodos das *Geisteswissenschaften* como uma alternativa aos métodos das *Naturwissenschaften*, é porque, em seu sistema de pensamento, essa discussão simplesmente não tem valor para ser empreendida. Tal posição indica que, para o empreendimento freudiano, só havia um tipo de ciência junto a qual se constituir: a ciência da natureza.

Consequentemente, visto tudo que apresentamos até então, a definição da psicanálise como uma ciência da natureza, materializada nos textos freudianos, não chega a ser surpreendente. Os excertos analisados, em certa medida, indicam que para um certo tipo de discurso científico natural do século XIX e parte inicial do século XX, só havia uma forma de ciência: as *Naturwissenschaften*. A este respeito, Dilthey (1989 [1883], p. 57), de antemão, nos indicava que o estatuto de cientificidade era construído sobre bases demasiadamente arbitrárias, as quais negavam às ciências do espírito o direito de inscreverem a si mesmas sob o signo da cientificidade.

Nesta linha de análise, ao negar espaço para a discussão a respeito da querela dos métodos, o discurso freudiano estaria materializando sua filiação ao discurso científico naturalista, de maneira que, se a psicanálise se funda como ciência, ela deve ser, então, uma *Naturwissenschaft*.

No entanto há algo mais que vale a pena ser considerado aqui. Foucault (1987 [1969]), pensando a respeito da história natural na época clássica, afirma que ela não se serve dos mesmos conceitos que estão presentes no século XVI. Alguns dos conceitos, os quais são antigos, como o conceito de gênero, espécie, mudam de utilização; outros conceitos, como o de

estrutura, emergem; há outros ainda, como o conceito de organismo, que apenas se formará mais tarde. Assim, segundo o referido autor, aquilo que se modifica no século XVII e que rege o aparecimento e recorrência dos conceitos, para toda a história natural, é a disposição dos enunciados em conjuntos determinados.

Desse modo, a história natural, nos séculos XVII e XVIII, não é apenas uma forma de conhecimento que deu sentidos novos aos conceitos já existentes de “gênero” e “caráter”, por exemplo, ou um saber “que introduziu conceitos novos como o de ‘classificação natural’ ou de ‘mamífero’; é, antes de tudo, um conjunto de regras para dispor em série enunciados” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 64).

Considerando o pensamento de Foucault, podemos pensar na ciência do século XIX e início do século XX como um conjunto de regras para que possamos dispor em série os enunciados, marcando uma certa regularidade — posição esta que apresentamos ao final da seção anterior. Este conjunto de regras verticaliza a produção dos discursos com proposta de inscrição no bojo do discurso científico, estando na base da constituição da psicanálise freudiana.

Mas, ao mesmo tempo, nós podemos ver, na psicanálise freudiana, a constituição de conceitos, objetos, temas, por exemplo, que não ressoam na mesma frequência que as exigências da ciência natural, positiva, matemática e materialista daquele momento histórico. E isto acontece mesmo que o discurso freudiano não se proponha, em momento nenhum, a colocar em movimento as questões que estavam em pauta na querela dos métodos, mesmo que o saber psicanalítico não considere romper com essa ideia específica de ciência e reconhecer outras possibilidades de se produzir conhecimento.

Tal como discutimos anteriormente, tanto a partir dos textos de Foucault (2000 [1967]) quanto do de Ricœur (1969 [1988]), a psicanálise coloca em movimento uma certa forma de hermenêutica. A interpretação psicanalítica — a partir da qual a linguagem e a enunciação têm seu limite denunciado e são dotadas de um sentido latente diferente daquele sentido que fora manifesto — não se enquadra no tipo de método (pautado em uma forma de observação e em certa modalidade de experiência) requisitado pelas ciências positivistas.

Conforme leitura realizada por Scocuglia (2011), a empreitada de Dilthey (1989 [1883]), como um dos nomes mais relevantes alinhados às ciências do espírito, colocava como método para pensar os fenômenos sociais e históricos a “hermenêutica romântica”. O movimento da hermenêutica romântica, ainda segundo Scocuglia (2011), tem sua emergência justamente como uma oposição ao método de conhecimento próprio das ciências da natureza,

ciências factuais, positivas. Isto implica dizer que Dilthey (1989 [1883]) se apresenta como um autor em que a análise dos fenômenos humanos, no interior do século XIX e início do século XX, está articulada à possibilidade de uma hermenêutica, de uma interpretação que visa a compreensão.

Desse modo, podemos defender a posição de que, embora Freud não arregimente diretamente a problemática da querela dos métodos e as outras modalidades de produção de saber que existem para além dos métodos das ciências naturais, ainda assim, algo de uma memória desse campo epistemológico em tensão ressoa no discurso psicanalítico freudiano. Podemos conjecturar, portanto, que vemos se materializar em Freud os movimentos de tensão entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, os quais se fizeram notar de forma fundamental através da querela dos métodos e ressoaram nas práticas de outros saberes na metade final do século XX, especialmente com o estruturalismo.

As análises empreendidas até o momento nos permitem pensar na posição enunciativa ocupada por Freud como sendo um ponto de tensão no interior do discurso científico do fim do século XIX e início do século XX. Um ponto de tensão entre uma certa memória a partir da qual poderiam se constituir as ciências positivistas, matemáticas e objetivas e as novas modalidades de produção de saber que começavam a despontar no interior do discurso científico, que era um campo discursivo em processo de mudança.

Ao passo que, no discurso psicanalítico freudiano, há, em certa medida, retomadas dessa memória de uma ciência factual, natural, positiva — que contribui certamente em larga medida para a constituição de todo um campo discursivo —, ainda assim podemos encontrar, em determinada escala, injunções que apontam para uma diferenciação e individualização do saber psicanalítico, as quais se materializam por meio da introdução de algo da ordem de uma novidade no interior da ordem do discurso científico naturalista.

Para além disso, a não tematização da querela dos métodos, a tentativa de suprimir tal questão, pode nos servir de índice para uma certa posição discursiva que o discurso psicanalítico freudiano buscava ocupar. Esse lugar discursivo ocupado pela teoria freudiana não é o de uma perfeita resignação frente a uma ordem discursiva e uma memória da ciência, ponto no qual a memória simplesmente ecoa e busca-se o mínimo reconfigurar dos ecos de uma prática. Porém, o lugar do discurso psicanalítico freudiano também não é o do mais completo rompimento, ponto mítico a partir do qual se lança sobre certos discursos o manto absoluto do esquecimento ou ponto quimérico em que a memória é virada do avesso.

Trata-se de uma posição singular a partir da qual se opera em relação ao discurso das ciências naturais pequenos distanciamentos para com essa ordem discursiva (FOUCAULT, 2007 [1971]), mas isso não se opera de maneira tão agressiva a ponto de produzir um rompimento com o campo da ciência natural, colocar em pauta, textualmente, as discussões que eram tematizadas a partir do confronto entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* e alinhar-se a outras modalidades de produção de saber científico.

Um dos pontos de apoio fundamentais do discurso psicanalítico freudiano em relação a essa ciência natural estaria justamente em seu método, pensando leis capazes de apreender e explicar os processos psíquicos, e colocando em marcha um procedimento elaborado para abordar um objeto (o inconsciente) que ele (o discurso psicanalítico freudiano) afirma não ter inventado, mas descoberto.

A descrição desse procedimento, por parte do discurso psicanalítico freudiano, certamente arregimenta uma memória da ciência objetiva, positiva. Porém, ao utilizar este procedimento de construção de conhecimento para abordar objetos como os sonhos e o inconsciente, colocando em jogo uma hermenêutica dos fenômenos da psique humana, o discurso da psicanálise acaba por questionar essa memória, delineando mais uma vez que a relação com o campo científico está em tensão constante.

Dito de outro modo, ao descrever um método, um procedimento específico para produção de saber, o discurso psicanalítico freudiano apresenta a emergência de um jogo de forças entre uma certa produção singular de novos modos de pensar a ciência e um choque com a memória da ciência que atravessa toda produção discursiva que se propõe falar do lugar de uma ciência natural no século XIX e início do século XX.

4.2.3 – A concepção quantitativa

O modo de inscrição do discurso psicanalítico freudiano junto ao campo científico natural se complexifica (e na visão freudiana se firmaria) a partir do pensamento do psiquismo como algo passível de ser aprendido, em linhas últimas, por uma lógica quantitativa. Possivelmente, essa é uma afirmação com a qual muitos psicanalistas não concordariam, por razões que talvez estejam bastante relacionadas à empreitada lacaniana, que deu uma outra linha de leitura para a teoria freudiana, permitindo que está saísse do proposto bojo das ciências naturais.

Mas, Freud, por sua vez, desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]) até suas últimas obras, concebe a psicanálise como uma ciência que trabalha com dinâmicas

quantitativas. Tal proposição, por parte do discurso psicanalítico freudiano, delinea, decerto, os contornos da proposta de inscrição deste junto ao campo das ciências naturais, bem como explicita um discurso psicanalítico freudiano que se funda cortado por uma memória e pelas exigências de uma ordem discursiva a partir da qual os saberes que nela se inscrevem devem produzir saberes passíveis de matematização.

Como pudemos ler no excerto 01, apresentado logo no início desta seção, no *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]), Freud afirma que sua proposta naquele trabalho era “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**” (1996 [1895], p. 335, grifos nossos).

Essa proposição permanece presente durante todo *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), sendo reafirmada de maneira contundente em um dos títulos que nomeiam um dos capítulos da referida obra, “A concepção quantitativa” (FREUD, 1996 [1895], p. 355). Em seguida, no desenvolvimento do referido capítulo, podemos encontrar o seguinte excerto:

Excerto 15

Deriva diretamente das observações clínicas patológicas, especialmente no que diz respeito a ideias excessivamente intensas — na histeria e nas obsessões, nas quais, como veremos, a **característica quantitativa** emerge com mais clareza do que seria normal (FREUD, 1996 [1895], p. 355, grifo nosso).

A partir do mencionado excerto, vemos ser demarcada, no discurso freudiano, uma questão que será específica de seu modo singular de pensar os processos relacionados ao psiquismo e a uma certa psicopatologia: o que diferencia um certo estado de “normalidade” de um nível patológico é uma diferença de quantidade. Para arrematar essa proposição, páginas à frente, ainda no mesmo trabalho, podemos ler o que segue:

Excerto 16

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 ω . Porque, 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 (1996 [1895], p. 358, grifos nossos).

Pensando os dois excertos mencionados, podemos afirmar que, postos em relação, eles materializam o modo pelo qual, a partir do discurso freudiano encontrado no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), o psiquismo e seus processos são esquadrihados pela lógica das quantidades. Embora mencione que a consciência fornece apenas qualidades, o sistema nervoso, meio certamente biológico através do qual o sujeito se relaciona com o mundo, captura aquilo que lhe é externo em termos de quantidades.

Para além disso, conjecturamos que, por meio da proposição “a ciência reconhece apenas quantidades”, podemos ver emergir, no excerto apresentado acima, um enunciado, no sentido atribuído ao termo por Foucault (1987 [1969]). Enunciado este bastante relevante e marcante de uma determinada modalidade de ciência do século XIX e de parte do século seguinte. Tal afirmação se legitima na medida em que pensamos o enunciado como uma função de existência, e essa função implica todo um campo de relações constitutivas das formações discursivas, e, portanto, também constitutivas da formação dos conceitos, dos objetos, das posições enunciativas e das escolhas temáticas (FOUCAULT, 1987 [1969]).

O possível enunciado, “a ciência reconhece apenas quantidades”, aponta para o funcionamento do campo científico no qual a psicanálise freudiana se constitui — de modo que, para uma certa forma de ciência (certamente naturalista), um saber apenas é passível de inscrever-se enquanto científico na medida em que ele é capaz de apreender quantidades, e apenas quantidades.

Nossa proposição encontra mais pontos de sustentação quando levamos em consideração que, como nos afirma Foucault (1987 [1969]), não há enunciados que não mobilizem outros enunciados. Um enunciado é sempre algo da ordem de um acontecimento, o qual “abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 32). Trata-se, portanto, de um nó em uma rede (FOUCAULT, 1987 [1969], p.26).

Para Foucault (1987 [1969]), nós podemos partir das formações discursivas para pensar o enunciado e sua existência, bem como podemos partir do enunciado a fim de pensar as formações discursivas e as relações interdiscursivas características do campo discursivo com o qual este enunciado se relaciona. Desse modo, podemos conjecturar que as regras de formação que marcavam a ciência natural do século XIX e início do século XX — operando sobre a constituição dos objetos, sobre produção de uma certa modalidade de formação dos conceitos, verticalizando a escolha de seus temas e definindo as posições enunciativas no interior desse

saber — se articulam, em alguma medida, com o enunciado “a ciência reconhece apenas quantidades”.

Há, assim, no mobilizar deste enunciado por parte do discurso psicanalítico freudiano, uma memória que é posta em marcha, um campo de memória que é evocado, grupos de enunciados que são arregimentados, de modo que tal enunciado tem sua memória ecoando no interior da produção discursiva psicanalítica e contribuindo de maneira fundamental para a constituição desse discurso.

Essa forma de constituição do discurso psicanalítico freudiano será marcada, então, de maneira indelével pela memória de certo discurso favorável à quantificação como sendo uma propriedade necessária de um saber científico — reafirmando que os saberes que não apreendem quantidades, como as ciências do espírito, não podem ser considerados como ciência. Desse modo, em sua constituição, o discurso psicanalítico freudiano é atravessado por essa memória de uma ciência que é tão científica quanto for matematizável, e coloca em jogo uma forma de pensar o psiquismo e seus processos no qual a lógica quantitativa está sempre em cena.

Tendo em vista as muitas discussões que envolvem o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), principalmente a respeito de seu estatuto (é psicanálise? Se não, o que é então? Pré-psicanalítico? Proto-psicanalítico?), imaginamos que, aqui, objeções possam ser levantadas contra as afirmações que fizemos. Seria possível argumentar que o trabalho do qual extraímos os excertos acima sequer é propriamente psicanalítico, e que Freud nem mesmo o publicou enquanto vivo, fazendo com que nossa análise de que a psicanálise freudiana propunha pensar o psiquismo segundo uma lógica de quantidade, se filiando a uma certa concepção de ciência, não se sustente.

A este respeito, é preciso fazer duas objeções: a primeira delas diz respeito ao fato de que trabalhamos Freud enquanto uma função de autoria (FOUCAULT, 1992 [1969]), e não como um sujeito que pela vontade de seu desejo abre os olhos para o mundo e diz algo que não estava dito. Trata-se de pensar o discurso como algo que emerge no interior de certas condições de possibilidade. Nesse sentido, a partir dessa perspectiva desenvolvida por Foucault (1987 [1969]), “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade” (FOUCAULT, 1992 [1969], p. 51).

Assim, os discursos que vemos serem materializados nos textos freudianos como um todo — mas observando, aqui, de maneira mais específica, o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) — apontam para o funcionamento de algo relativo ao momento histórico-sócio-cultural em que eles foram produzidos e estão em relação com um arquivo (FOUCAULT, 1987 [1969]) que lhes serve de condição de existência. Desse modo, não é uma questão realmente relevante para nossa análise se os textos foram ou não publicados pelo autor enquanto este esteve vivo, ou mesmo publicados postumamente.

Definir se o referido texto freudiano pode ser inscrito sob o signo propriamente psicanalítico, ou não, também não é uma questão para o tipo de análise que buscamos empreender. Isto porque aquilo que está em jogo na constituição do discurso psicanalítico freudiano não tem sua emergência no momento em que Freud publica *A interpretação dos sonhos* (2019 [1900]). Não se trata, portanto, de definir uma data específica para o nascimento ou a origem do novo saber: a psicanálise; de modo que, a partir dessa fundação mítica, tudo que emerge é uma teoria original e de uma ordem outra em relação àquilo que precede o movimento fundador.

Pelo contrário, aquilo que está em movimento no discurso psicanalítico freudiano funciona para além dessa lógica que insere começos e fins muito precisos em um dado ponto do tempo. Como dissemos, os discursos emergem em relação a um arquivo histórico, que se apresenta como condição de possibilidade dos enunciados (FOUCAULT, 1987 [1969]), ecoando e rearranjando práticas discursivas que lhes precederam (FOUCAULT, 1985 [1984]). Há, dessa maneira, na constituição de todo discurso, de todo saber, um campo de memória (FOUCAULT, 1987 [1969]) em movimento, e essa memória ultrapassa, por todos os lados, a marcação racionalista das origens.

No que se refere a nossa segunda objeção, defendemos que algumas das questões que se materializam no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) também despontam em outros lugares, em outros pontos de emergência que compreendem i) tanto discursos distintos quanto ii) trabalhos freudianos posteriores — caracterizando-se como problemas regulares na constituição do discurso psicanalítico freudiano.

A respeito do primeiro ponto, vale resgatar brevemente a teorização freudiana a respeito da memória, e a relação estabelecida pelo autor entre memória e percepção. Naquilo que propõe no *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]) e em sua *Brief 52* (FREUD, 1950 [1896]), Freud coloca em jogo uma ideia de memória que se constitui em múltiplos registros,

em múltiplos estratos. Trata-se, assim, de uma memória cuja potência de (re)significação *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) está grafada em seu cerne.

Sob essa perceptiva — pelo fato de que as marcas mnêmicas (*erinnerungsspuren*) deixadas pelas experiências estariam sujeitas a rearranjos de tempos em tempo (FREUD, 1950 [1896]) —, memória e percepção seriam caracterizadas como processos de ordens distintas. A defesa freudiana, então, assinala uma diferença da concepção psicanalítica de memória em relação àquela que estava presente na filosofia de Platão (2010, [369 a.C.]), para a qual, segundo defende Ricœur (2007), a memória era conceituada como uma espécie de representação presente de uma coisa ausente.

O elemento relevante, para nossa argumentação, está no fato de que essa diferenciação, realizada por Freud, ressoa na mesma frequência, apesar de possuir implicações bem diferentes, de uma tese defendida por Henri Bergson em *Matéria e memória* (1999 [1896]) — texto publicado um ano depois da conhecida data de redação do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]).

A tese sustentada por Bergson (1999 [1896]), que aqui resumimos de uma maneira um tanto grosseira, é a de que memória e percepção não são processos que teriam entre si apenas uma diferença de grau, mas, isto sim, uma diferença radical de natureza. A memória não é uma percepção enfraquecida, da mesma forma que a percepção não pode ser uma memória intensificada. Trata-se de dois elementos que possuem uma natureza distinta.

Aqui, em detrimento de uma leitura da influência entre autores, podemos pensar por uma via foucaultiana (1987 [1969]) e defender a hipótese de que naquele momento histórico-social na Europa, no fim do século XIX e início do século XX, uma maneira distinta de ver a relação entre memória e percepção começava a tomar corpo e essas mudanças se materializaram tanto nas produções teóricas de Freud quanto nos textos de Bergson.

Para reforçar este argumento, aqui vale lembrar, também e brevemente, que o texto *A volta do parafuso*, publicado em 1898, pelo escritor britânico Henry James (2010 [1898]), colocava em jogo uma narrativa em que as fronteiras entre memória (que nos é apresentada sob a forma do relato da Governanta), realidade, percepção e fantasia são absolutamente borrados.

Seguindo esse rastro é possível apontar para a concepção de que há questões que se materializavam no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) e estavam, também, presentes em lugares outros que não os textos freudianos. Essas questões reverberavam em outros discursos, de modo que a literatura e a filosofia, apesar de retirarem

da relação entre memória e percepção implicações teóricas diferentes daquelas que são propostas por Freud, nos servem como exemplos dessa multiplicidade de pontos de emergência.

Também, como afirmado anteriormente, muitas das questões que emergem no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) não encontram ali seu ponto de parada definitiva, sendo retomadas em textos freudianos posteriores. Sobre tal proposição — e tendo como meta produzir o complemento da segunda objeção que realizamos —, cabe demonstrar de que maneira, em textos finais de Freud, como o *Compêndio de psicanálise* (2019 [1940]), por exemplo, a concepção de que o psiquismo e sua psicopatologia podem ser pensados a partir de uma dinâmica quantitativa tem mais uma vez sua emergência marcada. Podemos ver essa questão se materializar no excerto abaixo, coletado na obra supramencionada:

Excerto 17

Evidentemente, o impacto da ameaça de castração sobre a vida sexual germinante de um menino nem sempre tem essas temíveis consequências. Isso dependerá, novamente, **das relações quantitativas, de quanto dano é causado e de quanto é evitado** (FREUD, 2019 [1940], p. 135, grifo nosso).

No excerto, ao afirmar que os impactos da castração vão depender de quanto dano é causado e quanto é evitado, Freud coloca em jogo, embora não o faça de forma direta, as dinâmicas dos processos primário e secundário — busca de prazer e evitação de desprazer — bem como aquilo que pode ser nomeado sob o título de um compromisso entre desejo e exigências da realidade. Na constituição da subjetividade, no jogo entre prazer e desprazer, na dinâmica entre desejo e ameaça da castração, há um processo de dosagem, de balanceamento, um processo quantitativo que está em pauta. Aliado a este excerto, podemos elencar um outro, no qual é possível ler o seguinte:

Excerto 18

Não ficamos desapontados, mas achamos perfeitamente concebível se concluirmos que o resultado final da luta que empreendemos depende de relações **quantitativas de cota de energia que, em nosso favor, podemos mobilizar no paciente, em comparação à soma de energia dos poderes que operam contra nós** (FREUD, 2019 [1940], p. 111, grifo nosso).

Aqui, Freud trata do processo de análise, colocando em pauta que o resultado final de um processo analítico está atrelado à quantidade de energia afetiva que o analista consegue mobilizar a seu favor contraposta à quantidade de energia que o analisando mobiliza e emprega em resistência. Assim, não apenas o psiquismo é cortado por uma lógica das quantidades — a qual, a depender de como se configura, gera processos que podem ser entendidos como

“patológicos” ou “normais” —, mas também o próprio movimento de análise se configura como um processo cujo resultado depende de um jogo entre quantidades de energia que se contrapõem.

Estes dois últimos excertos permitem afirmar que, nos trabalhos freudianos, há o retorno de uma questão que envolve a delimitação do objeto de investigação a partir de uma economia quantitativa, passível de ser apreendida por certas leis que são capazes de descrever o funcionamento deste objeto e, em certa medida, operar sobre ele. Isso indica que a inscrição (ou tentativa de inscrição) da psicanálise junto ao campo da ciência natural não deixa de reverberar, também, em uma certa escala, a memória do saber kantiano — embora um distanciamento relativo em relação a esta memória também pudesse ser encontrado nos textos freudianos, como já discutimos em outro momento.

No *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), a proposição do aparelho psíquico concebido a partir de leis quantitativas aparece de forma explícita com a postulação de que os neurônios seriam investidos por uma dada energia Q , e que o aparelho psíquico tenderia a se livrar dessa energia, descarregando e aliviando a tensão, o que provocará o prazer, tal como podemos ver ser descrito no excerto abaixo:

Excerto 19

Nesse caso, **o desprazer teria que ser encarado como coincidente com um aumento do nível de $Q\eta$ ou com um aumento da pressão quantitativa:** equivaleria à sensação quando há um aumento da $Q\eta$ em Ψ . **O prazer corresponderia à sensação de descarga.** Uma vez que se supõe que ω [acima] deve ser preenchido a partir de Ψ , decorre **daí a hipótese de que, quando o nível em Ψ aumenta, a catexia em ω se eleva, e quando, por outro lado, esse nível diminui, a catexia cai.** O prazer e o desprazer seriam as sensações correspondentes à própria catexia de ω , ao seu próprio nível; e aqui Φ e Ψ funcionariam, por assim dizer, como vasos comunicantes” (1996 [1895], p. 373, grifos nossos).

Esse discurso é retomado vinte e cinco anos depois, em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010 [1920]). Embora Freud use termos certamente distintos, ainda será de uma certa economia energética que ele estará falando quando pensa os processos primário e secundário, bem como a contraposição entre pulsão de vida e pulsão de morte, colocando a questão dos balanços das quantidades de energia no cerne tanto da etiologia das neuroses quanto em sua terapêutica. A esse respeito, em uma nota de rodapé, inserida na tradução para língua inglesa do *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]), o tradutor James Strachey afirma

“**essa teoria econômica** do pensamento é outra ideia fundamental que **se mantem constante em todos os escritos posteriores de Freud**” (FREUD, 1996 [1895], p. 397, grifos nossos).

Retornando ao enunciado anteriormente exposto, a saber “a ciência reconhece apenas quantidades”, após as últimas discussões, sentimo-nos então aptos a afirmar que um dos pontos a partir do qual a psicanálise freudiana se vincula a um certo discurso científico é justamente a questão quantitativa. A proposta de trabalho a partir de uma lógica quantitativa articula os domínios da ciência natural e da psicanálise freudiana.

Mas, aqui não se trata de uma continuidade da ciência que emerge com Galileu e cujos ecos, em certa medida, podem ter sua reverberação ouvida na filosofia kantiana. Tampouco é um retorno de uma memória como semelhança, afinal, no caso da teoria psicanalítica, trata-se de um saber singular, com conceitos ainda em constituição e que se ocupa de um objeto distinto daqueles tomados pelas ciências já constituídas, como a física e a fisiologia, — tal qual discutimos anteriormente. O que retorna como memória, reverbera e contribuirá para constituição do discurso psicanalítico freudiano é algo das estratégias de constituição dos saberes segundo certas exigências de uma ordem discursiva, mostrando-se como uma regra de formação do campo científico do século XIX e parte do século XX.

O interessante é notar que a relação com essa memória de certo discurso científico natural, como afirmado na subseção anterior, é um ponto de tensão em ressonância. Uma rápida passagem pelo texto *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010 [1930]) pode nos ajudar a reafirmar o caráter de “jogo de aproximação e distanciamento” que é constitutivo da relação existente entre o discurso psicanalítico freudiano e uma memória do discurso da ciência naturalista. No referido texto, Freud afirma que:

Excerto 20

Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. Os pormenores desses progressos são conhecidos; não é mister enumerá-los. Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que **esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes**. Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a condição única da felicidade humana, assim como não é o único objetivo dos esforços culturais, e não que os progressos da técnica não tenham valor nenhum para a economia de nossa felicidade (FREUD, 2010 [1930], p. 45-46, grifo nosso).

O excerto indica que existe uma certa dinâmica de acolhimento e negativa, convergência e divergência, em relação à memória do discurso da ciência natural, o qual pode ser sistematizado da seguinte maneira: em nossa terceira seção, apresentamos uma citação de Nicolas de Condorcet, encontrada no texto *A history of european thought in the nineteenth century*, de autoria de John T. Merz (1896 [1907]). Na citação em questão, Condorcet indicava uma certa visão a respeito da ciência, segundo a qual “a literatura tem seus limites, as ciências da observação e do cálculo não possuem nenhum” (MERZ, 1896 [1907], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258). A razão para tal afirmação é que, ainda conforme o autor supramencionado, “nas ciências [...] cada vitória prevê uma nova (MERZ, 1896 [1907], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258).

Nas proposições de Condorcet, tem-se a materialização de uma certa crença no progresso alcançado a partir das ciências do cálculo e da observação, de maneira que a estas ciências se articula uma ideia de evolução constante: a partir dessa ótica, toda vitória alcançada no campo das ciências positivas seria o prelúdio de uma vitória outra que estaria à espreita. O modo como o referido autor conceitua o processo científico indica que não existem limites para os saberes científicos que têm sua fundação na observação e no cálculo, em suma, nas ciências matemáticas e de ordem positiva.

No entanto, em Freud, uma concepção um pouco diferente se delinea. Conjecturamos que o fragmento do texto freudiano exposto acima aponta para um certo limite e, por que não, também, para uma certa falha do discurso da ciência. Ao indicar uma ciência factual que, apesar de seu ganho sobre a natureza, não foi capaz de tornar os sujeitos da cultura mais felizes, o discurso psicanalítico freudiano materializa um limite (talvez momentâneo, é verdade, mas certamente um limite) que a ciência supostamente ilimitada, materializada no texto de Condorcet, não comportava.

Embora o faça de maneira parcial, podemos afirmar que o discurso psicanalítico freudiano, no fragmento extraído do texto *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010 [1930]), materializa um distanciamento em relação a certa memória do discurso da ciência natural. Há, portanto, em movimento, um afastamento — em dada escala, é fato —, em relação a uma dada memória do campo científico e, portanto, em relação a uma certa concepção de ciência que desconhece limites.

Nesse sentido, a relação do discurso psicanalítico freudiano com uma memória do discurso da ciência se mostra constituída em um campo de tensão. Ao passo que o discurso psicanalítico freudiano acolhe em dada medida essa memória e se funda junto às exigências que

a ordem do discurso científico coloca em marcha, também a nega parcialmente a partir da seleção de seus objetos, como os sonhos e o inconsciente, ou mesmo ao questionar seus próprios limites.

Considerando tudo aquilo que foi discutido anteriormente, temos indícios importantes de duas ideias: a primeira delas é que de fato temos o delinear, em Freud, de uma concepção explícita de ciência positivista e quantitativa em relação a qual o discurso psicanalítico freudiano emerge e opera a fim de se alinhar, reverberando os ecos de uma memória e se constituindo em consonância com certas exigências concernentes ao discurso da ciência natural. Exigências essas que precisam ser atendidas para que se possa enunciar desse lugar de discurso científico naturalista e fazer parte de uma dada ordem discursiva (FOUCAULT, 2007 [1971]). De fato, a relação com a memória de certa concepção de saber científico, que é ciência exatamente na mesma medida em que é quantificável, corta a ciência do século XIX, e marcará fundamentalmente a psicanálise freudiana.

Mas este não é, como já afirmamos, o ponto de uma harmonia absoluta. Existe também resistência por parte do discurso psicanalítico freudiano, que, embora não enuncie textualmente sua proposta de distanciamento do discurso da ciência natural, acaba por fazê-lo através das articulações discursivas específicas que realiza.

A outra ideia diz respeito ao fato de que a proposta de pensamento empreendida por Foucault (1987 [1969]) realmente nos foi muito valiosa para analisar as dinâmicas de constituição do saber. Isso porque, do ponto de vista de análises muito presas a marcos cronológicos, o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) seria descartado de uma pesquisa que visa analisar a memória do discurso da ciência como uma linha de atravessamento presente na constituição da psicanálise freudiana, justamente pelo fato de o referido ensaio ter sido produzido antes daquilo que se concebe propriamente como a origem da psicanálise. No entanto, este talvez fosse um movimento enganoso, pois aquilo que é constitutivo da psicanálise, e do campo em que ela emerge, como as análises nos indicaram, está em funcionamento mesmo antes de que um saber pudesse ser rigidamente constituído e marcado como “psicanálise”. Aquilo que compõe o campo de emergência e as linhas de atravessamento fundamentais do discurso psicanalítico freudiano está em movimento mesmo antes da emergência do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]) e ainda, certamente, antes que possamos chamar isto ou aquilo de “psicanálise”.

Qual a implicação dessa constatação? Ela reafirma a argumentação foucaultiana de que os saberes emergem em um campo marcado por múltiplas relações entre diversas práticas

discursivas, de modo que, mesmo nos casos em que há um discurso que tem sua invenção articulada a um fundador de discursividade, como Freud, um discurso marcado por uma singularidade e por uma potência que permitem a emergência de novos discursos, ainda assim, há um “campo de historicidade” (FOUCAULT, 2000 [1968], p. 118; 1998 [1984], p. 31) no qual as práticas discursivas emergem e se desenrolam. E este campo é de fundamental importância para a constituição dos discursos.

Para além disso, seja no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1996 [1895]), no *Compêndio de psicanálise* (FREUD, 2019 [1940]), na rápida menção que fizemos ao texto *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010 [1920]) ou mesmo na apresentação da afirmação de Strachey — quando este pontua que “essa teoria econômica do pensamento é outra ideia fundamental que se mantém constante em todos os escritos posteriores de Freud” (FREUD, 1996 [1895], p. 397) —, podemos ver de que modo a questão de pensar uma ciência quantitativa emerge em caráter regular na teoria freudiana. E isto marca, de forma definitiva, os contornos de um certo lugar discursivo ao qual o discurso psicanalítico freudiano se alinha — muito embora, certamente, esse lugar de ciência quantitativa não seja o único com o qual o referido discurso se relaciona, e nem seja, também, um ponto de uma relação perfeitamente harmônica, pois, como mostramos, há uma tensão constante em pauta.

4.3 – Uma novidade científica

As análises produzidas na primeira subseção desta seção permitem afirmar que, no discurso freudiano, as ciências naturais são constituídas a partir de um procedimento de formulação e reformulação de conceitos, o qual, por sua vez, é baseado em ideias gerais que apreendem a materialidade da realidade, mesmo que de forma parcial. Essa forma de conceber o movimento de produção de um saber científico se articula, ainda com base em Freud, a uma modalidade específica de se abordar o objeto de investigação e um certo método que se pauta em determinados princípios norteadores em detrimento de outros, como buscamos indicar na subseção anterior.

É justamente no rastro da articulação entre uma certa filosofia da constituição do saber científico e uma metodologia, que não cessa de colocar essa filosofia em cena, que Freud propõe inscrever a psicanálise como uma novidade científica. Podemos ver esta ideia se materializar no texto *Compêndio de psicanálise*, trabalho iniciado em 1938, mas publicado em estado inacabado em 1940, devido à morte do autor no ano anterior. No trabalho em questão, Freud afirma o seguinte:

Excerto 21

Supomos que a vida anímica é a função de um aparelho ao qual atribuímos extensão espacial e constituição por diversas partes e que, portanto, imaginamos ser semelhante a um telescópio, a um microscópio ou algo parecido. **A elaboração sistemática de uma concepção como esta é uma novidade científica** (2019 [1940], p. 15-17, grifo nosso).

Freud compara a vida anímica de que fala com algo que emerge a partir de um aparelho complexo, constituído por peças que funcionam em conjunto e de uma maneira que, tal como um telescópio, a relação existente entre as peças tem uma influência determinante no resultado daquilo que o aparelho pode prover. Para além disso, e sobretudo, esse aparelho complexo, exatamente como um telescópio, seria passível de ter compreendida a mecânica de seu funcionamento e sobre ele operações diversas se fariam possíveis — algo que, em linhas gerais, delineamos anteriormente.

O aspecto mais relevante, ao qual desejamos nos ater nesse momento, é a proposição do autor de que essa concepção, elaborada de forma sistemática, — ou seja, a constituição de um sistema de pensamento que seja capaz de sustentar a afirmação de um psiquismo como sistema complexo, passível de que seja estabelecido a arquitetura de seu funcionamento —, representa uma novidade científica.

A proposição freudiana demarca então uma posição: a psicanálise, a partir de sua forma de conceber e abordar o psiquismo, se firmava circunscrevendo um campo de saber inexplorado e constituindo seu objeto de uma maneira que nenhuma outra forma de saber havia feito. Assim, elaborando esse saber a partir de leis que permitissem descrever o funcionamento da maquinaria do aparelho psíquico, pôde não apenas se fundar como uma ciência, mas também se apresentar como uma novidade científica no campo das ciências naturais.

Para nos ajudar a prosseguir com essa leitura a respeito da proposta do discurso psicanalítico freudiano de se inscrever como uma novidade científica, podemos apresentar o excerto abaixo, extraído ainda do texto *Compêndio de Psicanálise* (FREUD, 2019 [1940]), no qual um dado bastante relevante dessa dinâmica se materializa e, com sua emergência, outras questões despontam no horizonte. Vejamos o referido excerto:

Excerto 22

Enquanto a Psicologia da consciência nunca saiu das consequências lacunares, certamente dependentes de algo de outra ordem, a outra **concepção, de que o psiquismo seria em si inconsciente, permite que a**

Psicologia se configure como uma entre as demais Ciências Naturais
(FREUD, 2019 [1940], p. 49, grifos nossos).

Aqui, emerge uma articulação entre o modo de fundação do discurso psicanalítico freudiano como ciência nova e uma crítica à psicologia da consciência, fundada em supostas consequências lacunares. A crítica freudiana à psicologia da consciência, ao indicar que esta psicologia possui apenas consequências lacunares, faz eco a uma memória da constituição da psicologia, marcada pela possibilidade ou não de instituir-se como um saber de ordem científica — tal como indicamos a partir de Foucault (1994 [1957]), no início desta seção. A concepção de que o psiquismo é inconsciente seria justamente a novidade científica apresentada pelo discurso psicanalítico freudiano, possibilitando à psicologia sair dessas consequências lacunares e inscrever-se no campo das ciências da natureza.

No entanto, a afirmação freudiana é, em dada medida, surpreendente. Pois, em linhas gerais, tender-se-ia a pensar que, justamente por fundar seu lugar a partir do inconsciente — dotado de caráter não físico, não material, não observável —, é que o saber psicanalítico teria barrado sua inscrição junto ao discurso das ciências da natureza. Afinal, o inconsciente, em sua forma constitutiva, não possui inscrição anatômica possível ou densidade material, e, dessa forma, seria visto a partir do discurso de uma ciência natural, materialista e positivista, quase como uma entidade metafísica, algo prontamente recusado pelo discurso das ciências naturais do século XIX. Esta é, inclusive, a tônica da crítica que Freud (2011 [1925]) relata ter sofrido, pois, de acordo com o referido autor, os críticos possuíam a opinião de que a prática analítica “nada tinha de observação e experiência, consideravam inteiramente justificado rejeitá-la sem experiência própria” (FREUD, 2011 [1925], p. 135).

Porém, apesar de todas essas possíveis objeções, ainda assim, temos a afirmação, a partir do discurso psicanalítico freudiano, de que é justamente a concepção do psiquismo como algo que é em si inconsciente que representaria uma novidade singular no campo da ciência. A partir dessa novidade científica, a psicologia poderia ultrapassar as limitações concernentes à psicologia da consciência e se firmar junto às outras ciências naturais.

Nesse sentido, resta-nos analisar como é possível que a concepção de um psiquismo em si inconsciente pode ser aquilo que permite à psicologia se constituir como uma ciência natural. A resposta a esse questionamento, do ponto de vista foucaultiano, já temos, ela foi indicada anteriormente e vamos apontá-la novamente apenas para nos situar dentro do debate: em sua análise dos saberes e de como eles se constituem, Foucault, defende que certas pesquisas se estabelecem e tem assinalado seu surgimento quando uma determinada prática se depara com seu próprio limite (1994 [1957], p. 152). É justamente esse limite, o qual impõe a um certo

saber um obstáculo inexorável, que acaba por colocar em xeque os princípios e as condições de existência desse saber (FOUCAULT, 1994 [1957]).

Foucault (1994 [1957]) apresenta um exemplo bastante elucidativo a respeito dessa questão, indicando de que modo a biologia, vista como um conjunto de investigações específicas sobre a vida, tem sua emergência e sua possibilidade concreta de desenvolvimento justamente a partir de uma questão que se faz sobre a doença e em uma observação sobre a morte. Assim, ainda segundo o referido autor, “é a partir da morte que uma ciência da vida é possível”⁴³ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152, tradução nossa).

Para Foucault, é também a partir do inconsciente que uma certa psicologia do homem desperto encontra sua possibilidade de existência sem reduzir-se à pura descrição fenomenológica (FOUCAULT, 1994 [1957]). Nesse sentido, é então do ponto de vista do inconsciente que “se torna possível uma psicologia da consciência que não seja pura reflexão transcendental”⁴⁴ (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152, tradução nossa).

A posição foucaultiana a respeito da constituição da psicologia como um saber científico está posta, mas ainda cabe analisar de que modo está equacionada, no discurso psicanalítico freudiano, essa aparente contradição entre a escolha de um objeto não material (nada biológico, tampouco físico) e a inscrição deste discurso junto ao discurso da ciência natural, justamente a partir desse objeto. Dito de outro modo, de que maneira, a partir daquilo que funciona no interior do próprio discurso psicanalítico freudiano, a concepção de que o psiquismo é inconsciente, proposição que parece não coadunar com as exigências da proposta do discurso da ciência natural do século XIX e parte inicial do século XX, pode representar uma novidade científica e possibilitar que a psicanálise pleiteasse, a partir daí, sua inclusão no campo das ciências da natureza?

Há, no texto *Os instintos e seus destinos* (FREUD, 2010 [1915]), uma proposição que pode nos ajudar a pensar essa dinâmica. Referimo-nos à conjectura freudiana do inconsciente e sua relação com o sistema nervoso, apresentado como um “aparelho ao qual coube a função de eliminar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível, um aparelho que, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos” (FREUD, 2010 [1915], p. 41).

⁴³ “C’est à partir de la mort qu’une science de la vie est possible” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152).

⁴⁴ “c’est du point de vue de l’inconscient que se trouve possible une psychologie de la conscience qui ne soit pas pure réflexion transcendante, du point de vue de la perversion qu’une psychologie de l’amour est possible sans qu’elle soit une éthique” (FOUCAULT, 1994 [1957], p. 152).

No texto em questão, Freud nos apresenta o conceito de pulsão, definida como algo entre o biológico e o psíquico. Seria então o conceito de pulsão que articularia o domínio do psiquismo ao domínio do corpo biológico, material, passível de apreensão segundo leis matematizáveis. A pulsão, desse modo, conectaria o psíquico a uma base pura, natural, em que seria possível inscrever leis fundamentais a partir das quais abrir-se-ia a possibilidade de descrever o funcionamento das dinâmicas psíquicas.

Freud, então, reafirma, como podemos ver no excerto a seguir, que é justamente seu modo de postular os processos psíquicos, assentados sobre uma base biológica, mas sem reduzirem-se a ela, que permitiram à psicanálise se constituir como qualquer outra ciência natural:

Excerto 23

Nossa hipótese de um aparelho psíquico com extensão espacial, convenientemente composto e desenvolvido pelas necessidades da vida — que apenas num ponto específico e sob determinadas condições dá origem aos fenômenos da consciência — **nos colocou em posição de construir a Psicologia em bases semelhantes às de qualquer outra ciência [Naturwissenschaft⁴⁵], por exemplo, a Física** (2019 [1940], p 149, grifos nossos).

A comparação com a física, que aqui reaparece, até hoje não é uma unanimidade e pode, certamente, provocar reações adversas no interior do discurso científico — provavelmente, acreditamos, por ainda haver um choque do discurso psicanalítico freudiano com uma memória referente ao lugar da ciência natural. Mas, neste momento, o relevante é que nos atentemos justamente à proposição de que é exatamente a postulação de um aparelho psíquico com extensão espacial, convenientemente composto e desenvolvido pelas necessidades da vida, que possibilita à psicanálise freudiana se inscrever junto às outras ciências naturais, tais como a física.

Para justificar sua comparação com a física e defender a psicanálise como uma nova ciência natural, Freud enuncia que:

⁴⁵ Na tradução do *Compendio de psicanálise* (FREUD, 2019 [1940]) com a qual trabalhamos, os termos “*Naturwissenschaft*” e “*Wissenschaft*” muitas vezes aparecem traduzidos apenas pelo termo “ciência”, de forma indiscriminada. Contudo, como indicamos anteriormente, com base nas discussões de Merz (1896 [1907]), que trata da problemática concernente à utilização desses termos no quadro científico germânico, a tradução apenas pela palavra “ciência”, em alguns excertos que apresentamos, não parece ser a mais adequada. Nesse sentido, assumimos a seguinte opção metodológica: manteremos a tradução como consta na edição consultada, mas, quando for o caso, indicaremos o termo original em alemão.

Excerto 24

Tanto numa [na psicanálise/psicologia], como na outra [a física], **a tarefa consiste em descobrir**, por trás das características (qualidades) do objeto de investigação fornecidas diretamente à nossa percepção, **algo que seja mais independente da capacidade receptiva particular de nossos órgãos sensoriais e mais próximo do suposto estado real das coisas**. Não esperamos poder alcançar esse último em si mesmo, pois vemos que tudo o que acabamos de deduzir tem que ser trazido novamente para a linguagem de nossas percepções, da qual simplesmente não podemos nos libertar. Mas essa é, afinal, a natureza e limitação de nossa ciência [*unserer Wissenschaft*] (2019 [1940], p 149-151, grifo nosso).

Vemos se materializar em Freud, novamente, uma aproximação ao campo da física que se dá pelo método de investigação. Assim como ocorre com uma ciência da natureza, a psicanálise possuiria, segundo o autor, a tarefa de descobrir algo do objeto de investigação que esteja próximo do real desse objeto. Aqui, podemos pensar que, enquanto a partir da física e das outras ciências da natureza, esse real estaria assentado totalmente no mundo material; para a psicanálise, o que estaria em pauta seria um movimento em que se vai para além da consciência, buscando alcançar os processos inconscientes. A este respeito, Freud afirma que: “aventuramo-nos à afirmação de que a psicologia da consciência não era mais bem capacitada a compreender a função anímica normal do que dos sonhos” (FREUD, 2019 [1940], p 149).

A psicologia da consciência se mostrava, assim, a partir daquilo que postula o discurso freudiano, limitada para compreender os fenômenos da vigília e também os processos do sonho, atravessados pela lógica do inconsciente de uma ponta à outra. Desse modo, se o psiquismo é em si inconsciente, então, para se fundar como um discurso científico, a psicanálise deveria ultrapassar os limites da consciência para poder se aproximar dos fenômenos psíquicos em seu estado inconsciente, pois este é o máximo de proximidade que se pode ter de um real do psiquismo.

Aliado a isto, pelo fato de que o psiquismo era concebido a partir do discurso psicanalítico freudiano como algo em si inconsciente, se assentando sob uma base biológica e material, que era o sistema nervoso, mas sem reduzir-se a ela de maneira alguma, aproximar-se do funcionamento dos processos psíquicos representaria também uma forma de se alinhar ao discurso científico natural.

Aqui, há muitas possibilidades de leitura. Mas há uma ideia em específico para qual gostaríamos de apontar: de fato, por um lado, as proposições freudianas reafirmam uma das propostas de leitura apresentadas por Foucault (2007 [1971]) e sobre a qual falamos anteriormente: o discurso, no interior das sociedades, é controlado em toda sua extensão, de

forma que seu uso, sua emergência e circulação encontra-se cindidos. Sua produção é conjurada, de modo que, para que seja possível falar de um determinado lugar, seja preciso atender a certas exigências, não só em relação à forma, mas também ao objeto e ao conteúdo desse discurso.

A isto o discurso psicanalítico freudiano não escapa. A produção do seu objeto, seus conceitos, seus métodos, por exemplo, estão em constante relação com esse campo científico das ciências naturais ao qual busca se alinhar. Assim, para inscrever-se no discurso da ciência, uma ciência natural, era necessário que certas exigências dessa ordem fossem atendidas, de forma que toda a constituição do discurso psicanalítico freudiano é cortada por uma memória dessa forma específica de produção de saber.

No entanto, aqui acontece um daqueles pequenos distanciamentos para com a ordem discursiva e para com uma certa memória do discurso científico naturalista, como havíamos mencionados anteriormente. Pois, ao passo que o discurso psicanalítico freudiano afirma que a proposta da psicanálise, tal como a física, consiste em buscar descobrir, para além das qualidades aparentes dos objetos investigados, a sua característica mais próxima do estado real, ou seja, sua natureza, ainda assim reconhece que a psicanálise, bem como as outras ciências naturais, não poderia levar essa empreitada até o seu limite máximo.

A justificativa para tal proposição — a qual ativa, mas, ao mesmo tempo coloca em xeque, uma certa memória da ciência objetiva como máquina devoradora do real, capaz de apreender os fenômenos naturais em sua totalidade — pode ser encontrada na afirmação, por parte do discurso psicanalítico freudiano, de que as descobertas, tanto do saber psicanalítico quanto das outras ciências naturais, teriam de passar pela linguagem e pelas percepções. Este movimento, pela própria natureza da linguagem e da percepção, faria com que os objetos fossem modalizados e afastados do seu estado de natureza.

Assim, no rastro desse fio argumentativo, Freud afirma que:

Excerto 25

Como diríamos na **Física**: se pudéssemos ver de modo tão nítido, descobriríamos que o corpo aparentemente sólido é constituído de partículas de determinada forma, tamanho e que ocupam determinada posição em relação às outras. **Nesse íterim tentamos aumentar ao máximo possível a eficiência de nossos órgãos sensoriais por meio de recursos artificiais, mas já podemos esperar que todos esses esforços nada irão alterar quanto ao resultado final. O real sempre permanecerá “incognoscível”** (2019 [1940], p. 151, grifos nossos).

A conclusão de que o real sempre permanecerá “incognoscível” não faz Freud recuar na tentativa de alinhar o discurso psicanalítico do qual é inventor ao discurso científico ou mesmo recuar em produzir uma comparação da psicanálise com a física — apesar de reconfigurar, mesmo que de maneira sutil, esse lugar de discurso científico natural. A formulação “o real sempre permanecerá ‘incognoscível’” aponta para o limite de uma certa ciência, limite que a física também possuiria, fazendo com que esta ciência pudesse aprimorar os órgãos sensoriais por meios artificiais, mas ainda assim se depararia com um real sempre da ordem do impossível de se conhecer em sua totalidade.

Se levarmos a ideia de que podemos apreender a proposição “o real sempre permanecerá ‘incognoscível’” como um enunciado, no sentido foucaultiano (1987 [1969]) do termo, não é difícil identificarmos uma memória — seus ecos — desse enunciado reverberando tanto na psicanálise lacaniana, por exemplo, como em muitas das ciências humanas que serão pensadas no ocidente. Saberes a partir dos quais a possibilidade de esgotamento do real será sempre posta em suspenso.

Assim, ao passo que apresenta o real como algo que reside sempre sob o signo do “incognoscível”, para si e para todas as ciências, o discurso psicanalítico freudiano abre para si todo um leque de relações no campo de uma memória, mobilizando enunciados de campos diversos. Porém, distanciando-se, em certa medida, de uma memória de ciência natural ainda muito presente naquele momento histórico. Memória essa que põe em funcionamento um discurso acerca do trabalho científico, o qual, por estar pautado no racionalismo iluminista, no positivismo, no materialismo, no fisicalismo e na matematicidade, possuiria a potência objetiva inesgotável de descrever a verdade do mundo natural, apreendendo a totalidade de seu funcionamento.

Em suma, em Freud, a limitação das outras ciências naturais, como a física, legitimaria a inscrição do discurso psicanalítico freudiano no interior do discurso científico, pois as limitações que o saber psicanalítico possui poderiam ser estendidas a todas as outras ciências naturais. Aliado a isso, salientamos, como já dito, que o que permite a Freud pautar uma proposta de constituição e inscrição da psicanálise como nova ciência natural é justamente conceber o psiquismo como uma série de processos inscritos na ordem do inconsciente e juntar à essa concepção a proposta de desenvolvimento máximo dos métodos e dos instrumentos por meio dos quais essa nova ciência aborda esse objeto de que se ocupa. Tal proposta funciona mesmo que a ela se vincule a tese freudiana de que o real deste objeto é algo da ordem do

incognoscível, o que seria, em princípio, um contraponto para certa concepção de ciência natural.

Vale ressaltar, como foi discutido anteriormente, que esse movimento de inscrição na ordem do discurso da ciência, posto em curso pelo discurso psicanalítico freudiano, possui também o caráter de um jogo de forças em que a memória possui um papel fulcral. Naquilo que diz respeito ao discurso psicanalítico freudiano, podemos afirmar que a escolha de seus objetos (como o sonho, o desejo, o inconsciente) e o método ao qual se recorre para estudá-los (interpretação, observação baseada em princípios que não os da ciência positivista), por exemplo, ao mesmo tempo que pautam uma inscrição junto ao discurso da ciência, também operam um distanciamento em relação a ele. É justamente esse movimento que possibilita que o discurso psicanalítico freudiano funde uma discursividade singular.

4.4 – O discurso psicanalítico freudiano e uma positividade que lhe é própria

Tal exposição, a respeito do discurso psicanalítico freudiano, vista a partir de determinada ótica, pode dar a impressão de que estamos pintando o retrato de constituição de um saber que parece não possuir um lugar próprio estabelecido na ordem do discurso das ciências em geral. Delineia-se, assim, o fracasso do discurso psicanalítico freudiano para constituir-se como um saber de ordem científica, pois, apesar de todos os movimentos, este não consegue concretizar uma inscrição absolutamente harmônica nem no campo das ciências da natureza, nem no campo das ciências do espírito.

Neste sentido, seria possível afirmar que o discurso da psicanálise, de certo modo, fica “em cima do muro”, não correspondendo completamente às demandas da ordem discursiva de uma dada ciência natural positiva, nem rompendo inteiramente com o lugar positivista a ponto de se constituir como uma ciência do espírito (*Geisteswissenschaften*), a qual basearia seu método e sua meta, em relação à construção de conhecimento, no verbo “*verstehen*” (compreender).

Porém, para além do triste retrato de um saber órfão, acreditamos poder defender que aquilo que se delineia na constituição do discurso psicanalítico freudiano é a formação de um saber dotado de uma positividade que lhe é própria. O que exatamente indica essa positividade? Uma breve digressão se faz necessária aqui.

Foucault, em *História da Loucura na Idade Clássica* (1978 [1961]), defende que, na Idade Clássica, havia uma positividade específica em relação à loucura. O autor sustenta tal tese afirmando que, de meados 1650 até a época de Tuke, Wagnitz e Pinel, os Frades de Saint-

Jean de Deus, Os guardiões de Bethlem e Bicêtre, bem como os Congregados de Saint-Lazare, declinavam “ao longo de seus registros as litânias do internamento: ‘debochado’, ‘imbecil’, ‘pródigo’, ‘enfermo’, ‘espírito arruinado’, ‘libertino’, ‘filho ingrato’, ‘pai dissipador’, ‘prostituta’, ‘insano’” (FOUCAULT 1978 [1961], p. 83).

Ainda segundo Foucault, essa enumeração pode ser vista, pela concepção moderna, como um erro de percepção que culminou no enclausuramento de tipos distintos. Porém, para o autor, o que está em jogo é um movimento mais complexo do que um simples erro. Foucault defende, em relação aos tipos acima mencionados, que “a consciência indistinta que os confunde dá-nos a impressão de uma ignorância. No entanto, ela é **um fato positivo**. Manifesta, ao longo da era clássica, uma experiência original e irreduzível” (1978 [1961], p. 83, grifo nosso). Trata-se de uma modalidade singular de apreensão da loucura. Uma dada forma de percepção que possibilitava que a loucura fosse agrupada em uma série bastante heterogênea de fenômenos e experiências.

Acreditamos que a relação do discurso psicanalítico freudiano com uma certa memória do discurso da ciência — seja ela natural ou do espírito —, marcada por ser um campo de tensão, configura uma experiência positiva, no sentido que fora apresentado por Foucault (1978 [1961]) na curta explanação que realizamos acima. O discurso psicanalítico freudiano não se constitui como um saber deslocado, que falha na tarefa de ser uma ciência natural positiva, e que, por não promover um suposto distanciamento absoluto em relação a esse lugar de ciência, também não obtém sucesso na tarefa de se constituir como uma ciência de tipo novo. A proposta de inscrever-se no campo das ciências naturais é reafirmada pelo discurso psicanalítico freudiano várias vezes. Porém, o modo como as relações entre o discurso psicanalítico freudiano e o discurso científico do século XIX e início do século XX se constituem acaba por marcar uma singularidade do saber psicanalítico.

É interessante, a este respeito, notar como esse estatuto um tanto indefinido do discurso da psicanálise, foi, e ainda é, alvo de muitas críticas. Birman (1994) relata que, na difusão da psicanálise nos Estados Unidos, o discurso psicanalítico freudiano foi incorporado, por um lado, pelo discurso da psiquiatria, e por outro, pelo discurso da psicologia, perdendo, nos dois casos, sua autonomia teórica.

Ao ser agenciada pelo discurso psiquiátrico, a psicanálise foi inscrita no projeto político-sanitário estadunidense de produção de saúde mental, o qual se desenvolveu nos anos cinquenta e sessenta do século XX. Essa captura produziu uma perda do potencial crítico que o discurso

psicanalítico freudiano tinha em relação ao saber médico e psiquiátrico, transformando-o numa mera especialidade médica (BIRMAN, 1994).

Concomitantemente, ainda segundo o autor supracitado, o discurso psicanalítico freudiano foi apropriado pelo discurso da psicologia estadunidense, que pretendia transformá-lo em uma ciência “verdadeira”, de bases fisicalista e quantitativa. “Enfim em qualquer destas incorporações teóricas, **a psicanálise perdeu a sua especificidade como saber, apagando as fronteiras epistemológicas de seu objeto e de seu método de investigação**” (BIRMAN, 1994, p. 38, grifos nossos).

Nesta captura do discurso psicanalítico freudiano no território estadunidense, por parte do discurso da psicologia, “a afirmação da não cientificidade da psicanálise [...] se constituiu sobretudo porque o modelo de ciência em pauta era fundado na filosofia neopositivista” (BIRMAN, 1994, p. 39). O discurso psicanalítico freudiano teve suas proposições metapsicológicas examinadas e foi exigido uma validação para suas formulações de ordem fisicalista. Birman (1994) defende que “a tradição filosófica neopositivista exigia da psicanálise a realização de um modelo ideal de cientificidade, de que o discurso freudiano ficava muito aquém” (p.39). Para o autor, “as proposições teóricas da psicanálise não eram empiricamente verificáveis segundo este modelo de cientificidade e, por isso, o discurso freudiano não era considerado como inscrito no campo da ciência” (BIRMAN, 1994, p.39).

Na França, a recepção do discurso psicanalítico freudiano se deu de um outro modo: “a cientificidade da psicanálise foi enunciada positivamente, porém foi representada como um saber da interpretação e como uma prática hermenêutica”, afirma Birman (1994, p. 39). Nessa perspectiva de leitura do discurso psicanalítico freudiano que fora posta em funcionamento em território francês, “a metapsicologia, nos seus enunciados fisicalistas, e os enunciados do modelo cientificista presentes no discurso freudiano foram criticados e colocados em segundo plano, pois a racionalidade psicanalítica seria definida por sua dimensão interpretativa” (BIRMAN, 1994, p. 40).

Nesse sentido, é interessante notar como o discurso psicanalítico freudiano, seja no movimento de captura que foi feito nos Estados Unidos, seja naquele feito na França, apenas pôde ser acolhido na medida em que se operava sobre ele uma tentativa de apagamento do caráter fronteiro de sua epistemologia específica e ocorria também uma supervalorização de um desses dois modelos de cientificidade com os quais o discurso psicanalítico freudiano se relacionava.

Em um ponto, investia-se nas proposições de cunho fiscalista e negava-se o estatuto científico do discurso psicanalítico freudiano, por este não responder ao modelo de ciência positiva. Em um outro ponto, afirmava-se o caráter científico do discurso psicanalítico freudiano, mas apenas ao passo que se supervalorizava o estatuto de ciência interpretativa e ignorava-se completamente as proposições relativas a uma pretensão de ciência natural. Em qualquer caso, o caráter próprio, fronteiro, da epistemologia freudiana era capturado por um discurso outro que lhe expropriava de sua singularidade.

Nossa defesa, neste trabalho, é que o discurso psicanalítico freudiano possui uma positividade que lhe é própria. E esta positividade não pode ser apreendida através de uma redução do saber freudiano ao campo das ciências da natureza, ou mesmo por meio de um movimento de circunscrição absoluta no interior do campo das ciências interpretativas — produzindo, assim, uma afirmação de que tal positividade é uma modalidade de construção de saber que nada tem a ver com as ciências de tipo positivista.

É possível que aqui, ao advogarmos uma posição em que o discurso psicanalítico freudiano não se inscreve exclusivamente no campo de uma ciência natural, tampouco no campo de ciência interpretativa, sejamos chamados de relativistas — e não nos oporemos em demasiado ao rótulo quando este se justificar. Mas, defendemos que não se trata de um relativismo. Nossa posição, a partir de toda a teorização foucaultiana apresentada até então, e de exposições, como a realizada por Birman (1994), é a de que o discurso psicanalítico freudiano emerge em um lugar fronteiro, relacionando-se tanto com as ciências naturais quanto com as ciências do espírito. Nesse sentido, ignorar o caráter de complexidade da constituição discursiva da psicanálise freudiana pode até soar, em um primeiro momento, como uma asserção muito decidida, mas talvez só se sustente na medida em que um certo reducionismo é posto em ação.

É justamente o estatuto de complexidade do discurso psicanalítico freudiano, sua posição fronteira, que lhe permite abrir e demarcar um campo singular que servirá de condição de possibilidade para que outras formas de pensar a ciência, como as mais diversas ciências humanas e o movimento estruturalista, possam ter sua emergência efetiva. É justamente essa singularidade do saber freudiano, marcado por um conjunto de articulações particulares em um campo de força, que faz com que Foucault (2009 [1969]) possa pensar a figura de Freud como um fundador de discursividade.

4.5 – Ciência como verdade, poder e ferramenta contra as ilusões

Na subseção anterior, indicamos alguns dos movimentos por meio dos quais o discurso psicanalítico freudiano pauta sua inscrição como uma nova ciência no interior das ciências naturais. Porém, algo mais se mostra nesse movimento, afinal, inscrever-se junto à ciência não é simplesmente receber um nome específico, pois os discursos, como vimos em Foucault (1987 [1969]), podem ser pensados como um conjunto de regras que regulam a existência e o funcionamento dos enunciados. Ocupar o lugar de saber científico exige adequar-se a certas exigências, as quais, por sua vez, modalizam todo um modo de constituição dos objetos, dos conceitos, dos enunciados, das posições enunciativas. E o discurso psicanalítico freudiano, como não poderia deixar de ser, também funciona com base nesse jogo.

Ocupando uma função discursiva que é a do fundador de discursividade (FOUCAULT, 1992 [1969]), Freud nos afirma que a visão de mundo (*Weltanschauung*) da psicanálise, e, portanto, sua forma de conceber a realidade, deveria estar sustentada sobre a ciência natural. Isto se justifica, pois, “enquanto ciência específica, um ramo da psicologia — uma psicologia da profundidade ou psicologia do inconsciente —, ela [a psicanálise] é totalmente inadequada para criar uma visão de mundo [*Weltanschauung*] própria, deve aceitar aquela da ciência” (2010 [1933], p. 322).

E aqui, neste exato ponto, um debate central a respeito da ciência como uma forma de verdade, ou melhor, como um saber que descreve a verdade do mundo, se materializa e tem o gancho para ser iniciado.

Para adentrar de maneira apropriada nessa discussão, é necessário que, antes de mais nada, façamos uma breve definição daquilo a que Freud se refere quando utiliza o termo “ilusão”. O autor nos dirá que uma ilusão não é idêntica a um erro ou, necessariamente, um erro. “A opinião de Aristóteles, de que os vermes nascem da sujeira — partilhada ainda hoje pelo povo ignorante —, era um erro, assim como a de uma geração anterior de médicos, segundo a qual a *tabes dorsalis* resulta de excessos sexuais” (FREUD, 2010 [1927], p. 267)”. Assim, segundo Freud (2010 [1927]), seria incorreto tomar erro como sinônimo de ilusão.

Por outro lado, Freud (2010 [1927]) afirma que fora uma ilusão, da parte de Cristóvão Colombo, achar que havia descoberto um novo caminho marítimo para a Índia. Pode-se também, ainda segundo o autor, “designar como uma ilusão a afirmação de certos nacionalistas, segundo a qual os indo-germanos são a única raça humana capaz de civilização, ou a crença, que somente a psicanálise destruiu, de que a criança é um ser desprovido de sexualidade” (FREUD, 2010 [1927], p. 267).

O que está em jogo nas ilusões é o papel fundamental que os desejos dos sujeitos teriam em constituir, firmar e nutrir uma certa crença. Nas palavras do autor, “é característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (FREUD, 2010 [1927], p. 267).

O desejo que conduz à ilusão estaria diretamente relacionado com aquilo que Freud chamará “*Weltanschauung*”. Este termo alemão, algumas vezes é traduzido como “visão de mundo”, outras como “cosmovisão”, no entanto, todas essas traduções trazem consigo o problema de não serem capazes de apreender o sentido específico com o qual o termo é dotado na forma como Freud o utiliza.

Essa inadequação ocorre porque Freud (2010 [1933]) usa o termo com um sentido um tanto fora do comum, dando a ele uma abrangência particular. O referido autor afirma entender “que uma visão de mundo [*Weltanschauung*] é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido” (2010 [1933], p. 322)⁴⁶.

Freud, em sua obra *A respeito de uma visão de mundo* (2010 [1933]) — a qual também foi traduzida para o português com o título *Questão de uma Weltanschauung* —, nos indica um direcionamento a respeito de como concebia a relação do saber da ciência, presumivelmente naturalista, com o campo das ilusões:

Excerto 26

A ciência toma nota do fato de que a psique humana cria tais exigências [a respeito da necessidade de uma *Weltanschauung*] e está pronta para examinar suas fontes, mas não tem o menor motivo para reconhecê-las como sendo justificadas. Pelo contrário, **ela se vê exortada a distinguir cuidadosamente entre o saber e tudo que é ilusão**, resultado dessa exigência afetiva (FREUD, 2010 [1933], p. 324, grifo nosso).

⁴⁶ Aqui duas observações se fazem importantes: i) não é difícil imaginar que a fé religiosa seja enquadrada por Freud nessa perspectiva de uma visão de mundo (*Weltanschauung*), algo muito importante para esse trabalho, mas é um assunto sobre o qual dissertaremos, mais a fundo, na próxima seção. ii) na citação inicial desta seção, Freud afirma que a psicanálise não possuía uma visão de mundo (*Weltanschauung*) e, por se enquadrar como um ramo da ciência, deveria aceitar a visão de mundo da Ciência. Pode-se agora questionar que, na verdade, a ciência não poderia ser entendida como sendo uma *Weltanschauung*, no sentido freudiano, pois suas proposições não resolvem todos os problemas da existência e muitas questões permanecem abertas. Por isso mesmo, apesar de afirmar que a psicanálise deveria aceitar a *Weltanschauung* da ciência, Freud defende, logo em seguida, que tal conceito seria impreciso e largo demais para definir o que uma ciência produz em seu saber. Mas essa também é uma discussão que será melhor empreendida na próxima seção.

No excerto acima, vemos aparecer uma oposição bastante marcante da obra freudiana e que nos dá um importante indício para pensar o discurso da ciência no momento histórico-sócio-cultural de emergência do discurso psicanalítico freudiano, bem como suas relações com esse campo científico. Freud nos afirma que a ciência se vê exortada a distinguir aquilo que está na ordem do saber de tudo aquilo que é ilusão. O modo como o texto é construído materializa uma cisão acentuada entre os campos do saber e da ilusão, de modo que uma ilusão não pode ser um saber, mesmo que equivocado.

E há uma razão para ser assim: conjecturamos que esteja em jogo, no excerto que elencamos, uma certa memória dos princípios de racionalidade iluminista, os quais atravessavam a forma de pensar a ciência do século XIX e início do século XX e tiveram um papel fundamental na constituição desta. A partir do discurso psicanalítico freudiano, em relação com essa memória da racionalidade iluminista e em relação com uma certa memória da ciência, aquilo que estava no campo da ilusão não poderia pertencer também ao campo do saber, movimento de exclusão semelhante àquele que Foucault (2019 [1961]) pensa em relação à loucura e à razão na Idade Clássica, uma vez que, segundo o referido autor, loucura e razão se excluía mutuamente.

O discurso freudiano aponta para o fato de que o campo do saber era um campo de racionalidade no qual se fundava a cientificidade do século XIX e parte do século XX. Essa cientificidade, desse modo, tinha suas bases fincadas também na racionalidade. Aquilo que funcionava na ordem da ilusão era marcadamente desrazão, de maneira que sua existência junto ao campo do saber se tornava incompatível. Em um movimento complexo, saber, racionalidade e cientificidade se articulavam intimamente no momento em que a psicanálise é inventada. Assim, ilusão e saber se excluíam reciprocamente.

Seria papel então da ciência, na visão freudiana, operar como uma lente a partir da qual a distinção precisa entre os campos da ilusão e do saber poderia ser efetuada. A relação que o discurso da ciência natural mantém com o campo das ditas ilusões pode ser vista como conflituosa ou como algo da ordem de uma disputa por um campo específico de exercício de poder, como indica o excerto abaixo:

Excerto 27

Do ponto de vista da ciência, é inevitável exercer a crítica quanto a isso, procedendo com refutações e rejeições. **É inadmissível dizer que a ciência é uma área da atividade espiritual humana, que a religião e a filosofia são outras, de valor pelo menos igual, e que a ciência não deve interferir nelas; que todas podem igualmente reivindicar serem verdadeiras e cada pessoa é livre para escolher de onde tirar sua convicção e onde depositar sua**

crença. Uma visão assim é tida como particularmente nobre, tolerante, abrangente e livre de preconceitos tacanhos. **Infelizmente ela não é defensável,** compartilha todos os traços nocivos de uma visão de mundo não científica, praticamente equivalendo a esta. **Ocorre que a verdade não pode ser tolerante,** não permite compromissos e imitações, que **a pesquisa tem de considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus e deve se tornar implacavelmente crítica, quando um outro poder busca usurpar alguma parte dela** (2010 [1933], p. 325, grifos nossos).

A primeira coisa para qual gostaríamos de chamar atenção é a afirmação de que a ciência não se pode furtar de exercer críticas e refutações às ilusões, como as do campo religioso. Tal como exposto no penúltimo excerto, no qual vimos aparecer que a ciência se via “exortada” a distinguir entre o saber e a ilusão, aqui essa tarefa é reafirmada, indicando uma regularidade. O que emerge é uma espécie de dever moral, ético talvez, que a ciência teria para com a verdade.

Freud em seguida indica um sistema de valores, ao afirmar que, entre ciência, religião e filosofia, o que estaria em movimento seria um agrupamento de áreas com pesos distintos. Tal sistema de valores se completa a partir da proposição de que ser tolerante com essa diferença de valores, tomando todos os campos com o mesmo peso, não é defensável, pois não é admissível que as áreas da religião e da filosofia se ponham a falar do lugar da verdade, tal como faz a ciência natural. Nas palavras do autor, “ela [a verdade] é sempre o objetivo do trabalho científico” (FREUD, 2010 [1933], p. 338-339).

Nessa perspectiva, o discurso psicanalítico freudiano, como indica o excerto apresentado, materializa a existência de uma relação bastante próxima entre as noções de verdade e de ciência. A ciência, é, assim, uma forma de retomada da própria verdade — como se houvesse uma relação metonímica entre esses dois termos, estando um contido no outro. Ao mesmo tempo, a verdade tem na ciência a sua modalidade correta de emergência e de expressão.

Freud afirma, então, algo bastante relevante e que funciona como um indicador fundamental de como a ciência com a qual se relacionava era constituída: “ocorre que a verdade não pode ser tolerante” (FREUD, 2010 [1933], p. 325). Esse enunciado, articulado aos outros elementos do excerto, marca a concepção de que a ciência não diz simplesmente a verdade, a ciência é a própria verdade. A ciência não pode ser tolerante com as ilusões, pois a própria verdade não pode fazê-lo. Ciência e verdade, apesar de teoricamente distinguíveis, constituíam um só corpo.

E para Freud não existem verdades, no plural. Trata-se de uma única verdade, a verdade do mundo natural, apreensível pelo saber da ciência, a partir de leis passíveis de sistematização. Podemos encontrar no texto freudiano, a afirmação abaixo transcrita, que pode nos ajudar a fornecer bases mais sólidas para o que estamos defendendo aqui.

Excerto 28

Ele [o pensamento científico] **busca obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós** e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos. **Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de “verdade”** (FREUD, 2010 [1933], p. 338, grifos nossos).

Sob este aspecto, ao saber científico caberia a tarefa de dizer essa verdade e distinguir o campo da verdade do campo das ilusões. Nesse procedimento, um saber se constituiria como ciência ao tempo em que produz a enunciação dessa verdade no mundo exterior, real. Ele (o saber científico) operaria, assim, um duplo movimento, relacionando verdade e ciência natural. Tal movimento amarraria, supostamente, ainda mais os domínios da verdade, da razão, da ciência e do saber.

Desse modo, há o retorno da memória de uma ciência que renega todo e qualquer tipo de explicação transcendente e metafísica para os fenômenos concernentes à vida. Essa memória reverbera e tem sua reconfiguração no discurso psicanalítico freudiano. É a partir de uma relação com esse campo de memória, com uma série de enunciados que se articulam, que abrem “para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 32), que a psicanálise freudiana pauta sua constituição como uma ciência natural, a qual enuncia a verdade de seu objeto a partir de uma racionalidade instrumental. Assim, a memória que o discurso psicanalítico freudiano ecoa é, ao mesmo tempo, uma memória do discurso científico, mas também de certo discurso que valoriza a racionalidade, o que se vincula a uma memória do iluminismo.

Ao fim do excerto aparece uma outra questão significativamente relevante para pensarmos a constituição do saber psicanalítico junto ao campo científico naturalista. Freud afirma que “a pesquisa tem de considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus e deve se tornar implacavelmente crítica, quando **um outro poder** busca usurpar alguma parte dela” (FREUD, 2010 [1933], p. 325, grifo nosso).

Esse é o fragmento do excerto que mais contribui para justificar a nossa afirmação de que a relação entre o discurso científico e as *Weltanschauung* é de natureza conflituosa em ampla extensão. O referido excerto indica, a partir da visão freudiana, uma concepção de ciência que tenta tragar toda a materialidade da vida para o interior de seu campo de abrangência, de modo que o operar sobre esses aspectos da vida constitui um poder que se exerce justamente a partir de um saber que se possui.

Esse poder sobre todas as atividades humanas, como aparece em Freud, é algo pelo qual o discurso científico luta, contra outros poderes que tentam lhe usurpar, para alcançar. Com base em Foucault (2007 [1971]), podemos conjecturar que aquilo que está em pauta é exatamente a luta com outros saberes pelos poderes que o discurso pode conjurar, visto a articulação existente, em maior ou menor medida, entre os registros do saber e do poder. Como nos afirma Foucault (2007 [1971]), o próprio discurso é algo pelo que se luta.

Exploraremos um pouco mais essa relação do discurso da ciência com certo exercício de poder e com certa relação de conflito com outros campos de saber. Antes, porém, é válido que apresentemos um outro fragmento, no qual o discurso psicanalítico freudiano materializa uma definição da relação do saber científico com o campo das ilusões — representadas, neste caso, pela *weltanschauung* religiosa —, mostrando que se trata de uma relação de luta e conflito. Vejamos:

Excerto 29

Vocês sabem que a **luta do espírito científico contra a visão de mundo religiosa** não chegou ao fim; ela ainda se desenrola na atualidade, à nossa frente. A psicanálise não costuma utilizar a arma da polêmica, mas **não vamos nos furtar a olhar esse conflito**. Assim talvez obtenhamos um maior esclarecimento de nossa atitude ante as visões de mundo (2010 [1933], p. 336, grifos nossos).

O pensamento foucaultiano a respeito das relações de saber-poder (2002 [1974]) e da biopolítica (2008 [1978-1979]) pode nos ser de grande ajuda para analisar as relações que emergem nos excertos 27, 28 e 29, extraídos dos textos freudianos e apresentados previamente. Quando, no fragmento 27, lemos que “a pesquisa [científica] tem de considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus” (FREUD, 2010 [1933], p. 325), constatamos que, em Freud, o discurso que emerge é atravessado por uma certa biopolítica que recorre à ciência como um dispositivo de biopoder.

Foucault (2008 [1978-1979]) afirma que, na metade final do século XVIII e início do século XIX, uma nova forma de exercício de poder começa a tomar forma. Diferentemente de um poder puramente disciplinar, que era exercido exclusivamente sobre o corpo do indivíduo, o poder biopolítico mira o corpo do sujeito enquanto parte de uma população e tem nos processos concernentes à vida o seu alvo principal.

Pautada na lógica de fazer viver e deixar morrer, a biopolítica toma o sexo e a sexualidade, as taxas de fecundidade, natalidade e mortalidade, as epidemias, as endemias, as pandemias e toda uma série de processos vitais como objetos dos quais seus dispositivos irão

se ocupar (FOUCAULT, 2008 [1978-1979]). Desse modo, não é particularmente surpreendente que o período em que a biopolítica nasce seja também o momento em que certos saberes, como medicina, psiquiatria, economia e estatística, por exemplo, se desenvolvam como nunca antes e recebam um papel central na organização da sociedade.

Nesse sentido, o discurso freudiano materializa a pesquisa científica como um desses dispositivos biopolíticos, de modo que cabe a ela “considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus” (FREUD, 2010 [1933], p. 325). Caberia, então, à ciência operar como um dispositivo, articulando um saber e um poder, a fim de tragar todos os processos da vida humana para o interior de seu campo operatório e gerenciá-los.

Não poderíamos deixar de nos atentar também para a afirmação freudiana a respeito do jogo dos poderes, quando o referido autor afirma que a pesquisa, uma forma de exercício da ciência, “deve se tornar implacavelmente crítica quando **um outro poder** busca usurpar alguma parte dela” (FREUD, 2010 [1933], p. 325). Nesse caso, vemos emergir, no discurso psicanalítico freudiano, uma certa proposição que delinea o funcionamento das ordens do discurso e seus mecanismos de cerceamento do discurso.

O que é posto em pauta, através do discurso psicanalítico freudiano, é a ideia de que é dever de uma ciência — podemos pensar aqui na ordem discursiva da ciência — cindir o discurso, controlá-lo, de forma que as atividades humanas sejam um objeto passível de ser pensado e discursivizado apenas pelo discurso da ciência, o qual, a respeito desse objeto, dirá a verdade. Assim, o discurso psicanalítico, em Freud, acaba por demarcar um espaço da ordem de discurso da ciência e, ao mesmo tempo, estabelecer um espaço de exclusão das ilusões. A ciência não só deve defender um campo de operação contra outros poderes, inscrevendo-se num jogo de forças, mas deve ser também responsável por delinear as exigências para que se possa falar de um dado lugar.

A relação de poder articulada ao saber científico é bastante presente no decorrer de todo trabalho freudiano. Aqui, vale apresentar um excerto específico, da obra *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 2010 [1927]), que acreditamos ser relevante para tal discussão:

Excerto 30

Acreditamos que seja possível, para o trabalho científico, obter algum conhecimento sobre a realidade do mundo, através do qual podemos aumentar nosso poder e organizar nossa vida. Se esta crença é uma ilusão, acho-nos na mesma situação que você, mas a ciência já nos provou, por meio de numerosos e importantes êxitos, que não é uma ilusão” (2010 [1927], p. 299, grifo nosso).

No referido excerto, extraído de um ensaio publicado em 1927, Freud inscreve a ciência como aquilo que pode capturar um certo conhecimento acerca da realidade do mundo. Anos depois, em 1933, na obra *A cerca de uma visão de mundo* (2010 [1933]), como vimos anteriormente, Freud circunscreve a produção de um conhecimento relativo à realidade do mundo natural e dos fenômenos concernentes à atividade humana como sendo a produção da verdade, e reafirma essa ressonância entre aquilo que um saber produz e o mundo exterior real como uma relação constitutiva de uma ciência natural.

O que é particularmente relevante aqui é notar que o discurso psicanalítico freudiano sustenta a tese de que esse conhecimento produzido sobre a realidade aumenta o nosso poder e contribui para a organização da vida. Dito de outro modo, o conhecimento está articulado ao exercício do poder e a uma certa forma de gerência (a partir da organização) da vida. Tais proposições, quando justapostas aos outros excertos apresentados, fornecem bases sólidas para que possamos afirmar que no discurso freudiano ciência e poder estão numa relação íntima, e, pelo fato de que, em Freud, ciência e saber são duas faces de uma mesma moeda, poder e saber estão em relação constitutiva — está é uma tese defendida por Foucault (2002 [1974]) e que encontra em nossa análise, referente à constituição do discurso psicanalítico freudiano, um de seus pontos de (re)afirmação.

Relevante é também a parte final do excerto de número 30, pois nela Freud nega que a ciência seja uma ilusão, objeção que ele mesmo levanta em seu texto e a qual tenta se contrapor. A razão que justificaria a ciência não ser uma ilusão estaria relacionada ao fato de que a ciência, na visão de Freud, é capaz de se retificar, em um processo de construção e reconstrução ao longo do tempo, enquanto as ilusões não possuiriam essa potência. Assim, a concepção de uma ciência como forma de saber e verdade se amarra às discussões empreendidas anteriormente nessa seção, a partir das quais, constatamos que, para o discurso da psicanálise, a ciência é formada a partir de um movimento de construção e reconstrução.

Ainda a respeito da discussão que é referente à natureza de verdade ou ilusão que corta o discurso científico, Freud afirma que “não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar” (2010 [1927], p. 301).

A problemática ganha contornos interessantes ao pensarmos que se, em Freud, se materializa um discurso segundo o qual é necessário se contrapor à crença de que a ciência é

uma ilusão, então, há fortes indícios, por meio dessa “negação”⁴⁷, de que essa crítica existia em alguma medida. Essa proposição, delineada aqui em caráter preliminar, aponta para a não unidade do discurso da ciência no momento em que a psicanálise é inventada, e nos indica, que, de fato, a ciência positivista, materialista, fisicalista, biológica e matematizável estava muito longe de compor o rosto de uma época. Algo desta ordem havia sido delineado na seção anterior, tanto ao apresentarmos o campo científico como um sendo constitutivamente plural e complexo, como quando apontamos, brevemente, que a literatura de ficção científica do século XIX apresenta fortes indícios de que o discurso científico do referido século era marcado por uma crença no progresso da ciência, mas também acompanhado de um receio muito grande a respeito do exato lugar para o qual se estava caminhando.

Assim, ao produzir a afirmação de que a ciência não é uma ilusão, Freud coloca em jogo uma certa forma de “negação” que marca um determinado estatuto de ilusão que assombra o discurso científico, conforme este se materializa no discurso psicanalítico freudiano. Desse modo, expõem-se os contornos da presença do fantasma da ilusão, justamente pela negativa que dele se faz. Esta discussão — referente às relações do discurso psicanalítico freudiano com o discurso científico, as ilusões e o discurso religioso — será melhor empreendida na próxima seção.

⁴⁷ A ideia de “negação” apresentada aqui dialoga com o texto *A negação* (2011 [1925a]), publicado por Freud em 1925, mas também tem relação com a noção de “negação polêmica”, a partir da linguística enunciativa. Conforme apresentado por Indursky, a negação polêmica “permite que se expressem, simultaneamente no mesmo enunciado, os pontos de vistas antagônicos de dois enunciadores” (2012, p. 118). Conforme é discutido pela autora supracitada, tendo como base o pensamento desenvolvido por Ducrot (1980, p.50), “a negação polêmica é similar à denegação psicanalítica, cujo funcionamento foi descrito por Freud, em 1925, embora não a designasse assim. O termo denegação foi introduzido posteriormente pela escola francesa de psicanálise” (INDURSKY, 2012, p. 118). O termo usado por Freud, e que foi vertido por “denegação”, pelo movimento psicanalista francês, era “*Verneinung*”, contudo, a tradução brasileira, feita por Paulo Cesar de Souza, recorreu ao termo “negação”. O que está em pauta, na negação, como pontua Freud (2011 [1925a]), é um movimento pelo qual “o conteúdo reprimido de uma ideia ou imagem pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de ser **negado**” (FREUD, 2011 [1925a], p. 277, grifo do autor). A negação (ou denegação) é um tipo de enunciação em que o sujeito pode dizer, sem que realmente diga. Nesse sentido, o sujeito apresenta-se dividido entre o desejo e o recalque. Freud afirma ainda que “negar algo num juízo é dizer, no fundo: ‘Isso é algo que eu gostaria de reprimir’”. O juízo negativo é o substituto intelectual da repressão, seu ‘Não’ é um sinal distintivo, seu certificado de origem, como ‘*Made in Germany*’, digamos. Através do símbolo da negação, o pensamento se livra das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos de que não pode prescindir para o seu funcionamento” (FREUD, 2011 [1925a], p. 278). Segundo Indursky (2012), ao comparar a negação polêmica e a negação psicanalítica, nota-se uma “duplicidade de enunciadores na primeira, e um desdobramento do sujeito na segunda. É justamente essa similaridade que levou Ducrot a estabelecer uma analogia entre os dois funcionamentos, pois, em ambos, dá-se a ocorrência de um enunciado negativo que se contrapõe a um enunciado afirmativo e contrário” (INDURSKY, 2012, p. 218).

4.6 – A psicanálise como ciência a prosperar

Como vimos, o discurso psicanalítico freudiano opera de modo a poder se constituir junto ao discurso científico natural e como um discurso que é, em si, também científico. O discurso psicanalítico freudiano materializa uma espécie de reconhecimento a respeito do fato de que esse estatuto de cientificidade que pleiteia é complexo, pois, como dissemos, devido aos registros muitas vezes contraditórios entre aquilo que a psicanálise apresenta e uma memória constitutiva de um certo discurso científico, a relação do discurso da psicanálise com o discurso da ciência está sob tensão constante.

Sob essa linha de análise, o discurso psicanalítico freudiano em si mesmo não deixa de materializar que há questionamentos em relação à teoria que é enunciada nos trabalhos de Freud. No entanto, à medida que esses questionamentos emergem, surgem também construções discursivas que, ao acolher e negar parcialmente uma certa memória do discurso da ciência, tentam justificar a legitimidade de inscrição do discurso psicanalítico freudiano no interior do discurso científico. Em seu *Compêndio de psicanálise*, por exemplo, podemos ver Freud afirmar que: “por ora, entretanto, nada melhor temos à nossa disposição do que a técnica psicanalítica e, por isso, ela não deve ser menosprezada, malgrado suas limitações” (2019 [1940], p. 111).

Certamente muito disso já foi dito até aqui. O ponto relevante para o qual queremos apontar, agora, diz a respeito a um outro aspecto dessa relação do discurso psicanalítico freudiano com o discurso científico natural. Estamos nos referindo, de modo mais específico, à proposição de que, a partir do excerto anterior, podemos afirmar que o discurso freudiano materializa uma espécie de crença no progresso científico, do qual sua proposta teórica, por ser também científica, faria parte.

Ocupando um lugar discursivo que se propõe a ser marcadamente o de uma ciência natural (*Naturwissenschaft*), atravessado pela memória do modelo de ciência positiva e cortado por uma memória do iluminismo, Freud afirmará, em seus textos, essa crença no progresso da ciência. Para que possamos prosseguir e realizar a análise desse aspecto, vejamos primeiramente o excerto abaixo:

Excerto 31

Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto - o espírito científico, a razão - venha a estabelecer, com o tempo, a ditadura [Diktatur] na vida psíquica humana. A natureza da razão garante que ela não deixará, então, de conceder o devido lugar aos afetos humanos e ao que é

determinado por eles. Mas a coação comum exercida por esse domínio da razão se revelará o mais forte traço unificador entre os homens e abrirá o caminho para outras unificações (FREUD, 2010 [1933], p. 340, grifo nosso).

É possível ler, aqui, que o discurso psicanalítico freudiano é cortado por uma certa memória do racionalismo, o que está materializado na expressão “um triunfo do intelecto”, a qual está relacionada aos conceitos de progresso e de evolução. Desse modo, conjecturamos que uma certa memória do conceito de progresso da ciência, articulada à tese da ciência como ferramenta em defesa da sociedade, marca e contribui para a constituição do discurso freudiano. Podemos ver essa dinâmica emergir no referido excerto, pois é o intelecto, marcado por uma operação que atrela espírito científico e razão, que Freud elege como guia apropriado da vida psíquica no futuro.

A memória de uma crença no progresso da racionalidade é tão marcante que Freud chega a afirmar que a razão será, inclusive, capaz de produzir um governo sobre os próprios afetos — propondo algo que parece até mesmo um tanto romântico, mas que se articula com uma certa ideia de ciência dotada da potência do progresso infinito. Algo semelhante àquilo que vimos despontar na afirmação de Nicolas de Condorcet, segundo a qual, “nas ciências [...] cada vitória prevê uma nova” (MERZ, 1896 [1907], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258, tradução nossa).⁴⁸

Seria justamente esse movimento coercitivo, colocado em marcha pela razão, sobreposta aos afetos, que emergiria como traço unificador da humanidade e possibilitaria o progresso desta. No discurso psicanalítico freudiano, dito de outro modo, a sociedade, atravessada fundamentalmente por uma memória da racionalidade iluminista, que está articulada necessariamente ao espírito científico naturalista, prosperaria, progrediria e evoluiria, alcançando seu potencial máximo.

Bem como a sociedade, a qual progrediria guiada pela ciência e pela razão, Freud pensa a psicanálise como uma ciência que, mesmo apesar de nova, e mesmo apesar de todos os questionamentos presentes e limitações que vivenciava naquele momento, não deveria ser descartada. No final das contas, apesar de estar em construção, o discurso psicanalítico é apresentado por Freud como um saber que conseguiria prosperar. A este respeito podemos ver o referido autor enunciar que:

⁴⁸ Texto como apresentado na versão consultada: “In the sciences, [...] every victory predicts a new one” (MERZ, 1896 [1907], p. 110-111, apud CONDORCET, 1792, p. 258).

Excerto 32

[...] **o progresso do conhecimento também não tolera definições rígidas.** Como ilustra de maneira excelente o exemplo da **física**, também os “conceitos fundamentais” fixados em definições experimentam uma **constante alteração de conteúdo** (FREUD, 2010 [1915], p. 39, grifos nossos).

No excerto acima, Freud se filia a uma certa modalidade de ciência cujo progresso não tolera definições rígidas, contrapondo-se, assim, à memória de uma ciência que demandava precisão e clareza conceitual como os fundamentos da sua atividade científica — tal qual discutimos nas páginas iniciais desta seção. O discurso psicanalítico freudiano se afasta parcialmente desse campo científico específico ao enunciar que o progresso está relacionado à possibilidade de retificação teórica e conceitual, de modo que a ciência natural, que se delineia com as proposições psicanalíticas, é um saber ciente de suas limitações e da necessidade de aprimoramento de seus métodos. Pois, só assim, a psicanálise, ainda segundo Freud, conseguiria operar uma reconstrução de suas teses e conceitos, apreendendo melhor a realidade que se propõe a capturar.

É essa possibilidade de retificação, da qual já tratamos aqui, que seria constitutiva da possibilidade de prosperidade da psicanálise. Na medida em que o discurso psicanalítico freudiano propõe a constituição de um campo científico no qual a retificação é uma etapa da própria construção do conhecimento, e não um mero recurso que funciona apenas em último caso — quando o saber constituído se confronta com um erro impossível de ser ignorado —, Freud contribui para constituir um campo em que sua teoria possa encontrar um lugar legítimo de ciência.

Podemos afirmar, assim, que por um lado o discurso psicanalítico freudiano é cortado por uma memória da ciência, da racionalidade e do progresso, de modo que a relação com a memória desses discursos contribui para sua constituição. Por outro lado, os movimentos operados pelo discurso psicanalítico freudiano produzem mudanças no interior do discurso da ciência, de forma que o saber psicanalítico freudiano se torna um elemento importante na constituição do discurso científico.

Colocando em jogo as limitações do campo científico como um todo, e não apenas do discurso psicanalítico — o qual, a partir de Freud, é apontado como uma ciência da natureza — vemos ser materializada no texto freudiano a seguinte afirmação:

Excerto 33

E, afinal, que pretendem essas apaixonadas difamações da ciência? Apesar de sua atual imperfeição e das suas dificuldades intrínsecas, ela [a ciência natural]

nos é indispensável e nada mais pode substituí-la. **Ela é capaz de aperfeiçoamentos insuspeitados, enquanto a visão de mundo religiosa não o é. Esta se acha pronta em todos os aspectos essenciais;** se foi um erro, terá de o ser para sempre (FREUD, 2010 [1933], p. 344, grifo nosso).

Aqui, aparece um elemento importante que nos guiará para a próxima seção: contrapostas ao progresso da ciência estão as ilusões, em especial, as crenças religiosas. No excerto anterior, pudemos ver Freud enunciar sobre a incapacidade de aprimoramentos, retificações, que marca a *Weltanschauung* religiosa. Desse modo, ao religioso falta aquilo que é tão fundamental na ciência que Freud enuncia: possibilidade de desenvolvimento a partir de um movimento de construção e reconstrução das teses.

Por um lado, as ilusões se mostrariam incapazes de dizer a verdade do mundo, pois elas se situam em um plano outro, que não o plano da razão. E, como indicamos, para a perspectiva defendida por Freud, apenas a razão poderia produzir um saber. Por outro lado, desprovidas da possibilidade de retificação, essas ilusões nunca poderiam deixar de ser ilusões. Não restaria, então, outro caminho para as ilusões senão serem abandonadas pelos sujeitos e, em sequência, desaparecerem.

Como poderemos constatar, no excerto que será apresentado logo abaixo, para o discurso psicanalítico freudiano, na medida em que a razão performa sua marcha do avanço e do progresso, as ilusões devem desaparecer:

Excerto 34

No caminho para essa meta distante [a respeito de o espírito científico, a razão, vir a estabelecer, com o tempo, a ditadura na vida psíquica humana], suas doutrinas religiosas terão de ser abandonadas, não importando que as primeiras tentativas fracassem ou que os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por quê: **a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e é palpável que a religião contraria ambas. Tampouco as ideias religiosas purificadas escaparão a esse destino, enquanto mantiverem algo do conteúdo consolador da religião.** É verdade que, se elas se limitarem a proclamar a existência de um ser espiritual superior, de atributos indefiníveis e propósitos indiscerníveis, **estarão imunes às objeções da ciência — mas perderão o interesse para os homens** (FREUD, 2010 [1927], p. 298).

Para a psicanálise freudiana, a religião não é apenas uma *Weltanschauung*, ela é uma séria oponente. Isso porque, entre outros fatores que discutiremos na próxima seção, devido à denúncia de que a religião é uma ilusão, muitos religiosos passam, ainda segundo Freud, a ver a psicanálise como uma ameaça. Por isso, para o referido autor, “ela [a ciência] tem muitos inimigos declarados (e inúmeros outros disfarçados) entre aqueles que não lhe perdoam haver

debilitado a fé religiosa e ameaçar destroná-la” (FREUD, 2010 [1927], p. 299). Além disso, para Freud, “tudo o que se opõe a esse desenvolvimento [o progresso da racionalidade], como a proibição religiosa de pensar, é um perigo para o futuro da humanidade” (2010 [1933], p. 340). Aqui, marca-se, em linhas gerais, a oposição entre psicanálise e religião.

É a respeito dessa relação complexa, existente entre o discurso psicanalítico freudiano e uma determinada memória do discurso religioso, que nos ocuparemos na próxima seção deste trabalho.

4.7 – Considerações finais

Ao final desta seção, aquilo que podemos conjecturar, com base na análise dos dados, pode ser resumido da seguinte maneira: um certo caráter de “novidade” do discurso psicanalítico freudiano não deve ser ignorado. Foucault não o fez e nós não ousaríamos fazê-lo. Ao contrário, o referido autor definiu Freud como um fundador de discursividade (1992 [1969]) e pensou a psicanálise como um discurso que não pode ser circunscrito ao mesmo nível das revoluções científicas.

No entanto, seria enganoso pensar que essa originalidade é absoluta, como se a psicanálise emergisse no vácuo, sem se vincular a todo um campo discursivo com o qual se relaciona, seja em relação a discursos contemporâneos ou a discursos inscritos em um outro ponto no tempo — um campo de memória que se enuncia. Discursos esses cujos enunciados ecoam e contribuem para a constituição de uma série de práticas discursivas.

Há, dessa forma, na constituição do discurso psicanalítico freudiano, como indicam as análises aqui realizadas, o despontar de uma certa memória de um campo científico heterogêneo. Essa memória atravessa a constituição do discurso freudiano, contribui para a sua formação e abre o campo de possibilidades para a efetuação de sua inscrição como um discurso da ciência natural.

Essa memória do discurso científico, campo complexo e plural, atravessa o discurso psicanalítico freudiano, contribuindo para a sua constituição em grande escala. Isto porque os conceitos, os objetos, as teorias e as posições enunciativas da psicanálise estão fortemente relacionadas à formação discursiva à qual ela se filia. Assim, não é surpresa que o conceito de pulsão ou as dinâmicas do prazer e desprazer, por exemplo, possam ser pensados a partir de uma lógica physicalista existente no interior de uma proposta de ciência presente no século XIX e no início do XX.

Porém, o discurso psicanalítico freudiano, mantém-se em um jogo tenso de aproximação e distanciamento em relação a essa memória do discurso da ciência. Distancia-se de uma certa memória de uma ciência que se funda a partir de clareza e precisão conceitual para aproximar-se de uma ciência natural positiva, que tem o início de sua atividade científica na definição do método. Mas, ao mesmo tempo, escolhe objetos de estudo (o sonho, o inconsciente) e escolhe um método para abordá-los (a interpretação) que não está em harmonia com esse campo naturalista.

Sob essa perspectiva, o discurso psicanalítico freudiano ocupa um lugar fronteiro no interior do campo científico, um ponto de tensão constante. Pela posição que ocupa e pelos movimentos que opera, podemos afirmar que o discurso psicanalítico freudiano se apresenta como uma das condições de possibilidade para a emergência de novas modalidades de produção de saber. Dessa maneira, mesmo que o discurso psicanalítico freudiano não tematize, de maneira explícita, algo como a “querela dos métodos”, a partir do saber da psicanálise, novos discursos têm sua possibilidade efetiva de constituição marcada.

Devido às tensões e afastamentos operados pelo saber psicanalítico, o campo científico também é modificado. Em outras palavras, a psicanálise insere a novidade na constituição do campo científico natural e opera de modo que uma série outra de práticas discursivas tomem corpo e uma memória outra possa começar a se formar, reafirmando algo que Foucault já indicara: Freud funda uma discursividade.

5 – A PSICANÁLISE FREUDIANA E O DISCURSO RELIGIOSO

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

T.S. Eliot

A seção anterior foi dedicada a analisar algumas das possíveis relações interdiscursivas existentes entre o discurso psicanalítico, conforme apresentado nos textos de Freud, e uma certa memória do discurso científico, que atravessa constitutivamente a psicanálise freudiana. As análises nos indicam que, em alguns momentos, a relação da psicanálise com o discurso científico, apoiado em uma concepção de ciência postulada como verdade, se contrapõe àquilo que Freud chamou de “visão de mundo (*Weltanschauung*) religiosa”, entendida como uma ilusão a ser combatida.

Nesta seção, buscamos aprofundar a discussão a respeito das possíveis relações interdiscursivas entre o discurso psicanalítico freudiano e o discurso religioso, principalmente no que se refere à relação do discurso psicanalítico freudiano com a memória desse discurso religioso.

Freud, em todo o seu percurso de produção intelectual, deteve-se por muitas vezes sobre a questão da religião. Desse modo, os vários trabalhos do autor nos fornecem muitas entradas possíveis para essa discussão. Apesar de a multiplicidade de caminhos admissíveis muitas vezes ter como um possível efeito uma paralisia por indecisão, não nos preocuparemos demasiadamente com o ponto de largada. Afinal, como afirmou Suely Rolnik, “todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas” (ROLNIK, 1989, p. 2).

Sob essa perspectiva, impelidos a começar por algum lugar, acreditamos poder tomar como entrada, para a discussão que desejamos empreender, uma questão que, de antemão, havia sido exposta, embora de forma resumida, e aqui desenvolvê-la melhor. Referimo-nos, de modo mais específico, à relação de confronto e à consequente proposta de cisão entre o discurso religioso e o discurso científico — ambas materializadas nas, e pelas, proposições encontradas nos textos freudianos.

5.1 – Contornos de uma proposta de cisão

Ao teorizar a respeito da religião e sua relação com o campo científico — no interior do qual o discurso psicanalítico freudiano propõe se inscrever —, o discurso freudiano materializa proposições que podem ser lidas, em alguma medida, como a marcação de um espaço de luta e uma indicação de conflito. Uma análise detida de alguns textos de Freud permite-nos fazer tal conjectura sem grandes riscos de estarmos fazendo uma proposição demasiadamente equivocada. Para prosseguirmos com essa discussão, vejamos os excertos alinhados a seguir, nos quais o referido caráter conflituoso se delinea:

Excerto 35

Vocês sabem que **a luta do espírito científico contra a visão de mundo⁴⁹ religiosa não chegou ao fim; ela ainda se desenrola na atualidade, à nossa frente.** A psicanálise não costuma utilizar a arma da polêmica, **mas não vamos nos furtrar a olhar esse conflito** [*Streit*]. Assim talvez obtenhamos um maior esclarecimento de nossa atitude ante as visões de mundo (FREUD, 2010 [1933], p. 336, grifos nossos).

Excerto 36

Ela [a religião] preenche três funções, portanto. Na primeira, satisfaz a ânsia de saber humana, **faz a mesma coisa que a ciência procura realizar com os seus meios, e nisso entra em rivalidade com ela.** Mas é à segunda função que ela deve a maior parte de sua influência. Quando alivia a angústia das pessoas ante os perigos e as contingências da vida, assegura-lhes um final feliz, proporciona-lhes consolo no infortúnio, a ciência não pode se medir com ela [...]. **Na terceira função, em que instaura preceitos e formula proibições e restrições, ela se distancia ao máximo da ciência,** pois esta se contenta em pesquisar e verificar. É certo, porém, que de suas aplicações resultam regras e conselhos para a conduta na vida. Em algumas circunstâncias são os mesmos oferecidos pela religião, mas, nesse caso, com outra fundamentação (FREUD, 2010 [1933], p. 327, grifos nossos).

⁴⁹ No texto *Acerca de uma visão de mundo*, Freud (2010 [1933]) nos fornece a definição daquilo que chama de visão de mundo (*Weltanschauung*). Segue a citação do autor: “entendo que uma visão de mundo [*Weltanschauung*] é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido” (FREUD, 2010 [1933], p. 322). O que está em jogo em uma visão de mundo, segundo o discurso psicanalítico freudiano, é a produção de um sistema de crenças que, a partir de uma ideia geral, é capaz de abarcar e responder, em um só movimento, à totalidade das questões relativas à existência. A visão de mundo é, assim, um elemento com potência de produção de unidade e sentido sobre as questões concernentes à existência dos sujeitos.

Aliado às proposições acima, o texto freudiano indica ainda que “dos três poderes que podem disputar à ciência o território”, referindo-se aqui especificamente à religião, à arte e à filosofia, “apenas **a religião é um inimigo sério**” (FREUD, 2010 [1933], p. 325, grifo nosso). Dessa forma, também conforme apresentado nos textos de Freud, temos a proposição de que “representa um perigo maior, para a civilização, manter sua atitude atual perante a religião do que abandoná-la” (FREUD, 2010 [1927], p. 273).

Os fragmentos acima apontados materializam uma certa posição de confronto que é enunciada em diversos momentos dos textos de Freud. Como podemos ver, o discurso psicanalítico freudiano coloca em pauta o problema da “luta” do espírito da ciência “contra” a visão de mundo religiosa. É interessante observar que o referido autor, quando faz referência à caracterização desse choque entre o espírito científico e a visão de mundo religiosa, utiliza o termo alemão *Streit*, traduzido por Paulo César de Souza como “conflito”, mas que também pode ser entendido como “disputa”. Independentemente da tradução, a escolha de tal termo, longe de ser aleatória, reafirma o caráter conflituoso da relação entre o discurso da ciência e o da religião, na primeira metade do século XX, indicando que a nomeação dessa relação como uma “luta” materializa um discurso, em certa escala, belicoso.

Ao tratar, mais uma vez, dessa disputa por um espaço específico de operação, dessa luta por um território, a qual é materializada na relação do discurso da ciência com o discurso da religião, Freud afirma que:

Excerto 37

[...] quando a religião afirma que pode substituir a ciência, que, pelo fato de ser benéfica e edificante, também deve ser verdadeira, isso é, na realidade, uma invasão, que devemos rechaçar no interesse geral de todos” (FREUD, 2010 [1933], p. 339).

A partir dessa posição discursiva, o discurso psicanalítico freudiano materializa uma certa concepção segundo a qual a tentativa do discurso religioso de fornecer algum conhecimento sobre o funcionamento do mundo é uma invasão de um espaço pertencente ao saber científico.

Essa ideia de invasão de um espaço se justifica na medida em que a ciência é circunscrita, nos textos de Freud, como um saber que, com base em um método, ou seja, um grupo específico de procedimentos, sistematiza a verdade do mundo e a enuncia. Esse espaço da verdade, sob a tutela do científico, deve ser ocupado por saberes que atendem às exigências

da ordem discursiva (FOUCAULT, 2007 [1971]) e não poderia ser ocupado pelas ilusões, simplesmente por terem elas alguma faceta benéfica.

Essa ocupação do espaço da verdade pretendida pela religião será apreendida, a partir do discurso psicanalítico freudiano, como uma invasão de um espaço que possui um senhor: o saber de ordem científica. Nesse sentido, é interessante notar como, a partir do discurso freudiano, que propõe se inscrever no campo da ciência, o discurso científico emerge atravessado por uma proposta de circunscrição de um espaço de operação fechado, bem como por uma exclusão de discursos que destoam de sua proposta.

Foucault (2007 [1971]) discute e problematiza essa relação interdiscursiva. O referido autor, além de postular sobre os mecanismos de controle do discurso em uma sociedade, sobre os quais falamos anteriormente, afirma ainda que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 10).

Seguindo essa linha de raciocínio, defendemos que tanto o discurso científico — no interior do qual o discurso psicanalítico freudiano pauta sua inscrição — quanto o discurso religioso, por serem formas de saber-poder, acabam se chocando, em algum momento, ao tentarem apreender um certo espaço operatório comum no interior de uma sociedade. Neste caso específico, o espaço comum seria aquele a partir do qual, em relação a um saber que se possui, pode-se fornecer as diretrizes gerais a respeito do funcionamento do mundo real. Posição esta que, certamente, possibilita o exercício de um certo poder sobre os sujeitos, seja como corpo individual, seja contingente populacional, afinal, circunscrever o funcionamento do mundo de uma maneira particular é, ao mesmo tempo, ordenar a realidade.

Assim, inscrito no interior de uma trama bastante complexa de relações, o discurso psicanalítico freudiano, nos excertos que serão apresentados a seguir, assume uma posição junto ao campo científico — como indicamos anteriormente. Mais ainda: a partir dessa posição, o discurso psicanalítico freudiano não apenas faz eco a uma certa demanda de separação em relação ao campo religioso, mas também aponta qual é o futuro que acredita estar aguardando a crença ilusória da religião:

Excerto 38

Isso não significa, absolutamente, afastar esses desejos com desdém, ou subestimar o seu valor para a vida humana. Estamos dispostos a acompanhar as satisfações que eles obtiveram nas realizações da arte, nos sistemas religiosos e na filosofia, mas não podemos ignorar que **seria incorreto e bastante inadequado admitir que essas reivindicações fossem transferidas para o âmbito do conhecimento**. Pois desse modo seriam abertos os

caminhos que conduzem ao domínio da psicose, seja ela individual ou de massa, e seriam subtraídas valiosas energias dos esforços que se voltam para a realidade, a fim de nela satisfazer, na medida do possível, desejos e necessidades (FREUD, 2010 [1933], p. 324, grifo nosso).

A este fragmento podemos alinhar outros dois, ambos coletados no texto *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 2010 [1927]):

Excerto 39

O espírito científico gera uma maneira específica de nos colocarmos diante das coisas deste mundo; ante as coisas da religião ele se detém por um instante, hesita e, afinal, também aí cruza o limiar. Nesse processo não há interrupção, **quanto mais pessoas têm acesso aos tesouros do nosso conhecimento, tanto mais se dissemina o afastamento da fé religiosa, primeiro apenas de suas roupagens antiquadas e chocantes, depois também de suas premissas fundamentais** (FREUD, 2010 [1927], p. 278, grifo nosso).

Excerto 40

A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, originando-se, tal como a da criança, do complexo de Édipo, da relação com o pai. Segundo essa concepção, é de supor que o afastamento da religião deverá suceder com a mesma fatal inexorabilidade de um processo de crescimento, e que justamente agora nos encontramos no meio dessa fase de desenvolvimento (FREUD, 2010 [1927], p. 284).

No cerne dessa separação, conforme discursivizada em Freud, está a memória de uma certa ideia de progresso que ressoa na ciência e também no discurso psicanalítico freudiano. Freud se alinha a esse campo científico e, atravessado pela memória de uma ciência que deve excluir qualquer leitura metafísica do mundo, rechaça a memória do discurso religioso. Articulado à memória de um discurso segundo o qual o “progresso” da humanidade indica a existência do progresso da cientificidade e da razão, o discurso freudiano inscreve a religião sob o signo da neurose obsessiva, devendo esta desaparecer conforme a civilização avança e amadurece.

Assim, com base nos excertos acima, a luta do espírito científico contra a visão de mundo religiosa, a qual foi uma realidade — por certo parcial, mas ainda assim uma realidade — do século XIX e do início do século XX, parece emergir com bastante força no discurso psicanalítico freudiano. Traçamos anteriormente alguns contornos dessa disputa e os excertos do texto freudiano parecem apontar para bases sólidas a partir das quais podemos fundamentar a defesa de que a relação entre o discurso religioso e o discurso científico era, de fato, conflituosa.

No entanto, a nós, parece que esse movimento conflituoso, o qual se materializa no discurso psicanalítico freudiano, compreende uma parcela bastante restrita daquilo que corresponde à relação entre o discurso científico e o discurso religioso. Podemos encontrar autores que não necessariamente reverberam essa problemática do conflito e da cisão entre o campo científico e o religioso. No texto *A ilusão de um futuro* (2003 [1928]), o pastor Oskar Pfister, com quem Freud trocou cartas entre os anos de 1909 e 1939, afirma, em resposta à proposição freudiana de que a religião buscava invadir e usurpar o lugar da ciência, que:

Excerto 41

[...] todo este mundo ideal [constituído pela religião], que apenas tem certeza de ser expressão de uma realidade superior, suprema, e que com facilidade **pode acolher todas as dádivas da ciência**, mas que acrescenta uma plenitude de outras riquezas, de bens e forças vitais, é uma educadora que **de forma alguma visa substituir a ciência e suas teorias** (2003 [1928], p. 52-53, grifos nossos).

Arrematando esse pensamento, podemos encontrar, ainda no texto do referido autor, a proposição de que:

Excerto 42

[...] **uma religião esclarecida só pode surgir do entrelaçamento harmônico entre fé e ciência**, a partir de uma mútua interpenetração entre o pensamento de desejo e o pensamento realista, na qual, entretanto, o conteúdo do pensamento real não pode sofrer nenhuma falsificação da realidade e das suas correlações (PFISTER, 2003 [1928], p. 54-55, grifo nosso).

As proposições encontradas no texto de Pfister (2003 [1928]) possuem uma dupla implicação, de forma que a primeira se articula à segunda: em um primeiro momento, permitenos defender a concepção de que o campo científico do século XIX e parte do século XX compreendia dinâmicas mais complexas do que a proposta de cisão, para com o campo religioso, que se materializa de forma demasiadamente marcada no discurso psicanalítico freudiano. Em outras palavras, havia uma dinâmica mais complicada e intrincada na relação entre o discurso científico e o discurso religioso do que a dicotomia que o discurso psicanalítico freudiano defendia.

A segunda implicação pode ser sistematizada da seguinte maneira: se esta relação de rechaçamento para com o discurso religioso não era uma linha de força inerente à relação entre discurso científico e discurso religioso, então podemos conjecturar que a emergência dessa proposta de exclusão e apagamento de uma memória do discurso religioso aponta para o

funcionamento de algo específico da relação entre os discursos psicanalítico e o religioso. Com base nessas considerações, uma pergunta foucaultiana desponta no horizonte: por que esta relação específica se estabelece e não outra em seu lugar?

Com base no referencial teórico elaborado por Foucault, propomos uma resposta para tal pergunta. É possível defender uma linha de análise em que essa negação da visão de mundo (*Weltanschauung*) religiosa, uma negação das ilusões, longe de representar, de fato, um movimento de separação, compreende, efetivamente, uma das linhas de força constitutivas do discurso da ciência natural do século XIX e parte inicial do século XX, no interior do qual o discurso psicanalítico freudiano propõe se inscrever.

Assim, na esteira desse pensamento, defendemos a tese de que este rechaçamento que o discurso da psicanálise freudiana faz do discurso religioso diz respeito a um ponto de passagem obrigatório, uma pedra incontornável pela qual o discurso psicanalítico freudiano precisa passar em seu processo de inscrição como um saber científico. A negação em relação à memória do discurso religioso, como uma verdade do mundo, trata-se, assim, resumidamente, de um dos procedimentos constituintes do próprio discurso científico.

Uma das bases para tal defesa pode ser encontrada na noção de domínio associado apresentada por Foucault (1986 [1969]). Ao pensar a constituição do enunciado, o referido teórico pontua que um enunciado não pode existir e, conseqüentemente, funcionar sem relação com um domínio associado. Isto implica dizer que um enunciado não existe isoladamente, como seria possível a existência de uma frase ou proposição. Para que se trate de um enunciado, é preciso que este esteja integrado em um grupo com outros enunciados, é preciso relacioná-lo “com todo um campo adjacente” (FOUCAULT, 1986 [1969], p. 112). Foucault afirma que “pode-se dizer, de modo geral, que uma seqüência de elementos linguísticos só é enunciado se estiver imersa em um campo enunciativo em que apareça como elemento singular” (1987 [1969], p. 113).

Desse modo, segundo é defendido pelo supramencionado autor, é justamente o campo associado aquilo que faz de uma “frase ou de uma série de signos um enunciado e que lhes permite ter um contexto determinado, um conteúdo representativo específico” (FOUCAULT, 1987 [1969]), p. 112), formando uma trama complexa. Assim, todo enunciado se encontra especificado, implicado, relacionado. Não existe enunciado neutro, livre, geral e independente. Todo enunciado faz parte de uma série ou um conjunto, e desempenha um papel na relação com outros enunciados — seja se apoiando dos demais ou diferenciando-se deles. A relação dos

enunciados no campo associado é sempre um jogo: não há enunciado que não mobilize outros enunciados.

Conforme as teses desenvolvidas por Foucault (1987 [1969]), nesta relação abarcada pela concepção de domínio associado, os enunciados não mobilizam apenas outros enunciados que se apoiam sobre a mesma formação discursiva. Eles mobilizam também enunciados que fazem parte de outros campos, como, por exemplo, o campo de concomitância e também o campo de memória.

Na seção anterior, assumimos, como uma hipótese provisória, a concepção de que a formulação “a ciência reconhece apenas quantidades” (FREUD, 1996 [1895], p. 358), materializada pelo discurso freudiano, correspondia a um enunciado no sentido foucaultiano do termo. Recorramos a essa hipótese novamente: quando o discurso psicanalítico freudiano materializa um enunciado como “a ciência reconhece apenas quantidades” (FREUD, 1996 [1895], p. 358), há todo um domínio associado em jogo. Mobilizam-se enunciados que se inscrevem, de fato, em seu campo de presença. Mas, ao mesmo tempo, são mobilizados enunciados adjacentes, inscritos num campo de concomitância — algo distinto de um discurso científico positivista, mas a partir do qual uma certa confirmação analógica do enunciado se delineia no horizonte — ou mesmo em um campo de memória — podendo arregimentar, inclusive, o discurso religioso.

Em outras palavras, propondo sua inscrição no interior do discurso científico natural positivista, tal enunciado possui um domínio associado em que se relaciona não apenas com o campo científico, no qual a psicanálise propõe se situar, mas também mobiliza o discurso religioso, mesmo que essa mobilização se dê pela via de uma denegação. Podemos defender, por exemplo, que, nesse enunciado hipotético, quando o discurso psicanalítico freudiano afirma que um saber, como o científico, não reconhece definições que se enquadrem para além da linha quantitativa, pela via de uma denegação, ele está mobilizando e rechaçando uma certa memória do discurso religioso e as explicações metafísicas do mundo realizadas pela religião.

A função enunciativa, segundo teorizada por Foucault (1987 [1969]), compreende ainda uma outra característica que pode nos ser particularmente útil nessa discussão: trata-se do “sujeito do enunciado”. A razão para recorrermos a tal característica se deve ao fato de que ela possui potencial para nos ajudar a dar mais um passo em nossa tarefa de pensar o problema de uma constituição interdiscursiva entre discurso psicanalítico freudiano, discurso científico e discurso religioso.

Este sujeito com o qual o enunciado se relaciona, afirma Foucault (1987 [1969]), não diz respeito ao sujeito gramatical da frase. O sujeito do enunciado é uma função. Mas não apenas uma função: trata-se de uma função vazia. Trata-se de um espaço que pode ser ocupado por diferentes sujeitos, um espaço em que diferentes sujeitos podem exercer a função enunciativa. Foucault afirma que, se uma proposição, um conjunto de signos ou uma frase podem ser definidos como enunciados, “não é [...] na medida em que houve, algum dia, alguém para proferi-los ou para depositar em algum lugar seu traço provisório; é na medida em que se pode ser assinalada a posição do sujeito” (1987 [1969], p. 109).

Nesse sentido, podemos defender que Freud — pensado também como função: a função autor — ao produzir um enunciado como “a ciência reconhece apenas quantidades” (FREUD, 1996 [1895], p. 358), materializa uma determinada posição de sujeito, e esta posição possui determinadas exigências para que, a partir dela, se possa enunciar. O lugar de cientista natural do século XIX e início do século XX implica o atravessamento por um conjunto de linhas de força que possibilita certas produções discursivas e, ao mesmo tempo, nega outras.

Essa discussão certamente pode ser alargada com as teses desenvolvidas por Foucault em *A ordem do discurso* (2007 [1971]). Sabemos, a partir do referido autor, que nem todos os sujeitos podem falar sobre qualquer coisa, e que não se pode dizer tudo em qualquer lugar. Isto implica colocar na mesa a proposição de que as áreas do discurso possuem níveis de acessibilidade distintos: algumas dessas áreas são mais abertas, e outras são extremamente seletivas. Assim, enunciar a partir de uma determinada posição carrega consigo a demanda de ser capaz de atender a certas exigências que essa posição de sujeito requer.

Como apontado, naquilo que foi descrito e discutido a respeito do discurso científico do final do século XIX e início do século seguinte, era necessário negar as explicações transcendentais da religião para os fenômenos relativos à vida e para o funcionamento do mundo. Tal qual é afirmado por Furtado (2017), a concepção de ciência de cunho realista do século XIX “pretende se afastar de qualquer especulação de cunho metafísico, marcada pela impossibilidade de observação e cálculo, restringindo-se a uma metodologia própria que tolere apenas descobertas de leis demonstráveis” (FURTADO, 2017, p. 30).

No texto de Merz (1896 [1907]), elencado na terceira seção deste trabalho, por exemplo, encontramos a proposição de que com o suposto movimento de separação ocorrido entre o campo da ciência natural e o campo teológico, no decorrer do século XIX, o discurso da ciência pôde “alegar ter alcançado não apenas uma maior completude formal e certeza de progresso, mas também outra vantagem muito importante que era desconhecida da pesquisa antiga e

medieval. Essa vantagem consiste na conexão mais estreita entre a ciência e a vida prática” (MERZ, 1896 [1907], p. 31, tradução nossa)⁵⁰.

Nesse sentido, a partir de uma posição de sujeito que podemos descrever como sendo a do cientista natural do século XIX e início do século XX, Freud, entendido aqui como uma função de autoria, faz coro a essa proposta de separação em relação a uma memória do discurso religioso e, ao mesmo tempo, em um só movimento, reverbera uma memória do discurso científico. Mas, seja a partir de uma afirmação, seja por meio de uma denegação, o discurso psicanalítico freudiano ecoa uma memória do discurso religioso.

Podemos ainda reafirmar a proposição de uma mútua relação constitutiva entre o discurso psicanalítico freudiano, o discurso religioso e o discurso científico, com base nas discussões foucaultianas (2009 [1969]) sobre os discursos fundadores. Estivemos, durante todo este trabalho, tratando discurso religioso e discurso científico como dois discursos que possuem uma função de fundação na constituição da cultura ocidental. Agora, faz-se necessário precisar um pouco mais aquilo que está em jogo nesta conceituação.

No texto *A ordem do discurso*, ao dissertar sobre o princípio do comentário, um dos procedimentos internos de controle do discurso, Foucault afirma que, provavelmente, “não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar” (2007 [1971], p. 21-22). A esta afirmação o referido autor acrescenta que essas narrativas maiores correspondem a “fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 22).

Esse pensamento possui uma implicação importante para este trabalho. Referimo-nos ao fato de que afirmar que há narrativas maiores que outras implica, também, dizer que existe um desnivelamento entre os discursos. Temos certos “discursos que ‘se dizem’ no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou”, afirma Foucault (2007 [1971], p. 22). Mas há, também, ainda segundo o mencionado autor, uma série outra de discursos “que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (2007 [1971], p. 22).

⁵⁰ “So far as science is concerned, it can claim to have attained by it not only a greater formal completeness and certainty of progress, but also another very important advantage which was unknown to ancient and mediaeval research. This advantage consists in the closer connection between science and practical life (MERZ, 1896 [1907], p. 31).

Foucault (2007 [1971]) marca com mais precisão a quais discursos está se referindo quando pensa estas narrativas maiores que fundam um campo de possibilidades de produção discursiva e cujas práticas irão reverberar indefinidamente: trata-se, em nossa cultura, propõe o autor, dos “textos religiosos ou jurídicos” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 22). A estes textos Foucault (2007 [1971]) propõe alinhar também, em certa medida, os textos científicos.

O caráter de discurso fundador do discurso religioso é reafirmado por Foucault em *Malfazer, dizer verdadeiro* (2019 [1981]). No referido texto, o autor se propõe a analisar a modalidade de confissão, inventada pelo monasticismo católico dos séculos IV e V. Uma das conclusões a que Foucault (2019 [1981]) chega é que o monasticismo católico inventa um tipo específico de relação de poder, à qual o sujeito se submete, e realiza uma articulação singular em relação à verdade que terá seus ecos ouvidos em uma série de práticas modernas, como os inquéritos jurídicos ou as práticas médico-psiquiátricas.

Em relação ao discurso científico, acreditamos que muito daquilo que foi discutido nas seções três e quatro deste trabalho pode servir para reafirmar a importância do discurso científico para a constituição da cultura ocidental, reforçando o seu caráter de discurso fundador. Se nossos esforços não são o suficiente, vale indicar as discussões empreendidas por Foucault (2010 [1975-1976]) a respeito da biopolítica e do exercício de uma certa relação de poder a partir de dispositivos médicos ou de medidas estatísticas, por exemplo, para que vejamos a presença massiva e constitutiva do discurso da ciência em nossa sociedade.

Assim, tanto o discurso científico quanto o discurso religioso se mostram como discursos que são retomados e reconfigurados o interior da cultura ocidental, cortando uma série bastante ampla de práticas que ecoarão uma memória do discurso da ciência e da religião. A partir da retomada desses discursos fundadores, desses discursos “que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 22), são produzidas relações tanto de acolhimento quanto de rechaçamento.

Acreditamos que é possível pensar o discurso psicanalítico freudiano também como um discurso fundador — o qual se entrelaça com os discursos da ciência e da religião. Há dois fundamentos principais com os quais embasamos tal proposição, os quais serão indicados a seguir, não necessariamente por ordem de relevância.

O primeiro está relacionado com as múltiplas retomadas que foram realizadas do discurso psicanalítico freudiano no século XX e XXI. Mesmo que tentássemos, não conseguiríamos enumerar todos os filmes que de alguma maneira materializam uma memória das produções psicanalíticas freudianas; o mesmo vale para os diversos movimentos artísticos,

as muitas obras literárias, produções musicais, bem como as variadas produções teóricas, como as de Lacan ou Winnicott, que retomam, mas também, em certa medida, rearranjam as proposições de Freud. Existe, assim, uma presença massiva do discurso psicanalítico freudiano na constituição da cultura ocidental.

A segunda razão está alinhada à discussão empreendida por Foucault, no texto *O que é um autor* (2009 [1969]). No referido texto, Foucault afirma que podemos entender Freud como um autor que ocupa uma função de autoria bastante singular: a de um “fundador de discursividade”. Os fundadores de discursividade têm sua particularidade marcada pelo fato de que eles não podem ser reduzidos a uma categoria de autores que são somente autores de seus próprios textos ou livros. Segundo Foucault (2009 [1969]), estes fundadores de discursividade “produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. Nesse sentido, eles são bastante diferentes, por exemplo, de um autor de romances que, no fundo, é sempre o autor do seu próprio texto” (FOUCAULT, 2009 [1969], p. 280).

Foucault (2009 [1969]), dando sequência a sua exposição, define, para além de Freud, também Karl Marx como um outro exemplo de autor que pode ser compreendido como um fundador de discursividade. Sob tal perspectiva, argumenta Foucault (2009 [1969]), pode-se afirmar que “Freud não é simplesmente o autor da *Traumdeutung* ou de *O chiste*; Marx não é simplesmente o autor do *Manifesto* ou do *Capital*, eles estabeleceram uma possibilidade infinita de discursos” (FOUCAULT, 2009 [1969], p. 280-281).

O que esses fundadores de discursividade possibilitam é a emergência, a partir do campo discursivo que fundam, não apenas de um certo número de analogias, mas também, e tão importante quanto, de um certo número de diferenças fundamentais (FOUCAULT, 2009 [1969]). Dessa maneira, ainda segundo Foucault (2009 [1969]), os fundadores de discursividade, como Marx e Freud, “abriram o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram” (FOUCAULT, 2009 [1969], p. 281).

Foucault afirma que dizer que “Freud fundou a psicanálise não quer dizer (isso não quer simplesmente dizer) que se possa encontrar o conceito da libido, ou a técnica de análise dos sonhos em Abraham ou Melanie Klein” (2009 [1969], p. 282). Trata-se, pelo contrário, de algo mais amplo e mais complexo. Dizer que Freud funda uma discursividade é afirmar que este autor “tornou possível um certo número de diferenças em relação aos seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses, que dizem todas respeito ao próprio discurso psicanalítico” (FOUCAULT, 2009 [1969], p. 282).

Os textos de fundadores de uma discursividade são marcados, assim, ainda segundo Foucault, como textos aos quais retornamos indefinidamente. Pensando essa problemática do retorno aos textos dos fundadores de uma discursividade, Foucault (2009 [1969]) afirma que a retomada é um elemento que faz parte do próprio discurso. É justamente por conta de uma série de retomadas de saberes anteriores e concomitantes que um saber pode se constituir. Dessa forma, o retorno aos textos de um fundador de discursividade não cessa de produzir uma modificação, indicando, dessa forma, que o movimento de retorno ao texto não é apenas um mero “suplemento histórico que viria se juntar à própria discursividade e a duplicaria com um ornamento que, afinal, não é essencial; é um trabalho efetivo e necessário de transformação da própria discursividade” (FOUCAULT, 2009 [1969], p. 285).

Considerando o problema do retorno aos textos de fundadores de uma discursividade, vale pontuar que, para Foucault (2009 [1969]), a fundação de um discurso realiza uma espécie de costura bastante singular entre a obra e o autor. Ele defende o argumento de que um texto se apresenta com valor de instaurador na medida em que se apresenta como texto de um determinado autor que instaura uma discursividade. Desse modo, é justamente pelo fato de o texto estar costurado a um autor, que ocupa uma função de autoria dotada de um estatuto bastante singular, que um movimento de retorno a esse texto precisa ser realizado.

O elemento fundamental para o qual desejamos chamar atenção, nesse momento, diz respeito à concepção defendida por Foucault (2009 [1969]) de que os textos de fundadores de discursividade são, como os discursos fundadores, retomados indefinidamente⁵¹. São textos aos quais se retorna, que reverberam e que são reconfigurados. Trata-se, tanto em relação aos textos quanto no que se refere aos discursos, de funcionamentos que, “indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 22).

Sob essa perspectiva, defendemos que é possível entender o discurso psicanalítico freudiano como uma dessas “narrativas maiores”, às quais Foucault (2007 [1971], p. 22) se referiu. A massiva presença do discurso psicanalítico freudiano nas produções culturais do ocidente, alinhada à conceituação de Freud como um fundador de discursividade — o que

⁵¹ Aqui, é importante salientar que, certamente, a modalidade de retomada que se realiza de um texto freudiano não é a mesma que se realiza de um evangelho, por exemplo. Os textos de Freud possuem um estatuto específico porque residem sob o signo de uma função de autoria específica. Com um evangelho, é possível pensar que a modalidade de retorno que se faz desse texto será marcada como uma retomada também distinta, afinal, trata-se de um texto que possui, em sua constituição, a marca de uma autoria, a qual se apresenta de maneira diferente daquela que é característica de Freud, Marx ou de qualquer outro fundador de discursividade.

permite afirmar que o discurso psicanalítico freudiano pode ser compreendido como um discurso ao qual se retorna indefinidamente, um discurso que não pode ser reduzido a dizeres “que ‘se dizem’ no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 22) —, nos permite pensar o discurso psicanalítico freudiano como um discurso fundador, tal qual o científico e o religioso.

Nessa linha de pensamento, considerando o discurso psicanalítico freudiano como um discurso fundador, e Freud como um fundador de discursividade, é possível defender que o “pai da psicanálise” ocupava uma posição discursiva bastante específica. Trata-se de uma posição de sujeito que certamente articulava linhas de força basilares para a constituição da sociedade europeia do século XIX e início do século XX. Assim, é plausível conjecturar que o discurso psicanalítico freudiano não se constituiria sem retomar, em maior ou menor grau, o discurso religioso e o discurso científico, visto que estes são discursos fundadores da cultura. Algo semelhante ao que ocorre com o discurso jurídico e o discurso médico-psiquiátrico, os quais, em sua constituição, reverberaram a confissão católica.

Levando em conta uma proposição como essa, não é uma grande surpresa que o discurso psicanalítico freudiano, ao se instituir como um discurso da ciência, tenha buscado atender a certas exigências dessa ordem discursiva. Dentre tais exigências, está uma operação de exclusão das intervenções metafísicas de explicação da realidade. Fundar o discurso psicanalítico freudiano, como um discurso científico, implicava um retorno ao discurso da ciência para, a partir dele, produzir uma discursividade.

Mas, ao mesmo tempo, essa retomada de um discurso da ciência, e a proposta de inscrição nesse campo, é atravessada por outras linhas de força constitutivas com as quais o próprio discurso da ciência se relacionava previamente, como o discurso religioso. Desse modo, os enunciados que o discurso freudiano dispunha e organizava de uma dada maneira, e não outra, acabavam por mobilizar enunciados compreendidos no campo do discurso religioso, mesmo que isto fosse feito a partir de uma proposta de rechaçamento e exclusão de uma memória. Exclusão essa que se dava com base no discurso da ciência. A memória do discurso religioso era, assim, em alguma medida, arremetida, para ser, em seguida, negada.

Dito de uma outra maneira, constituir-se como um saber científico natural do século XIX e início do XX implicava também, mas não apenas, retomar uma memória do discurso religioso, e, ao mesmo tempo, negá-la fundamentalmente. Consequentemente, este rechaçamento em relação a uma memória do discurso religioso, que é operado pelo discurso psicanalítico freudiano, funciona como uma parcela do movimento a partir do qual o discurso

da ciência assinala sua especificidade no período histórico em que a psicanálise freudiana se constituiu.

Alinhando-se à memória da religião ou buscando dela se afastar, o discurso psicanalítico freudiano encontra no discurso religioso um ponto de passagem obrigatória. Assim, funcionando como um, entre os demais discursos da ciência, o discurso psicanalítico freudiano apenas pode se fundar em seu lugar de cientificidade na medida em que propõe uma exclusão da memória do discurso religioso. Destarte, a relação que o discurso psicanalítico freudiano estabelece com o discurso religioso faz parte de sua constituição em relação ao discurso da ciência. Trata-se, portanto, de dois movimentos em um mesmo ato.

Pensando com Foucault, principalmente a partir do texto *A arqueologia do saber* (1987 [1969]), essas conclusões podem ser reafirmadas. Afinal, para o referido autor, o enunciado é sempre um nó em uma rede. Essa sua característica indica o caráter de ponto de articulação do enunciado em uma série complexa de relações.

Toda essa discussão tem como uma possível implicação a seguinte concepção: de fato, temos nas proposições freudianas algo que aponta para um rechaçamento do discurso religioso e para uma disputa por um espaço com este último. Porém, apesar de não se tratar de uma singularidade do discurso psicanalítico freudiano, essa proposta de rechaçamento do discurso religioso também não representa uma generalidade do discurso da ciência. Sua materialização, no interior do discurso psicanalítico freudiano, aponta para o estabelecimento de certas relações específicas, articulações particulares que o discurso da psicanálise realiza entre a memória do religioso e a memória do discurso científico que lhe atravessa.

Mas, essa disputa e essa proposta de rechaçamento em relação a uma memória do discurso religioso não indicam uma ruptura entre o discurso psicanalítico freudiano, pensado como um discurso científico, e o discurso religioso. Pelo contrário, acreditamos poder defender, considerando tudo aquilo que foi exposto, que tal negação de uma memória religiosa aponta para a relação constitutivamente mútua que existe entre os discursos mencionados.

Nos muitos excertos em que podemos ver Freud demarcar uma divisão bastante profunda entre os campos da religião e da ciência, há aqueles encontrados no texto *Acerca de uma visão de mundo* (2010 [1933]), em que há o estabelecimento de uma proposta de separação do discurso da ciência também em relação aos campos da filosofia e da arte. No entanto, ao aprofundar o debate a respeito dessa divisão, Freud afirma, como já indicamos em outro momento deste trabalho, que “dos três poderes [filosofia, arte e religião] que podem disputar à ciência o território, apenas a religião é um inimigo sério” (2010 [1933], p. 325). Aqui, mesmo

que brevemente, seremos um pouco mais psicanalistas do que foucaultianos, a fim de conjecturar que é possível que estejamos diante de algo da ordem de um “narcisismo das pequenas diferenças”⁵² (FREUD, 2013 [1917]) em plena operação. É possível explicar, assim, a rivalidade entre o discurso psicanalítico freudiano e o religioso não pelo fato de eles serem muito diferentes e de estarem muito distantes, mas, talvez, porque estejam muito próximos.

Uma afirmação como essa precisa que a ela se alinhem discussões que não só ajudem a embasar tal tese, mas que também contribuam para alargar as discussões a respeito da relação entre uma memória do discurso religioso na relação com o discurso psicanalítico freudiano, contribuindo, assim, para que sejamos capazes de fornecer uma resposta adequada para pergunta de pesquisa apresentada na Introdução deste trabalho. Assim, no restante desta seção, propomos indicar, a partir da discussão de três eixos — i) o primeiro relacionado à temática da verdade e das ilusões; ii) o segundo relativo à problemática do progresso da humanidade; e iii) o terceiro tematizando a demanda do dizer verdadeiro —, de que modo o discurso psicanalítico freudiano e o discurso religioso se articulam por meio da memória pensada como eco.

5.2 – Verdade e ilusão, desrazão e o discurso religioso

Considerando que muitos trabalhos já se detiveram sobre o problema da conceituação da religião no interior da psicanálise freudiana, abordaremos de forma um tanto mais resumida essa problemática, visando apenas nos localizarmos no interior do debate. Optamos, portanto, em desenvolver discussões mais centradas na solução da questão-problema que guia este trabalho.

⁵² A concepção de “narcisismo das pequenas diferenças” é assinalada, de maneira inicial, por Freud, em um texto de 1917, cujo título é *O tabu da virgindade* (2010 [1917]). No referido texto, Freud faz referência a um estudo realizado por Crawley sobre alguns tabus específicos em tribos “primevas”. O “pai da psicanálise” pontua, então, que, “em palavras que pouco se diferenciam da terminologia habitual da psicanálise, Crawley afirma que cada indivíduo separa-se dos outros mediante um “*taboo of personal isolation*”, e **que justamente as pequeninas diferenças, dentro da semelhança geral, motivam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles**” (2010 [1917], p. 292, grifo nosso). Freud dá prosseguimento à sua argumentação afirmando que “seria tentador perseguir essa ideia e derivar desse ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em todas as relações humanas combate vitoriosamente os sentimentos de solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor ao próximo” (2010 [1917], p. 292). De fato, essa tese é perseguida por Freud, de modo que a concepção de “narcisismo das pequenas diferenças” é retomada e desenvolvida em textos posteriores, como *Psicologias das massas e análise do Eu* (2011 [1921]) e *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010 [1930]). Nesse sentido, podemos pensar, em relação à proposição freudiana, que a recusa muito marcada em relação a um certo saber, um discurso, uma certa memória ou uma dada modalidade de existência pode estar relacionada não a uma diferença fundamental e irreconciliável, mas a uma proximidade e a uma semelhança maior do que aquela desejada.

Esta breve passagem pelo debate relativo à leitura que os textos freudianos fazem do fenômeno religioso tem como objetivo principal assinalar uma certa relação existente entre o campo da verdade e o campo da ilusão. Esta relação específica materializa-se na forma como a religião é caracterizada no — e através do — discurso psicanalítico freudiano.

Grosso modo, podemos dizer que o discurso psicanalítico freudiano inscreve a religião como uma ilusão que se constitui de maneira análoga a uma neurose obsessiva infantil. O recurso à religião, na fase adulta, guarda uma identidade constitutiva que se vincula a um período previamente vivido pelo indivíduo: o do desamparo da perda paterna. Nas palavras do próprio Freud (2010 [1927]), “tal situação [o desamparo na fase adulta] não é nova, ela tem um modelo infantil; é, na realidade, apenas a continuação daquela anterior, pois o indivíduo já se encontrou assim desamparado” (FREUD, 2010 [1927, p. 249).

Conforme afirma Freud (2010 [1927]), é a condição de estar sem ajuda, estar em situação de desamparo (*Hilflosigkeit*) — derivada da perda simbólica paterna e do confronto com o mundo hostil, composto de forças naturais que fogem à possibilidade de previsibilidade e controle —, que faz com que o indivíduo recorra à visão de mundo religiosa. Dessa maneira, investir afetivamente nas crenças religiosas, conforme indica o texto freudiano, é uma espécie de recurso utilizado pelo sujeito para tentar lidar com a angústia que lhe invade no encontro com o mundo.

No interior do discurso psicanalítico freudiano, a religião é discursivizada, como já dito aqui, como uma construção de ordem ilusória. No excerto a seguir, vemos o estabelecimento de uma relação, sintaticamente marcada pela cópula (ser – são) entre “estas” (religiões) e o predicativo “ilusões”, o que confirma que, no texto freudiano, marca-se uma ligação entre os domínios da religião e da ilusão.

Excerto 43

Estas, que se proclamam ensinamentos [referindo-se às religiões], **não são precipitados da experiência ou resultados finais do pensamento: são ilusões**, realizações dos mais antigos, **mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos** (FREUD, 2010 [1927], p. 266, grifos nossos).

Em *O futuro de uma ilusão* (2010 [1927]), há uma definição daquilo que está sendo designado com o termo “ilusão”. O autor afirma que podemos chamar uma crença de ilusão “**quando em sua motivação prevalece a realização de desejo**, e nisso não consideramos seus laços com a realidade, assim como a própria ilusão dispensa a comprovação” (FREUD, 2010 [1927], p. 268, grifo nosso). Em um outro excerto, que nos permite reafirmar o caráter ilusório

com o qual o discurso psicanalítico, em Freud, marca as crenças religiosas, podemos ler a seguinte proposição:

Excerto 44

Enquanto as **diferentes religiões disputam qual delas tem a posse da verdade, achamos que o conteúdo de verdade da religião pode ser desconsiderado**. Religião é uma tentativa de lidar com o mundo sensorial, em que estamos colocados, através do mundo de desejos que desenvolvemos em nós, em razão de necessidades biológicas e psicológicas. Mas ela não consegue fazer isso. Suas doutrinas têm o cunho do tempo em que surgiram, da insciente infância da humanidade. **Seus consolos não merecem confiança** (FREUD, 2010 [1933], p. 335, grifo nosso).

Aliado a isto, ainda conforme apresentado nos textos que estão sob o signo da autoria de Freud, temos a proposição de que “é característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (FREUD, 2010 [1927], p. 267). Dessa forma, podemos afirmar que, no modo pelo qual o discurso psicanalítico freudiano conceitua o campo da religião, há o estabelecimento de um espaço comum no qual a religião, as ilusões e a desrazão (representada pelo delírio psiquiátrico) se relacionam intrinsecamente. Existe uma espécie de equivalência parafrástica em Freud, de modo que religião e ilusão se equivalem, do mesmo modo que se equivalem ilusão e delírio psiquiátrico.

Como expusemos na seção anterior, o discurso psicanalítico freudiano também materializa um dado arranjo segundo o qual a ciência é posta numa posição em que se vê exortada a distinguir a realidade das ilusões (FREUD, 2010 [1933]). Para além disso, essa ciência, conforme esboçada no texto freudiano, deveria ser extremamente crítica quando outro saber-poder, como a religião, tenta lhe usurpar esse poder de dizer a verdade. Isso porque, ainda segundo Freud, a verdade não pode ser tolerante.

Freud (2010 [1933]), ainda teorizando a respeito da disputa por um espaço específico de operação, materializada na relação do discurso da ciência com o discurso da religião, defende que “quando a religião afirma que pode substituir a ciência, que, pelo fato de ser benéfica e edificante, **também deve ser verdadeira**, isso é, na realidade, uma invasão, que devemos rechaçar no interesse geral de todos” (FREUD, 2010 [1933], p. 339, grifo nosso).

As proposições materializadas no/pelo discurso psicanalítico freudiano, conforme indica a citação apontada anteriormente, colocam em jogo a marcação de um espaço conceitual ao qual pertence o discurso da ciência, da mesma forma que o faz em relação ao discurso religioso. Porém, diferentemente do espaço da religião, que articula ilusões e delírio (desrazão), o espaço operatório e constitutivo da ciência estaria relacionado à verdade e ao saber.

Retornando ao texto *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 2010 [1927]), encontramos o seguinte excerto:

Excerto 45

E o deslocamento da vontade humana para Deus se justifica plenamente: os homens sabiam que haviam eliminado violentamente o pai, e, na reação a seu ultraje, propuseram-se respeitar a vontade do pai dali em diante. Portanto, a doutrina religiosa nos comunica a verdade histórica, com alguma modificação e disfarce, é certo; **nossa explicação racional, ela renega** (FREUD, 2010 [1927], p. 283, grifo nosso).

Aqui, destacamos a proposição que se encontra no fim do excerto. No referido trecho, Freud indica que a explicação racional, fornecida pelo discurso psicanalítico freudiano, a respeito da constituição da crença religiosa é renegada pela própria religião. Embora se trate de uma enunciação breve, sua emergência é o suficiente para materializar uma articulação entre as explicações fornecidas pelo discurso da psicanálise, o qual, segundo Freud, é um discurso da ciência, e certa racionalidade.

Esta divisão entre os campos da racionalidade e da religião tem seu caráter de regularidade materializado no excerto abaixo:

Excerto 46

No caminho para essa meta distante, suas **doutrinas religiosas terão de ser abandonadas**, não importando que as primeiras tentativas fracassem ou que os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por quê: **a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e é palpável que a religião contraria ambas**. Tampouco as ideias religiosas purificadas escaparão a esse destino, enquanto mantiverem algo do conteúdo consolador da religião (FREUD, 2010 [1927], p. 298, grifos nossos).

Pelo exposto, é possível defender que o autor supramencionado, ao marcar uma divisão entre os campos da ciência e da religião, enuncia também uma divisão entre os campos da ilusão e da racionalidade. A crença religiosa teria como base apenas os afetos, de modo que, quanto mais intensos os afetos, mais intensa a crença. Devido a sua fundação no campo dos afetos, a crença religiosa seria considerada uma ilusão, e estaria inscrita no campo da desrazão, apresentando-se de forma análoga a um delírio psiquiátrico.

A psicanálise, por seu turno, se apresenta como um ramo da ciência natural. E, por se inscrever no campo da ciência, as explicações fornecidas pelo discurso psicanalítico freudiano para os fenômenos relativos à vida e ao funcionamento do mundo estariam circunscritas ao

campo da racionalidade, e, portanto, da verdade. Assim, há, no texto freudiano, uma amarração entre os campos da ciência, da racionalidade e da verdade.

Essa enunciação freudiana, ao ser materializada, coloca em movimento uma certa memória constitutiva do campo científico no momento histórico e social em que o discurso psicanalítico freudiano tem sua invenção: o discurso segundo o qual há uma cisão fundamental entre os domínios da fé e da racionalidade, do saber e da ilusão, da verdade e do falso, da ciência e da religião — como, aliás, já mencionamos.

Haveria, dessa forma, segundo é materializado pelo discurso psicanalítico freudiano, discursos que se oporiam dicotomicamente, sendo incompatíveis: de um lado aquilo que fala do lugar da razão, e por isso deveria abandonar quaisquer linhas de pensamento que atrelassem os fenômenos da vida a uma função transcendente; e, do outro, a ilusão, que só pode se sustentar na medida em que é nutrida pelas demandas afetivas do sujeito frente à sua existência.

Podemos afirmar que as proposições que emergem do discurso psicanalítico freudiano materializam uma memória de separação muito estudada por Foucault: a separação entre os campos da racionalidade e da loucura, da qual já tratamos, brevemente, em outro momento deste trabalho. O referido autor, em *História da loucura na idade clássica* (FOUCAULT, 2019 [1961]), defende que nem sempre a divisão entre loucura e racionalidade possuiu as feições que hoje encontramos. Durante parte da Idade Clássica, viu-se funcionarem, de maneira concomitante, duas formas de experiência em relação à loucura: uma experiência trágica e uma consciência crítica da loucura.

Foucault defende que havia, “de um lado, Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer e todo o silêncio das imagens. É no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes” (2019 [1961], p. 27). A loucura colocava em jogo certos fantasmas e determinadas ameaças; assim, no que se refere à experiência trágica da loucura, o que estava em pauta era o sonho e o secreto destino do homem. Segundo o autor supracitado, a loucura possuía nesses elementos uma força um tanto primitiva, uma força que carregava consigo o caráter singular de uma revelação: “revelação de que o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável, e que o brilho instantâneo da imagem deixa o mundo às voltas com figuras inquietantes que se eternizam em suas noites” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 27).

Ao mesmo tempo, ainda segundo Foucault, “com Brant, Erasmo e toda a tradição humanista, a loucura é considerada no universo do discurso” (2019 [1961], p. 28). A partir de uma experiência crítica, a loucura continua a circular, porém, se desarma e seu poder primitivo acaba por se tornar mais sutil. A loucura, com a experiência crítica da desrazão, não é mais

dotada do caráter de revelação, sua natureza “muda de escala; ela nasce no coração dos homens, organiza e desorganiza sua conduta” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 28). Ainda segundo Foucault, nesse tipo de experiência crítica, podia até ser que os homens estivessem submetidos à loucura, mas o poder da loucura se delineava demasiadamente mesquinho. Isto porque a loucura revelava sua verdade, de fato medíocre, aos olhos da figura do sábio. Para este sábio, para a racionalidade crítica, a loucura “se torna objeto, e do pior modo, pois se torna objeto de seu riso” (FOUCAULT, 2019 [1961] p. 28).

Para Foucault (2019 [1961], p. 28), há, na Idade Clássica, uma vitória decisiva da experiência crítica, que desarma toda experiência trágica da loucura de seu caráter de verdade do mundo, deslegitimando-a como uma forma de saber válido. Um dos momentos dessa vitória se assinala em Descartes. Conforme indica Foucault, “no caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro” (FOUCAULT, 2019 [1961] p. 45).

Com o pensamento desenvolvido por Descartes, tal qual este é lido por Foucault (2019 [1961]), “seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão” (p. 47). Com efeito, a loucura ver-se-á “entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 47).

Segundo defende Foucault (2019 [1961]), a dúvida lançada por Descartes “bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser” (p. 47). Desse modo, vemos desenhar-se, no século XVII, uma cisão entre os campos da razão e da loucura, a partir da qual estes termos passam a se excluir mutuamente. A loucura pode até se enunciar e “pode ter a última palavra, mas não é nunca a última palavra da verdade e do mundo” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 28).

Considerando o que foi exposto, defendemos que a separação que os textos freudianos estabelecem entre os campos da religião e da ciência, sendo que a religião se articula com a ilusão, e a ciência com a verdade, ecoa uma memória dessa separação entre loucura e racionalidade. Mas, aqui, não basta defender o referido argumento, precisamos indicar linhas de análise que o sustentem.

Foucault (2007 [1971]) afirmou que, fosse enquanto unidade provida de um caráter místico, profético, ou mesmo marcada como uma patologia, a palavra do louco, em nossa sociedade, teve sua circulação gerida, cindida, segregada. Quando o discurso psicanalítico

freudiano inscreve a religião como uma ilusão que funciona como um delírio psiquiátrico, uma memória dessa segregação da loucura ecoa fortemente no interior da psicanálise.

A partir do tipo de captura que o discurso psicanalítico freudiano realiza da experiência religiosa, todo e qualquer verdade que nela possa haver passa a ser desconsiderada. A palavra do religioso passa a ser relacionada à palavra do louco, devendo circular num espaço fechado, possuindo um estatuto específico que é o da ilusão e da desrazão.

Desse modo, embora não se trate da mesma separação verificada na Idade Clássica, pois as condições de possibilidade e as linhas de força constitutivas do discurso psicanalítico freudiano são diferentes daquelas verificadas no século XVII, ainda assim, na medida em que a racionalidade está de forma indelével identificada e articulada à verdade, e a religião está articulada às ilusões, que residem sob domínio da desrazão, há uma memória dessa segregação da loucura reverberando no discurso psicanalítico freudiano.

No entanto, existe ainda algo latente, algo que se movimenta no canto extremo do campo de visão e que é preciso trazer para o centro: em toda essa discussão, o elemento fundamentalmente relevante para o desenvolvimento desse trabalho está no fato de que essa separação entre a racionalidade e a desrazão, a qual se marca na Idade Clássica, e que acreditamos também ecoar no discurso psicanalítico freudiano, mantém uma relação muito próxima com uma memória do discurso religioso. A este respeito, vale nos determos brevemente sobre a experiência da libertinagem no século XVIII, tal como descrita por Foucault (2019 [1961]).

O referido autor pontua que, na Idade Clássica, “Forcroy foi uma das últimas testemunhas da libertinagem erudita, ou um dos primeiros filósofos no sentido que o século XVIII atribuirá a esse termo” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 98). Forcroy escreveu um texto chamado *Vie d'Apollonius de Thyane*, o qual fora produzido para se opor ao milagre cristão. Anos mais tarde, “entregou ‘aos srs. doutores da Sorbonne’ uma dissertação sob o título *Doutes sur la religion*” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 98).

No texto em questão, Forcroy lançava dúvidas sobre a religiosidade e se interrogava sobre se não poderia considerar a lei natural como a única e verdadeira religião. De acordo com a leitura que Foucault realiza do texto de Forcroy, “o filósofo da natureza é representado como sendo um segundo Sócrates e um outro Moisés, ‘um novo patriarca reformador do gênero humano, fundador de uma nova religião’” (2019 [1961], p. 98).

Foucault (2019 [1961]) aponta que tais questionamentos, tal libertinagem, em outros momentos poderiam ter levado Forcroy à fogueira ou ao embastilhamento por uma heresia, tal

como aconteceu com tantos outros autores de livros considerados ímpios no século XVII. Porém, Forcroy não foi queimado e nem embastilhado. Ele foi internado durante seis anos em Saint-Lazare e, após esse período, enfim libertado, com ordens de retirar-se para Noyon, de onde era natural.

O erro de Forcroy, afirma Foucault (2019 [1961]), não pertencia ao campo da religião, não era uma heresia ou algo da ordem de uma descrença. “Se Forcroy foi internado é porque se percebia em sua obra outra coisa: um certo parentesco entre a imoralidade e o erro” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 99). O fato de que os textos de Forcroy eram um ataque à religião era apreendido como um determinado tipo de abandono moral que apontava para algo distinto da heresia e da incredulidade (FOUCAULT, 2019 [1961]).

O erro de Forcroy estava relacionado à libertinagem, apreendida como uma experiência que se articulava, em dada medida, com a desrazão e com um desvio da verdade. Assim, se o internam “em Saint-Lazare e não na Bastilha ou em Vincennes, é para que ele reencontre, no vigor de uma regra moral que lhe será imposta, as **condições que lhe permitirão reconhecer a verdade**” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 99, grifo nosso).

O que está em jogo, na forma como agiram em ralação à Forcroy no século XVIII, é que essa libertinagem não era mais um crime. Ou melhor: continua a ser entendida como uma falta, porém, torna-se uma falta que possuía um outro sentido. “Outrora, ou era a descrença, ou aproximava-se da heresia”, afirma Foucault (2019 [1961], p. 99). Porém, no século XVIII, o que está em pauta é um desvio moral que se inscreve na ordem da desrazão. A libertinagem se marca, então, por ser desvio em relação a verdade.

Foucault (2019 [1961]) localiza, na segunda metade final do século XVII, a emergência de um tipo de percepção em que a descrença na existência divina “não passa de uma sequência de licenciosidades na vida. E é em nome destas que se vai condenar” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 99). Nesse cenário, a figura do internamento toma corpo como algo que tem “a função de reforma moral em prol de um apego mais fiel à verdade” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 100).

Para Foucault, naquilo que diz respeito ao controle do pensamento e da expressão na Idade Clássica, “o internamento não é apenas uma variante cômoda das condenações habituais. Tem um sentido preciso, e deve representar um papel particular: o de **conduzir de volta à verdade** através da coação moral” (2019 [1961], p. 99, grifo nosso). Nesse sentido, ainda conforme o referido autor, existe “todo um aspecto, quase pedagógico, que faz da casa de internamento uma espécie de **casa de força para a verdade**: aplicar uma coação moral tão

rigorosa quanto necessária para que a luz se torne inevitável” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 100, grifo nosso)

Foucault (2019 [1961]) apresenta uma citação, retirada de um texto de Jean de La Bruyère, que pode nos ajudar a precisar um pouco mais a posição do discurso religioso nesse movimento de apreensão da libertinagem, indicando a questão do desvio da verdade, além de relacionar tal libertinagem com a separação entre racionalidade e desrazão. La Bruyère (1962 [1688], p. 322), conforme citado por Foucault (2019 [1961], p. 100), afirma que: “gostaria de ver um homem sóbrio, moderado, casto, equilibrado, dizer que Deus não existe; no mínimo ele falaria sem nenhum interesse, mas esse homem não existe”.

A citação de La Bruyère (1962 [1688]), apresentada no texto de Foucault (2019 [1961]), materializa uma articulação entre razão — expressa através das noções de sobriedade e equilíbrio — e verdade — uma verdade que se materializa na forma da crença em Deus, pois, como indicado anteriormente, seria essa a verdade que o internamento teria como meta fazer o indivíduo libertino alcançar. Dessa forma, no século XVIII, o homem que professa uma descrença na figura divina, antes de ser considerado um herege, é inscrito como um desarrazoado. E a este desarrazoado, que se afastou da verdade, é preciso internar e cuidar para que ele se reencontre com Deus e com a verdade.

A este respeito, Foucault (2019 [1961]) afirma que, durante muito tempo, a era clássica terá certeza de que o homem sóbrio e equilibrado é um homem crente em Deus. Ao mesmo tempo, o homem libertino, que se marca pelo signo da desrazão, é aquele que expressa a dúvida na existência divina. Ainda conforme o referido autor, durante muito tempo a Idade Clássica “terá a certeza de que, tornando sóbrio, moderado e casto aquele que diz que Deus não existe, ser-lhe-ia retirado todo o interesse que ele tem em falar desse modo, sendo levado a reconhecer que há um Deus” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 100).

Nesse sentido, o uso que se fazia do internamento possui uma característica singular, a partir da qual “certas formas da liberdade de pensar, certos aspectos da razão irão aparentar-se com a insanidade” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 100).

Com efeito, na esteira da discussão empreendida até aqui, podemos afirmar que, em relação à modalidade de separação que o discurso psicanalítico freudiano estabelece entre verdade e ilusão, entre ciência e religião, não ecoa apenas uma memória de uma racionalidade iluminista, para a qual razão e desrazão se excluem mutuamente. O discurso psicanalítico freudiano apresenta também uma certa modalidade de separação que está articulada ao ecoar de uma memória do discurso religioso.

Certamente não se trata da mesma forma de circunscrição dos campos da verdade e da ilusão. Naquilo que o discurso psicanalítico freudiano retoma e ecoa, algo se reconfigura. Como foi exposto, no século XVIII, a libertinagem estava relacionada a uma desrazão advinda da dúvida na existência de Deus e de sua potência como verdade. No discurso freudiano, inscrito como um discurso científico e que, em certa medida, mantém relação com o discurso médico, no final do século XIX e início do século XX, algo se inverte e é justamente a crença na providência divina como forma de explanação da verdade do mundo que será o signo do desarrazoado que padece das crenças ilusórias.

A experiência da loucura experimentou muitos deslizamentos de sentido da Idade Clássica até os dias de hoje — indo de uma experiência trágica, na qual era apreendida como uma possibilidade de leitura de uma verdade do mundo —, até ser apreendida pelo discurso médico psiquiátrico e patologizada. É possível afirmar, considerando tudo que foi exposto, que o discurso psicanalítico freudiano produz mais uma dessas ressignificações da experiência da loucura, inscrevendo, em seu bojo, a experiência religiosa, que um dia foi um dos crivos pelos quais se separava verdade e ilusão, razão e desrazão.

Porém, independentemente das reconfigurações que foram realizadas pelo discurso psicanalítico freudiano, ainda se materializa, nos excertos dos textos de Freud apresentados neste trabalho, algo de uma memória da separação entre desrazão e razão, articulado e identificado à verdade e à ilusão.

Além disso, a libertinagem possui ainda uma característica bastante interessante e pode ser usada para sustentarmos melhor as proposições aqui lançadas: Foucault (2019 [1961]) pontua que a libertinagem deslizou para o lado da insanidade no século XVIII. Nos registros do internamento, a definição encontrada para o libertino não fazia uma referência exata ao livre pensamento, “nem exatamente a liberdade de costumes, mas, pelo contrário, **um estado de servidão no qual a razão se torna escrava dos desejos e servente do coração**” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 101, grifo nosso).

Segundo Foucault (2019 [1961]), nada estaria mais distante dessa nova concepção de libertinagem do que uma livre escolha guiada por uma razão que examina. Sob essa perspectiva, uma forma de existência que se guia por uma racionalidade, a qual esquadrinha o mundo e examina sua constituição, tira seus pesos e medidas, seria, então, o contraponto perfeito em relação à experiência da libertinagem.

A afirmação de Foucault (2019 [1961]) permite-nos relacionar a concepção de libertinagem com aquilo que, nos textos freudianos, aparece descrito como ilusão. Para o

discurso psicanalítico freudiano, é “característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico” (FREUD, 2010 [1927], p. 267). No texto *A respeito de uma visão de mundo* (FREUD, 2010 [1933]), a proposição anterior não apenas é reafirmada, como também as ilusões são textualmente amarradas às crenças religiosas através das paixões: “a religião é um poder tremendo, que dispõe das mais fortes paixões dos seres humanos” (FREUD, 2010 [1933], p. 326).

Nesse sentido, podemos afirmar que tais proposições materializadas no/pelo discurso psicanalítico freudiano, alinhadas ao que foi discutido até então, inscrevem, sob o signo do desarrazoado, aquele cuja modalidade de existência tem como base uma forma de ser em que a razão está submetida aos desejos e aos afetos. Há, assim, reverberando no discurso psicanalítico freudiano, uma memória da experiência da libertinagem, conforme configurada pelo discurso religioso.

Dessa forma, podemos reafirmar nossa proposição de que, apesar dos rearranjos operados pelo discurso psicanalítico freudiano, que se apresentam articulados às condições de possibilidade específicas nas quais emergem os textos freudianos, as proposições materializadas nos/pelos textos psicanalíticos sob autoria de Freud assinalam a retomada de uma memória da cisão entre verdade e ilusão, bem como a retomada de uma memória da separação entre razão e desrazão.

Sob essa perspectiva, o discurso psicanalítico freudiano reconfigura a lógica que se estabeleceu a partir do discurso religioso do século XVIII: a desrazão não faz mais parte de um dado estado de servidão, segundo o qual ser guiado pelos desejos e pelo coração acabaria por levar o indivíduo a duvidar da existência de Deus. Esse estado de não racionalidade, a partir das proposições que se materializam no discurso psicanalítico freudiano, apesar de ainda ser entendido como uma modalidade de existência em que o sujeito é guiado pelos desejos e pelos afetos em detrimento da razão, se relaciona, agora, a uma falta que é, em certa medida, articulada a algo de ordem psicopatológica. Nesse sentido, a natureza da desrazão muda, desliza, se reconfigura.

Birman (2009), em seu livro *Cadernos Sobre o Mal*, faz uma afirmação que certamente pode nos ajudar a pensar essa reconfiguração produzida pelo discurso psicanalítico freudiano. O referido autor defende que, do fim do século XVIII para o início do século XIX, houve, no interior da sociedade ocidental, uma mudança, um deslocamento. Viu-se o eixo central da vida e da organização social cambiar da centralidade da salvação religiosa para a centralização da cura médica como princípio privilegiado de organização social.

O período citado por Birman é o mesmo do qual trata Foucault (2010 [1975-1976]), quando disserta a respeito do nascimento da biopolítica: uma forma distinta de exercício de poder que atravessa o poder disciplinar, mas opera em um nível outro de funcionamento. É esta mesma biopolítica que, a partir da metade final do século XVIII e início do século XIX, torna-se o modo privilegiado, mas certamente não o único, de governo do corpo social. Uma forma de governamentalidade que opera sobre a vida e sobre o homem como parte de um corpo populacional.

Essa dupla mudança — da salvação da alma para a cura do corpo e do controle sobre o homem como corpo para o controle do homem como parte de uma população — não é mera coincidência. Em termos mais precisos, a centralização da medicina como um saber fundamental do corpo social, e o culto à cura médica em detrimento da salvação da alma, aparecem relacionados à mudança no modo por excelência de exercício de poder sobre a sociedade.

O saber médico, inscrito também no bojo do discurso científico, é supervalorizado justamente porque ele é capaz de atender a certas demandas operativas instauradas por essa nova forma de exercício de poder que é o biopoder (FOUCAULT, 2010 [1975-1976]). Assim, o lugar de importância que o discurso científico assume no século XIX, a ponto de se confrontar com o discurso religioso, o qual estabelecia as diretrizes de funcionamento do mundo, está ligado justamente a essa potência que a ciência, através da estatística, da medicina, da economia, possuía para operar sobre o sujeito como parte de um contingente populacional e sobre os processos vitais.

O discurso psicanalítico freudiano, como indicado na seção anterior, tem sua invenção em um ponto de tensão absoluta. Alinha-se ao discurso científico da ciência natural positivista, mas também se afasta, parcialmente, desse campo científico. Nesse ponto de tensão, o discurso psicanalítico freudiano, pela relação específica que mantém com a ciência natural positiva, ecoa esse deslizamento do eixo da salvação para o da cura médica.

A partir do discurso psicanalítico freudiano (inscrito parcialmente no bojo das ciências naturais e da medicina, mas também sendo atravessado por uma memória do discurso religioso), uma articulação específica se materializa. A memória da segregação da loucura é atada à memória do discurso religioso, e um deslizamento de sentido particular é produzido, uma reconfiguração: nesse jogo com uma série de linhas de força, operado pelo discurso psicanalítico freudiano, crença religiosa e desrazão passam a funcionar como uma espécie de paráfrase, tendo, portanto, seus sentidos (inter)relacionados.

A libertinagem do século XVIII, bem como a ilusão definida pelo discurso psicanalítico freudiano, fazia referência a uma razão que estava alienada ao desatino dos afetos e dos desejos. Nesse sentido, Foucault (2019 [1961]) afirma — referindo-se apenas à libertinagem, mas acreditamos poder estender essa análise também ao discurso psicanalítico freudiano — que não havia nenhum paradoxo em deixar que se aproximassem, como fizera o internamento clássico, as figuras do libertino, do desarrazoado e daqueles que professaram um erro religioso: “protestantes ou inventores de qualquer outro sistema novo. Colocam-nos sob o mesmo regime e tratam-nos do mesmo modo, pois nuns e noutros a recusa à verdade deriva do mesmo abandono moral” (FOUCAULT, 2019 [1961], p. 101-102).

No discurso religioso, o abandono moral refere-se à crença na existência de Deus; no discurso psicanalítico freudiano, esse abandono moral refere-se ao abandono (ou recusa) da crença na ciência, na racionalidade, como verdade do mundo. Assim, independentemente das reconfigurações produzidas pelo discurso psicanalítico freudiano, há ainda um crivo, relativo a uma moral, que continua a cortar essa separação entre razão e desrazão, entre verdade e ilusão. Tanto naquilo que diz respeito à experiência da libertinagem quanto naquilo que corresponde à leitura psicanalítica da crença religiosa, é o estabelecimento de um comportamento virtuoso, em oposição a um não virtuoso, que entra em cena.

Vale observar que apesar das reconfigurações operadas no crivo da racionalidade e da loucura, das quais o discurso psicanalítico freudiano certamente faz parte, a memória do discurso religioso não desaparece e, portanto, seu poder sobre o sujeito não desvanece. Pelo contrário, essa memória continua a ecoar ainda em meados do século XIX, sendo um dos elementos centrais do receio em relação ao progresso científico, tal como apontamos na terceira seção.

O texto de Robert Louis Stevenson (2019 [1886]) nos permite estabelecer uma articulação entre o libertino do século XVIII e uma certa concepção de imoralidade que era atribuída ao discurso da ciência no século XIX. Não custa lembrar que no texto *Médico e o monstro*, Stevenson (2019 [1886]) delineia o personagem de Henry Jekyll como um homem da ciência. No entanto, é pela via da ciência que ele rompe com a moral vigente e se coloca em posição de gozar dos seus desejos mais perversos, como um representante do puro “mal”.

Mr. Hyde é descrito como o oposto simétrico de Henry Jekyll. Ao passo que este último é representado como um homem que “sempre foi conhecido pela caridade” e “não era menos distinto pela religiosidade” (STEVENSON, 2019 [1886], p. 42), Mr. Hyde é marcado como uma criatura que “esbraveja contra os céus” (STEVENSON, 2019 [1886], p. 55), um ser de

imoralidade, maldade, ira e impulsividade — características que não apenas entram em dissonância com a concepção clássica da razão tática, uma razão que examina, mas também aponta para um certo abandono moral que está articulado à blasfêmia e à desrazão. Nesse sentido, ao passo que o bom homem religioso, Jekyll, pela via da ciência, rompe com a moral e com o temor religioso, ele também se transforma em uma criatura que reside sob o signo da desrazão.

Há, então, seja no libertino do século XVIII ou na criatura imoral libertada pelo desejo do cientista natural do século XIX, o abandono de uma certa moral que está fundamentalmente articulada ao discurso religioso e à crença em Deus, fazendo da afronta à memória religiosa um dos elementos a partir dos quais o sujeito é colocado no lugar da desrazão. Isso indica que a memória do discurso religioso, apesar de ser reconfigurada em certos discursos, não cessa de se pronunciar.

Em suma, o discurso religioso põe em jogo, no século XVIII, uma relação bastante intrincada entre moral, razão e verdade. Essa relação diz respeito a uma problemática que o discurso psicanalítico freudiano certamente desloca, mas não deixa de reverberar. Dessa maneira, no estabelecimento da articulação entre moral, verdade e racionalidade, que é operado pelo discurso freudiano, podemos verificar o ecoar de uma memória do discurso religioso.

É válido dizer que o discurso psicanalítico freudiano se constitui em relação a essa memória de uma segregação da loucura. Relação essa em que o discurso da religião desempenha uma função importante.

Ao arremeter as linhas de força dessa memória do discurso religioso, o discurso psicanalítico freudiano reconfigura a problemática implicada nessa retomada de uma memória da religião, materializando uma concepção, certamente muito relacionada ao discurso científico do século XIX e início do XX, em que a crença religiosa se torna a falta que atenta contra a moral científica, a razão e a verdade.

No entanto, apesar de ter seus termos reconfigurados pelo discurso psicanalítico freudiano — que promove um deslocamento fundamental, retirando a crença religiosa do lugar da verdade e inscrevendo-a no campo das ilusões, da patologia e da irracionalidade —, a problemática de uma cisão entre os campos da verdade e da ilusão, identificados com a razão e com a desrazão, respectivamente, continua a ecoar no interior dos textos freudianos, e, juntamente com ela, emerge uma memória do discurso religioso.

5.3 – Em nome do progresso

Como fora apontado anteriormente, o discurso psicanalítico freudiano apresenta a crença religiosa como uma neurose obsessiva infantil. Vejamos, a esse respeito, o seguinte excerto:

Excerto 47

A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, originando-se, tal como a da criança, do complexo de Édipo, da relação com o pai. Segundo essa concepção, é de supor que o afastamento da religião deverá suceder com a mesma fatal inexorabilidade de um processo de crescimento, e que justamente agora nos encontramos no meio dessa fase de desenvolvimento” (FREUD, 2010 [1927], p. 284).

Ao excerto acima, podemos relacionar outros dois fragmentos em que esse caráter de neurose obsessiva da religião é reafirmado:

Excerto 48

A experiência nos ensina que o mundo não é um quarto de crianças. [...]. Se buscamos inserir a religião no curso evolutivo da humanidade, ela não aparece como uma aquisição permanente, **mas como uma contrapartida da neurose pela qual o indivíduo civilizado tem de passar, no seu caminho da infância à maturidade** (FREUD, 2010 [1933], p. 335, grifo nosso).

Excerto 49

O reconhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta o nosso respeito por elas, mas não invalida nossa proposta de excluí-las como motivação para os preceitos culturais. Pelo contrário! Graças a esses resíduos históricos **pudemos formar a concepção das teses religiosas como relíquias neuróticas**, digamos, e hoje podemos afirmar que provavelmente é hora de, como acontece no tratamento analítico, substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto (FREUD, 2010 [1927], p. 285-286, grifo nosso).

De acordo com os textos freudianos, a religião se inscreve no curso da evolução humana como algo que não possui caráter de permanência. Esse elemento de transitoriedade, que corta as formações religiosas, estaria, conforme pensa Freud (2010 [1927]), relacionado justamente à ausência de qualquer conteúdo de verdade presente na visão de mundo religiosa. A existência da religião é, portanto, um ponto pelo qual o indivíduo da cultura, inserido numa sociedade, tem que passar para poder evoluir, enquanto percorre o caminho da maturação. Tal proposição encontra sua reafirmação no excerto a seguir:

Excerto 50

Claro que o ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância na engrenagem do universo, já não será o coração da Criação o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa. Estará na mesma situação de um filho que deixou a casa do pai, que era aquecida e confortável. Mas não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da “vida hostil”. Podemos chamar a isso “educação para a realidade”; ainda preciso lhe dizer que o único objetivo deste trabalho é chamar a atenção para a necessidade de dar esse passo? (FREUD, 2010 [1927], p. 292).

Vale notar que essa concepção de progresso e amadurecimento, que se materializa no excerto, já estava delineada em trabalhos anteriores. Anos antes, em *Totem e tabu* (2012 [1912-1913]), Freud afirmara que “no curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica” (FREUD, 2012 [1912-1913], p. 124). O referido autor dá sequência ao texto, afirmando que “remontando a esses **três estágios** de visões do mundo, fala-se que o animismo em si não é ainda uma religião, mas contém as premissas sobre as quais depois se constroem as religiões” (2012 [1912-1913], p. 125, grifo nosso).

Assim, a sequência entre animismo, religião e ciência aparece discursivizada em Freud e marcada com/pela noção de “estágios”, fazendo-nos pressupor que há, nessa sequência, a descrição de uma forma de evolução pela qual a humanidade passará. Um dia, conforme aparece no discurso freudiano, a religião será abandonada, bem como o animismo, em tese, foi abandonado em função das formações religiosas. Aqui, começamos a ver a articulação de dois elementos importantes no discurso freudiano: a crença no progresso da sociedade relacionada à crença no progresso científico, duas faces de uma mesma moeda: a da teleologia.

A análise do excerto acima, bem como as discussões previamente realizadas, permite-nos afirmar que, segundo o discurso psicanalítico freudiano, a sociedade que se mantém nutrindo um forte investimento no campo religioso não está ainda amadurecida. Freud estabelece uma relação paralela entre humano e sociedade, de modo que uma sociedade que se constitui muito fortemente ligada às crenças ilusórias é como um humano que não superou sua neurose ligada à perda simbólica do pai. A partir das proposições materializadas no texto do referido autor, é possível afirmar que, nos casos em que a neurose permanece, a maturação ainda não aconteceu.

Assim, para o discurso psicanalítico freudiano, levando as analogias entre a sociedade e humano à frente, a sociedade ainda não madura investiria na religião como uma forma de lidar com as exigências afetivas da vida. Exigências que dizem respeito à necessidade de sentido, de justiça, de segurança, necessidade de dar destino aos instintos e aos afetos em uma sociedade cortada por leis e demandas diversas⁵³.

Segundo o discurso psicanalítico freudiano, a criança desenvolve uma neurose que advém do desamparo da perda paterna e da submissão à castração. Mas, essa formação neurótica deve ser superada, ao menos parcialmente, no caminho da maturação. Da mesma forma, a sociedade que progride e amadurece acaba por desprender-se da crença religiosa e das demais ilusões que atravessam sua constituição.

Para o desenvolvimento desta seção, e deste trabalho como um todo, o elemento relevante, na leitura que o discurso psicanalítico freudiano faz da religião, está relacionado ao fato de que essa concepção evolutiva, que coloca em pauta a problemática do progresso da humanidade, está muito distante de representar uma novidade própria do discurso científico do século XIX e parte inicial do século seguinte. Esse discurso de crença no progresso, que corta

⁵³ Em sua constituição, o discurso psicanalítico freudiano parece fazer um forte eco a uma memória do pensamento hobbesiano (1983 [1651]) e postular uma civilização que se constitui a partir de um contrato social. Este contrato, ao evitar uma guerra de todos contra todos, teria como um de seus principais ganhos a possibilidade de afastar o perigo de morte eminente que espreita a vida em estado de natureza. No entanto, a partir dessa lógica, que Freud reverbera, para que a guerra de todos contra todos seja evitada, a sociedade, em sua formação, exige também que o indivíduo renuncie a uma ampla gama de impulsos instituais e procure, ao mesmo tempo, alguma forma de sublimar alguns outros. Assim, no interior de uma civilização, reserva-se o direito da violência a uma instância da própria sociedade, a qual emerge como princípio organizador das relações comunitárias. Ainda a respeito dessa questão, Freud (2010 [1927]) afirma que a insegurança da vida em estado de natureza, “perigo igual para todos, junta os homens numa sociedade que proíbe ao indivíduo o assassinato e se reserva o direito de assassinar comunalmente aquele que desrespeita a proibição. Temos aí, então, justiça e castigo” (FREUD, 2010 [1927], p. 280). Aparece assim, em Freud, um discurso segundo o qual as sociedades têm, em seu princípio organizador (o Estado ou as leis, por exemplo), um gestor da violência e dos instintos. Embora esta não seja uma questão que abordaremos de forma aprofundada, sob pena de desviar por demais da proposta deste trabalho, vale mencionar que essa perspectiva, a partir da qual o Estado é pensado — em relação com a teoria freudiana e articulado a uma certa filosofia política — como um gestor do medo e da violência e como um regulador dos instintos e dos afetos, é desenvolvida de forma aprofundada pelo filósofo Vladimir Safatle, em seu livro *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2015). Como afirmado pelo referido autor, seu texto é composto por cinco linhas de força, algumas delas mais desenvolvidas, e outras ainda latentes. “A primeira delas diz respeito à tentativa de desenvolver de forma mais sistemática a articulação entre afetos e corpo político. Uma articulação enunciada pela filosofia política moderna ao menos desde Hobbes. Pois seria difícil não partir de sua afirmação canônica: ‘de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las’. Nessa perspectiva, compreender sociedades como circuitos de afetos implicaria partir dos modos de gestão social do medo, partir de sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquiescência à norma” (SAFATLE, 2015, p. 18). Nesse sentido, a sociedade ultrapassa a definição desta como um conjunto de leis e é apreendida, também, como um circuito de afetos.

a ciência e também a psicanálise, é um elemento que existe e se materializa com bastante força dentro do discurso religioso.

Segundo o psicanalista Erich Fromm (2009 [1961]), no posfácio que escreveu para o livro *1984*, do escritor George Orwell, a fé no progresso teria raízes tanto no pensamento grego quanto no pensamento romano, bem como no conceito messiânico dos profetas do Velho Testamento.

Conforme afirma Fromm (2009 [1961]), a filosofia da história que se apresenta no *Velho Testamento* parte do princípio de que o homem não apenas se desenvolve, mas cresce e se revela no curso da história, até tornar-se, enfim, o que ele é em potencial. Essa filosofia propõe um homem que desenvolve o máximo de seu potencial para a razão e para o amor de forma plena, algo que lhe capacitaria para compreender o mundo no qual está inserido, tornando-se uno, em harmonia com seus semelhantes. “A paz universal e a justiça são as finalidades do homem, e os profetas têm fé em que, apesar de todos os erros e pecados, esse ‘fim dos tempos’ chegará, simbolizado pela figura do Messias” (FROMM, 2009 [1961], p. 366).

Essa crença que era, com gregos e romanos, um pensamento histórico, com o cristianismo foi transformado num conceito trans-histórico, no entanto, sem abandonar a articulação entre as normas morais e políticas. “Os pensadores cristãos do fim da Idade Média enfatizaram que, apesar de o ‘Reino de Deus’ não pertencer ao tempo histórico, a ordem social deveria compreender os princípios da cristandade e a eles corresponder” (FROMM, 2009 [1961], p. 366)

Um exemplo dessa concepção de progresso, relativo a um “crescimento espiritual”, pode ser encontrada em uma narrativa, contada por John Cassian (1985 [4--?]) em um de seus escritos. No texto do referido autor, sobre o qual Foucault (2019 [1981]) também se debruçou, temos o registro de uma história a respeito de uma mulher que teria progredido no caminho da santidade, do espírito e da fé, por conta de certas adversidades que enfrentou — adversidades estas, vale dizer, que ela mesma havia procurado inserir em sua experiência religiosa.

Na conferência XVIII, seção XIV, Cassian (1985 [4--?], p. 194-196) relata a história de uma mulher que, segundo o autor, era tão fascinada pela virtude da paciência que, não apenas manteve a si mesma sem recuar diante de tentações, mas procurava, igualmente, situações em que sua virtude fosse continuamente posta à prova. Esta mulher vivia em Alexandria, vinha de uma família próspera e servia religiosamente na casa que lhe fora deixada pelos pais.

Em um certo dia, esta mulher, cujo nome não é mencionado, foi ao Bispo de *Athanasius* e solicitou que ele designasse sob seus cuidados uma das viúvas que estavam sendo mantidas,

até então, sob os cuidados da igreja. O Bispo então deu a ordem de que lhe fosse designada uma viúva que ultrapassasse todas as outras em bondade de caráter, seriedade e disciplina — isto foi feito a fim de que a mulher não recuasse, e que seu desejo de ser generosa não fosse superado por empecilhos que encontrasse em sua prática.

A mulher cuidou da viúva, sendo, em troca, honrada pelo agradecimento da mesma. Alguns dias depois, segundo podemos ver relatado ainda na obra do autor supracitado, a mulher retornou ao Bispo, e reclamou. Ela afirmou ter pedido uma viúva da qual pudesse cuidar e ajudar em todas as necessidades. O Bispo, por sua vez, não havia entendido o que a mulher queria ou do que precisava; supôs que a demanda da mulher havia sido negligenciada pela pessoa responsável por designar a viúva, já que ele havia dado a ordem conforme a mulher lhe pedira.

Cassian (1985 [4--?]) afirma, ainda, que, quando o Bispo enfim compreendeu que a questão estava no caráter da viúva designada para a mulher, silenciosamente arranhou que fosse enviada, à referida mulher, a pior viúva que se encontrava sob responsabilidade da igreja: alguém que superasse todas as outras em irritabilidade, uma viúva briguenta, embriagada e tagarela. Esta pessoa não foi difícil de encontrar e, assim que achada, a mulher a levou para casa e cuidou dela com ainda mais zelo e atenção do que havia tido com a primeira. E como recompensa pelos seus serviços, tudo que recebeu foram insultos, sendo constantemente criticada, sofrendo, inclusive, agressões físicas por parte da viúva. A mulher, nessa situação, não se opôs, mas agiu humildemente, superando as provações. Não o fez pela resistência, mas sujeitando-se às adversidades com ainda mais humildade. Quando foi fortalecida por esse exercício e progrediu no caminho em direção a um amadurecimento espiritual, desenvolvendo a perfeita virtude da paciência, retornou ao bispo para agradecer por sua escolha.

Foucault (2019 [1981]) recorre a este exemplo, apresentado por Cassian (1985 [4--?]), para mostrar como, no monasticismo católico dos primeiros séculos, a relação entre aquele que guia e aquele que tem a consciência guiada não era uma relação de competência, tal como era no exame de consciência estoico. Havia, justamente, casos em que os discípulos percorriam o caminho da fé muito rapidamente porque seus mestres eram muito ruins e as provações diversas. Aqui, o relevante não é assinalar a relação entre a direção de consciência e a competência desse que é o mestre, mas apontar para essa concepção de que a fé se apresenta como um caminho por meio do qual se progride, por meio do qual se avança, neste caso, através de servidão, de provações e da humildade.

Essa concepção de progresso do humano em direção ao amor e à paz para com o outro, uma evolução em direção a um estado de espírito superior, mais elevado em relação àquele em que se está no presente, continua a atravessar o discurso religioso. No *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, publicado pelo “Conselho pontifício ‘justiça e paz’”, em 2004, encontramos a seguinte proposição:

Excerto 51

Ao descobrir-se amado por Deus, o homem compreende a própria dignidade transcendente, aprende a não se contentar de si e a encontrar o outro, em uma rede de relações cada vez mais autenticamente humanas. Feitos novos pelo amor de Deus, os homens são capacitados a transformar as regras e a qualidade das relações, inclusive as estruturas sociais: são pessoas capazes de levar a paz onde há conflitos, de construir e cultivar relações fraternas onde há ódio, de buscar a justiça onde prevalece a exploração do homem pelo homem. Somente o amor é capaz de transformar de modo radical as relações que os seres humanos têm entre si. **Inserido nesta perspectiva, todo o homem de boa vontade pode entrever os vastos horizontes da justiça e do progresso humano na verdade e no bem** (CONSELHO PONTIFÍCIO “JUSTIÇA E PAZ”, 2004, p. 24, grifos nossos).

A este fragmento, é possível ainda relacionar um outro, dessa vez, retirado do texto *Progresso humano e reino de Deus*, de autoria do Cardeal António Marto (1983). No referido texto, lemos:

Excerto 52

O progresso humano, enquanto expressão de serviço e fraternidade, finalizada na promoção do homem, tem assim uma relação íntima com o Reino de Deus. Torna-se expressão do senhorio salvífico de Cristo actuante no Espírito e é destinado a ser assumido, depois de purificado, na plenitude futura, nos seus valores de dignidade, liberdade e fraternidade, como momento e aspecto da humanidade redimida e glorificada em Cristo (p. 58).

Em um outro texto, o referido Cardeal realiza uma interpretação de um curto trecho extraído do Concílio Vaticano II. Em uma proposta de leitura que afirma se tratar da “correcta hermenêutica do texto” (1994, p. 147), Marto propõe que “o progresso humano integral e solidário aparece também como fruto e expressão da salvação em Cristo, como um aspecto do crescimento do Reino de Cristo no amor” (MARTO, 1994, p. 147).

Nesse sentido, constatamos a presença de uma concepção de progresso dentro do discurso religioso, tanto no cristianismo dos séculos primeiros quanto nos dias de hoje. Essa ideia de progresso, podemos defender, não é uma novidade para o discurso científico natural, no interior do qual o discurso psicanalítico freudiano pauta sua inscrição. O que o discurso da

ciência realiza é uma retomada e uma reconfiguração da memória dessa concepção de progresso que o discurso religioso coloca em movimento.

Assim, levando em conta aquilo que foi exposto, e estabelecendo relações entre os excertos apresentados e a teoria discutida, acreditamos poder defender que essa problemática do progresso da humanidade em direção a um patamar que é mais evoluído que o anterior, a qual se materializa no discurso religioso católico, tem sua memória arregimentada e reconfigurada pelo discurso psicanalítico freudiano. O saber psicanalítico, desse modo, reverbera uma visão teleológica que corta também o discurso religioso.

De fato, é possível contra-argumentar afirmando que vários outros discursos, em nossa sociedade, reverberam essa questão do progresso, de modo que o discurso psicanalítico freudiano não estaria, necessariamente, se relacionando com uma memória do discurso religioso. Realmente, o tema do progresso não pode ser circunscrito apenas ao discurso religioso. Porém, o papel fundador que o discurso religioso possui na cultura ocidental nos permite estabelecer uma articulação entre a retomada dessa problemática do progresso da humanidade feita pelo discurso psicanalítico freudiano e sua apresentação no discurso religioso.

Para ajudar a firmar essa posição, vale trazer um outro excerto de um texto de Freud, dessa vez, coletado em *O mal-estar na civilização*. No referido texto, podemos encontrar a seguinte proposição:

Excerto 53

O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho. Ele tem o direito de consolar-se, porém, com o fato de que essa evolução não terminará justamente no ano da graça de 1930. Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus (FREUD, 2010 [1930], p. 52, grifos nossos).

Os órgãos auxiliares a que o texto freudiano faz referência são os instrumentos, ferramentas que o ser humano construiu, a partir do conhecimento científico e cultural, para aumentar seu poder de operação sobre a natureza. Assim, o excerto, além de afirmar o caráter de crença no progresso a partir da ciência, ainda materializa uma articulação entre o progresso da humanidade e a aproximação de um estado divino através da própria ciência.

Há, portanto, uma certa articulação entre a crença no progresso e uma memória do discurso da religião. Porém, não se trata de um progresso que aproximaria o homem de Deus, como acontece no discurso religioso, e sim um progresso que levaria o homem a ocupar o lugar

do próprio Deus: aqui, uma reconfiguração da memória do progresso, conforme configurada pelo discurso religioso, desponta no horizonte. Nesse sentido, é interessante notar que a concepção de um homem que, pela ciência, toma o lugar de Deus, tal como vimos ser materializada no *Frankenstein*, de Mary Shelley (2019 [1818]), reaparece.

Aqui, podemos pensar, considerando o exposto, que a retomada dessa memória do discurso religioso, como foi discutido durante toda essa seção, é sempre algo da ordem de uma reconfiguração. Recorrendo a Foucault (1989 [1969]), podemos entender as formações discursivas como uma série de regras que organizam os enunciados. Isto implica dizer que embora a problemática do progresso da humanidade seja retomada de um discurso a outro — tal como foram retomadas as linhas verticais e horizontais de Manet a Mondrian (FOUCAULT, 1971 [2010]) —, sua articulação depende das condições de possibilidade, das condições históricas em que essa retomada se dá.

Já havíamos indicado que poderíamos ler a posição ocupada por Freud, entendido como uma função de autoria a partir da qual se funda uma discursividade, como articulada a uma posição de sujeito, uma posição discursiva, que definimos como “cientista natural do século XIX e início do século XX”. Nesse sentido, a partir dessa posição de sujeito, a retomada que o discurso psicanalítico freudiano faz da problemática do progresso da humanidade articula uma série de linhas de força singulares, as quais se relacionam também com o momento histórico e social em que o discurso da psicanálise é fundado.

Trata-se, então, de articular o atravessamento por uma memória da ciência natural, uma memória do discurso da religião, certamente uma memória do campo da filosofia e uma série bastante ampla de outras linhas de força que não conseguiríamos esgotar, mesmo que nos dispuséssemos a realizar tal tarefa. O importante é que, a partir dessa articulação singular, o discurso psicanalítico freudiano captura a memória do progresso, vinculada ao discurso religioso, e reconfigura seus termos. O discurso psicanalítico freudiano inscreve o progresso da humanidade como um produto que passa a não poder ser alcançado ou apreendido a partir de uma perspectiva espiritual, e sim algo que será possibilitado por um avanço da cientificidade.

No discurso psicanalítico freudiano, essa concepção de maturação (evolução) da civilização, que está amarrada ao progresso da ciência, está alinhada também a um discurso segundo o qual há um progresso da racionalidade. Em termos mais precisos, podemos dizer que o progresso científico e o progresso da racionalidade, no interior do discurso psicanalítico freudiano, estão em relação de complementariedade. A esse respeito, vejamos, inicialmente, o excerto abaixo:

Excerto 54

Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto — o espírito científico, a razão — venha a estabelecer, com o tempo, a ditadura [Diktatur] na vida psíquica humana. A natureza da razão garante que ela não deixará, então, de conceder o devido lugar aos afetos humanos e ao que é determinado por eles. Mas a coação comum exercida por esse domínio da razão se revelará o mais forte traço unificador entre os homens e abrirá o caminho para outras unificações. **Tudo o que se opõe a esse desenvolvimento, como a proibição religiosa de pensar, é um perigo para o futuro da humanidade** (FREUD, 2010 [1933], p. 340, grifos nossos).

O discurso psicanalítico freudiano, como indicado no excerto, materializa uma crença de que, no futuro, o intelecto (que articula espírito científico e razão) venha a dominar a vida psíquica, em detrimento das questões afetivas nas quais se baseiam as crenças religiosas. Para Freud, tudo que se opõe a esse desenvolvimento, o desenvolvimento do intelecto como linha guia da sociedade, representa um perigo e, por isso, deve ser combatido.

Ainda segundo Freud, o que está na base desse progresso, como já dissemos, é que, “ela [a ciência] é capaz de aperfeiçoamentos insuspeitados, enquanto a visão de mundo religiosa não o é.” (FREUD, 2010 [1933], p. 344). O pensamento e a razão estariam na base do progresso da ciência e da humanidade, justamente porque, a partir deles, os aprimoramentos se tornam possíveis. A religião, por outro lado, por ser um sistema fechado, baseado nos desejos e por não possuir nenhum conteúdo de verdade, não poderia se aprimorar.

Ao pensar a função enunciativa, Foucault (1989 [1969]) a conceitua a partir de quatro características — duas delas já havíamos indicado anteriormente, a saber, o sujeito do enunciado e o domínio associado. Uma das outras características, o referente do enunciado, pode nos ser útil para dar sequência a uma análise do excerto acima. Foucault (1989 [1969]) propõe definir o referente do enunciado, às vezes também aludido pelo termo correlato do enunciado, como um conjunto de domínios que se articulam e nos quais a emergência de determinados objetos encontra sua condição de possibilidade. Trata-se de um domínio em que as relações entre os objetos podem ser assinaladas.

O supramencionado autor sustenta a tese de que o referente de um enunciado não pode ser circunscrito como algo da mesma ordem do referente de uma proposição. Isto, pois, o enunciado se liga a um referencial que não é constituído de coisas, fatos, realidades ou seres; constitui-se, isto sim, “de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (FOUCAULT, 1989 [1969], p. 104).

O referente é, então, condição de possibilidade para o aparecimento, diferenciação e desaparecimento dos objetos, “dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade” (FOUCAULT, 1989 [1969], p. 104). É assim que, enquanto condição de possibilidade, o referencial articula unidades de signos com um certo domínio de objetos, permitindo que certos objetos possam emergir.

Consideremos a seguinte proposição, extraída do último excerto exposto, como um hipotético enunciado no sentido foucaultiano do termo: “a proibição religiosa de pensar é um perigo para o futuro da humanidade” (FREUD, 2010 [1933], p. 340). Entendendo tal proposição como um enunciado, é preciso ponderar que ela coloca em jogo um referente, algo que lhe sirva como condição de emergência e a partir do qual seu caráter de verdade possa ser atribuído.

Uma afirmação como essa, mesmo que pudesse emergir na Idade Clássica, não seria dotada do valor de verdade que possui ao emergir no interior do discurso psicanalítico freudiano, no século XIX e início do século XX. Como vimos na breve discussão a respeito da libertinagem no século XVIII, tal qual foi empreendida por Foucault (2019 [1961]), um enunciado como este, que lança dúvidas sobre o valor da crença religiosa, poderia ser apreendido como uma libertinagem e como falta contra a verdade. Uma falta que o internamento seguramente teria a potência de corrigir.

O valor de verdade de tal enunciado está relacionado a um campo de emergência, com o seu referente, que aqui podemos definir como sendo o campo científico natural e racionalista da Europa no século XIX e parte inicial do século seguinte. É a partir desse campo científico racionalista, para o qual o progresso da humanidade se caracteriza também como um progresso da racionalidade, que o discurso religioso e uma certa proposta de crença metafísica será recriminada.

No interior desse campo científico, junto ao qual o discurso psicanalítico freudiano propõe se inscrever, uma série de linhas de força convergem, e este enunciado hipotético se materializa como um nó em uma rede, exatamente no ponto de articulação entre um grupo heterogêneo de fios, articulando memória e atualidade. É justamente por se inscrever no interior desse campo específico de relações que um enunciado hipotético como o que citamos poderá se materializar e ser dotado de verdade.

No excerto anterior, Freud (2010 [1933]) afirmou também que um dos perigos que a religião representa para a humanidade se manifesta sob a forma da proibição de pensar. O referido autor propõe que a religião proíbe o indivíduo de pensar justamente porque seus

postulados carecem de verdade, e, por isso, não seriam expostos de forma que cada indivíduo pudesse decidir, por si mesmo, se acredita neles ou pudesse aferir, por conta própria, o quanto de verdade existe em tais postulados.

Vale notar que, com base no discurso para o qual a religião proíbe o pensamento, Freud (2010 [1933]) reafirma, embora de forma indireta, que o pensamento religioso é uma barreira para o progresso da humanidade. Afinal, se a humanidade progride pela razão, pela racionalidade, então as barreiras que “impedem” o pensamento são também barreiras em relação à evolução e à maturação da sociedade.

Segundo Freud, os postulados religiosos são apresentados para serem aceitos sem questionamentos. Como lemos no excerto abaixo, Freud enuncia que essa proibição ao pensamento se distancia muito de algo que é inofensivo:

Excerto 55

A proibição de pensar, que a religião decreta no interesse de sua autopreservação, também está longe de ser inofensiva, tanto para o indivíduo como para a sociedade humana. A experiência analítica nos ensinou que tal proibição, ainda que originalmente limitada a um certo âmbito, tende a se ampliar, tornando-se causa de graves inibições na conduta da pessoa (FREUD, 2010 [1933], p. 339).

Em *O futuro de uma ilusão*, escrito seis anos antes, Freud já havia teorizado sobre essa proibição ao pensamento, conjecturando que esta proibição se deve ao fato de que a sociedade sabe, em algum nível — talvez em um nível inconsciente —, que a crença religiosa faz exigências que são absurdas. A este respeito, façamos a leitura do seguinte excerto:

Excerto 56

O único motivo que pode haver para essa proibição é que a sociedade sabe perfeitamente como é precária a reivindicação que faz para suas doutrinas religiosas. Não fosse assim, de bom grado ela colocaria o material pertinente à disposição de todo aquele que busca por si próprio chegar a uma convicção (FREUD, 2010 [1927], p. 261).

Essa posição materializada no discurso psicanalítico freudiano descreve, mais uma vez, uma certa visão da religião, mas sobretudo delinea um certo posicionamento do discurso científico, no modo como Freud o entendia, e ao qual se filiava. De acordo com esse discurso, enquanto a religião estabelece uma forte proibição de pensamento, a ciência seria a doutrina do próprio pensamento, de modo que, a partir da ciência, a verdade seria alcançada em sua inteireza e todos os sujeitos poderiam constatar-la por si mesmos, se assim desejassem.

Contudo, não devemos ver as afirmações freudianas como uma totalidade da relação entre o discurso da ciência e o da religião. O pastor protestante Oskar Pfister, em resposta às proposições freudianas de que a religião teria como base uma aceitação incondicional e irracional de seus preceitos, afirma o seguinte:

Excerto 57

Admitamos que aqui e acolá tenham surgido argumentações horríveis como essas. Mas que cristão instruído se contentaria com elas? Nós, protestantes, é certo que não. **Criticamos a Bíblia e os dogmas com a mesma radicalidade que a Homero e Aristóteles.** No que concerne aos católicos, eles ao menos antepõem à sua dogmática **uma apologética que visa a corresponder às demandas da razão.** Podemos como filósofos negar a necessidade racional dessa apologética, como alunos de Freud diagnosticá-la como racionalização, como protestantes rejeitar ao menos uma parte dela como *lettre de cachet*, ainda assim, **sobra um trabalho intelectual digno de respeito** (PFISTER, 2003 [1928], p. 35-36, grifos nossos).

No excerto, Pfister materializa um discurso que se opõe àquele presente nos textos de Freud. Para o pastor, a religião cristã, diferentemente de uma crença desprovida de racionalidade, utilizaria o trabalho intelectual como uma de suas ferramentas de construção, tanto no protestantismo quanto no catolicismo. Para corroborar tal tese, vale apresentar um outro fragmento, encontrado no mesmo ensaio do qual o fragmento anterior fora destacado. No texto em questão, lemos o seguinte:

Excerto 58

Nós, protestantes, sabemos muito bem quanto devemos à razão para nossa religião, para que não lhe neguemos totalmente o espaço. Embora Lutero não tenha concedido à razão os direitos que lhe cabem, **ele não deixou de ser teólogo e pensador científico, do contrário jamais se teria tornado o reformador** (PFISTER, 2003 [1928], p. 36, grifos nossos).

Considerando os excertos acima indicados, delineia-se um cenário a partir do qual a crença religiosa e o pensamento racional não se encontram em pontos diametralmente opostos. Isto indica que a interpretação que o discurso psicanalítico freudiano faz do fenômeno religioso, bem como de sua relação com a ciência e com a racionalidade, diz respeito a apenas uma parcela da memória que atravessa esses discursos.

Tal perspectiva nos permite apreender e analisar a leitura freudiana da relação entre pensamento e crença religiosa como um índice que aponta para um elemento singular da constituição do discurso psicanalítico freudiano. Dito de outro modo, se temos o

estabelecimento desta relação e não outra em seu lugar, é possível que essa relação aponte para uma articulação específica que o discurso freudiano opera, e materializa, entre o campo da ciência e o campo religioso.

Levando em conta aquilo que foi explanado anteriormente, podemos então conjecturar que, nos textos freudianos, existe um choque entre a memória do discurso religioso e certo discurso da ciência, o qual tem na memória do racionalismo iluminista um de seus pontos constitutivos. Consideremos novamente o enunciado hipotético ao qual recorreremos anteriormente: “a proibição religiosa de pensar é um perigo para o futuro da humanidade” (FREUD, 2010 [1933], p. 340). Foucault (1987 [1969], p. 32) afirmou que todo enunciado é um acontecimento, pois “abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória”.

Isto implica dizer que um enunciado, seja este ou outro, coloca sempre em jogo a articulação entre um grupo bastante heterogêneo de enunciados. Nosso enunciado hipotético, por ser algo da ordem de um acontecimento, arregimenta uma problemática, um certo jogo, que não está contido na formulação em si, mas que é mobilizado naquilo que o enunciado põe em funcionamento ao ser materializado. Trata-se, neste caso, de um certo choque entre uma atualidade da ciência, que define um campo de verdades, e uma memória da religião, apreendida como ilusão, mas também um choque entre uma atualidade do discurso religioso, com sua leitura da realidade, e uma memória da racionalidade, como princípio de seleção.

Em Freud, esse confronto, esse choque, emerge de forma notável. Enquanto uma certa ideia de ciência estimularia a atividade intelectual que inquire a realidade e explica seu funcionamento a partir da razão, a religião se assentaria sobre as demandas afetivas dos indivíduos, e não deveria ter seus pressupostos colocados em xeque, pois, pensa Freud, a crença ilusória não resistiria ao avanço da racionalidade.

Se entendermos o discurso psicanalítico freudiano a partir da noção de saber desenvolvida por Foucault (1987 [1969]), podemos estabelecer bases mais sólidas para sustentar tais afirmações. Para o referido autor, um saber se constitui como um campo no qual se coordenam e subordinam enunciados, um campo em que conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. Um saber não se apresenta como uma soma das coisas um dia ditas, mas como um “conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo” (FOUCAULT, 1987 [1969], p. 207). Aliado a isto, pontua Foucault (1987 [1969]), um saber também se define pelas possibilidades de utilização e pelas

apropriações que são possibilitadas pelo discurso. Ele é definido por um conjunto de pontos de articulação em relação a outros discursos.

Sob tal perspectiva, enquanto saber, o discurso psicanalítico freudiano, ao materializar um enunciado como “a proibição religiosa de pensar é um perigo para o futuro da humanidade” (FREUD, 2010 [1933], p. 340), está articulando um conjunto de linhas constitutivas que convergem. Essa articulação específica não só é verticalizada pela relação que o discurso psicanalítico freudiano mantém com o discurso científico, sendo responsável por determinar um conjunto de regras a partir das quais se pode dispor os enunciados, mas também indica o que pode ser alinhado ao já dito para compor o novo.

Dessa forma, cortado por essa memória do racionalismo e pautando uma exclusão daquilo que se encontra no campo da ilusão e da desrazão, a suposta proibição de pensar representa algo intolerável dentro do discurso psicanalítico freudiano, pois se contrapõe à sua proposta de progresso humano pela via da ciência natural.

O discurso psicanalítico freudiano se mostra, assim, fortemente atravessado por uma concepção racionalista, de modo que é essa memória de uma racionalidade iluminista, a qual separa verdade e ilusão, bem como segrega a loucura da razão, que está na base do modo como o discurso religioso será apreendido no interior do saber psicanalítico freudiano. Talvez não tenha sido por um mero acaso que Fromm (2002 [1976]) afirmou que Freud era o último dos iluministas. Se Freud foi de fato o último, não sabemos, mas esse racionalismo iluminista corta o modo como o discurso psicanalítico freudiano se relaciona com a memória do discurso religioso.

Esse movimento de rechaçamento de uma memória do discurso religioso, operado pelo discurso psicanalítico freudiano, aponta para um lugar que, conforme as análises são conduzidas, não cessa de se pronunciar. Referimo-nos, aqui, ao campo científico e aos procedimentos de inscrição nesse lugar. Assim, podemos afirmar que o discurso psicanalítico freudiano finca seus pés mais fortemente no campo do discurso da ciência, pois, ao passo que se alinha à memória do racionalismo, reconfigura a memória do discurso religioso.

Em resumo, a respeito do nosso percurso até aqui, destacamos que esse discurso do progresso, que se materializa no cristianismo, tem sua memória retomada e reconfigurada no interior do discurso psicanalítico freudiano — o qual se apresenta como um representante do discurso científico natural do século XIX e início do século XX. No interior do discurso da ciência, e da psicanálise, uma problemática escatológica desponta e uma memória do progresso

é reconfigurada, materializando-se sob a forma do avanço da cientificidade e da sociedade racionalista.

Vinculando-se ao discurso científico e a uma memória da crença no progresso científico e na razão, o discurso psicanalítico freudiano propõe o abandono da religião em nome de um amadurecimento da humanidade que deve caminhar em direção a um estado mais evoluído do que o precedente. Progredir através da ciência é, nessa perspectiva, ao mesmo tempo, um progresso da sociedade e um progresso do racionalismo. Mas, esse progresso implica também um pretenso apagamento da memória religiosa.

5.4 – Dizer o verdadeiro: uma injunção ética

A articulação promovida pelo discurso psicanalítico freudiano entre verdade e ciência, e, portanto, entre verdade e psicanálise, possui ainda um segundo efeito que apresentaremos aqui. Ao analisar os textos freudianos, encontramos a proposição de que a verdade “é sempre o objetivo do trabalho científico” (FREUD, 2010 [1933], p. 338-339), o que assinala (novamente) o comprometimento da ciência com a verdade.

Freud, em uma citação elencada na seção anterior, deu-nos um direcionamento a respeito de como concebia a relação do saber da ciência com o campo das ilusões. Vejamos:

Excerto 59

A ciência toma nota do fato de que a psique humana cria tais exigências [a respeito da necessidade de uma *Weltanschauung*] e está pronta para examinar suas fontes, mas não tem o menor motivo para reconhecê-las como sendo justificadas. Pelo contrário, ela se vê **exortada a distinguir cuidadosamente entre o saber e tudo que é ilusão**, resultado dessa exigência afetiva” (2010 [1933], p. 324, grifos nossos).

A razão para que Freud recorra aos termos “ciência” e “ilusões” é que aquela (a ciência) é usada para separar estas (as ilusões) do saber, afinal, segundo o discurso psicanalítico freudiano, “a verdade não pode ser tolerante” (FREUD, 2010 [1933], p. 325), principalmente com as ilusões. Os textos freudianos, dessa forma, assim como estabelecem uma relação de paráfrase entre religião e ilusão, estabelecem, também, uma relação parafrástica entre ciência e verdade.

No entanto, tudo isto já foi, de alguma forma, indicado, de modo que estamos apenas apontando a posição de algumas peças no tabuleiro para que daí possamos partir. A fim de apresentar a análise que pretendemos empreender nesse momento, é útil trazer um outro

fragmento, dessa vez extraído de um texto freudiano chamado *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 2018 [1939]). No referido trabalho, mais especificamente, em suas primeiras linhas, podemos encontrar o seguinte excerto:

Excerto 60

Privar um povo do homem celebrado como o maior dos seus filhos **não é algo que se faça com prazer** ou de forma leviana, ainda mais quando quem o faz pertence a esse povo. Mas **nenhuma consideração desse tipo nos levará a preterir a verdade** em favor de supostos interesses nacionais, e **é lícito esperar que o esclarecimento de um conjunto de fatos resulte num ganho para o nosso conhecimento** (FREUD, 2018 [1939], p. 14, grifos nossos)

Aqui, assim como no excerto anterior, o discurso psicanalítico freudiano materializa uma certa injunção ética para com a verdade. No excerto 59, há uma referência direta a um dever que a ciência tem em distinguir tudo que se configura como um saber, e, portanto, como verdade, daquilo que é ilusão. Este é um dever ético que se estenderia também ao discurso psicanalítico materializado na/pelas proposições de Freud, pois, como discutido anteriormente, o discurso psicanalítico freudiano busca inscrever-se como uma ciência natural.

No excerto 60, coletado no texto *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 2018 [1939]), esse dever ético para com a verdade é textualmente atribuído à própria psicanálise freudiana. No exemplo em questão, temos a proposição de que, diante de uma tarefa que não lhe dá prazer, o saber psicanalítico deve prosseguir no caminho da verdade, enunciando-a.

Nos dois casos, a meta é a mesma: desfazer as ilusões e as ideias quiméricas, alcançar um certo conhecimento verdadeiro e enunciá-lo ao mundo.

Freud, assim, estabelece, tanto para o discurso psicanalítico freudiano quanto para o discurso científico, uma injunção pela busca da verdade e do dizer verdadeiro. O elemento importante, nessa relação, buscando uma resposta para a questão-problema que guia este trabalho, diz respeito ao fato de que essa proposição freudiana, essa injunção em relação a um ato de verdade, possui uma relação bastante particular com algumas práticas do catolicismo.

Foucault (2019 [1981]), ao analisar as práticas confessionais inventadas pelo catolicismo monástico dos primeiros séculos depois de Cristo, identifica uma forma de exame de consciência que diferenciava as práticas do catolicismo do exame de consciência que era praticado na antiguidade, em especial, do exame estoico de memória. Essa modalidade singular de exame de consciência, posto em marcha pelo monasticismo católico, segundo o referido autor, irá reverberar em uma série de práticas em todo o ocidente.

O exame estoico de consciência, sobre o qual Foucault (2019 [1981]) se detém, é descrito com relativa precisão na seção 36, do livro três, do texto *Sobre a Ira (On Anger)*, de Sêneca (1928 [41 d.C. – 49 d.C.]). No texto, encontramos a seguinte proposição:

Todos os nossos sentidos devem ser levados ao fortalecimento; são por natureza resistentes se a alma parou de corrompê-los. Esta que deve ser convocada a prestar contas de si mesmo diariamente. Séxtio possuía este hábito, e quando o dia estava terminado e ele havia se recolhido ao descanso noturno, interrogava sua alma: “Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que sentido estás melhor?”. Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Quão delicioso é o sono que segue após a inspeção de si — quão tranquilo é, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seu próprio caráter! Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, fez silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito. De fato, por que eu temeria algum de meus erros quando poderia dizer: “trata de não fazer mais isso; por agora te perdoo. Naquela discussão falaste de modo muito ofensivo. Não discutas, depois disso, com ignorantes; não querem aprender os que nunca aprenderam. Àquele, tu o advertiste com mais franqueza do que devias; desse modo, não o emendaste, mas o ofendeste [...]” (SÊNECA, 1928 [41 d.C. – 49 d.C.], p.339-341, tradução nossa)⁵⁴.

Neste caso específico, o exame de consciência toma a forma de um exame de memória — uma memória recursiva, a qual evoca os atos que foram realizados durante o dia que está para terminar. Mas, não só, pois o propósito principal de tal exercício, de tal exame, não é simplesmente relembrar aquilo que foi feito, mas sim, reativar os fundamentos que deveriam

⁵⁴“All our senses ought to be trained to endurance. They are naturally long-suffering, if only the mind desists from weakening them. This should be summoned to give an account of itself every day. Sextius had this habit, and when the day was over and he had retired to his nightly rest, he would put these questions to his soul: “What bad habit have you cured to-day? What fault have you resisted? In what respect are you better?” Anger will cease and become more controllable if it finds that it must appear before a judge every day. Can anything be more excellent than this practice of thoroughly sifting the whole day? And how delightful the sleep that follows this self-examination — how tranquil it is, how deep and untroubled, when the soul has either praised or admonished itself, and when this secret examiner and critic of self has given report of its own character! I avail myself of this privilege, and every day I plead my cause before the bar of self. When the light has been removed from sight, and my wife, long aware of my habit, has become silent, I scan the whole of my day and retrace all my deeds and words. I conceal nothing from myself, I omit nothing. For why should I shrink from any of my mistakes, when I may commune thus with myself? “See that you never do that again; I will pardon you this time. In that dispute, you spoke too offensively; after this don't have encounters with ignorant people; those who have never learned do not want to learn. You reproved that man more frankly than you ought, and consequently you have not so much mended him as offended him [...]” (SENECA, 1928 [41 d.C. – 49 d.C.] p. 339-341).

regular a conduta individual. O exame de consciência de que trata Sêneca deve permitir avaliar o comportamento e adaptar a conduta a certos princípios fundamentais (FOUCAULT, 2019 [1981]).

É possível notar que, diferentemente do que se espera de uma confissão — seja essa religiosa ou jurídica —, o exame de consciência evocado por Sêneca não pode ser entendido como uma descoberta da verdade interior do sujeito, ou mesmo, como a enunciação de um não dito. Não temos, em Sêneca, a busca pela descoberta de uma verdade que estava escondida profundamente no eu, mas se trata de “lembrar e memorizar uma verdade que pode ter sido esquecida, ou uma verdade que talvez se esqueça amanhã” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 86). É uma questão de memória cognitiva, visando recordar um código de conduta que deve ser diariamente rememorado para que não caia no esquecimento.

Contudo, ao se voltar para as práticas no monasticismo católico dos séculos IV e V, analisando alguns textos de Cassian, Foucault (2019 [1981]) encontra um novo procedimento que não apenas estabelece uma forma nova de relação de poder, na qual aquele que fala está submetido àquele que escuta, mas coloca em marcha, também, uma prática que enlaça o sujeito a uma demanda de um dizer verdadeiro.

De que forma podemos sistematizar essa prática com a qual Foucault se depara? Podemos fazê-lo da seguinte maneira: a purificação desejada por aquele que se confessava e buscava ser penitente, no monasticismo católico dos séculos IV e V, atrelava mortificação, renúncia e certo conhecimento de si. Esta purificação só poderia ser alcançada a partir de uma forma específica de relação do conhecimento de si com a verdade do eu. Não se tratava apenas de uma relação de si consigo, afirma Foucault (2019 [1981], p. 109); tampouco se limitava simplesmente a uma relação de conhecimento de si ou a um relacionamento de ascetismo e mortificação do eu através dessa relação consigo mesmo. Tratava-se de “uma relação com o outro, uma relação com o mestre” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 109).

Emergia, assim, uma obrigação de dizer a verdade sobre si, que estava inscrita no interior de uma relação com o outro; este outro era considerado indispensável, essencial. E, ao mesmo tempo, esta era uma relação de obediência, de submissão. Na prática que o monasticismo católico inventa, o sujeito, a partir de seu dizer, era atado a uma verdade sobre si mesmo e, concomitantemente, modificava a sua relação com essa verdade. A defesa realizada, então, por Foucault (2019 [1981]), é a de que “essa inserção do dever de dizer verdadeiro sobre si mesmo dentro de uma relação de obediência para com outrem é algo fundamental e também novo” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 111).

Para Foucault, nesse tipo de procedimento inventado pelo monasticismo católico — que inverte a relação de poder entre aquele que fala e aquele que escuta e ata este último a uma demanda de um dizer verdadeiro — “percebem-se todos os ecos históricos que percorrem nossa cultura e nela reverberam” (2019 [1981], p. 121). Estes ecos reverberarão nas práticas jurídicas, médicas e, por que não, psicanalíticas.

A confissão, a partir dessa leitura foucaultiana (2019 [1981]), aparece como uma das formas por excelência de aferição da verdade no ocidente. Uma forma de aferição que atrela o sujeito a um imperativo de dizer a verdade sobre si e que, ao mesmo tempo, deverá modificar sua posição no mundo em relação à própria verdade que enuncia. Isto, numa sociedade em que a forma de controle biopolítico foi posta em lugar central, não significa obrigar o sujeito a dizer a verdade sobre si, e sim, fazer do ato de “dizer a verdade” uma função no relacionamento de um para o outro. Trata-se, portanto, ainda segundo o autor, de fazer com que o sujeito se comprometa por meio da verdade dita (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 18).

Dessa forma, acreditamos poder defender, a partir da relação entre os excertos apresentados e as discussões teóricas realizadas, que o discurso psicanalítico freudiano faz eco a certa memória desse procedimento de veridicção, posto em marcha pelo discurso religioso católico. Cremos que a injunção de dizer da verdade é retomada e reconfigurada no interior do discurso psicanalítico freudiano.

A relação ética para com um dizer verdadeiro, em *Moisés e o Monoteísmo* (FREUD, 2018 [1939]) não se esgota em suas primeiras linhas. Naquilo que fora enunciado de saída, o texto freudiano enunciava que tinha como tarefa, uma tarefa desprazerosa, lançar a luz da verdade sobre uma figura emblemática de um povo, referindo-se a Moisés. A verdade relativa a este personagem, segundo aparece no discurso psicanalítico freudiano, é que Moisés seria um egípcio. Essa seria uma verdade histórica cujo conteúdo desagradaria interesses nacionais, mas ainda assim precisava ser dita, pois se trata da verdade.

Em uma nota que serve de preâmbulo para o terceiro dos três ensaios que compõem o referido texto, encontramos mais uma afirmação a respeito desse comprometimento com uma produção do verdadeiro que deve seguir mesmo frente às condições desfavoráveis. A nota preliminar elaborada por Freud (2018 [1939]) é longa — mesmo com as supressões que realizamos visando não deixarmos o fio argumentativo se afrouxar por demais —, mas, por sua riqueza e importante relação com muitas das questões que foram discutidas neste trabalho, acreditamos que a recompensa valha o custo de apresentá-la em sua ampla extensão:

Excerto 61

([VIENA,] ANTES DE MARÇO DE 1938)

Com a ousadia de quem tem pouco ou nada a perder, vou desrespeitar pela segunda vez um propósito bem fundado e acrescentar aos meus dois ensaios sobre Moisés, publicados em *Imago* (v. XXIII, 1 e 3), a parte final que retive. Concluí afirmando saber que minhas forças não bastariam para escrevê-la; referia-me, naturalmente, à diminuição da capacidade criadora que a velhice traz consigo, mas pensava também em outro empecilho.

Vivemos numa época singular. Percebemos, com espanto, que o progresso fez um pacto com a barbárie. Na Rússia soviética, procurou-se melhorar as condições de vida de 100 milhões de pessoas mantidas na opressão. O governo foi ousado ao lhes tirar o “ópio” da religião, e teve a sabedoria de lhes dar uma medida razoável de liberdade sexual; mas, ao mesmo tempo, sujeitou-as à mais cruel coação e privou-as de toda possibilidade de pensar livremente. Com violência semelhante, o povo italiano é educado no culto à ordem e ao sentimento do dever. No caso do povo alemão, sentimos como que o alívio de uma atormentadora apreensão, ao ver que a recaída numa barbárie pré-histórica pode ocorrer sem se apoiar numa ideia progressista. Seja como for, a situação é tal que hoje em dia as democracias conservadoras se tornaram guardiãs do avanço cultural e, de modo curioso, justamente a instituição da Igreja católica se opõe energicamente à expansão desse perigo cultural — ela, que até agora foi inimiga implacável da liberdade de pensamento e do avanço no conhecimento da verdade!

Vivemos num país católico e sob a proteção dessa Igreja, incertos de quanto tempo ainda valerá essa proteção. Enquanto ela durar, é natural que hesitemos em fazer algo que desperte a hostilidade da Igreja. Não se trata de covardia, mas de prudência; **o novo inimigo, ao qual nos guardaremos de servir, é mais perigoso do que antigo, com o qual já aprendemos a lidar.** A investigação psicanalítica que praticamos é, de todo modo, vista com desconfiança pelo catolicismo. [...] **Não que digamos algo que seja novo, que já não tenhamos dito claramente há 25 anos, mas desde então isso foi esquecido, e pode haver consequências se agora o repetimos e ilustramos com um exemplo válido para todas as religiões.** Provavelmente faria com que nos interditassem o exercício da psicanálise. Afinal, tais métodos violentos de repressão não são nada alheios à Igreja; na verdade, ela vê como usurpação de suas prerrogativas que outros também se sirvam deles. Mas a psicanálise, que durante minha longa vida chegou a toda parte, ainda não tem um lar que lhe seja mais valioso do que a cidade onde nasceu e cresceu.

Eu não apenas acho, sei que esse outro obstáculo, o perigo externo, me impedirá de publicar a última parte do meu estudo sobre Moisés. [...] Portanto, não tornarei público este trabalho, mas isso não me impede de escrevê-lo (FREUD, 2018 [1939], p. 42-44, grifos nossos).

Freud afirma, na nota mencionada acima, a singularidade do momento histórico em que vivia, fazendo referência aos avanços de movimentos políticos que são relacionados ao nazismo, fascismo e outras práticas de governo de ordem ditatoriais. No cenário desenhado por Freud (2018 [1939]), era sobretudo a ameaça da invasão nazista ao território austríaco que se

apresentava como perigo à espreita, e, curiosamente, era justamente a Igreja Católica que representava uma das últimas defesas contra o avanço alemão.

Encontramos no texto freudiano a afirmação de que por prudência, levando em conta o receio em relação às possíveis retaliações e sanções que poderiam ser feitas à psicanálise, pela Igreja Católica — considerando que as proposições psicanalíticas poderiam desagradar tal instituição religiosa —, o terceiro ensaio não seria publicado enquanto as condições externas fossem por demais perigosas.

No entanto, apesar de não poder torná-lo público, vemos o fundador do saber psicanalítico assegurar que estes perigos externos não vão impedi-lo de escrever, de materializar essa verdade. Emerge, dessa maneira, no discurso psicanalítico freudiano, um princípio ético em que o trabalho científico, o qual consiste em desvelar a verdade do mundo e materializá-la, se mantém mesmo apesar de as condições serem desfavoráveis.

Podemos afirmar que, dessa maneira, o discurso psicanalítico freudiano reatualiza a problemática de um comprometimento com um dizer verdadeiro, em uma relação com um outro, que tem sua invenção no catolicismo monástico dos primeiros séculos. Os textos freudianos marcam os contornos dessa injunção para com a enunciação da verdade na base do próprio discurso científico e do discurso psicanalítico freudiano, o qual deve se comprometer com a tarefa de trazer para luz o verdadeiro — mesmo que essa verdade não possa ser publicamente exposta de imediato.

Nota-se, assim, a retomada de uma problemática. Porém, é importante destacar que essa retomada não é um retorno do mesmo. O que estava em pauta nas práticas monásticas era um procedimento de direção de consciência que visava um progresso em termos espirituais, fazendo com que o sujeito progredisse no caminho da santidade e no caminho da vida, que o levaria em direção à verdade. Essa problemática foi sendo retomada e rearranjada incontáveis vezes em nossa sociedade.

Quando o discurso psicanalítico, em Freud, arregimenta esse problema, uma reconfiguração desponta no horizonte. O discurso psicanalítico freudiano é atravessado e ecoa essa memória do discurso religioso, colocando em pauta a tarefa ética de enunciar uma verdade que não diz respeito, neste caso, àquilo que está no pensamento do sujeito, e sim uma verdade do funcionamento do mundo, apesar das adversidades. O ato de veridicção ainda existe, mas passa a se inscrever não mais sobre a consciência de um sujeito, mas relacionado aos discursos que podem ser apreendidos como científicos.

Esta forma de tratar a memória do discurso científico e do discurso religioso possui relação muito próxima com certo deslizamento do centro de gravidade, na sociedade ocidental, na passagem do século XVIII para o século XIX, do eixo da salvação da alma para a cura do corpo. Assim, se no discurso religioso a problemática do dizer verdadeiro estava relacionado a um progresso no caminho da fé e à purificação do espírito⁵⁵, no discurso psicanalítico freudiano a problemática é deslocada para o dever de enunciar uma verdade de ordem científica — ou mesmo uma “verdade histórica”, como Freud (2018 [1939]) a define em sua leitura a respeito da figura de Moisés.

Porém, além da já mencionada relação com um outro, o monasticismo católico produz uma determinada modalização, uma reconfiguração, em relação à demanda de um dizer verdadeiro, que possui um lugar fundamental em nossa sociedade. E essa modalização específica pode nos ajudar a fundamentar melhor a relação que se estabelece entre o discurso psicanalítico freudiano e uma certa memória dessa demanda de um dizer verdadeiro, posta em movimento pelo discurso religioso.

No modo de direcionamento que havia na antiguidade, a operação de dirigir um discípulo era voltada para um fim específico, um objetivo que era entendido como um ponto de chegada, ou de término. E neste ponto, os direcionamentos deveriam cessar. O direcionamento deveria seguir até que o discípulo internalizasse um certo código e a partir disso se tornasse mestre de si mesmo.

Porém, naquilo que o monasticismo católico operava, a direção da consciência jamais teria fim. O que faria com que o indivíduo progredisse no caminho da santidade, e no caminho da vida que o levaria em direção à verdade, era o simples fato de obedecer, não importando aquilo que lhe fosse demandado ou quem quer que fosse o mestre. Portanto, se não havia fim

⁵⁵ É válido precisar que a concepção de uma verdade que, ao ser enunciada, liberta, não é uma invenção do cristianismo monástico. Foucault (2014 [1979–1980]), realizando uma leitura da peça Édipo-Rei, observa que, na peça de Sófocles, Édipo afirmava saber que ele deveria ser exilado ou morto, como os deuses ordenaram, para que Tebas fosse liberada da praga. Porém, Édipo não foi nem exilado, nem morto. Ele permanece em Tebas, e ainda assim a cidade se livra da praga à qual estava submetida. Para Foucault (2014 [1979–1980]), a leitura possível disso é que, de fato, o Oráculo não exigia o exílio ou a eliminação do assassino como algo necessário para liberação da cidade. A condição necessária para a libertação era que a verdade viesse à tona. Uma vez que a verdade veio à luz, a praga desapareceu. Ao ler a afirmação foucaultiana, é difícil não tecer relações entre as teses do autor e o livro de João 8.32, no qual encontramos a seguinte proposição: “e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”. Podemos pensar, assim, que, de fato, o cristianismo mantém uma relação com uma certa busca da verdade e materializa uma certa concepção de verdade que, tal como na peça de Édipo, possui um caráter libertador. Porém, essa busca da verdade não é uma especificidade do cristianismo. O que foi introduzido pelas práticas monásticas cristãs, conforme pensa Foucault (2019 [1981]), foi um princípio de veridicção de si por meio de uma hermenêutica do pensamento. E “a partir daí, poderá derivar toda uma série de formas — culturais, morais, religiosas, filosóficas” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 131-132).

para vida como guiado, o indivíduo nunca se tornaria mestre de si mesmo. Deveria, em contraponto, se assegurar de que houvesse, sempre, alguém que lhe fosse mestre, dirigindo todas as instâncias de sua vida (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 139).

Nesse sentido, o catolicismo dos primeiros séculos inventa um procedimento no qual a demanda de um dizer verdadeiro, uma prática de veridicção, coloca em jogo uma injunção perpétua para com a enunciação da verdade. Dessa forma, a verdade de si deveria ser atualizada durante toda a vida do sujeito, o qual deveria comprometer-se a enunciar a verdade de sua alma junto a esse outro que lhe guiava.

No discurso psicanalítico freudiano, nos breves excertos que apresentamos, essa demanda de um dizer perpétuo da verdade retorna. De fato, não se trata de uma demanda de confissão perpétua, mas ainda temos o delinear de uma verdade que aparece enquanto meta, e uma demanda, em nível ético, de que a ciência — bem como a psicanálise — se comprometa com a enunciação dessa verdade sem fim.

O modo como a concepção de verdade aparece marcada no discurso psicanalítico freudiano indica uma verdade que possui um caráter natural, imanente. Essa concepção de verdade está muito relacionada ao fato de que o discurso psicanalítico freudiano busca efetivar sua inscrição em um campo de cientificidade natural, que, segundo Cassirer (1953 [1923]), não avança para além do campo daquilo que é sensível, contentando-se em descrever o real completa e claramente.

No excerto exibido abaixo, temos a materialização de uma determinada definição de verdade, apresentada a nós no/pelo texto freudiano, que pode nos ajudar não somente a fundamentar melhor, mas também afirmar esse argumento:

Excerto 62

Ele [o pensamento científico] busca obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos. Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de “verdade” (FREUD, 2010 [1933], p. 338).

Aqui, temos uma proposição na qual o discurso psicanalítico freudiano se alinha ao discurso da ciência que é materializado em Cassirer (1953 [1923]) — bem como era materializado em outros lugares. A verdade aparece, no excerto acima exposto, descrita e resumida como um conhecimento produzido, através de um método particular, e que está em consonância com o mundo natural, o mundo exterior real.

O interessante é notar que nas articulações produzidas pelo saber freudiano, a enunciação de tal verdade aparece circunscrita como uma meta, mas não necessariamente como um fim. A razão para isto está relacionada à proposição materializada por Freud, e por nós indicada anteriormente, segundo a qual o real, a despeito de todas as tentativas de aprimoramento dos métodos de conhecimento, sempre permaneceria incognoscível (FREUD, 2019 [1940], p. 151).

Seguindo esta linha de análise, a enunciação da verdade delinea-se, de modo mais preciso, como uma tarefa absolutamente sem fim. Isto, pois se a ciência deve se comprometer, mesmo em condições desfavoráveis, com a tarefa de trazer à luz a verdade do mundo natural e, ao mesmo tempo, esse mundo natural é inesgotável e ininteligível em sua totalidade, então, a tarefa de produção da verdade jamais cessaria. Enquanto a ciência existir, enquanto a psicanálise existir, elas não devem, mesmo diante de tarefas inglórias e desprazerosas, se furtar à verdade.

Desse modo, as análises empreendidas até aqui, nesta seção e na anterior, indicam, sem grandes riscos de uma leitura demasiadamente equivocada, que o discurso psicanalítico freudiano, ao imputar para o discurso científico uma demanda ética de comprometimento com a verdade, reverbera, de forma rearranjada, uma memória da demanda de dizer verdadeiro que se vincula ao discurso religioso.

Essa retomada de um dizer verdadeiro se sustenta e coloca em articulação dois eixos: em um deles, o dizer da verdade em si mesma é retomado pelo discurso psicanalítico freudiano, a partir de um lugar discursivo da ciência natural do século XIX e início do XX, como uma injunção ética, sendo reconfigurado e atribuído ao discurso da própria ciência. E, o segundo eixo coloca em jogo uma demanda para com o dizer da verdade que deve ser atualizado de forma perpétua. Assim, essa demanda vitalícia de um dizer da verdade se materializa como uma linha constitutiva do discurso da ciência e da psicanálise.

Embora tenhamos visto que essa retomada realizada pelo discurso psicanalítico freudiano é algo da ordem de um rearranjo daquilo que foi estabelecido no discurso religioso, essa reconfiguração, pelo fato de pôr em movimento uma prática distinta da que permitiu sua emergência, não rompe os laços com o discurso religioso. Ou, em outras palavras, a simples reorganização do problema não cessa de assinalar a presença da memória religiosa reverberando no interior da psicanálise freudiana.

Vale pontuar ainda que, apesar de compreendermos o fundamento da proposição freudiana (FREUD, 2010 [1933], p. 338) a respeito daquilo que a partir do discurso

psicanalítico freudiano é considerado uma verdade, nossa leitura não caminha nessa direção. Ela se alinha àquela proposta por Foucault, quando este afirma entender “por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros” (FOUCAULT, 2006 [1977], p. 233). A verdade é, assim, uma produção, algo que se constitui e se materializa sempre em relação com todo um conjunto de condições históricas e sociais. Nesse sentido, a verdade é sempre um efeito, um efeito no interior de relações de saber-poder.

Para Foucault (2007 [1974]), todo poder está, em alguma medida, relacionado a um saber, seja este um poder que se exerce sobre o corpo, indicando o funcionamento disciplinar, ou um poder que se faz sobre o homem, como parte de uma população, apontando para uma biopolítica (FOUCAULT, 2010 [1975-1976]).

Ainda para o referido autor, “há regiões onde esses efeitos de verdade são perfeitamente codificados, onde o procedimento pelos quais se pode chegar a enunciar as verdades são conhecidos previamente, regulados. São, em geral, os domínios científicos” (FOUCAULT, 2006 [1977], p. 233). Se pensarmos os domínios científicos como ordens de discursos, essa afirmação foucaultiana se torna um pouco mais compreensível: afinal, as ordens de discurso colocam em movimento uma série de procedimentos a partir dos quais o discurso é cerceado e produzido segundo certos parâmetros. Ainda segundo Foucault (2007 [1971]), uma certa vontade de verdade atravessa toda nossa sociedade. Essa vontade de verdade tende a exercer sobre os discursos uma pressão, bem como um poder de coerção. Também conforme o supramencionado autor, o sistema penal, por exemplo, procurou os suportes dessa vontade de verdade “primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade” (FOUCAULT, 2007 [1971], p. 18-19)

A produção dos discursos, é, assim, orientada por uma vontade de verdade, a qual é preciso fazer funcionar para que se possa produzir um discurso que resida sob o signo do verdadeiro. Isto implica dizer que produzir um discurso verdadeiro, a partir de um lugar de cientista natural do século XIX e início do século XX, é mais do que dizer algo que corresponda ao mundo real exterior, ao mundo natural. Trata-se de obedecer às regras de produção de verdade dessa ordem.

Com base nisso, podemos conjecturar que o modo de relação que o discurso psicanalítico freudiano estabelece com o verdadeiro coloca em jogo uma verdade que é

produzida por certa relação de saber-poder, a qual está presente no discurso científico e também no discurso psicanalítico freudiano. Tal relação marca um regime de produção de verdade, afinal, os domínios científicos pertencem a ordens discursivas segundo as quais, para que seja possível produzir enunciações a partir de um determinado lugar, tem-se também que corresponder a uma série de demandas específicas.

Assim, podemos afirmar que a memória de um dizer verdadeiro, colocada em movimento pelo discurso religioso, contribui para a constituição do discurso psicanalítico freudiano. Essa memória está na base da posição do discurso psicanalítico freudiano em relação à produção do saber, guiando sua ética de existência e sua elaboração teórica.

Isto implica dizer que essa injunção ética para com um dizer da verdade, que é materializada pelo discurso psicanalítico freudiano, coloca em jogo a tarefa de enunciar algo que não é necessariamente, e nem somente, uma verdade objetiva do mundo real. Trata-se de ser capaz de enunciar um certo conhecimento que está de acordo com certos princípios de produção. Deve-se enunciar uma verdade que é verdade na exata medida em que atende a certas demandas relativas à sua constituição.

A tese de que o saber psicanalítico, em sua maneira de pôr em pauta uma injunção de dizer o verdadeiro, coloca também em movimento uma forma de exercício de poder contribui para corroborar a leitura foucaultiana, para quem o discurso psicanalítico freudiano é concebido como um saber que se inscreve, em certa medida, na esteira das práticas biopolíticas.

5.5 – Considerações parciais acerca da seção

As análises empreendidas nesta seção, relativas à relação do discurso psicanalítico freudiano com uma memória do discurso religioso, nos permitem afirmar que estes dois discursos estão bem mais próximos do que poderíamos, inicialmente, supor.

Quando pensamos a proposta de cisão do discurso psicanalítico freudiano — que busca inscrever-se como um saber científico — em relação ao discurso religioso, foi possível afirmar que, em certa medida, a relação desses dois saberes pode ser melhor apreendida se pensarmos em termos de uma relação constitutiva bastante intrincada.

Os textos freudianos, como textos fundadores de uma discursividade, e o discurso religioso, como um discurso fundador da cultura ocidental, foram apreendidos como saberes aos quais se retorna de forma indefinida e em relação aos quais reconfigurações diversas são realizadas. Nesse jogo bastante complexo de relações, a proposta de separação, lançada pelo

discurso psicanalítico freudiano em relação ao discurso religioso muito mais do que marcar uma cisão, indica um processo de constituição mútua.

Sob essa perspectiva, com base na hipótese de que os laços entre o discurso psicanalítico freudiano e o discurso religioso (ou uma memória deste) eram bem mais estreitos do que pareciam inicialmente, apresentamos análises para testar a referida hipótese. Apontamos, assim, três eixos a partir dos quais foi possível ouvir o ecoar, no interior do discurso psicanalítico freudiano, de uma memória do discurso religioso.

Quando analisamos a separação entre os domínios da verdade e da ilusão, colocada em jogo pelo discurso da psicanálise, vimos delinear-se um quadro em que o discurso psicanalítico freudiano atualizava uma memória da segregação da loucura. Essa segregação da palavra do louco não possuía apenas uma relação com a memória do racionalismo iluminista, ela tinha também um componente relevante que estava articulado ao discurso religioso e à experiência da libertinagem na Idade Clássica.

Além disso, ao questionarmos a concepção de progresso da humanidade que se materializa em Freud, e em parte do discurso científico do século XIX e início do século XX, foi possível constatar que, em certa medida, o discurso da psicanálise reverberava uma problemática teleológica que se apresenta também no discurso religioso. Em relação a essa memória do racionalismo, o discurso psicanalítico freudiano aproxima-se do discurso científico do século XIX e início do século seguinte e, ao mesmo tempo, rechaça a crença religiosa.

Por fim, analisando a busca por um dizer verdadeiro, a qual o discurso psicanalítico freudiano estabeleceu como meta para o discurso científico, e certamente para o discurso da psicanálise, pois este também era entendido como uma ciência, vimos que há, nesta busca, um eco da demanda de dizer verdadeiro inventada pelo catolicismo monástico dos séculos IV e V depois de Cristo. Sob essa perspectiva, a memória do dizer verdadeiro parece contribuir fortemente para a constituição do discurso psicanalítico freudiano, de modo que a memória dessa injunção ética pela verdade está presente também no que se refere à posição do discurso psicanalítico freudiano em relação à produção do saber, guiando sua ética de existência e elaboração teórica.

Em todos esses casos, todas essas retomadas são também uma reconfiguração. Em síntese, no interior do discurso psicanalítico freudiano, vimos a materialização de três deslocamentos: i) a crença religiosa, que na Idade Clássica era definida como verdade e razão, passa a ser, nos textos freudianos, apreendida como ilusão e delírio psiquiátrico; ii) o progresso espiritual, que no discurso religioso se apresentava como meta visando alcançar um estado mais

evoluído do homem, no discurso psicanalítico freudiano perde sua importância, de modo que o progresso do homem passa a ser o progresso da racionalidade e da ciência; por fim iii) os textos freudianos reconfiguram a demanda de um dizer verdadeiro inventada pelo monasticismo católico. Sob essa perspectiva, a verdade não só se desloca de uma verdade da consciência para uma verdade que corresponde a um conhecimento que ressoa na mesma frequência que o mundo real, mas também deixa de se aplicar inicialmente sobre o sujeito, transformando-se numa linha constitutiva da ciência, bem como da psicanálise.

O discurso psicanalítico freudiano, dessa maneira, devido as condições de possibilidade de sua emergência, que o levaram, entre outras coisas, a buscar inscrever-se como um discurso da ciência natural, apreendeu as linhas de força relacionadas a uma memória do discurso religioso a partir de um lugar específico, e produziu suas enunciações sempre articulando essa rede de linhas complexas. Assim, o domínio associado, as posições de sujeito, os regimes de produção de verdade e as regras para enunciar do lugar discursivo da ciência, no discurso psicanalítico freudiano, estão, em certa medida, articulados a uma memória do discurso religioso.

Em suma, apesar de recusar toda e qualquer possibilidade de verdade que o discurso religioso possa ter, negando a função deste discurso como constituinte de certo saber, o discurso psicanalítico freudiano, exatamente por meio dessa negação, assinala a presença do discurso religioso como uma força que faz parte de sua constituição.

6 – CONCLUSÃO

[...] escrever é se transformar, é se desprender de si mesmo, renunciar a si mesmo. Se eu soubesse aonde estava indo, eu não escreveria.

Michel Foucault

Tudo aquilo que dissemos até então acabou por nos trazer a este momento, e é enfim hora de produzir um fechamento parcial de nossa empreitada, mas também abrir caminho para que novas investidas possam tomar corpo. Em outras palavras, trata-se agora de realizar um apanhado geral dos movimentos realizados e indicar algumas das implicações que podem ser retiradas das análises empreendidas neste trabalho.

O desenvolvimento da pesquisa que resultou neste trabalho se mostrou um procedimento de construção e reconstrução de um pensamento. As hipóteses levantadas de forma preliminar, em nossa introdução, não se mostraram absolutamente equivocadas, mas revelaram-se também bastante simplistas e incapazes de apreender adequadamente a complexidade da relação constitutiva do discurso psicanalítico freudiano com a memória do discurso científico e do discurso religioso.

É possível pensar que, em partes, a apresentação de hipóteses muito parciais, nas quais havia uma relação muito direta de causa e consequência, estava articulada à presença massiva, no pensamento ocidental, de certas modalidades de leituras a respeito do discurso psicanalítico freudiano. A partir dessa forma de pensar o discurso psicanalítico freudiano, a constituição do saber que tem em Freud sua fundação é circunscrita em relação a datas fundadoras, linhas de continuidade, tradições e influências. E nós não escapamos de produzir um reverberar dessa perspectiva de leitura.

Realizar uma afirmação como essa não tem o objetivo de tecer uma autocrítica e denunciar a imprecisão das hipóteses, pois, como sabemos, elas possuíam um caráter provisório e não demandam que sua falta de precisão seja justificada. O elemento relevante para o qual queremos chamar atenção diz respeito justamente a essa linha de leitura que atravessava nossas hipóteses e que muito está presente nas teses a respeito da constituição do discurso psicanalítico freudiano.

Ao recorrermos ao referencial teórico foucaultiano e a sua concepção específica a respeito da constituição dos discursos e dos saberes, foi possível colocar em suspenso essa modalidade de análise que realiza uma inscrição demasiadamente rígida do discurso psicanalítico freudiano em um campo epistemológico delimitado com muita precisão, alinhando-o às concepções de evolução, progresso da cientificidade e da racionalidade. Foi possível, assim, colocar em jogo uma outra forma de pensar o discurso psicanalítico freudiano e sua relação com uma memória dos campos científico e religioso.

Sob tal perspectiva, analisar a relação entre o discurso psicanalítico freudiano e uma memória dos discursos religioso e científico tendo como base as teses desenvolvidas por Foucault nos permitiu delinear o quanto o saber freudiano ocupa uma posição singular no interior do pensamento ocidental.

Diversas são as leituras que circunscrevem o discurso da psicanálise no campo de uma ciência da natureza, bem como há perspectivas teóricas que o pensam como um saber da ordem de uma hermenêutica. Não é nossa defesa aqui que alguma dessas perspectivas seja um equívoco teórico-analítico, pois essa não é a questão. Mas, a partir do referencial teórico do qual partimos, entendemos que a constituição dos discursos se apresenta de forma mais complexa, constituída por um jogo de forças em que um saber se relaciona não apenas com outros saberes que constituem seu próprio campo, mas com saberes de campos diversos e com um campo de memória, o qual comporta acontecimentos inscritos em outro ponto no tempo e que reverberam na produção de novos saberes.

Nesse sentido, não há incongruência alguma em inscrever o discurso psicanalítico freudiano em uma fronteira, de modo que não se reduza nem ao discurso da ciência natural e nem a uma hermenêutica. Isto porque, em uma análise que pensa um jogo de forças em que a memória tem papel fundamental na constituição dos saberes e para a qual a racionalidade iluminista não se apresenta como um crivo analítico, não há dissonância em afirmar que um saber se constitui acolhendo linhas de forças de diversos campos, bem como rechaçando uma série outra de linhas de atravessamento de campos diversos.

Nesse movimento complexo, o discurso psicanalítico freudiano pauta sua inscrição no interior de uma ciência natural positivista, reverberando uma memória desse campo. Mas colocar em pauta a inscrição no interior de uma ordem discursiva não implica uma adequação plena, pois como Foucault (1988 [1976]) defende, onde existe poder existe também algo da ordem da resistência. Assim, ao mesmo tempo em que afirma se constituir como uma ciência natural, o discurso da psicanálise coloca em movimento outras formas de produção de saber,

como a interpretação, e assim abre um campo em que uma outra memória da ciência pode se constituir.

Esse lugar específico ocupado pelo discurso psicanalítico freudiano nos indica que a relação do saber freudiano com uma memória do discurso da ciência escande um campo que possui como uma de suas marcas mais emblemáticas a tensão absoluta, assinalada por um choque entre algo de uma memória do que é a ciência e uma atualidade da produção discursiva psicanalítica — apesar do forte eco do saber freudiano à memória do progresso, da racionalidade e da positividade da ciência.

Da mesma forma que a relação do discurso psicanalítico freudiano com uma certa memória do campo científico se mostrou mais complexa do que havíamos inferido inicialmente, a relação do saber freudiano com uma memória do discurso religioso ganhou contornos que por nós não eram esperados.

Havia, de fato, como conjecturado inicialmente, uma linha de ação a partir do qual o discurso psicanalítico freudiano firmava seus pés no campo de uma ciência natural por meio de um rechaçamento à memória do discurso da religião. Mas essa perspectiva de análise, apesar de não ser um equívoco absoluto, deixava passar uma série outra de relações segundo as quais a memória do discurso religioso possuía um papel ativo, e não apenas negativo, na constituição do discurso psicanalítico freudiano, indicando que o rechaçamento dessa memória se apresentava apenas como uma faceta superficial de uma relação mais rica.

A partir das discussões realizadas na seção anterior, vimos o delinear de uma relação em que, em múltiplas instâncias, o saber freudiano ecoa uma memória do discurso religioso. Quando aquilo que está em pauta é uma separação entre os domínios da verdade e da ilusão, ressoa no discurso psicanalítico freudiano uma memória da segregação da loucura — que tem como linhas constitutivas tanto uma memória do racionalismo iluminista quanto uma relação com discurso religioso e com a experiência da libertinagem na Idade Clássica. Quando questionamos a concepção de progresso da humanidade que estava presente no discurso psicanalítico freudiano e em grande parte do discurso da ciência do século XIX e início do século XX, foi a problemática teleológica, muito presente no discurso religioso, que despontou no interior do saber freudiano. Enfim, a análise da injunção para um dizer verdadeiro, estabelecido como dever ético para o discurso científico, permitiu relacionar o discurso psicanalítico freudiano a um eco da demanda de dizer verdadeiro inventada pelo catolicismo monástico dos séculos IV e V depois de Cristo.

Mas, tal como seria ingênuo defender uma desconexão absoluta do discurso psicanalítico freudiano em relação ao discurso religioso, seria também ingênuo defender que o discurso psicanalítico freudiano se apresenta como uma simples extensão de certas práticas colocadas em marcha pelo discurso religioso. Esta era, inclusive, uma crítica que estava velada, mas certamente presente, quando, no ano de 1974, em uma entrevista, Lacan fora questionado se pensava que naquele momento os sujeitos buscavam o psicanalista como antes buscavam o confessor religioso. A resposta lacaniana foi bastante incisiva: “Mas de forma alguma! Isso não tem nada a ver” (LACAN, 2005 [1974], p. 64).

A pergunta, para um psicanalista, certamente pode parecer um tanto sem fundamento, mas do ponto de vista de uma análise discursiva, sua simples emergência nos indica que, em alguma medida, existia uma certa crítica e uma certa memória a partir das quais a prática analítica e a prática confessional — tal como presente no catolicismo — estariam não apenas articuladas, mas seriam um procedimento da mesma natureza.

De fato, não é essa relação de continuidade que foi encontrada pelas análises desenvolvidas neste trabalho. Em todas as nossas investidas, pudemos encontrar linhas de atravessamento de uma memória do discurso religioso na constituição do discurso psicanalítico freudiano, mas encontramos também reconfigurações importantes, de modo que o ecoar de uma memória dizia igualmente, e fundamentalmente, de um rearranjo.

Nesse sentido, pensar a memória como um eco, a partir de Foucault — a partir de suas leituras sobre a constituição dos saberes e a partir das exposições do referido autor sobre a relação existente entre Mondrian e Manet —, mostrou-se de grande valia para que não acabássemos por reduzir a singularidade de um saber como o discurso psicanalítico freudiano à individualidade de alguma das muitas linhas de força que lhe atravessam.

O discurso psicanalítico freudiano tem sua constituição em um momento histórico-social-cultural singular. Por conta das condições de possibilidade de sua emergência, nas quais são estabelecidas relações específicas com uma memória da ciência e com uma memória do discurso religioso, o saber freudiano apreende as linhas de força que lhe cortam de maneira única, reconfigurando a memória dos campos heterogêneos com os quais se relaciona e abrindo um campo de discursividade que funcionará como condição de possibilidade para a constituição de diversos saberes no século XX, tal qual a psicanálise lacaniana.

E aqui, considerando todo um campo discursivo que se abre a partir do discurso psicanalítico freudiano, nossa empreitada também acaba por levantar perguntas que carecem de resposta — as quais, acreditamos, podem ser respondidas em uma pesquisa futura. Em vários

momentos afirmamos que a produção discursiva psicanalítica freudiana se apresenta como uma das condições de possibilidade para a produção de novos saberes — essa é uma tese que Foucault (2009 [1969]) nos ajuda a sustentar quando pensa Freud como um fundador de discursividade.

Afirmamos também que uma das linhas constitutivas da ciência natural do século XIX e início do século XX era o rechaçamento de explicações metafísicas para os fenômenos da vida humana. Essa posição se apresentava muito fortemente no discurso das ciências naturais, mas não deixava de se apresentar também no campo das ciências do espírito. A este respeito vale lembrar que Dilthey, apesar de não aceitar o modelo das ciências naturais como um modelo para orientar as ciências humanas, também rejeitava “a metafísica, como o faziam Kant e, também, os positivistas” (SCOCUGLIA, 2011, p. 258).

No entanto, é interessante notar que a psicanálise lacaniana, apesar de se constituir no interior de um movimento que captura a psicanálise freudiana e a concebe como saber de ordem hermenêutica, não materializa, de forma absoluta, uma recusa marcada à uma memória do discurso religioso. Freud excluía o valor de verdade que haveria na religião e profetizava que, com o avanço da ciência, a religião desapareceria, mas essa tese não é aquela defendida por Lacan (2005 [1974]).

Lacan empreende um movimento diferente daquele realizado por Freud, indicando que a ciência teria como uma de suas principais potências operar uma extensão do real. Nas palavras do próprio Lacan: “o real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender” (2005 [1974], p. 64). O referido autor prossegue sua argumentação afirmando que “a ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos” (2005 [1974], p. 64). É então nesses furos abertos no simbólico pela ciência, a partir dos quais a angústia invade o sujeito, que “a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações” (LACAN, 2005 [1974], p. 64).

Nesse sentido, segundo a teorização lacaniana, conforme a maquinaria científica avançasse, ampliar-se-ia também a angústia do sujeito frente à vida. O sujeito recorrerá, dessa forma, à religião como uma tentativa de produzir uma narrativa sobre a existência, buscando dar sentido à angústia que lhe invade — e, diga-se de passagem, observando as configurações de nossa vida contemporânea-ocidental, talvez a asserção lacaniana tenha se mostrado mais precisa que a freudiana.

Com uma exposição que se inscreve no rastro da afirmação indicada, Lacan nos assegura que “a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios

cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando” (LACAN, 2005 [1974], p. 66).

Para o supracitado autor, “no que se refere ao sentido, eles [os religiosos] conhecem um bocado” (LACAN, 2005 [1974], p. 65). Lacan pontua, ainda, dando prosseguimento à sua exposição, que os religiosos “são capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais” (LACAN, 2005 [1974], p. 65-66).

Delineia-se assim que, diferentemente da proposta freudiana — que indica o fim da religião quando a fase de amadurecimento pleno da humanidade finalmente chegasse —, Lacan compreende que, por sua potência de produção de sentido, a religião triunfará. Essa religião, vislumbrada pelo pensamento lacaniano, “não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião” (LACAN, 2005 [1974], p. 65).

Da mesma forma que se distancia das proposições freudianas naquilo que diz respeito ao discurso religioso, a relação da psicanálise lacaniana com o campo científico também não é a mesma que se materializava nos textos de Freud. Lacan (1996 [1965]) ainda pensa a psicanálise como científica, mas essa não é uma ciência cujo progresso inegável e implacável se delineia no horizonte. As próprias proposições a respeito do triunfo da religião nos indicam uma falibilidade, um limite concernente ao saber científico e a sua potência de produção de significação, de modo que a angústia que nos invade — a partir dos buracos abertos pelo campo científico — poderia ser estancada e ter seu sentido produzido pela religião, e não pela própria ciência.

Sob tal perspectiva, considerando a particularidade das proposições realizadas por Lacan, principalmente quando comparadas àquelas que vimos serem materializadas com os textos freudianos, como podemos pensar a singularidade da constituição do discurso psicanalítico lacaniano e sua relação interdiscursiva com uma memória do discurso religioso e do discurso científico? Dito de uma outra maneira, **de que modo uma memória do discurso da ciência, do discurso religioso e do próprio discurso psicanalítico freudiano contribui para a formação do saber lacaniano?**

Apresentada aqui em caráter deveras preliminar, uma hipótese que pode nos ajudar a indicar um caminho para a elaboração de tal resposta é a de que as condições de existência na

qual o saber freudiano foi capturado, na França, na segunda metade do século XX, permitiram a constituição da psicanálise lacaniana como um saber que marca algo da ordem de uma diferença fundamental em relação ao discurso freudiano.

Sabemos que o discurso psicanalítico freudiano foi acolhido e teve sua cientificidade afirmada no interior do território francês a partir de uma supervalorização de sua faceta como ciência interpretativa, ao passo que se desconsiderava as proposições de cunho fisicalista (BIRMAN, 1994). Neste cenário específico, a psicanálise lacaniana tem sua emergência articulada fundamentalmente ao movimento estruturalista e, em maior ou menor medida, articulada aos vários movimentos científicos que, de alguma maneira, se apresentavam como uma alternativa aos métodos positivistas de construção de conhecimento.

Nesse sentido, pode-se conjecturar que o discurso psicanalítico lacaniano, em sua constituição, pelas articulações específicas que realizou e na relação que estabeleceu com um campo científico singular — cujo privilégio das ciências da natureza era bem menor que no fim do século XIX e início do século XX —, pôde produzir uma série de deslocamentos decisivos. Trata-se, nesse caso, não somente de uma (re)organização particular das linhas de força referentes à memória do discurso da ciência, mas também em relação a uma memória da própria psicanálise freudiana.

Ao mesmo tempo, com a perda do privilégio massivo que as ciências naturais possuíam no campo da produção do saber científico, também se enfraquece a demanda relativa ao estabelecimento de uma recusa da memória do discurso religioso — a qual se mostrava como uma das exigências para que uma forma de conhecimento pudesse se pautar como científica. Neste quadro, o discurso psicanalítico, com Lacan, pôde reconhecer a potência de produção de sentido do campo religioso, ao passo que também afirmava categoricamente os limites da ciência, sem que estes elementos trouxessem como implicação necessária um colapso da empreitada do discurso psicanalítico lacaniano em firmar-se como ciência.

Temos, assim, a concepção de que o discurso psicanalítico, com Lacan, recupera uma série de linhas de atravessamento que cortavam o discurso freudiano e se constitui em um campo discursivo que tem no saber freudiano uma de suas condições de existência. Mas, ao mesmo tempo, a empreitada lacaniana promove importantes rearranjos em relação à psicanálise freudiana, singularizando e assinalando seu caráter de diferença. A especificidade da relação constitutiva do discurso lacaniano em relação a uma memória do discurso da ciência, do discurso religioso e em relação ao próprio saber freudiano é algo que merece ser investigada de modo detido e aprofundado em uma pesquisa futura.

Enfim, o movimento de pesquisa realizado nos permitiu tracejar algumas respostas para a pergunta que, por nós, fora inicialmente levantada — indicando a existência de uma complexa relação constitutiva existente entre o discurso psicanalítico freudiano e a memória do discurso científico e do discurso religioso. Mas, para além disso, também abriu a possibilidade para que novas perguntas fossem formuladas e possam ser futuramente exploradas.

Esta expedição nos levou a lugares diferentes daqueles que havíamos imaginado de saída, conduzindo a um movimento a partir do qual a produção de um conhecimento sobre o discurso psicanalítico freudiano trouxe, não apenas como um efeito colateral, mas como princípio necessário, a produção de uma errância por parte daqueles que se propõem a conhecer. Há aqui o eco de uma proposição feita por Foucault em 1984. Nela, o referido autor realiza uma indagação, absolutamente retórica, na qual se questiona “de que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?” (1998 [1984], p. 13).

O percurso intelectual realizado com base nos dois principais interlocutores deste trabalho, Freud e Foucault, o qual foi marcado fundamentalmente por ser um percurso da diferença, talvez já tenha fornecido uma resposta para essa pergunta. Nesse sentido, tão importante quanto encontrar respostas, foi abrir a possibilidade para a formulação de novas perguntas e para o aparecimento de algo que não pode ser apreendido sob a lógica do trajeto predeterminado.

Entre Freud e Foucault, foram as metáforas da fronteira e do descaminho que despontaram como posições e abordagens específicas de uma forma de constituir um saber sobre algo. Aqui, ao recorrer a Foucault para interrogar o saber freudiano sobre a memória do discurso da psicanálise, fizemos o autor francês trabalhar muito mais como maestro do que como inquisidor, pois ele nos ajudou a apreender e sistematizar uma das muitas sinfonias que compõem o discurso psicanalítico freudiano. Assim, no balançar da batuta, são as múltiplas cordas que atravessam o discurso psicanalítico freudiano que ouvimos vibrar e ecoar indefinidamente: tensão em ressonância.

REFERÊNCIAS

- ABDALLA, Elcio. Teoria quântica da gravitação: cordas e teoria M. **Revista Brasileira de Ensino de Física [online]**, v. 27, n. 1, p. 147-155, 2005.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BENNETT, Roy. **Forma e Estrutura na Música**. Trad. Luiz C. Csëko. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito (1896). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERNFELD, Siegfried. Freud's earliest theories and the school of Helmholtz. **Psychoanalytic Quarterly**, San Francisco – CA, v. 13, n. 3, p. 314- 62, 1944.
- BIRMAN, Joel. **Caos e Trauma no Mundo Contemporâneo**. 2016. (49m54s). Disponível em: < <https://youtu.be/WsSO-9L2vqE>>. Acesso em: 22 de abril de 2021.
- BIRMAN, Joel. **Cadernos sobre o mal**: agressividade, violência e crueldade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BIRMAN, Joel. Arquivo e Mal de Arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. **Natureza Humana**, São Paulo, v.10, n.1, p. 105-128, jun. 2008.
- BIRMAN, Joel. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004
- BOURDIEU, Pierre. O Campo Científico. In: Ortiz, Renato (org.). **Coleção Grandes Cientistas Sociais – nº 39**. Editora Ática, São Paulo, 1983.
- BRAGA, Marco.; GUERRA, Andreia.; REIS, José Claudio. **Breve história da ciência moderna, volume 4**: a belle-époque da ciência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- CAMPOS, Fernando P. Ferraz. The Dawn of Modern Pathology. **Autopsy Case Reports**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 1-5, 2016.
- CASSIAN, John. **Conferences** (4--?). New York: Paulist Press, 1985.
- CASSIRER, Ernst. **Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity** (1923). New York: Dover Publications Inc., 1953.
- CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 1-23, dez. 2011.

COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva (1830). In: CIVITA, Victor (Ed.). **Os Pensadores – Vol. XXXIII**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-47.

CONDORCET, Marie J. A. N. C. **Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique**. Paris: Imprimerie Nationale, 1792.

CORRÊA, Antenor. Estendendo o conceito de cadência para o repertório pós-tonal. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 26, p. 31-46, 2012.

CRANEFIELD, Paul. Freud and the “School of Helmholtz”. **Gesnerus: Swiss Journal of the history of medicine and sciences**, New York, v. 23, n. 1, p. 35-9, 1966.

CRANEFIELD, Paul. The Philosophical and Cultural Interests of the Biophysics Movement of 1847. **Journal of the History of Medicine and Allied Sciences**, v. 21, n. 1, p. 1-7, 1966b.

CRANEFIELD, Paul. The organic physics of 1847 and the biophysics of today. **Journal of the History of Medicine and Allied Sciences**, v. 12, n. 4, p. 407-23, 1957.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Mal d'archive. Une impression freudienne**. Paris: Galilée, 1995.

DICKERMAN, Leah. **1913 | “Composition in Brown and Gray” by Piet Mondrian**. 2013. (2m13s). Disponível em: < https://youtu.be/Pz_ZICqJuc8>. Acesso em: 09 de abril de 2021.

DILTHEY, Wilhelm. **Introduction to the Human Sciences (1883)**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

DUCROT, Oswald (et al). **Les mots du discours**. Paris: Minuit, 1980.

EVANGELHO segundo S. João. In: BÍBLIA. Barueri – São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 2009. p. 1386-1424.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: o cuidado de si** (1984). Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres** (1984). Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France** (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo** (1981). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants** (1979-1980). Paris: Ehes, Gallimard, Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France** (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Poder e saber (1977). In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e escritos – volume IV**: estratégia, saber-poder. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 223-240.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões (1975). Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas** (1974). Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** (1971). São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História (1971). In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e Escritos – volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? (1969). In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e Escritos – volume III**: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2009. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber** (1969). 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia (1968). In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos – volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 82-118.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx (1967). In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e Escritos – volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 40-55.

FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior (1966). In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Ditos e Escritos – volume III**: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2009. p. 219-242.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas (1966). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica** (1963). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1980.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica** (1961). São Paulo: Perspectiva, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant** (1961). São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. La recherche scientifique et la psychologie (1957). In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I – 1954-1969**. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 137-158.

FREUD, Sigmund. Compêndio de psicanálise (1940). In: FREUD, Sigmund. **Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 8- 195

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 13-188.

FREUD, Sigmund. Acerca de uma visão de mundo (1933). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 321-354.

FREUD, Sigmund. Meu contato com Josef Popper-Lynkeus (1932). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 408-416.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-124.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 231-301

FREUD, Sigmund. “Autobiografia” (1925). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 16: O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 75-167.

FREUD, Sigmund. A negação (1925a). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 16: O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 275-282.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 16: O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-74.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 15: psicologia das massas e análise do Eu e**

outros textos (1920-1923). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)**, além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.

FREUD, Sigmund. O tabu da virgindade [contribuições à psicologia do amor] (1917). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 9: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“o homem dos ratos”]**, uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 285-303.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)**, além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 240-251.

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos (1915). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos** (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 9-60.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos** (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 99-150.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (1912-1914). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 4: A interpretação dos sonhos** (1900). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria (1896). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume III: Primeiras publicações psicanalíticas** (1893–1899). Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 187–215.

FREUD, Sigmund. Brief 52 (1896). In: FREUD, Sigmund. **Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren, 1887–1902**. London: Imago Publishing Co. Ltd., 1950. p 185-192.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume 1: Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos** (1886-1889). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.341-455.

FROMM, Erich. Erich Fromm (1961). In: ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 365-379.

FROMM, Erich. **Ter ou ser** (1976). Lisboa: Editorial Presença, 2002.

FULGENCIO, Leopoldo. O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant. **Kant e-Prints**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 89–118, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil** (1651). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

INDURSKY, Freda. Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, São Paulo, v. 19, p. 117–122, 2012.

JAMES, Henry. **A volta do parafuso** (1898). São Paulo: Editora Hedra, 1891.

JAMES, William. A Plea for Psychology as a 'Natural Science'. **The Philosophical Review**, North Carolina, Vol. 1, No. 2, p. 146-153, 1892.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da ciência da natureza** (1786). Lisboa: Edições 70, 1990.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico** (1973). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982.

LA BRUYÈRE, Jean de. **Les caracteres** (1688). Paris: Éditions Garnier Frères, 1962.

LACAN, Jacques. O triunfo da religião (1974). In: LACAN, Jacques. “**O triunfo da religião**” precedido de “**Discurso aos católicos**”. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **A ciência e a verdade** (1965). In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 869-892.

LEADER, Darian. **Pé de página para Freud: uma investigação profunda das raízes da psicanálise**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2010.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MARTO, António dos S. Reino de Deus, progresso social e libertação. **Humanística e Teologia**, v. 15, n. 1-2, p. 137-150, 1 jan. 1994.

MARTO, António dos S. Progresso humano e reino de Deus (escatologia e história no Vaticano II). **Humanística e Teologia**, v. 4, n. 1, p. 5-58, 1 jan. 1983.

MCGRATH, Alister. **Science and religion: a new introduction**. 2ª ed. Chichester - UK: Wiley-Blackwell, 2010.

MERZ, John T. **A history of european thought in the nineteenth century** (1896). London: William Blackwood And Sons, 1907.

MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?. **Natureza humana**, São Paulo, v.9, n.2, p. 319-359, dez. 2007.

MONK, William Henry. **Hymns: ancient and modern**. London: Novello and co., 1861.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: estrutura ou acontecimento** (1983). Campinas: Pontes Editores, 2006.

PIO XII, Papa. **Discurso del Santo Padre Pío XII a los participantes en el i congreso internacional de histopatología del sistema nervioso** (14 de setembro de 1952). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520914_istopatologia.html>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2021.

PIO XII, Papa. **Discurso del Santo Padre Pío XII a los participantes en el v congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica** (13 de abril de 1953). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19530413_psicoterapia.html>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2021.

PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro (1928). In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). **O futuro e a ilusão**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 17-58.

PLATÃO. **Teeteto** (369 a.C.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLUTARCO. **Díon** (46 d.c. – 120 d.c). In: PLUTARCO. **Vidas paralelas VII**. Madrid: Editorial Gredos, 2009, p. 271-331.

PONTIFÍCIO CONSELHO — “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio de Doutrina Social da Igreja**. São João do Estoril, Cascais: Principia, 2005.

RICŒUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

RICŒUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica** (1969). Porto: RES Editora, 1988.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Ed. Sulina, 1989.

ROSA, Carlos A. de Proença. **História da ciência: o pensamento científico e a ciência no século XIX – Volume II, tomo II**. 2. ed. Brasília: FUNAG, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SEDIVY, Roland. Rokitansky und die Wiener Medizinische Schule Von der Naturphilosophie zur Naturwissenschaft. **Wiener Medizinische Wochenschrift**, Áustria, v. 154, n. 19-20, p. 443–453, 2004.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado [online]**. 2002, v. 17, n. 2, p. 249-281, 2011.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein** (1818). São Paulo: Principis, 2019.

STEVENSON, Robert Louis. **O Médico e o Monstro** (1886). São Paulo: Principis, 2019.

WELLS, Herbert George. **A Máquina do tempo** (1895). São Paulo – SP: Pé da Letra, 2019.

WUNDT, Wilhelm. **Outlines of psychologie** (1896). Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1897.