

Saber e autoridade em Freud e no mundo contemporâneo

Knowledge and Authority In Freud and In Contemporary World

Daniel Menezes Coelho

Resumo

O presente artigo interessa-se em discutir e analisar as relações entre o saber, em especial o saber científico, e a autoridade que advém desse saber. Ele atenta para as relações entre saber e autoridade na obra freudiana e na psicanálise em geral, para fazer frente ao que, no mundo contemporâneo, podemos verificar destas relações. O texto abordará, para tal, 1) a posição da psicanálise quanto ao quadro moderno do conhecimento; 2) a discussão freudiana sobre as visões de mundo (*Weltanschauungen*), em especial sua crítica à religião e sua adesão à visão de mundo científica, à qual submeteremos algumas críticas concernentes ao poder contemporâneo da ciência; 3) o destino, através do conceito de transferência e do tratamento clínico dado a este fenômeno, da autoridade (do médico e do psicanalista, e por extensão também do cientista).

Palavras-chave

Psicanálise; ciência; saber; autoridade.

Abstract

*The present paper is interested in discussing and analyzing the relations between knowledge, specially the scientific knowledge, and the authority that becomes from it. It pays attention to the relations between knowledge and authority on Freud's works and on psychoanalysis in general to confront what, in contemporary world, can be verified about these relations. The text will approach, for that, 1) the position of the psychoanalysis on the knowledge grill of modernity; 2) the Freudian discussion about the world's vision (*Weltanschauungen*); 3) the destiny, through the concept of transference and the its clinical treatment, of authority (medical, psychoanalytical, and even scientific ones).*

Keywords

Psychoanalysis; science; knowledge; authority.

Daniel M. Coelho

**Universidade Federal de
Sergipe**

Psicanalista, Doutor em Teoria Psicanalítica (UFRJ), Professor Adjunto II do Departamento de Psicologia e do Núcleo de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal de Sergipe.

daniel7377@gmail.com

Psicanálise, Modernismo e Modernidade

A psicanálise tem uma posição bastante estranha em relação ao campo do saber. É filha da medicina, mas não compartilha com esta de seus ideais de saúde e normalidade; alinha-se com os ideais da ciência, mas fazendo entrar em consideração algo que lhe é radicalmente estranho (inconsciente ou sujeito); na especulação teórica, pode parecer com filosofia, mas sem a preocupação de formar um todo coerente e sistemático de conceitos, que teimam em não se fechar, e mudam a cada dado novo vindo da experiência clínica.

Esta figura rebelde, no entanto, não é assim tão estranha. Sua posição rarefeita quanto ao quadro, certamente simplista, apresentado acima, pode ser situada a partir da oposição, apresentada por Birman (2006), entre modernidade e modernismo. Uma medicina da saúde e da normalidade, uma ciência produtora de conhecimento puro e objetivo, uma filosofia que fornece um quadro sem falhas do mundo, eis aí figuras da modernidade, ou pelo menos de uma modernidade definível a partir do iluminismo, que prometia, pelo uso da razão e pela exploração experimental, consertar todos os buracos da existência, num todo coerente, organizado, sadio e conforme a natureza. O modernismo, em contraposição, trará à tona a crítica a este projeto sublinhando seus pontos de impasse, ruptura e falha.

No entanto, há que se notar que Freud mantém até o fim da vida a aposta no saber científico, colocando inclusive a psicanálise como parte desse saber. Para ele, não havia outra possibilidade de se pensar a disciplina que criara senão como parte da ciência, e mesmo da ciência natural, de uma *Naturwissenschaft*¹. Deve-se marcar que isso implica na redefinição dessa ciência natural a partir do momento em que ela passe a incluir em sua consideração o inconsciente. Uma ciência que considera desejos e fantasias como parte da realidade não pode ser mais a mesma.

A posição de Freud nesse debate fica clara em toda a sua paradoxalidade no debate que produz dois dos seus mais famosos textos: a publicação de *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1976 [1927]) traz um enorme e frontal ataque à religião, inimiga pública número 1 da modernidade, que restará, ao fim do texto, como infantil, arcaica e neurótica, que proíbe o pensamento, sufoca a vida e deixa pessoas doentes. Trata-se então de fazer a apologia do deus logos, certamente não tão onipotente como o Deus religioso, porém, ao mesmo passo, aberto a correções pela via da exploração da realidade. É preciso livrar-se da ilusão religiosa para haver algum futuro, é preciso passar da religião à ciência. Temos aí um Freud não só moderno, mas extremamente otimista, fervorosamente partidário da razão.

Alguém, aliás querido de Freud, retruca que ele não presta atenção, ao falar da religião, do que ali, apesar de toda velharia, é sério: certo sentimento de pertença universal, de unidade com o mundo, com o universo, com os outros, um sentimento oceânico do ilimitado que nos engrandece, que nos faz amar o próximo e sentirmo-nos parte da criação.

É como tréplica a este sentimento oceânico que nasce um texto que só pelo famosíssimo nome, assusta: *O mal estar na cultura* (FREUD, 1976 [1930]). O sentimento oceânico será lido como resto de uma mui primeva época do desenvolvimento, na qual a criança não sabe que é um corpo que difere do próprio mundo externo, na qual criança e mundo vivem sem fronteiras reconhecidas, autoeroticamente. Lembranças encobridoras de um passado que se quer só prazer. Segue-se então a análise dessa busca do prazer, que cai em todas as armadilhas do princípio que rege o psiquismo sem que nunca dê certo. Daí, a civilização como tentativa de fazer um mundo de prazer – no mínimo, um mundo sem dor – mas que para isso obriga à dolorosa missão do trabalho e a interdição dos objetos primordiais do gozo; segue que, se parece legítima a vontade de fugir daí, a empreitada de escapar à civilização não parece ter sucesso: o louco, o criminoso, o pária,

1

Para a discussão epistemológica sobre a situação da psicanálise entre as ciências naturais e as ciências do espírito (FULGÊNCIO, 2002, 2003).

o drogado, o eremita, nenhum deles parece fornecer a Freud um modelo de bem-viver; segue-se ainda que, se é mais ou menos possível fugir dos outros na proposição de uma vida sozinha, é um pouco mais complicado fugir do supereu, agência cultural interna. E que mesmo que conseguisse, haveria que, de algum jeito, enfrentar as duras necessidades do mundo, mesmo que o natural, sem falar nas mais inescapáveis exigências internas da própria pulsão, duas aliás, e que querem coisas absolutamente inversas e irreconciliáveis: pulsões de vida e de morte garantem que sua existência não terá paz nem sossego. Fique desesperado sim leitor, não parece haver muita saída para o fato de se estar sempre mal (aliás, de se estar sempre e mal) na civilização. Aqui, o Freud crítico da modernidade, o Freud modernista. Não passam 3 anos entre a publicação de *O futuro de uma ilusão* e de *O mal-estar na cultura*. Não se trata também de um ponto de virada na obra de Freud. Essa tensão existente entre otimismo e pessimismo, entre elogio e crítica à modernidade é constante ali.

Lacan (1998 [1966]), também ele, dá prosseguimento ao debate das luzes, como é dito na contracapa de seus Escritos. Embora muito próximo do círculo dos surrealistas, parece não ter guiado seu ensino por outra coisa que não um doutrinal de ciência (MILNER, 1996, p. 28-62). O estruturalismo, a lógica, a matemática bourbaquista, e a topologia, servem a Lacan justamente como figuras de ciência, que – devidamente subvertidas – podem guiar a psicanálise, e mesmo, podem fazê-la ponto de organização de um campo – poderíamos denominá-lo "análise", pura e simplesmente – que abarcaria inclusive a própria ciência: "... a psicanálise seria proposta como ponto ideal, organizador do campo epistemológico e permitindo nele se orientar (...). Por mais que ela consinta ao ideal da ciência, cabe-lhe construir para a ciência um ideal de análise" (MILNER, 1996, p.31).

Um ideal de análise para a ciência certamente subverte as coisas. Em primeiro lugar, propõe que a psicanálise seja uma figura de saber diferente da ciência, e que essa nova figura do saber possa apontar para outra direção que não aquela que inspira o que chamamos acima de moderno.

Importa para nós colocar, no entanto, que a nova figura de saber é, afinal de contas, ainda, uma figura de saber. No recentemente lançado *Estou falando com as paredes* (LACAN, 2011), constam lições ministradas aos psiquiatras da Saint-Anne, paralelamente ao *Seminário 19... ou pior* (LACAN, 2003). Tais lições tinham como título "o saber do psicanalista". Os títulos dos projetos já deixam a entender que se trata de manter a mesma tensão que apontamos em Freud. Não por acaso, consta da primeira lição uma crítica quanto ao lugar da ideia do não saber, creditado por ele a Bataille e a certa mística em moda na época, como coisa que não consta em seu programa. Há saber na psicanálise. Ele não é a verdade, e frequentemente se trata de um saber que não se sabe, mas ele está lá. Há também ignorância, o que não deve ser confundido com nenhum não saber.

Há, também, muita suposição de saber em psicanálise. Primeiramente, há a suposição de que o paciente saiba alguma coisa. Não parece haver muito motivo para que se o ponha a falar se não se supuser, nele, um saber que ele próprio não sabe, ou seja, um saber inconsciente que possa ser pescado em sua fala. Há, de outro lado, a suposição de que o psicanalista saiba alguma coisa. Não parece haver muito motivo para ir lá senão para que se arranque dele esse saber suposto, que faria, quem sabe, parar a dor, quem sabe, exponenciar o prazer.

Trata-se, nessas suposições todas, da transferência, e da fórmula através da qual Lacan a aborda, ou seja, a do sujeito suposto saber.

Nosso problema neste texto se situa nisso: há transferência, e portanto, psicanálise, quando há suposição de saber. No entanto, essa suposição não tem destino nobre no processo: ao fim da análise, ele revelaria, segundo Lacan, sua face de objeto a. Ao mesmo tempo causa e resto, objeto da pulsão

e excremento do corpo, trata-se do mais afastado possível da ideia do saber. A não ser que se considere a crítica de Freud ao instinto epistemológico, nos três ensaios, ou seja, que a vontade de saber deriva da pulsão sexual.

O ideal que a análise traz, portanto, não é o do não saber, mas também não promete nenhuma garantia quanto a um saber. Trata-se, aliás, de uma crítica à garantia, à suposição de que o debate das luzes cesse em um grande clarão em que tudo faça sentido; ou ainda, de que o deus logos, venerado por Freud (1976 [1927]) ao fim de *O futuro de uma ilusão* seja o todopoderoso próximo (como o projeto da modernidade faz levar a crer).

Questões sobre visões do mundo

O posicionamento da psicanálise em relação à ciência, à arte, à filosofia e à religião é amplamente discutido em um artigo que Freud (1976 [1933]) escreve em 1933, intitulado *A questão de uma Weltanschauung*. O referido texto continua, em grande parte, as discussões iniciadas em 1927 em *O futuro de uma ilusão*.

O termo *Weltanschauung* é de difícil tradução: a mais aproximada seria algo como visão de mundo, o que não abarca a significação que Freud dá ao termo. Em sua pena, o termo aparece como

...uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo (FREUD, 1976 [1933], p.193).

Completa o autor, que isso, se vê facilmente, situa-se como um desejo ideal.

Nesse mesmo texto, Freud situará, junto à ciência, mais três concorrentes no que tange à questão da *Weltanschauung*: a arte, a filosofia e a religião, dando apenas à última uma posição de verdadeira adversária. Quanto à arte, diz ser ela “quase sempre inócua e benéfica” (FREUD, 1976 [1933], p. 196), não querendo ela nada mais ser que uma ilusão. Da filosofia, por sua vez, Freud encerra-a nos versos de Heine: “Com seus barretes de dormir e com os trapos de seu roupão de noite ele [o filósofo] remenda as falhas do edifício do universo” (HEINE apud FREUD, 1976 [1933], p.196), pela vontade de unificação sem falhas em uma explicação do universo. A filosofia, no entanto, se perderia menos nessa vontade do que nos métodos que aplica para obter seus resultados, como a intuição. Ela, porém, não representaria grande problema, pois é de difícil acesso, não interessando mais que um pequeno número de estudiosos intelectuais.

Embora pudéssemos objetar que é simplista dizer que a arte não quer ser mais que ilusão, na medida mesma da atividade crítica que a arte exhibe a partir do modernismo, e que esse pequeno número de estudiosos intelectuais a quem interessa a filosofia é exatamente o público a cujos olhos o destino guarda a espécie de escrito presente, o grande adversário identificado por Freud na questão da *Weltanschauung* é realmente, como já dissemos, a religião, por seu poder junto à massa. A religião, ao contrário da filosofia que, a cada avanço científico deixa cair uma parte de seu edifício, e ao contrário da arte que, desde sempre se alimenta do que quer que lhe venha pela frente, é bastante resistente a tais avanços. Dá uma explicação a respeito de todos os níveis da existência, desde a origem até o destino de cada um. Nisso, satisfaz no homem a sua sede de conhecimento, e fornece um ponto de segurança em meio aos

perigos e incertezas da vida. Por fim, dá ao homem mandamentos e restrições, compondo uma moral que o situa em relação à vida. Promete, em um futuro próximo ou longínquo, a felicidade absoluta, na medida em que se observarem seus preceitos.

Freud credita tal posição ao desamparo experimentado pelo homem na infância, assim como à sujeição experimentada em relação à instância parental. Podemos dizer que se trata da mesma coisa. É no mito do Édipo que ele articulará as posições, sendo em grande parte a sujeição ao pai uma espécie de imagem em espelho do desamparo, ou mesmo um anteparo a este. A religião nada mais seria que uma resposta ao complexo de Édipo, na medida em que pode ser colocada como o retorno do pai supervalorizado, a quem se experimentou tanta sujeição e tanta admiração na infância, ressurgido como um Deus absoluto, criador de tudo e de todos, e dono tanto do passado quanto do futuro. Na medida em que se vê que o pai da realidade não é lá tão poderoso assim, que tem fraquezas, que enfim, é sujeitado à castração tanto quanto qualquer um, essa imagem ideal retorna em uma instância que poderíamos dizer simbólica, a do Deus da religião.

Com Freud (1976 [1933], p. 199), podemos colocar que uma proposição exemplar disso é o dito de Kant, que junta em um só fôlego os “céus estrelados” e a “lei moral”. Nesse “famoso pronunciamento” o que se vê é a junção tão típica, na mesma figura do pai, da fonte da criação e da fonte de educação (no velho sentido mesmo da “moral e cívica”): o pai nos deu a vida, assim como nos ensinou a nos portar nela. Desta feita, Freud (1976 [1933], p. 200) conclui dizendo, simples e categoricamente, que “... a *Weltanschauung* religiosa é determinada pela situação de nossa infância”.

Não é exatamente esse infantilismo fantasioso, no entanto, que leva Freud a rechaçar a religião enquanto visão de mundo. O problema situa-se no que se segue: sustentar a ilusão religiosa tal qual colocada só é possível na medida de poderosas restrições ao pensamento. Um mínimo de espírito crítico, a menor questão colocada, traz o risco de ter que rever as verdades enunciadas como sagradas, eternas e imutáveis. Fato complicado pela descoberta freudiana de que há pensamento inconsciente, que não reconhece muito bem proibições e limites. Fazê-lo calar se faz apenas na medida de muita pressão.

Há um problema econômico no recalque. Ele economiza o trabalho de pensar, o *durcharbeit* que elabora, mas é extenuante sustentar isso por muito tempo. O foco do que Freud criticava quanto à moral sexual de sua época consiste nisso, de que recalcava o sexo para liberar energia para o trabalho, mas as pessoas acabavam imprestáveis para esse mesmo trabalho na medida em que gastavam toda energia disponível simplesmente na manutenção do recalque da sexualidade. A conta não fechava (FREUD, 1976 [1908]).

Isso, fora o desconforto daqueles para quem o pensamento é o próprio trabalho, e mesmo, fonte privilegiada de prazer. A liberdade de pensar é algo que parece a Freud essencial. É a defesa desta liberdade que anima seus ataques contra a religião, como fica evidente em *O futuro de uma ilusão* e em *A questão de uma Weltanschauung*. Daí que se pode entender que o problema do qual tratamos não é exatamente uma ortopedia quanto ao que se acredita (ciência, arte, religião, filosofia ou psicanálise), mas o que isso implica de proibição à atividade de pensar. Eis por que sua crítica à religião (ou seja, à proibição do pensamento) deve estender-se a limites muito além dos eclesiásticos (embora não sem semelhanças com eles): o marxismo teórico quer tanto a demissão das violentas tensões sociais que acarreta todas as atrocidades do período stalinista como retorno da violência recalçada; a filosofia pragmatista de fundo democrático, que ordena agir “como se” o mundo fosse tal como o filósofo diz por fins práticos acaba com qualquer possibilidade de crítica; o niilismo relativista, ainda mais democrático, proíbe todo pensamento crítico em nome da liberdade do pensamento do outro.

Freud (1976 [1933], p. 212-213) desenha o relativismo inicialmente como “... um equivalente do anarquismo político”. Credita sua força na época principalmente à teoria da relatividade, no que esta fazia cair por terra a certeza da constância e da uniformidade do tempo e do espaço. A partir disso, declaram que todas as certezas estão perdidas, que não há nenhum acesso à realidade que nos seja garantido e que, mediante tal incerteza e falta de garantias, nenhuma autoridade e nenhuma crítica podia ser reconhecida, ao passo que a imaginação, o sonho e a criatividade estavam de vez livres do domínio da Razão e dos grilhões da realidade. Diz Freud (1976 [1933], p. 212-213) que a ideia de Einstein “... parece ter-lhes subido à cabeça”.

Opinião em nada distante da que movia a dupla Alan Sokal e Jean Bricmont, protagonistas do episódio conhecido como o “caso Sokal”, que teve lugar a alguns anos atrás. Tudo partiu de uma sátira, escrita por Sokal, sobre os pensadores ditos por ele “pós-modernos”, na qual constavam propositadas confusões e trechos absolutamente sem sentido, num estilo de colcha de retalhos mal costurados. O texto-sátira foi mandado à apreciação de uma conhecida revista americana partidária dos pensadores alvos do texto-sátira, e não só foi julgada digna de publicação, mas inclusive foi publicada em um número especial. A polêmica se estabeleceu tão logo os “impostores” declararam se tratar de uma sátira, uns os defendendo, outros os atacando veementemente. Mas, uma coisa ao menos não se pode duvidar: que há – comprovado pela publicação da sátira – uma enorme confusão e um sério abuso quanto aos avanços da ciência contemporânea por parte desses pensadores (SOKAL; BRICMONT, 1999). Parece ser esse um ponto de coincidência com o que diz Freud sobre a relatividade ter-lhes subido à cabeça. Não é forçado dizer que Sokal concordaria com Freud (1976 [1933], p. 213) que, quanto ao niilismo de sua época, coloca que, se eles partem da ciência, parecem “... forçá-la à auto-anulação, ao suicídio”.

Não se pode, no entanto, deixar-se seduzir pelos ideais de Sokal e Bricmont. Se eles ajudam em muito, pela própria exposição ao ridículo, a fazer a crítica dos pensadores ditos por eles pós-modernos (Lacan, inclusive); para mostrar que pensadores de grande alcance hoje, e que devem este alcance em grande parte ao apoio na autoridade de figuras científicas de ponta, dizem muitas besteiras exatamente sobre essas figuras científicas de ponta; e que o ambiente cultural dos dias de hoje, sobretudo no campo dos estudos culturais, quando bradam por liberdade de pensamento, o fazem frequentemente na anulação de qualquer capacidade crítica, é preciso destacar que Sokal e Bricmont são, eles próprios, impelidos pela crença (destaquem, por favor, que digo crença, e deem todo o peso que tal termo merece) de que a atividade científica diz a verdade, prova-a experimentalmente, e produz as evidências necessárias para que convença nossas capacidades de julgamento de forma definitiva.

Nessa linha, mais contemporaneamente temos Richard Dawkins, o darwinista em luta eterna contra a ignorância religiosa. A exposição do adversário ao ridículo é também uma de suas principais armas, sobretudo no volume intitulado *Deus, um delírio* (DAWKINS, 2007). Na verdade, trata-se menos de uma questão de ciência de que uma questão de política. Infelizmente, há que se notar que não é por nada que ele empreende tal guerra. Há o *tea-party* americano, para quem a desregulação completa do mercado e a oração constante resolvem todo tipo de problema que possa se apresentar, do desemprego ao caos climático. É sempre um alívio uma voz que exponha Sarah Palin e companhia ao ridículo. O problema é, de novo, que a verdade fica na mão do cientista, que a esse ponto não tem mais pudores em dizer como se deve viver a vida. É assustador ver aparecer, nos últimos capítulos do volume de Dawkins uma teoria darwinista da moral, que aliás garante

que largar a religião não fará com que deixemos de ser bons: bondade e altruísmo tem fundo genético e memético, são estratégias da espécie na batalha evolucionária da sobrevivência. Disso a colocar uma nova lista de mandamentos não se gastam muitas páginas.

O aparecimento da ciência moderna desnorteou não tanto por se dizer que o sol, e não a terra, está no centro. Isso não diz muita coisa para quem quer que seja, e Copérnico de fato não teve nenhum problema com essa afirmação. Havia ainda hierarquia, e de qualquer modo, jamais o centro representou alguma vantagem: se você quisesse saber como viver a vida, se fizesse tal pergunta ao Papa ou a Aristóteles, jamais mandariam você procurar qualquer coisa de centro. É às esferas superiores, periféricas, é ao mais alto que se perguntaria. O desnorteamento se dá, pode-se dizer, pela disjunção entre conhecimento e ética que ocorre sobretudo com a noção de universo matemático, em Galileu.

Com Aristóteles, conhecer é tornar-se um homem melhor. Saber sobre o universo implica um saber sobre a moralidade, sobre a nobreza das formas e das coisas. O cosmos é uma escala de valores, onde me situo e me direciono. Em suma, conhecer no sentido aristotélico me daria a chance de ser um homem melhor, um marido melhor, um patrão melhor. O cosmos situa não só pedras e estrelas, situa também e sobretudo as relações dos homens, produz uma ética e uma política.

O saber de Galileu não faz nada disso. Prediz, com precisão impressionante e valiosa, movimentos os mais diversos. Mas, à diferença de Aristóteles, não me diz absolutamente nada sobre mim mesmo e sobre minha relação com os outros homens, sobre as crônicas da criação e da hierarquia das formas. Galileu diz, com mais precisão, quanto tempo uma pedra demora a cair de determinada altura; o vai se fazer com isso, é outro assunto, nada há da parte do cientista que a isso responda.

Claro, essa disjunção não é assim tão radicalmente levada. O volume célebre de Koyré (2006 [1957]), intitulado *Do mundo fechado ao universo infinito*, revela que todos os debates que moveram os primeiros círculos da então chamada filosofia natural eram sobre Deus. Tratava-se sobretudo de uma reformulação radical da ideia que temos sobre a criação e a divindade, mesmo na famosa hipótese *non fingo* de Newton. Ele não faz hipóteses, pelo menos não de propósito, porque Deus é um ser livre e não tinha nenhuma necessidade de obedecer a qualquer razão que fosse (razão essa onde qualquer hipótese se apoiaria) para produzir a criação. O experimento é simplesmente o reconhecimento da liberdade de um Deus que está acima de qualquer razão ou necessidade (KOYRÉ, 2006 [1957]). Há um grande debate exposto no volume que envolve Newton de um lado e Leibniz de outro, o segundo postulando que Deus não podia fugir à necessidade de produzir o melhor dos mundos possíveis, um acusando o outro de ser ateu, e reciprocamente. Koyré (2006 [1957]) esclarece que na verdade se tratava de um debate sobre a própria liberdade: de um lado, a noção comum de liberdade, ou seja, de fazer o que bem se queira; do outro, a noção filosófica de liberdade, ou seja, de fazer apenas o bem. Enfim, estamos exatamente no campo da moralidade e da ética.

Não se trata aqui de sustentar a disjunção entre conhecimento e ética na sua radicalidade. Parece-nos importante lembrar as experiências de Menges nos campos de concentração e evitar que se repitam. Ademais, tal disjunção não se manteria sem um enorme esforço. Não é preciso juntar muitos argumentos para demonstrar que a pergunta "como viver a vida?", que tomaremos como generalidade da questão ética, impõe-se a todo mundo, e que para respondê-la lança-se mão de todo conhecimento que estiver ao alcance. O que quero dizer é que sustentar a disjunção, afinal, implicaria em recalque, e portanto, em neurose.

No entanto, o que resta interessante da ciência, mesmo para as discussões sobre moralidade e ética, e por que não, estética – há toda uma arte científica, de Augusto dos Anjos à *Science Fiction*, entre infinitos outros – é que a atividade científica é extremamente resistente às institucionalizações. É heteróclita, amalucada, contraditória, um tanto anárquica. Em versões mais (como Bachelard) ou menos (como Feyerabend) comportadas, uma série de pensadores marca que ela anda, não a favor da construção de um *corpus* coerente e de acordo com evidências, que responda todas as nossas questões sobre o mundo e a vida, mas contra: em Bachelard (1996 [1938]), realidade e pensamento exercem atividade crítica constante de um para com outro, numa dialética que não supõe nenhuma síntese final, mas que encontra seu ponto glorioso justamente em libertar o pensamento do conhecimento velho; em Feyerabend (2007 [1975]), trata-se, não de produzir a evidência que nos leve a algum grau de certeza, mas de produzir a contraevidência, que abra espaço de incerteza para que teses novas e ainda inconsistentes possam aparecer e, quem sabe, dar bons frutos no futuro. Daí o fracasso dos empreendimentos epistemológicos: coloquem as regras que nós a quebraremos, diria, se pudesse falar, o espírito científico.

O problema que temos, então, não é o da autoanulação de um *corpus* de conhecimento: a própria ciência encarrega-se disso, por seus próprios meios, pelo que chamei, com Bachelard, de seu espírito. Ao contrário, o problema se situa sim na anulação deste próprio espírito inquieto e suicida, que, suicidando-se, vive.

Nesse ponto podemos retomar a questão ética quanto à ciência: a disjunção vai além do silêncio galileano quanto à hierarquia das formas ou a boa maneira de se viver; o que se inaugura é uma forma de conhecimento que se quebra o tempo todo, e quebrando-se, quebra junto a própria forma de se viver, desarranja o que se estabeleceu, puxa-nos o tapete da certeza, entrega-nos de volta ao desamparo que acreditávamos sanado. Abre, nisso, uma imensidão de possibilidades.

Aqui, a posição dúbia do niilismo relativista se esclarece: por um lado, a defesa da liberdade inalienável de pensar qualquer maluquice, pois todas as certezas nos foram retiradas; por outro, a proibição de qualquer crítica à maluquice alheia, na medida em que maluquices não têm nenhuma autoridade para criticar. O resultado é que podemos pensar, desde que não haja aí nenhuma consequência. Ou seja, não podemos pensar, de fato. O pensamento aqui não se encontra liberado, mas radicalmente anulado.

Que se salve aqui a posição declaradamente anárquica e relativista de Paul Feyerabend, que já comentamos acima, e que também é um dos alvos da dupla Sokal e Bricmont. Quando ele declara que vale tudo na atividade científica (FEYERABEND, 2007 [1975]), isso inclui, e inclui sobretudo, a atividade crítica. Sua briga é com a homogeneização, via método, do fazer científico, e com a homogeneização, via política, da ciência como atividade de verdadeiro conhecimento e como guia único para nossas vidas. Enfim, o tudo vale de Feyerabend repete, de certa forma, a crítica que Freud impunha à religião: o cala-boca de quem sabe, o faça-assim do especialista. Sua posição fica muito clara na seguinte ideia: de que, assim como um dia se separou o estado da Igreja, é a hora de separá-lo da Ciência. Notem o uso das maiúsculas aqui: não se trata de expurgar do mundo a atividade científica, mas sim o que, por motivos políticos (poder, dinheiro, mandar na vida das pessoas, mandar na pesquisa dos produtores de conhecimento, etc.) criou-se como instituição, congelando e definindo o que é Ciência, dizendo que esta é a única forma de conhecimento verdadeiro, e determinando, a partir de uma pretensa posição de objetividade e neutralidade, o próprio Estado.

Feyerabend (2011 [1978]) esclarece que a ciência é uma tradição entre muitas, e que de fato devia-se manter todas elas separadas do Estado. Em vez de guiá-lo, seja pela verdade eclesiástica, seja pela objetivação científica,

a fim de preservá-lo das pressões indevidas que pudessem influenciá-lo para cá ou para lá, trata-se abrir cada vez mais o campo de influências. O golpe de estado não funciona aqui: há sempre quem tome o poder, e pior ainda, há sempre quem seja morto no processo. O progresso lento deste processo, a lenta erosão da autoridade científica, via pequenas iniciativas dos cidadãos, das pessoas, esgarçando lentamente o tecido do poder é preferível. Não se trata de fazer calar toda crítica, mas de fazer falar o máximo de vozes. Isso só se pode fazer num debate o mais aberto possível. Vê-se então que não se trata, em Feyerabend, de uma visão de mundo relativista, tal como Freud o propôs. O que se tem é um projeto político, pautado num determinado modelo de democracia que não é o da ditadura da maioria. Não se trata de um grande esquema que deixe tudo respondido, mas apenas de esgarçar os tecidos de poder para que certas autoridades fortes demais possam ser contestadas quando preciso, e para que certas vezes fracas demais não morram muito prematuramente.

Em grande parte, os debates intelectuais situam-se na disputa do lugar de guia para a vida. As *Weltanschauungen* que discutimos acima se propõem exatamente esse papel, ou seja, de algo que possa dar direção ao pensamento e à vida. Exceção feita ao niilismo relativista, que diz simplesmente que não há guias. O tom da crítica de Freud é que, enfim, isso é uma guia. Talvez não no sentido de direção, mas no sentido da coleira – ou seja, no sentido do recalque. Ora, não se trata de que não haja guias. É exatamente o oposto que cumpre alertar. Há guias demais, e elas nos amarram infinitamente. Tampouco se trata da desqualificação desta ou daquela guia, senão de apontar o duplo sentido de direcionamento e aprisionamento que existe em cada uma.

Destinos da autoridade na análise

De alguns anos para cá, existe um projeto de lei (BRASIL, 2002) para estatuir o que se quer chamar de "ato médico", que, fim de contas, diz que a única autoridade no que tange a questões de saúde é daquele que porta o título de médico. Segundo tal projeto, seria ao médico que deveriam subordinar-se todos os trabalhadores em saúde, cujas ações ficariam sempre na dependência da autorização e consentimento deste. Nisso pesa bastante o fato de que, desde pelo menos a declaração dos direitos humanos, colou-se de tal forma a concepção de gente ao fato de que se vive, que a promoção de saúde torna-se plataforma de governo, argumento de propaganda comercial e fator de convencimento das pessoas nos mais diversos níveis. Ao requerer a exclusividade em matérias de saúde, o médico, de fato, requer a exclusividade em matérias da vida das pessoas. Estaríamos diante de uma espécie de *Weltanschauung* médica?

Na história da psicanálise essa autoridade recebeu outras vicissitudes. Freud teve a sorte de cruzar, bem cedo, com históricas sem muito gosto pela autoridade. Uma delas mandou-lhe calar-se: "Disse, em tom de queixa claro, que eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isto ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer-me" (BREUER; FREUD, 1976 [1893-1895], p. 107). Seja por covardia ou por tino clínico, ele obedeceu. A moça, Emmy Von N., começou então um discurso vago, guiado por associações meio frouxas, sem fio condutor reconhecível, mas acabou, no meio disso, revelando exatamente de onde provinha seu sofrimento, ou seja, aquilo que o médico insistia em perguntar-lhe. Eis aí a cena inaugural, a *proton pseudos* da invenção da associação livre, que Freud carregará como regra de ouro da psicanálise para toda sua vida (BREUER; FREUD, 1976 [1893-1895], p. 91-152).

Isso marca um posicionamento diferente quanto à autoridade do médico sobre o paciente: há saber no paciente, antes mesmo que no médico. Há, em psicanálise, uma suposição de saber primeira, que é a do psicanalista em relação ao próprio inconsciente.

Há também, já o dissemos, suposição do paciente em relação ao psicanalista. A isso nos acostumamos a chamar transferência. Ela coloca o analista em posição de autoridade, concede-lhe os poderes que ele terá para uso em seu ofício. Muitos aqui chamarão a atenção para a dependência que o paciente pode desenvolver para com seu analista, para os efeitos de apaixonamento mais ou menos evidentes, para a obediência canina que alguns pacientes demonstram. Enfim, chamariam atenção para que o surgimento da transferência na análise seja algo parecido com a tentativa de imposição do ato médico que comentávamos acima, ainda que em escala individual. Haveria aí um ato psicanalítico?

Em Freud a transferência está no extremo oposto do que, nos dias de hoje, se pensa como adesão ao tratamento. Antes de ser pensada pela célebre fórmula que a diz "motor do tratamento", ela é primeiramente articulada com o avesso disso: é emperramento do processo. Seu aparecimento marca-se com o cessar da associação, ela é primeiramente uma resistência, ela articula-se com a repetição que depois será creditada à vil pulsão de morte; segundo, lembremos a posição de Freud quanto ao célebre *Homem dos Lobos* (FREUD, 1976 [1918]), paciente devotado, obediente, cuja postura frente à análise era o exemplo maior da boa transferência positiva e branda que Freud por vezes defende como a mais propícia. Era um paciente tão bom, mas tão bom, que em determinado momento levantou desconfianças. Deu-lhe mais seis meses, impostergáveis, nos quais o paciente trabalhou mais que nos tantos anos anteriores de frequência no famoso divã, e mandou-lhe embora.

Lembrar desses pontos nos serve, então, para colocar em pauta a exigência freudiana de que a análise deva ter fim, e que esse fim depende sobretudo da análise da própria transferência, da sua desmontagem. Isso implica abrir mão da autoridade que se tem. Ou seja, se há um "ato psicanalítico", ele não é o da reafirmação da autoridade do analista, mas antes, o da destituição de seu lugar enquanto sujeito suposto saber, o que implica abrir mão de seus poderes. Lacan articula, num seminário que tem como tema exatamente *O ato psicanalítico* (1967-1968), que o fim de análise consiste nisso, como já colocamos: que se revele no analista a face de objeto a. Isso condiz com o imperativo freudiano de que, ao fim da cura analítica, o paciente deva curar-se da própria transferência que tornou possível o processo, a fim de desligar-se do médico e completar o processo da cura.

Pensar tal questão pelo lado do analisando é mais fácil do que pelo lado do analista. Aqui, em primeiro lugar, há uma simulação que é sempre perigosa. Aceitar o aparecimento da transferência implica, do lado do analista, simular que se esqueceu o que se passou em seu processo de analisando, ou seja, a destituição do saber suposto no seu analista. Tal simulação é sempre perigosa, no sentido em que, de simular esquecer a esquecer de fato, o caminho é curto demais. Outra dificuldade é que nunca se abre mão de uma posição de poder (Freud diria, de uma posição libidinal) de bom grado.

Ainda, há uma inversão curiosa: o sujeito curado é aquele que vai embora. Ora, pensar aqui a análise didática, ou seja, a que visa a formação do analista, propõe o seguinte problema: até que ponto a adesão transferencial à psicanálise não é da ordem, ainda, da neurose? Isso colocaria em outro plano o conselho de Freud aos psicanalistas de, volta e meia, retornar ao divã da sua própria análise. Ao contrário dos *standards* da psicanálise inglesa e americana, que propunha o analista como o modelo ideal de saúde psíquica, aqui, o avesso disso: o psicanalista é aquele que não consegue se curar da própria psicanálise. Eis por que se deve manter, para ele, uma espécie de *follow-up*.

Sobre o artigo

Recebido: 13/10/2011

Aceito: 19/11/2011

Referências bibliográficas

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico** (1938). Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BIRMAN, J. A psicanálise e a crítica da modernidade. In: _____. **Arquivos do Mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 33-56.

BRASIL. Congresso. Senado. Projeto de Lei do Senado nº 025 (substitutivo), de 2002. Dispõe sobre o exercício da Medicina.

Disponível em:

<<http://www.atomedico.org.br/lei.asp>>.

Acesso em: 27 set. 2011.

BREUER, J. ; FREUD, S. Estudos sobre histeria (1893-1895). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. II.

DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FEYERABEND, P. **Contra o método** (1975). São Paulo: Unesp, 2007.

_____. **A ciência numa sociedade livre** (1978). São Paulo: Unesp, 2011.

FREUD, S. Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna (1908). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. IX, p.187-212.

_____. História de uma neurose infantil (1918). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVII, p.19-152.

_____. O futuro de uma ilusão (1927). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXI, p.15-80.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, XXI, p. 81-179.

_____. A questão de uma *Weltanschauung* (1933). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXII, p.193-236.

FULGÊNCIO, L. A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. **Ágora**, Rio de Janeiro, Contra-Capa, v. V, n.1, p. 101-111, 2002.

_____. As especulações metapsicológicas de Freud. **Natureza Humana**, São Paulo, PUCSP, v. V, n.1, p. 129-173, 2003.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito** (1957). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LACAN, J. **Escritos** (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário, livro 19: ... ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Estou falando com as paredes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. **L'acte psychanalytique - Séminaire 1967-1968**. Inédito.

MILNER, J.-C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. **Imposturas intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos**. Rio de Janeiro: Record, 1999.