



UFRJ

DO MAL-ESTAR NA CULTURA AO MAL-ESTAR ESTRUTURAL

Considerações sobre o advento da modernidade e o sujeito analítico

Juliana Sobral de Oliveira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.
Orientadora: Tania Coelho dos Santos

Rio de Janeiro

Março/ 2006

DO MAL-ESTAR NA CULTURA AO MAL-ESTAR ESTRUTURAL**Considerações sobre o advento da modernidade e o sujeito analítico****Juliana Sobral de Oliveira****Orientadora: Tania Coelhos dos Santos**

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

Aprovada por:

Profa. Dr^a. Tania Coelho dos Santos

(Orientadora)

Profa. Dr^a. Fernanda Costa-Moura

Profa. Dr^a. Marcela Cruz de Castro Decourt

Rio de Janeiro

Março/ 2006

Oliveira, Juliana Sobral.

Do mal-estar na cultura ao mal-estar estrutural: considerações sobre o advento da modernidade e o sujeito analítico/ Juliana Sobral de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ/ IP, 2006.

vii, 83f.; 31 cm.

Orientador: Tania Coelho dos Santos

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa De Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2006.

Referências Bibliográficas: f. 79-83.

1. Modernidade. 2. Ciência moderna. 3. Renúncia pulsional. 4. Laço social. 5. Mal-estar. I. Coelho dos

Santos, Tânia. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título.

AGRADECIMENTOS

A Tania Coelho dos Santos, pela oportunidade de participar do seu núcleo de pesquisa e por me acompanhar durante estes anos.

A CAPES, pelo apoio financeiro dado a esta pesquisa.

Aos meus pais, por tudo.

Ao Evandro Meirelles Santos, meu mestre.

A Roberta, pela eterna amizade.

Aos colegas do Núcleo Séphora, pelo estímulo à pesquisa.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-graduação, pelas contribuições teóricas.

Aos amigos e familiares, pelo incentivo.

RESUMO

DO MAL-ESTAR NA CULTURA AO MAL-ESTAR ESTRUTURAL

Considerações sobre o advento da modernidade e o sujeito analítico

Juliana Sobral de Oliveira

Orientadora: Tania Coelho dos Santos

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

Esta dissertação tem como objetivo analisar a relação entre o advento da modernidade e o surgimento do discurso psicanalítico. Ao considerarmos que a construção deste discurso inscreve-se historicamente no horizonte da modernidade, destacamos o surgimento da ciência clássica como o evento que marcaria esta época. Tomamos por base a afirmativa feita por Lacan de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência, de modo a distinguiirmos os pontos de conjunção e disjunção entre o discurso analítico e o discurso científico. Sob a perspectiva do estatuto do sujeito no mundo moderno, partimos das articulações realizadas por Freud sobre o antagonismo entre o sujeito e a cultura, em consequência da renúncia pulsional, a fim de analisarmos a concepção de "mal-estar". Com a formulação da noção de "mal-estar", a psicanálise estabelece uma teorização a respeito dos fundamentos que regem a economia psíquica, indicando o lugar do conflito que apresenta-se como limite à uma satisfação pulsional plena. Freud postula a existência de um momento mítico de passagem da natureza à cultura e de instauração da lei na organização dos laços sociais. O ensino de Lacan lança luz sobre essa problemática ao trabalhar a relação entre as noções de lei e de gozo, no sentido de ampliar o alcance da tese freudiana sobre a origem da ordem cultural. Tendo em vista as considerações de Lacan sobre o primado da linguagem, avançamos em direção à idéia da castração como operador estrutural da constituição do sujeito.

Palavras-chave: Modernidade, ciência moderna, renúncia pulsional, laço social, mal-estar.

Rio de Janeiro
Março/ 2006

RÉSUMÉ

DU MALAISE DANS LA CULTURE AU MALAISE STRUCTURAL

Considérations sur l'avènement de la modernité et le sujet analytique

Juliana Sobral de Oliveira
Directeur de mémoire: Tania Coelho dos Santos

Résumé du Mémoire de Maîtrise soumis à l'École Doctorale en Théorie Psychanalytique de l'Institut de Psychologie de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro comme l'une des exigences pour l'obtention du titre de Maître en Théorie Psychanalytique.

Ce mémoire a pour but d'analyser les rapports entre l'avènement de la modernité et le surgissement du discours psychanalytique. En considérant que la construction de ce discours s'inscrit historiquement à l'horizon de la modernité, nous signalons le surgissement de la science classique comme l'événement qui aurait marqué cette époque. Fondés sur l'affirmation de Lacan selon laquelle c'est sur le sujet de la science que la psychanalyse opère, nous essayons de distinguer les points de conjonction et de disjonction entre le discours analytique et le discours scientifique. Ensuite, sous la perspective du statut du sujet dans le monde moderne, nous partons des articulations de Freud sur l'antagonisme entre le sujet et la culture, dû au renoncement pulsionnel, pour analyser sa conception de "malaise". C'est à la suite de la formulation de cette notion de "malaise" que la psychanalyse théorise sur les fondements régissant l'économie psychique et indique le lieu du conflit qui s'y présente comme limite à une satisfaction pulsionnelle pleine. Freud postule l'existence d'un moment mythique de passage de la nature à la culture et d'instauration de la loi dans l'organisation des liens sociaux. L'enseignement de Lacan jette une lumière nouvelle sur cette problématique en travaillant sur le rapport entre les notions de loi et de jouissance, dans le sens d'élargir la portée de la thèse freudienne sur l'origine de l'ordre culturel. Finalement, à partir des considérations de Lacan sur la primauté du langage, nous avançons vers l'idée de la castration en tant qu'opérateur structural de la constitution du sujet

Mots-clés: Modernité, science moderne, renoncement pulsionnel, lien social, malaise.

Rio de Janeiro
Mars/ 2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I. DA <i>EPISTÉME</i> ANTIGA À MODERNIDADE	4
I.1. O advento da modernidade	4
I.2. O surgimento da ciência modema	13
II. SUJEITO DA PSICANÁLISE: SUJEITO DA CIÊNCIA	22
II.1. A operação cartesiana e a ciência moderna	22
III. CONCEITO DE PULSÃO: O PILAR DA PSICANÁLISE	27
III.1. A concepção quantitativa-energética do aparelho mental.....	28
III.2. O conceito de pulsão e seus <i>dualismos</i>	34
III.3. Pulsão de morte: a pulsão por exceléncia	44
IV. A CONSTITUIÇÃO DO LAÇO SOCIAL: O MAL-ESTAR NA CULTURA	50
IV.1 O mito da horda e a constituição do laço social	50
IV.2. A renúncia pulsional e suas consequências	57
V. DO MITO À ESTRUTURA: A INCIDÊNCIA DA LINGUAGEM	63
V.1. O gozo como efeito da Lei	63
V.2. A castração como um dado de estrutura	68
V.3. O primado da linguagem	71
CONCLUSÃO	74
BIBLIOGRAFIA	77

INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu das pesquisas sobre as transformações da cultura e seus efeitos sobre a subjetividade, a partir da psicanálise, desenvolvidas pelo Núcleo Séphora de Pesquisas sobre o Moderno e o Contemporâneo¹. A partir dessas pesquisas, circunscrevemos o tema desta dissertação, tendo em vista a relação entre o advento da modernidade e o surgimento do discurso psicanalítico, se considerarmos que a constituição da teoria psicanalítica se deu historicamente no âmbito da época moderna.

Em função de nossa problemática, fomos levados, inicialmente, a abordar a relação entre o sujeito da ciência e o advento da modernidade a partir das transformações realizadas com o surgimento da ciência moderna. Consideramos o advento da ciência moderna como o evento necessário e fundamental para a concepção de modernidade. A questão que nos interessa tratar aqui diz respeito à emergência da posição subjetiva moderna – o sujeito da razão, o sujeito científico – e a ruptura realizada com o saber advindo da percepção sensível e da experiência do senso comum, o que aponta para a razão como caminho privilegiado para o conhecimento.

A partir desse ponto (da caracterização dos pressupostos que regem a ciência moderna) estabelecemos a relação entre psicanálise e ciência – relação problematizada através da análise da proposição feita por Lacan de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência. Vejamos de que forma Lacan situa a origem do sujeito da psicanálise no passo inaugural de Descartes. Nosso desafio foi seguir esse comentário de Lacan, no sentido de apresentarmos alguns pontos de conjunção e disjunção entre o discurso analítico e o discurso da ciência moderna.

Se o real da ciência é racional, é formal, construído por meio de estruturas lógicas e matemáticas, o real, para a psicanálise, é tudo aquilo que não funciona de acordo com esse ideal de objetividade e científicidade. Dessa forma, podemos apontar a descoberta e a postulação dos conceitos de inconsciente e de pulsão – o que implica a consideração da realidade psíquica e do desejo – como sendo os conceitos fundantes da psicanálise. Esta pode ser considerada a novidade introduzida por Freud.

¹ Coordenado pela Profa. Drª Tânia Coelho dos Santos. As pesquisas a que nos referimos encontram-se alocadas na página www.nucleosephora.com

Achamos relevante, então, traçarmos um pequeno percurso, ao longo da obra freudiana, de modo a pontuarmos o conceito de pulsão – conceito pilar da psicanálise – e as transformações por ele sofridas. Destacaremos a importância da postulação do novo dualismo pulsional (pulsão de vida / pulsão de morte) e sua implicação nos fundamentos que regem a economia psíquica.

Destacamos a conceitualização das noções de pulsão de morte e de superego, recorrendo ao mito freudiano da horda primeva e aos elementos que possibilitaram a constituição do sujeito, bem como do laço social. Apontamos o aspecto fundador da violência e sua inevitabilidade na constituição de uma ordem humana. Com relação à esta questão, Freud analisa extensamente os fundamentos que regem a economia psíquica no âmbito das relações entre o sujeito e a cultura. Segundo ele, o sacrifício pulsional coloca-se como a base necessária para que os laços sociais se constituam e mantenham. O conflito entre as exigências da cultura e as pulsões, que se apresenta como limite à uma satisfação plena do indivíduo torna-se, no entanto, uma constante fonte de sofrimento, que Freud nomeou como “mal-estar”.

Sabemos que em *Totem e tabu* (1913) Freud organiza um mito acerca da constituição da cultura, de modo que o surgimento desta se daria com a instauração da lei do incesto, a partir do assassinato do pai da horda primitiva. Ao retomar essa questão da constituição dos laços sociais, ele postula, em *O mal-estar na civilização* (1930) que os relacionamentos humanos, para existirem, precisam ser regulados, só se tornando possíveis a partir da instauração da lei e do direito que substituem o poder individual pelo poder da comunidade. Essa regulação da vida social tem como contrapartida, a restrição das possibilidades de satisfação pulsional.

Em seguida, nos debruçamos sobre a retomada realizada por Lacan frente às questões colocadas por Freud desde *Totem e tabu*. Nossa estudo se deteve diante da articulação entre as noções de lei e de gozo. O que se configura como gozo proibido em Freud, ao qual é necessário agregar o mito do pai da horda como referência, para Lacan é tomado como sendo um gozo estruturalmente impossível de ser atingido, como uma “falta” que é a marca do advento do sujeito no campo da linguagem. Neste ponto, Lacan propõe separar o mito (que coloca o assassinato do pai da horda como condição de instauração da lei) da estrutura (a castração como operador estrutural da constituição do sujeito). Este

deslocamento supõe, dessa forma, a linguagem como preexistente ao sujeito e a castração como um dado de estrutura.

I. DA *EPISTÉME*² ANTIGA À MODERNIDADE

I.1 O advento da modernidade

Neste primeiro capítulo de nosso trabalho abordaremos as transformações que possibilitaram o advento da modernidade de modo a destacarmos o surgimento da ciência moderna como o evento necessário e fundamental deste processo. Para isso, partiremos do corte operado entre a *epistéme* antiga e a ciência moderna (ou clássica) e dos elementos que ofereceram as condições para esta nova operatória.

Veremos como o panorama da Idade Média, sob a luz da retomada dos pressupostos que regeram a ciência antiga, se apóia na concepção de um universo ordenado, hierarquizado e no impedimento da aplicação da matemática ao seu estudo. Essas premissas terão de ser abandonadas para que a ciência clássica se estabeleça.

O panorama da Idade Média

Para situarmos a passagem da Idade Média à modernidade é interessante caracterizarmos as transformações políticas, sociais e culturais ocorridas neste período. A Idade Média - que compreende os séculos V ao XV - tem no feudalismo o seu elemento definidor. O feudalismo foi o sistema econômico, político, social e cultural ocorrido na Europa Ocidental durante esta época, cujas principais características, de acordo com Alceu e Senise (1997), são:

- Poder político descentralizado das mãos do rei. O poder era local, exercido pelo senhor feudal (cada feudo era governado pelo seu senhor).
- Sociedade estamental, dividida em três estamentos ou ordens sociais - clero, nobreza e campesinato. O princípio de estratificação era privilégio de nascimento. Cada indivíduo permanecia preso à sua posição na sociedade, o que caracterizava uma imobilidade social e estabelecia um regime de desigualdade.

² Termo grego, que significa “ciência”, “conhecimento”.

- Cultura teocêntrica, ou seja, todo poder político girava em torno da autoridade religiosa e da fé. A Igreja determinava o modo de pensar e de viver da sociedade e os fenômenos naturais eram explicados pela fé.

Os costumes e hábitos feudais, bem como toda a produção artística, literária, filosófica e científica, seguiam, portanto, os princípios fixados pelo clero, que colocava a fé como instrumento de conhecimento e compreensão da realidade e como norma de comportamento social.

Desde o fim do Império Romano do Ocidente (em 476 d. C.), a Igreja foi a única instituição a se manter coesa e unida e a preservar, em seus mosteiros, a cultura da Antigüidade Clássica (greco-romana). Detendo o monopólio do saber e exercendo o papel de intermediária entre Deus e os homens, a Igreja ocupava lugar de destaque na hierarquia social, sendo o clero o primeiro estamento nessa hierarquia.

Este panorama começou a se alterar na Baixa Idade Média (século XI ao XV), quando o renascimento comercial e urbano, a abolição dos laços servis de trabalho e o aparecimento da classe burguesa lentamente iniciaram a transformação da sociedade, imprimindo-lhe um caráter não-religioso. Tal configuração foi se definindo mais claramente à medida que a burguesia evoluía e tomou forma na Idade Moderna em dois momentos culturais: um, de caráter artístico e literário - o Renascimento - e outro, de caráter religioso - a Reforma Protestante. (ALCEU E SENISE, 1997, p.16)

O Renascimento constituiu um amplo movimento artístico, científico e literário, que tomou como ideal cultural o homem da Antigüidade Clássica. “A adoção desse ideal serviu como modelo para a crítica ao domínio cultural da Igreja, ao teocentrismo³ e aos valores medievais.

Assim, a defesa dos direitos e realizações de cada indivíduo, segundo sua capacidade de progresso, implicou numa busca da organização racional do mundo, que colocava o homem como o centro das atenções e do conhecimento. Esta nova posição, denominada antropocentrismo, incentivou a visão crítica da realidade, ao mesmo tempo que procurava soluções através da observação científica e dos métodos experimentais.

³ Teocentrismo: “visão de mundo característica da Idade Média, segundo a qual Deus era o centro de todas as coisas e a fonte de todo o conhecimento.” (Alceu e Senise, 1997, p.27)

O movimento renascentista, através da difusão dos ideais humanistas⁴, incentivou o desenvolvimento das ciências pelo uso de métodos racionais de investigação. Foram consideráveis os progressos no campo das ciências, com os estudos voltados para o conhecimento mais objetivo do homem e de seu meio.

Koyré (1991) aponta o pensamento da Renascença como um elemento de passagem ao moderno. Trata-se, segundo ele, da substituição do teocentrismo medieval pelo problema moral. Dessa forma, o pensamento renascentista esfacela, destrói o cosmo ordenado e hierarquizado que organizou o mundo da Antigüidade e da Idade Média, apontando para o fato de que o espírito da Idade Média estava à beira do esgotamento.

A retomada da herança grega

A Idade Média é também responsável pela retomada da herança grega, via Platão e Aristóteles principalmente. Essa retomada dá-se sob a ótica da existência de um único Deus e da noção deste como criador, concepções que não estavam presentes no pensamento antigo. Interessa-nos apontar aqui a influência de Platão e de Aristóteles no pensamento medieval, na medida em que este constitui o solo de onde emerge a ciência moderna.

Para Platão, a alma representa a perfeição, em contraste com o mundo, imperfeito e corruptível, de modo que a razão e o pensamento devem voltar-se para o estudo da alma: é lá que reside a verdade. Não é, portanto, estudando os objetos do mundo sensível que a alma conhecerá a verdade. A verdade das coisas sensíveis está na sua conformidade com as idéias eternas de Deus, que são o objeto do verdadeiro saber. O pensamento deve ser, então, conduzido a essas idéias – idéias de perfeição, de imutabilidade -, desviando-se do mundo que se apresenta aos nossos sentidos. Assim, a matemática representaria esse tipo de saber e permitiria o estudo do que é imutável e eterno.

Koyré aponta os principais elementos que caracterizam o pensamento platônico medieval: “a primazia da alma, a doutrina das idéias, o iluminismo que suporta e reforça o inatismo de Platão, o mundo sensível concebido como um pálido reflexo da realidade das

⁴ Humanismo: movimento intelectual que “propunha a renovação do padrão dos estudos universitários, que deveria se basear no aprendizado das línguas clássicas (grego e latim) e no conhecimento dos textos greco-romanos.” (Alceu e Senise, 1997, p.28)

ídéias, o apriorismo e até o matematismo.” (KOYRÉ, 1991, p.34) Platão localiza a perfeição no plano das idéias, de modo que o mundo real não lhe interessa, por ser imperfeito.

Já para Aristóteles, a perfeição se localiza no mundo, na física, nas ciências naturais. Desse modo, o mundo não é um simples reflexo da perfeição divina, mas sim um conjunto bem ordenado e hierarquizado de naturezas, conjunto estável, firme, que possui existência própria, que a possui por si próprio. (KOYRÉ, 1991, p.35).

A física aristotélica baseia-se na crença da existência de “naturezas” qualitativamente definidas, na crença da existência de um Cosmo, de princípios de ordem, em virtude dos quais os seres formam um todo hierarquicamente organizado. No universo, os corpos são distribuídos e dispostos numa certa ordenação, o que significa dizer que cada corpo tem seu lugar determinado no universo, segundo sua própria natureza. Ordem cósmica e harmonia são, portanto, os conceitos fundamentais da cosmologia aristotélica.

Conforme aponta Koyré (1991, p.158), a física aristotélica baseia-se numa concepção estática de ordem. Nesse sentido, todo movimento implica numa espécie de desordem cósmica, numa perturbação do universo, de modo que a ordem constitui um estado durável que tende a perpetuar-se indefinidamente. Assim, o que explica o estado de repouso de um corpo no seu lugar natural é a sua própria natureza, ou seja, o repouso é o estado natural de um corpo. Por outro lado, o movimento é um estado transitório, que cessa quando o corpo atinge o seu lugar natural. O movimento precisa, portanto, de uma causa para acontecer, de um motor que o mantenha. Em Aristóteles, a noção de movimento não pode prescindir da ação desse motor, que seria a sua causa: retirada a causa, cessa o efeito.

⁶ Aristóteles sustenta a disjunção entre a geometria e a física e considera inviável aplicar um método e um raciocínio puramente geométricos ao estudo da realidade. “O físico examina coisas reais; o geômetra examina razões em função de abstrações.” (KOYRÉ, 1991, p.161) Como consequência, a matemática, sendo uma ciência abstrata, não é adequada para estudar os corpos reais. Destes, ocupa-se a física, cuja sustentação está na experiência, devendo edificar-se, portanto, a partir da percepção dos fenômenos. A física aristotélica é uma física das qualidades, da diversidade que aparece à experiência sensível do cientista, não objetivando precisar ou quantificar os fenômenos através de cálculos matemáticos.

Podemos apontar então dois grandes pilares no pensamento aristotélico: a noção de um universo ordenado e hierarquizado e o impedimento da aplicação da matemática ao seu estudo. Estes dois pilares da ciência antiga terão de ser destruídos para que a ciência moderna se constitua.

Se Platão localiza a perfeição no mundo das idéias, cujo acesso dar-se-ia pela alma, Aristóteles a reencontra no mundo, na natureza: “O espírito do aristotélico não é, como o do platônico medieval, espontaneamente voltado para si mesmo: é naturalmente orientado para as coisas. Assim, são as coisas e a existência das coisas que constituem o que há de mais certo para ele.” (KOYRÉ, 1991, p.36) Apesar dessa oposição, tanto o pensamento platônico quanto o aristotélico não abrem mão das noções de perfeição e de imutabilidade que orientam o pensamento antigo e medieval.

O esfacelamento do Cosmo grego

Segundo Koyré, a cosmologia científica inicia-se na Grécia, pois que foram os gregos que, pela primeira vez, conceberam e formularam a exigência intelectual do saber teórico, qual seja, *preservar os fenômenos*, isto é, “formular uma teoria explicativa do dado observável e revelar, sob a aparente desordem do dado imediato, uma unidade real, ordenada e inteligível.” (KOYRÉ, 1991, p.82)

Essa exigência de inteligibilidade e matematização do real inicia-se pela astronomia. Em Platão já se encontra presente a tentativa de reduzir o movimento dos planetas a movimentos circulares e regulares. A física de Aristóteles também se volta para o estudo dos astros e concebe, como já apontamos, um universo ordenado, hierarquizado, onde cada coisa acha-se em seu lugar e em cujo centro está a Terra.

Nesta perspectiva, o Cosmo grego (e, nesse sentido, também o medieval) é um Cosmo finito, ordenado e hierarquizado. Os corpos celestes (as estrelas, os planetas) são organizados segundo uma ordem perfeita e eterna, e os movimentos desses corpos são uniformes, circulares e eternos. Sob estes pressupostos, o único movimento admissível para a cosmologia grega é o movimento circular, o movimento perfeito, eterno, de um corpo sobre si mesmo.

Na física e na cosmologia aristotélicas, como já assinalamos, é a própria estrutura do espaço físico que determina o lugar dos objetos que nele se encontram. A Terra, sob este ponto de vista, estaria no centro do universo por força de sua própria natureza, ou seja, porque é mais pesada e, portanto, deve achar-se no centro. Para o pensamento aristotélico, “os corpos pesados dirigem-se para o centro, não porque alguma força física os atraia para lá; eles se dirigem ao centro porque é sua natureza que para lá os impele.” (KOYRÉ, 1991, p.50) Desse modo, o que determina o lugar e o movimento dos astros é tanto a estrutura do espaço físico quanto a sua própria natureza.

Koyré atribui a Nicolau de Cusa o movimento que conduziu ao desmoronamento da concepção desse Cosmo bem ordenado e hierarquizado que regeu o mundo da Antiguidade e da Idade Média. Nicolau de Cusa coloca sobre o mesmo plano ontológico a Terra e a realidade dos Céus e afirma a indeterminação do universo, iniciando o processo de pensamento que resultará na geometrização do espaço e no desaparecimento da síntese hierárquica. (KOYRÉ, 1991, p.50)

Um novo ponto de vista surge com Copérnico, que afirma que os corpos dirigem-se para a Terra não porque dirigem-se ao centro, a um lugar determinado, mas simplesmente porque querem voltar à Terra. Este raciocínio promove a substituição de uma realidade metafísica por uma realidade física, ou seja, a substituição do ponto de vista cosmológico pelo ponto de vista físico, no que diz respeito aos sistemas astronômicos. Além disso, a astronomia de Copérnico

(...) identifica a estrutura física da Terra à dos astros celestes, dotando-os, a todos, de um mesmo movimento circular. Por isso mesmo, ela assimilou os mundos sublunar e supralunar e, daí, realizou a primeira etapa da identificação da matéria ou dos seres componentes do Universo, vale dizer, da destruição daquela estrutura hierarquizada que dominava o mundo aristotélico. (KOYRÉ, 1991, p.50/51)

A retirada da Terra de um lugar privilegiado permite assim, a equiparação entre os mundos supralunar (o dos astros celestes) e sublunar (o da Terra). Realiza-se aqui o fim da hierarquização do universo: todos os fenômenos passam a poder ser pensados em termos de relações entre forças físicas.

Kepler, por sua vez, introduz a seguinte novidade: a idéia de que o universo, em todas as suas partes, é regido pelas mesmas leis, e leis de natureza estritamente matemática.

Apesar de ainda conceber o universo estruturado, hierarquicamente organizado e harmoniosamente ordenado por Deus, considera que a norma que Deus seguiu na criação do mundo é determinada por considerações matemáticas ou geométricas. De acordo com Koyré: “(...) há regularidade e harmonia na estrutura do mundo, mas esta é estritamente geométrica. O Deus platônico de Kepler construiu o mundo dando-lhe forma geométrica.” (KOYRÉ, 1991, p.52)

Em Kepler podemos apontar a passagem de uma concepção animista para uma concepção mecanicista do universo, justamente porque, segundo ele, os movimentos planetários seguem leis estritamente matemáticas. No entanto, dominado ainda pela idéia de um mundo bem ordenado, Kepler não podia admitir a idéia de um universo infinito.

Dessa forma, na perspectiva de Koyré, a geometrização do espaço e a expansão infinita do universo são, portanto, as premissas fundamentais à revolução científica do século XVII – à fundação da ciência clássica, moderna. (KOYÉ, 1991, p.53)

A ruptura com a episteme antiga

Segundo Koyré, o modo de operação da ciência moderna toma corpo com a física galileana. Galileu se interessa pela física matemática e pela redução do real ao geométrico, ou seja, pela geometrização do universo. Nesse sentido, ele identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana, acreditando que as formas matemáticas eram efetivamente realizadas no mundo:

Tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica; todos os movimentos são submetidos a leis matemáticas, não só os movimentos regulares e as formas regulares que, talvez, sejam absolutamente inexistentes na natureza, mas também as formas irregulares. A forma irregular é tão geométrica quanto a forma regular; uma é tão precisa quanto a outra. (KOYRÉ, 1991, p.54)

É justamente com este passo que Galileu pode formular o conceito de movimento que constituirá a base da dinâmica clássica: o movimento retilíneo uniforme. Galileu admite que o movimento (retilíneo e uniforme) é um estado tão estável e tão permanente quanto o estado de repouso. Não há necessidade de uma força constante que atue sobre o

corpo para explicar o seu movimento, dessa forma, ele admite a relatividade do espaço e do movimento e a possibilidade de aplicar à mecânica as leis da geometria.

A ciência moderna ultrapassa a experiência, entendida como experiência sensível, ou seja, aquilo que se observa espontaneamente, a partir dos sentidos, do senso comum, da percepção imediata e empírica dos fenômenos. Koyré destaca que a experiência na ciência moderna diz respeito ao *experimentum*⁵. Este é preparado, engendrado pela teoria, como uma pergunta – estruturada em linguagem geométrica e matemática – feita à natureza, visando extrair desta, uma resposta. Portanto, não basta observar o que se passa, o que se apresenta naturalmente aos nossos olhos; é preciso saber formular a pergunta e compreender a resposta: aplicar ao *experimentum* as leis estritas da medida e da interpretação matemática. (KOYRÉ, 1991, p.54)

Galileu, fazendo do que é matemático a base da realidade física, é levado a abandonar o mundo qualitativo e introduzir uma ruptura entre o percebido pelos sentidos – característico da cosmologia aristotélica – e o mundo real. Assim,

Anteriormente ao advento da ciência galileana, (...) aceitávamos o mundo que se oferecia a nossos sentidos como o mundo real. Com Galileu, e depois de Galileu, presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada. (KOYRÉ, 1991, p.55)

Para Koyré, a base da ciência moderna é a introdução do pensamento sem qualidades. Galileu, assim como Descartes, renuncia ao mundo qualitativo da percepção sensível e da experiência do senso comum: trata-se de investigar as leis estruturais que são traduzidas na linguagem matemática. A matemática, no mundo grego, estava restrita a um mundo distinto do sensível. A interdição da aplicação da matemática à natureza era uma posição de consenso na Antigüidade grega. O gesto que inaugura a ciência moderna é a introdução da matematização no mundo terrestre: a ciência descobre que a natureza fala e a sua linguagem é matemática.

⁵ Koyré utiliza a palavra latina *experimentum* para justamente situá-la em oposição à experiência comum, que não passa de observação.

Koyré descreve e caracteriza a operação engendrada pela ciência moderna através de dois traços principais: a destruição do Cosmo grego e a geometrização do espaço. A dissolução do Cosmo grego significa, como já abordamos anteriormente, a destruição da concepção de mundo como uma estrutura finita, hierarquicamente ordenado e qualitativamente diferenciado, no qual os corpos ocupam lugares diferenciados no espaço. Esta concepção é substituída pela idéia de um universo aberto, indefinido, infinito, homogêneo, governado pelas mesmas leis universais; um universo no qual os corpos pertencem ao mesmo nível do Ser e são regidos pelas mesmas leis. Segundo Koyré, a dissolução do Cosmo lhe parece “a revolução mais profunda realizada ou sofrida pelo espírito humano desde a invenção do Cosmo pelos gregos.” (KOYRÉ, 1991, p.155)

A partir daí, as leis do Céu e as leis da Terra se fundem, o que implica o desaparecimento, da perspectiva científica, de todas as considerações baseadas no valor, na perfeição e na harmonia: a astronomia e a física tornam-se interdependentes e unificadas. É nesse novo universo, onde uma geometria se faz realidade, que as leis da física clássica encontram valor e aplicação.

A geometrização do espaço, por sua vez, refere-se à substituição da concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto – espaço cósmico concebido pela física pré-galileana – pela noção de um espaço homogêneo e abstrato, submetido à geometria euclidiana.

Dessa forma, é sobre as bases da física galileana, que se constituirá a ciência tal como a conhecemos e que se poderá construir a importante e vasta síntese do século XVII, concluída por Newton.

I.2 O surgimento da ciência moderna

O século XIX é inscrito no projeto newtoniano, herdeiro da tradição cartesiana, que tem como pressupostos reduzir o complexo ao simples e extrair leis matemáticas universais que unifiquem todo o campo da experiência. A ciência moderna constitui-se, assim, pela aplicação das leis matemáticas ao campo da natureza, ao mundo da transformação e do devir, rompendo com o interdito aristotélico, que restringia a matemática ao estudo dos céus, cujos astros possuíam um movimento eterno e perfeito.

Neste contexto, a obra de Newton representa um avanço na evolução do pensamento da humanidade. A descoberta da gravitação universal foi apenas a maior das muitas de suas descobertas importantes. Newton se dedicou a uma longa e profunda especulação sobre os corpos celestes e a natureza de sua atração mútua. A sua primeira grande conquista foi, entretanto, o desenvolvimento do cálculo. A capacidade de representar uma fórmula algébrica em um gráfico passava a significar que certos problemas algébricos eram suscetíveis de soluções geométricas. (STRATHERN, 1998, p.29)

Os cálculos de Newton lhe propiciaram empreender a sua obra a respeito da gravidade e unir as leis de Kepler (sobre o movimento planetário) às descobertas de Galileu (que havia confirmado, mediante experiências, que um corpo em queda acelera a uma taxa uniforme). A noção de gravidade por ele postulada acabaria por ser interpretada como a mesma força que mantinha a Lua em órbita ao redor da Terra e os planetas em órbita ao redor do Sol. As leis que valiam na Terra também eram válidas para os corpos celestes e se estendiam por todo o universo. (STRATHERN, 1998, p.39)

Durante os vinte anos que antecederam a publicação de suas descobertas sobre a gravidade, Newton aprimorou suas concepções iniciais e as transformou em um sistema abrangente, avançando um passo além de Kepler e Galileu ao enunciar três leis que suplantavam as descobertas de seus antecessores. (STRATHERN, 1998, p.40)

A primeira lei do movimento proposta por Newton refere-se à uma teoria da inércia e afirma que um corpo permanece em repouso ou em movimento uniforme ao longo de uma linha reta, a menos que sofra ação de uma força externa. Os corpos se movimentavam pelo espaço porque nada havia para detê-los depois de terem sido inicialmente postos em movimento.

A segunda lei do movimento afirma que a taxa de variação do *momentum*⁶ em relação ao tempo de um corpo em movimento é proporcional à força nele exercida. Em outras palavras: “o efeito de uma força contínua sobre um corpo inicialmente em repouso ou em movimento uniforme é *fazê-lo acelerar*”. (STRATHERN, 1998, p.41) A terceira lei de Newton postula que se um corpo exerce uma força sobre outro, o segundo exercerá, simultaneamente, força oposta e de mesma magnitude sobre o primeiro.

O conceito de força adotado por Newton nessas leis iria transformar a ciência, unido a visão mecanicista de Descartes com a antiga tradição de Pitágoras, que afirmava que o mundo consistia fundamentalmente em números. Essa combinação da mecânica com a matemática não apenas explicava como o mundo funcionava, mas também significava que poderíamos calcular precisamente o que se passava nele. (STRATHERN, 1998, p.42)

Dessa forma, Strathern sintetiza claramente a operação ocorrida na ciência:

As primeiras rachaduras sérias no edifício do aristotelismo tinham começado a surgir na Europa no começo do século XVII. O padre polonês Copérnico havia sugerido um sistema solar heliocêntrico, o que levou o astrônomo alemão Kepler (...) a propor leis de movimento planetário. O físico italiano Galileu tinha então lançado uma nova mecânica baseada nesses fatos. (...) Nesse ínterim, a filosofia da dúvida de Descartes demonstrara que o aristotelismo, a base dos ensinamentos científicos da Igreja, era desprovido de justificação analítica ou perceptiva. (...) Newton logo se deixaria influenciar intensamente por suas descobertas. (STRATHERN, 1998, p.23)

A partir destas idéias que foram expostas, e visando especificar as coordenadas que sustentam a ciência moderna ou clássica, seguiremos a partir de agora a abordagem de Prigogine e Stengers (1990, 1996, 1997). Para isto, tomaremos a física como modelo paradigmático da ciência moderna e abordaremos mais detalhadamente os ideais clássicos de reversibilidade e de determinismo e a concepção de causalidade na ciência moderna.

⁶ A taxa de variação do *momentum* se dá pela multiplicação da massa de um corpo pela sua velocidade.

Os pressupostos da ciência moderna

A concepção de causalidade que sustenta a física clássica está diretamente articulada ao *princípio da razão suficiente* de Leibniz. Este princípio enuncia a equivalência entre a causa plena e o efeito completo, e, nesse sentido, descreve um mundo em que os efeitos seguem as causas e onde o encadeamento das causas e dos efeitos é rigorosamente determinista.

A idéia de trajetórias reversíveis, que se repetem de modo idêntico, concebe um mundo em perpétuo movimento, onde as causas e os efeitos se geram mútua e perpetuamente. A idéia de reversibilidade articula-se à de determinismo que, classicamente será entendida como a possibilidade de, a partir da descrição de um estado atual de um sistema, poder-se definir inteiramente a sua evolução futura, ou seja, dadas as condições iniciais de um sistema, estas garantiriam a previsibilidade do futuro.

A segunda lei de Newton - que articula os conceitos de força e aceleração - pode ser apontada como o paradigma da ciência clássica. Dessa forma, se conhecemos as condições de um sistema submetido à essa lei, ou seja, seu estado num instante qualquer, podemos calcular todos os estados seguintes, bem como os precedentes. A fórmula proposta por Newton ($F=m \cdot a$)⁷ exprime, em cada momento, a igualdade entre uma força aplicada a um ponto e a aceleração que produz, proporcional à massa. A relação entre força e aceleração exprime matematicamente a estrutura causal própria do mundo da dinâmica, um mundo em que cada movimento é efeito de uma força.

No universo dinâmico, newtoniano, as trajetórias são calculadas pela definição da posição e da velocidade de cada um dos pontos que compõe o sistema num dado momento. As trajetórias contêm a totalidade de informações sobre o sistema. Este é o modelo da reversibilidade e do determinismo clássicos.

Prigogine e Stengers (1990) enfatizam, no entanto, que o determinismo está sustentado num certo modo de conceber o mundo físico, apontando que, na dinâmica clássica, verifica-se uma afirmação inalterável da identidade do objeto. (PRIGOGINE E STENGERS, 1990, p.31) Nesse sentido, há um objeto que pode ser descrito e conhecido inteiramente, não havendo nada que escape à sua definição.

⁷ Força é igual ao produto da massa de um corpo pela a sua aceleração.

Submetido ao princípio da razão suficiente, que dá origem ao ideal determinista, o objeto é inteiramente inteligível e preserva uma independência em relação ao instrumento de observação. Prigogine e Stengers comentam que este princípio “parecia garantir a independência do objeto em relação àquele que o observa: a igualdade entre causa e efeito significa que a definição não deixou escapar nada que possa ser pertinente ao comportamento do objeto.” (1990, p.211)

Sendo assim, levando-se em consideração que o mito fundador da ciência clássica é tentar explicar as leis que governam a natureza, podemos apontar os principais pressupostos que a regem:

- 1) As leis da ciência são universais.
- 2) Essas leis – leis da dinâmica – descrevem o mundo em termos de trajetórias deterministas e reversíveis.
- 3) O microscópico é simples, regido por leis matemáticas simples.
- 4) A função da ciência é ultrapassar as aparências complexas e reduzir a diversidade dos processos naturais a um conjunto de efeitos dessas leis.
- 5) Há uma realidade objetiva que o dispositivo experimental pode captar inteiramente. Prigogine e Stengers denominam esta posição de ‘realismo’, que pensa o objeto, quando captado adequadamente pelo dispositivo experimental, como sempre o mesmo.

Esses pressupostos que regem a ciência clássica – a ‘síntese newtoniana’ – e que descrevem o mundo em termos de trajetórias deterministas e reversíveis, vigora soberana até o surgimento da termodinâmica no século XIX. O desenvolvimento da “ciência do calor” permite tratar a questão que a dinâmica clássica não podia admitir: a irreversibilidade dos processos. Das duas herdeiras da ciência do calor – a ciência das conversões da energia e a ciência das máquinas térmicas -, ambas concebidas ainda segundo o modelo clássico, nasceu a primeira ciência não clássica, a termodinâmica.

A novidade introduzida pela termodinâmica

Na sociedade industrial emergente do século XIX, as máquinas térmicas colocam para a ciência o problema das transformações que o calor produz sobre os corpos. A termodinâmica nasce, precisamente, da questão de como utilizar a ação do calor. O funcionamento dessas máquinas vai apresentar uma novidade técnica: o fato de que a combustão libera calor e esse calor pode provocar uma variação de volume, ou seja, pode produzir um efeito mecânico.

O que já se sabia na época era o fato do fogo poder transformar as coisas, permitir aos corpos entrarem em reação química, se dissolverem, se dilatarem, se fundirem ou evaporarem e, evidentemente, permitir ao combustível queimar com grandes desprendimentos de calor e de chamas. (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.83) Esta ciência do fogo foi reconhecida como ciência experimental durante o século XVIII. O que era inédito, no entanto, era a capacidade do fogo de fazer girar máquinas de um gênero novo – as máquinas térmicas – que, nessa época, fazem surgir a sociedade industrial. Até o século XVIII, o vento, a água e os animais eram as únicas fontes concebíveis da força motriz que fazia funcionar as máquinas simples.

A difusão rápida das máquinas térmicas inglesas foi acompanhada de uma nova questão científica, de uma nova colocação do problema das transformações que o calor faz os corpos sofrer. A questão da qual nasceu a termodinâmica não diz respeito à natureza do calor, ou da sua ação sobre os corpos, mas sim à utilização dessa ação. Trata-se de saber em que condições o calor produz “energia mecânica”, ou seja, é capaz de fazer um motor funcionar. (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p. 83)

Em 1811, o barão Jean-Joseph Fourier obtém o prêmio da Academia pelo seu estudo teórico da propagação do calor nos sólidos. Esse evento pode ser considerado como o evento simbólico, inaugural da abertura de um novo campo de possíveis: a ciência do complexo. Segundo Prigogine e Stengers, “uma teoria física passa a existir, matematicamente tão rigorosa como as leis mecânicas do movimento, e absolutamente estranha ao mundo newtoniano; a física matemática e a ciência newtoniana deixaram de ser sinônimas.” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.84)

Fourier proclamava que a propagação do calor entre dois corpos de temperaturas diferentes é um fenômeno peculiar, sendo ilusório querer reduzi-lo às interações dinâmicas entre massas vizinhas. Sua lei enuncia, de fato, que o fluxo de calor entre dois corpos é proporcional ao gradiente de temperatura entre eles. Embora não se possa relacionar esse processo de propagação com as forças e as acelerações dinâmicas, trata-se de uma lei tão geral quanto as leis newtoniana e que descreve um fenômeno tão universal como o da gravitação:

Todo corpo tem uma certa massa e se encontra, portanto, em interação gravitacional com todos os outros corpos do Universo; mas todo corpo é igualmente capaz de receber, acumular e transmitir calor e, como tal, é a sede do conjunto dos processos ligados à acumulação e à propagação do calor. (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.84)

Com a formulação das leis da difusão do calor, passam a coexistir dois universais - dois modelos teóricos - antagônicos na física: o calor e a gravitação. De um lado, (no campo da dinâmica) temos a gravitação que se exerce sobre uma massa inerte que a sofre sem ser afetada de outra maneira que não seja pelo movimento que recebe ou transmite. De outro, (no âmbito da termodinâmica), o calor, que transforma a matéria, determina mudanças de estado e modificações de propriedades intrínsecas. (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.84)

A termodinâmica - o estudo do comportamento físico ligado ao calor - define um sistema não pela posição e velocidade dos seus constituintes, como na dinâmica, mas sim por um conjunto de parâmetros macroscópicos - pressão, volume, temperatura, quantidade de calor, composição química - que definem o sistema e suas relações com o resto do mundo, definido como "meio". (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.85)

De maneira geral, é possível exercer sobre um sistema material uma ação mecânica, uma ação térmica, ou ainda uma ação química. Pressão, volume, temperatura, quantidade de calor e composição química constituem, portanto, os parâmetros físico-químicos clássicos, em cujos termos as propriedades mais gerais dos sistemas materiais podem ser definidas. A termodinâmica é, dessa forma, a ciência das variações dessas propriedades, de modo que o objeto termodinâmico implica, com relação ao objeto dinâmico, um novo ponto de vista sobre as transformações físicas. Não se trata mais de "observar uma

evolução, de prevê-la calculando o efeito das interações entre elementos do sistema, mas sim de agir sobre o sistema, de prever suas reações a uma modificação imposta.” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.86). A descrição incide sobre as mudanças sofridas pelo estado macroscópico como tal, sobre a maneira como a variação de um parâmetro influi no valor de todos os outros.

No campo da dinâmica, “um motor mecânico limita-se a restituir, sob a forma de trabalho, a energia potencial que uma precedente interação com o mundo lhe conferiu.” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.86), de modo que a causa e o efeito são da mesma natureza e equivalentes. Já no campo da termodinâmica, num motor térmico, as trocas de calor com o exterior provocam no sistema uma mudança de estado, o que implica numa alteração das propriedades mecânicas (dilatação ou concentração), de modo que o trabalho mecânico resulta, portanto, de uma transformação intrínseca do sistema e não de uma simples transmissão de movimento.

A partir do cálculo do rendimento de um motor térmico colocou-se o seguinte problema:

(...) depois de uma mudança de estado produtora de movimento, para que a capacidade do sistema de produzir movimento a partir do calor seja restaurada, é preciso promover um segundo processo que reconduza o sistema ao seu estado inicial, uma segunda mudança de estado que compense a mudança produtora de movimento. Num motor térmico, este segundo processo, simultaneamente equivalente e inverso do primeiro, sob o ponto de vista da transformação do sistema motor, é um resfriamento que permite ao sistema recuperar sua temperatura, pressão e volume iniciais, cedendo calor ao exterior. (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.86)

O problema do rendimento dos motores térmicos, da relação entre o trabalho produzido e o calor que é preciso dar ao sistema para os dois processos que se compensam é o ponto onde a noção de processo irreversível se introduziu em física. Segundo Prigogine e Stengers, foi a nova unificação da física pelo princípio de conservação da energia que desempenhou o papel decisivo para isso.

Os dois princípios da termodinâmica

No começo do século XIX, inúmeros experimentos proliferaram na física impondo a idéia de que o movimento não produz somente modificações da disposição espacial dos corpos, ou seja, modificações do valor da energia potencial.

A partir de Joule – e da postulação do processo de conversão que opera nos sistemas (conversão da energia potencial em energia cinética, por exemplo) – a física postula que “alguma coisa” se conserva quantitativamente, mudando de forma qualitativa. “Joule define um equivalente geral das transformações físico-químicas que fornece o meio de medir a grandeza que se conserva e que será mais tarde definida como ‘energia’.” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.87) É a partir desse ponto que a conservação da energia, considerada uma grandeza física, através das transformações que os sistemas físicos, químicos e biológicos podem sofrer, vai ser colocada na base da chamada ciência do complexo.

O princípio da conservação da energia – primeiro princípio da termodinâmica – representa “... a encarnação, no interior da física, da exigência geral de inteligibilidade da natureza que é preliminar a toda a ciência: o postulado de uma invariância fundamental para além das transformações naturais.” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.89)

No sistema termodinâmico, ocorre um fluxo de calor entre as fontes e a conversão de calor em trabalho. Nesta conversão, o que se verifica, no entanto, é que há, necessariamente, a dissipação de uma parcela da energia envolvida nesse processo. Há perdas que não se recuperam no funcionamento de motores ideais. A física, nesse momento, busca descrever o funcionamento dos motores ideais, fundada no princípio da conservação da energia e na idéia de reversibilidade sem perdas. No entanto, isso abre uma nova questão, que é justamente, o problema da dissipação da energia: algo se perde sem poder ser recuperado; há uma transformação irreversível do sistema.

Ao estudar os processos produzidos pela ação do calor, a termodinâmica se depara com a questão da dissipação da energia: na realização de trabalho de um sistema térmico, há uma parte da energia – envolvida no processo – que se perde.

Se por um lado, a termodinâmica, no século XIX, mantém-se dentro dos ideais clássicos de inteligibilidade da ciência clássica (determinismo e reversibilidade), por outro,

não pode escapar do problema colocado pela dissipação da energia, pela perda de rendimento, e da transformação inexorável que ela acarreta ao sistema.

Esta questão aponta para o desvio entre o ideal reversível, proposto pela tradição da ciência clássica, e a transformação irreversível que se opera nos sistemas térmicos. Este é o segundo princípio da termodinâmica, teorizado por Rudolf Clausius em 1865, que remete à noção de uma evolução irreversível nos sistemas, de uma impossibilidade da sua repetição: “Com efeito, a ciência nova, fundada sobre o princípio de conservação da energia, não pretende mais descrever uma idealização, mas a própria natureza, *inclusive as ‘perdas’*. ” (PRIGOGINE E STENGERS, 1997, p.93)

O segundo princípio da termodinâmica – a lei do crescimento da entropia – aponta que a atividade de um sistema termodinâmico leva inevitável e irreversivelmente tal sistema isolado para o seu estado de equilíbrio, de nivelamento das diferenças de pressão e temperatura, de máxima entropia. (PRIGOGINE E STENGERS, 1990, p.31) A entropia mediria, portanto, o grau de desordem produzido pela atividade do sistema.

Configura-se, assim, um panorama que difere das referências da dinâmica clássica. A dinâmica clássica preocupava-se em descrever o movimento das máquinas ideais, nas quais a quantidade de energia envolvida no processo de conversão permanecia constante, sem perda. A termodinâmica passa a abordar um problema que a dinâmica havia desconsiderado: trata-se da transformação dos corpos e dos sistemas. O universo não é, portanto, uma repetição eterna dos mesmos estados.

Neste ponto, podemos fazer referência ao tema que desenvolveremos no terceiro capítulo de nosso trabalho: a postulação, feita por Freud, do conceito de pulsão de morte. Um sistema, se deixado funcionar pelos seus próprios meios, tende para o equilíbrio, para o retorno ao inanimado, para o nivelamento das diferenças. Há uma produção de desordem intrínseca ao funcionamento de todo sistema. Percebemos então uma articulação entre o conceito de pulsão de morte e o enunciado do segundo princípio da termodinâmica.

Deste modo, diante da trajetória que abordamos, nesta primeira parte de nosso trabalho, sobre as concepções e pressupostos que regeram tanto o pensamento antigo e medieval – caracterizados especialmente pela cosmologia aristotélica – quanto a ciência clássica, passaremos agora a tratar da questão da posição subjetiva moderna, que articula-se, por sua vez, a essa mutação decisiva no campo científico: o advento da ciência moderna.

II. SUJEITO DA PSICANÁLISE: SUJEITO DA CIÊNCIA

Pretendemos, neste momento, abordar a relação entre o sujeito da ciência e o advento da modernidade a partir das transformações realizadas com o surgimento da ciência clássica, sobretudo através da operação cartesiana. Desta operação emerge a posição subjetiva moderna: o sujeito da razão, o sujeito científico, nomeado por Lacan como *sujeito da ciência*.

A questão que nos interessa tratar aqui diz respeito à ruptura realizada com o saber advindo da percepção sensível e da experiência do senso comum, o que aponta para a razão como o caminho privilegiado para o conhecimento. Duas questões principais nos servirão de norteamento:

- 1) O novo modo de operação da ciência que toma corpo com o gesto cartesiano: o uso da razão para se alcançar o conhecimento.
- 2) A relação entre a ciência moderna e a psicanálise, a partir da análise da proposição de Lacan de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência.

Vejamos em que consiste a operação cartesiana e como ela possibilita o advento do sujeito e da ciência modernos.

II.1 A operação cartesiana e a ciência moderna

Lacan propõe, em *A ciência e a verdade*, que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico, que se caracteriza “... por uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso, pela forma galopante de sua imisão em nosso mundo...” (LACAN, 1998a, p.869) Lacan indica que à mutação da ciência corresponde uma mudança de posição subjetiva que ele identifica ao gesto cartesiano. No *Seminário 11*, ele afirma que Descartes é responsável pelo aparecimento do sujeito e da ciência no mundo.

Descartes, em sua obra principal (*Discurso do Método*, de 1637) expôs suas reflexões sobre o método que deveria ser empregado para se alcançar o conhecimento verdadeiro. O trabalho de Descartes, portanto, advém de seu método: a dúvida hiperbólica –

trata-se de duvidar de todo o saber constituído até então. O projeto cartesiano consistia em constituir uma nova ciência capaz de produzir um saber verdadeiro, do qual não se podia duvidar.

Segundo Freire (1996), Descartes, através da dúvida, consegue se “desembaraçar” da primeira forma de conhecimento, o conhecimento imediato, advindo do senso comum, aquele definido pela intuição e pelos sentidos. Ele coloca em questão todas as idéias preestabelecidas e constrói um critério que o leva a questionar a legitimidade e coincidência da intuição e da sensação. Seu método consiste em tomar a dúvida e levá-la até o fim, aprofundando-a, radicalizando-a. Transformando a dúvida em instrumento de corte, operando negativamente sobre todos os saberes estabelecidos, acaba por encontrar uma certeza.

Descartes se propôs a encontrar uma verdade que fosse indiscutível, sobre a qual não restasse nenhuma dúvida. Para isso ele passou a duvidar de tudo: das verdades da tradição, das que são obtidas pelos sentidos e até mesmo das verdades matemáticas, que parecem indiscutíveis. Mas por mais que duvidasse, não podia duvidar de que ele pensava. Então, encontrou uma primeira verdade: “Penso”. E a partir daí, deduziu sua própria existência: “Penso, logo existo”.

De posse dessas duas verdades – o fato de pensar e de existir como ser pensante -, Descartes construiu todo o seu sistema filosófico, segundo o qual o homem, para alcançar o conhecimento, deveria partir das idéias da razão. Para alcançar a verdade o homem deveria duvidar de tudo e aceitar somente o que a razão pudesse compreender e demonstrar. O gesto cartesiano inaugura uma certeza: a existência da razão capaz de orientar o conhecimento.

De acordo com Milner (1996), a proposição de Lacan de que o sujeito sobre o qual se opera em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência, enuncia três afirmações: 1) que a psicanálise opera sobre um sujeito (e não, por exemplo, sobre um eu); 2) que há um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos constituem apenas um.

O autor coloca que essas três afirmações – que ele denomina de *equação dos sujeitos* – dependem da *hipótese do sujeito da ciência*, segundo a qual ‘a ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito’, de onde se

extraí que ‘o sujeito da ciência é o nome do sujeito determinado pelo modo de constituição da ciência moderna’. (MILNER, 1996, p.29)

No texto *A ciência e a verdade*, Lacan aponta que o sujeito da psicanálise supõe, em sua *praxis*, o sujeito da ciência, se por sujeito da ciência entendermos o *cogito* cartesiano:

(...) um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*. (LACAN, 1998a, p.870)

Podemos considerar que Descartes de fato propiciou, pelo ordenamento interno de sua obra, o que o nascimento da ciência requer do pensamento. Se o edifício cartesiano repousa crucialmente sobre o *Cogito*, isto quer dizer que o pensamento da ciência precisa daquilo de que o *Cogito* é o testemunho. Milner reúne um conjunto de proposições sobre as quais se baseia o que ele denomina de *cartesianismo radical* de Lacan:

- 1) ‘Se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo *Cogito*’;
- 2) ‘Descartes inventa o sujeito moderno’;
- 3) ‘Descartes inventa o sujeito da ciência’;
- 4) ‘o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano’.

Ao expor estas proposições, Milner diz não se tratar apenas de uma correlação cronológica e baseia-se na seguinte argumentação:

(...) a física matematizada⁸ elimina todas as qualidades dos existentes (...); uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também, despojar o sujeito de toda qualidade. Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência. (...) Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática.” (MILNER, 1996, p.33)

No momento em que o *Cogito* é enunciado como certo, ele está disjunto, por hipótese, de toda qualidade. As qualidades são, portanto, revogáveis como dúvida.

⁸ Milner utiliza-se de um dos teoremas de Koyré, o qual propõe que “a ciência moderna é a ciência galileana, cujo tipo é a física matematizada.” (MILNER, 1996, p.32)

Milner ressalta que Lacan é incisivo frente à questão de que o fato da *práxis* da psicanálise não implicar outro sujeito senão o da ciência não inclui a questão de saber se a psicanálise é uma ciência, ou seja, se o seu campo é científico. Não faz sentido, portanto, apresentar alguma ciência bem constituída como um modelo que a psicanálise teria de seguir: “já que não há ideal da ciência em relação à psicanálise, tampouco há para ela ciência ideal. A psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos.” (MILNER, 1996, p.31)

Segundo Lacan, é preciso recordar que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo.” (LACAN, 1998a, p.873) Tomaremos como base a discussão proposta por Coelho dos Santos (2001) a respeito da relação entre o advento da ciência - a operação da ciência moderna - e o sujeito do inconsciente. Segundo a autora, o discurso analítico, para se constituir, pressupõe o discurso da ciência:

A psicanálise, nascida no mesmo ponto da ciência moderna, trata dos efeitos do real da ciência sobre o sujeito. A psicanálise reinsera na consideração científica a fé, o sentido, o sonho, a crença, o sujeito enfim, revelando seu fundamento irredutível na realidade psíquica. Pelo caminho da ciência, a psicanálise revela o mito individual como o que é particular a cada sujeito, funcionando como limite à estrutura universal que constitui e submete a todos os sujeitos. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.119)

Se por um lado, o discurso analítico tem em comum com a ciência a consideração pelo real, já que ambas operam a partir da suposição da existência de um campo exterior aos sentidos coletivos, as crenças, os dogmas e a opinião, isso não significa afirmar que se trata do mesmo real na ciência e na psicanálise. O real da ciência é racional e formal, sendo construído por meio de estruturas lógicas e matemáticas. A ciência procede pelo esvaziamento dos sentidos que atribuímos aos fenômenos: nossas opiniões, crenças, mitos e desejos. O real, para a psicanálise, é tudo aquilo que não funciona de acordo com o ideal de objetividade e de cientificidade. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.119)

Podemos apontar a descoberta do inconsciente - o que implica a consideração da realidade psíquica e do desejo - como sendo a novidade introduzida por Freud no pensamento ocidental. Lacan refunda uma teoria do inconsciente: o inconsciente como

estrutura de linguagem, e o sujeito como determinado pelos significantes da linguagem, da cultura e pelos discursos em que se tecem os laços sociais.

O discurso psicanalítico operaria, portanto, sobre o sujeito da ciência, interrogando justamente aquilo que ele exclui: a dimensão do mito, da ficção, do desejo. O discurso analítico se interessa, portanto, pelo resto da ciência: “A prática da psicanálise reintroduz o sujeito na ordem do mito, da fantasia, de onde a ciência positivista aprofundou sua exclusão.” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.140) Este é o real excluído do campo do sujeito da razão e sobre o qual a psicanálise opera: trata-se do campo do gozo, do valor do gozo do sujeito enquanto objeto do Outro. Este é o real que a ciência produz, enquanto excluído.

Lacan ressita a psicanálise como uma ética do desejo. O processo analítico é dirigido por pressupostos que não se limitam pelo discurso da ciência, pois implicam uma ética do desejo. O ato analítico, por sua vez, deve fazer advir um sujeito responsável pela singularidade do seu desejo. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.159)

Freud criou um dispositivo – a psicanálise – que opera sobre os efeitos da cena inconsciente recalada pelo sujeito da razão. Lacan aponta no *Seminário 11* que o que não é evidente, o que falha, o incerto, o descontínuo, são signos da existência de uma outra cena, ou seja, da forma de funcionamento do inconsciente: “No sonho, no ato falho, no chiste – o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem. (...) Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar.” (LACAN, 1998a, p.30)

A operação da ciência produz, portanto, um resto, que é o sujeito, que, por sua vez, só advém, só aparece nessa hiância, nessa ruptura, nessa fenda: “Tropeço, desfalecimento, rachadura. (...) O que se produz nessa hiância (...) se apresenta como um achado.” (LACAN, 1998a, p.30) O discurso analítico só surge na medida em que o discurso da ciência moderna foraclui, exclui, nada quer saber sobre o tropeço, o equívoco, a incompletude. E é justamente nesse ponto que o discurso analítico opera, introduzindo, pela experiência do inconsciente, o sujeito constituído pelo seu desejo.

III. CONCEITO DE PULSÃO: O PILAR DA PSICANÁLISE

Partindo do corte operado entre a *epistéme* antiga e a ciência moderna e dos elementos que ofereceram as condições para o surgimento de uma nova operatória no campo da ciência, abordamos de que maneira o advento da modernidade encontra-se em estreita relação com o surgimento da ciência moderna. A partir deste ponto veremos, então, como o surgimento da psicanálise encontra-se em relação com os pressupostos que regem a modernidade.

É no âmbito da modernidade que podemos inserir o surgimento da teoria psicanalítica. Segundo Birman (1999), era o estatuto do sujeito no mundo moderno o que instigava Freud em suas indagações. “Isto quer dizer que a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade.” (BIRMAN, 1999, p.17) Podemos considerar, neste contexto, que Freud é “herdeiro” da tradição científica e positivista

O objetivo dos enunciados freudianos consiste no estabelecimento de “uma nova disciplina científica” que possa dar conta da investigação teórica do funcionamento psíquico, bem como da constituição de um dispositivo clínico para o tratamento das perturbações neuróticas:

Psicanálise é o nome: 1) de um procedimento que serve para indagar processos anímicos dificilmente acessíveis por outros meios; 2) de um método de tratamento de perturbações neuróticas, fundado nessa indagação e 3) de uma série de intelecções psicológicas, obtidas por esse caminho, que pouco a pouco se estão acumulando em uma nova disciplina científica.” (FREUD, *Dois artigos de Encyclopédia*, 1923 [1922])

Garcia-Roza (1998), ao analisar a frase escrita por Freud nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933) – “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” – diz que ela expressa adequadamente o que Freud coloca em seu artigo *Os instintos e suas vicissitudes*, de 1915: o fato de que, apesar de uma teoria científica emergir a partir de uma série de fatos empíricos (no caso de Freud, de suas observações clínicas), ela implica um conjunto de conceitos que não são retirados dessas observações, mas que lhes são impostos a partir de um lugar teórico. Estes conceitos são construtos teóricos que não designam realidades observáveis ou mesmo existentes. São meramente construções

teóricas –“ficções teóricas” – que permitem e produzem uma inteligibilidade distinta daquela fornecida pela descrição empírica. Eses conceitos, portanto, não descrevem o real, “eles produzem o real; (...) eles permitem uma descrição do real segundo um tipo de articulação que não pode ser retirado desse próprio real enquanto ‘dado’.” (GARCIA-ROZA, 1998, p.115)

Sendo assim, dentro do quadro teórico que embasa essa “nova disciplina científica”, alguns conceitos – como *inconsciente*, *recalque*, *transferência*, *pulsão* – configuram-se como fundamentais na construção de seu arcabouço teórico. No entanto, privilegiaremos, em nosso trabalho, o conceito de *pulsão*, de modo a considerá-lo como sendo o fundamento primordial sobre o qual Freud edificará o seu discurso.

Toda a malha de conceitos psicanalíticos é tributária, em última análise, do enunciado conceitual da pulsão. Freud, no entanto, lança mão de conceitos extraídos de outros saberes já estabelecidos. A utilização de conceitos oriundos de outros campos de saber no interior da trama teórica da psicanálise (como por exemplo, os conceitos de *força* e *energia*, extraídos da física ou os conceitos da biologia como *homeostase*, etc.) deve ser encarada como uma estratégia metodológica para o desenvolvimento de suas teses. Dessa forma, como veremos, a noção de *quantidade* está na base das formulações freudianas a respeito do funcionamento psíquico:

III. 1 A concepção quantitativa-energética do aparelho mental

Freud propõe, no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), elaborar uma teoria sobre o funcionamento psíquico segundo uma abordagem quantitativa, uma espécie de “economia nervosa”. De acordo com Garcia-Roza (1998), esse modelo explicativo do aparelho psíquico é tomado de empréstimo à física, particularmente à termodinâmica. Assim, o aparelho psíquico é concebido segundo um referencial termodinâmico.

Neste ponto, Freud concebe o psiquismo como um aparelho capaz de transmitir e transformar uma energia determinada, e propõe duas hipóteses fundamentais: 1^{a)} O que distingue o estado de atividade das partículas materiais de seu estado de repouso é de ordem quantitativa; 2^{a)}) Essas partículas materiais são identificadas com os neurônios. Essas

duas hipóteses supõem um princípio de regulação do aparelho psíquico – o *princípio de inércia neurônica* – segundo o qual os neurônios tendem a descarregar completamente toda a quantidade de excitação (Q) que recebem. Freud postula ainda um outro princípio, segundo o qual o sistema de neurônios se estrutura de modo a formar “barreiras de contato” que oferecem resistência à descarga total.

A partir dessas duas hipóteses fundamentais, Freud postula que os neurônios são investidos de uma quantidade (Q) da qual tendem a se livrar. Freud se refere a dois tipos de Q: a Q e a $Q\eta'$. A distinção entre ambas não é feito de modo muito preciso. A diferença parece ser que a primeira, Q, se refere a quantidades de excitação vinda do exterior, ligada à estimulação sensorial externa, enquanto a segunda, $Q\eta'$, é de ordem interna, intercelular, endógena.

Partindo de observações clínicas patológicas, especialmente dos casos de histeria e de neurose obsessiva, nos quais a característica quantitativa emerge com mais clareza do que seria normal, Freud levanta a hipótese de que haveria uma proporcionalidade entre a intensidade dos traumas e a intensidade dos sintomas por eles produzidos. Os processos descritos nesses distúrbios sugerem a concepção da excitação neuronal como uma quantidade em estado de fluxo. A partir dessa consideração, Freud estabelece um princípio básico da atividade neuronal em relação à Q: o princípio de inércia neuronal⁹, segundo o qual os neurônios tendem a se livrar de Q. Sobre este ponto, Garcia-Roza diz:

É a maneira como Q circula no sistema de neurônios, passando de um para outro e tomando os vários caminhos possíveis através das múltiplas bifurcações neuronais, que vai caracterizar o ponto de vista *econômico* em Freud. Essa economia é regulada por dois princípios básicos: o *princípio de inércia neurônica* e o *princípio de constância*. (GARCIA-ROZA, 1998, p.48)

Ainda de acordo com Garcia-Roza (1998), o princípio de inércia é uma formulação específica do *Projeto para uma psicologia científica*, não reaparecendo nos textos metapsicológicos posteriores. Segundo esse princípio, a quantidade de excitação recebida pelo sistema nervoso primário (pelos neurônios sensitivos) deve ser inteiramente descarregada através dos mecanismos musculares, ou seja, o movimento reflexo é uma

⁹ Este princípio ficou conhecido posteriormente como o *princípio da constância*, que Freud atribuiu a Fechner.

forma estabelecida de efetuar essa descarga. Essa descarga regulada pelo princípio de inércia representa a função primária do sistema nervoso. Neste ponto, abre-se a possibilidade de desenvolvimento de uma função secundária, pois, entre as vias de descarga, são preferidas e conservadas aquelas vias que envolvem a cessação do estímulo: a fuga do estímulo.

Freud salienta, entretanto, que o princípio de inércia não atua sozinho; desde o início, ele é rompido por outra circunstância. À proporção que a complexidade interior do organismo aumenta, o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos¹⁰ – que também têm de ser descarregados. O sistema nervoso, portanto, recebe não apenas estímulos originários do exterior, mas também estímulos provenientes do próprio organismo, ou seja, de natureza endógena. Ao contrário dos estímulos externos, dos quais o organismo pode esquivar-se, os estímulos internos não oferecem possibilidade de fuga, só desaparecendo após a realização de uma ação específica que possibilite a eliminação do estímulo. Dessa forma:

(...) o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (isto é, a reduzir o nível da $Q\eta'$ a zero). Precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo de $Q\eta'$ suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Mesmo assim, a maneira como realiza isso demonstra que a mesma tendência persiste, modificada pelo empenho de ao menos manter a $Q\eta'$ no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da mesma – ou seja, mantê-la constante. (FREUD, 1895, p.349)

Caso o sistema nervoso,

(...) em função do princípio de inércia, descarregasse toda a quantidade de energia de que fosse investido, ele não disporia de energia para realizar essas ações específicas destinadas a satisfazer as exigências decorrentes desses estímulos endógenos. Assim, ele é obrigado a tolerar um acúmulo de Q para essa finalidade. Como essa tendência se opõe à tendência inicial à inércia (que implicaria reduzir Q a zero), o sistema neurônico procura manter essa quota de Q num nível mais baixo possível ao mesmo tempo que procura se proteger contra qualquer aumento da mesma, isto é, procura mantê-la constante. (GARCIA-ROZA, 1998, p.49)

¹⁰ Eses “estímulos endógenos” serão os precursores das “pulsões”.

Ainda de acordo com Garcia-Roza, esta *lei da constância* aparece no *Projeto* como uma lei secundária, não sendo ainda enunciada como um princípio independente. Isso só vai acontecer em 1920, em *Além do princípio de prazer*, quando Freud enuncia de forma explícita o *princípio de constância* como um princípio independente. O princípio de inércia e o princípio de constância estão relacionados à importante distinção feita por Freud em 1895 entre *processos primários* e *processos secundários*. A distinção entre esses dois modos de funcionamento do aparelho psíquico corresponde, respectivamente, aos dois modos de circulação da energia psíquica: a energia livre e a energia ligada, assim como corresponde também à oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. (GARCIA-ROZA, 1998, p.49)

Do ponto de vista econômico, o processo primário corresponde à uma forma de energia livre (a energia psíquica é dita livre quando tende para a descarga da forma mais direta possível), enquanto que o processo secundário corresponde à uma forma de energia ligada (quando a descarga da energia psíquica é retardada ou controlada). “É nos sonhos e nos sintomas que os processos primários se apresentam de forma privilegiada para Freud, enquanto o pensamento da vigília, a atenção, o raciocínio e a linguagem são exemplos de processos secundários. (GARCIA-ROZA, ANO, p.58)

Os sistemas de neurônios ϕ , ψ , ω

Vimos anteriormente que todas as funções do sistema nervoso podem ser compreendidas sob o aspecto das funções primária (descarga total de Q adquirida) e secundária (armazenamento e acúmulo de Q) impostas pelas exigências da vida. A função secundária do sistema nervoso, que requer a acumulação de Q, torna-se possível ao se admitir a existência de resistências opostas à descarga: as *barreiras de contato*, que são resistências localizadas nos pontos de contato entre os neurônios, impedindo a passagem da energia que deveria ser escoada.

A hipótese das barreiras de contato impõe, no entanto, a existência de duas classes de neurônios: 1) os que deixam passar Q como se não tivessem barreiras de contato e que após cada passagem de excitação permanecem no mesmo estado anterior, e 2) aqueles que

opõem uma resistência ao livre escoamento de Q através das barreiras de contato, de modo que a passagem de Q se dá com dificuldade ou parcialmente. Estes, depois de cada excitação, podem ficar diferentes do que eram anteriormente, constituindo uma possibilidade de representar a memória.

Assim, existem *neurônios permeáveis*, que não oferecem resistência e nada retêm - destinados à percepção, e neurônios impermeáveis, dotados de resistência e retentivos de Q - portadores de memória. Estas duas classes de neurônios formam, respectivamente, dois sistemas: sistema ϕ e sistema ψ . A hipótese de haver dois sistemas de neurônios, ϕ e ψ , parece explicar uma das particularidades do sistema nervoso: a capacidade de reter e, ainda assim, permanecer capaz de receber.

A impermeabilidade dos neurônios ψ , no entanto, não é total. Parte de Q fica retida pelas barreiras de contato e parte é escoada. Foi em função dessa passagem parcial de excitação que Freud elaborou a noção de *facilitação*: quando há uma passagem parcial de Q pelas barreiras de contato, essas barreiras ficam alteradas: “Essa alteração consiste numa diminuição da resistência, de tal modo que daí por diante a excitação tende a percorrer o mesmo caminho através do qual houve uma facilitação, isto é, uma menor resistência das barreiras.” (GARCIA-ROZA, 1998, p.50) De acordo com Freud:

(...) a tendência do sistema nervoso, mantida durante cada modificação, é a de evitar que ele fique carregado de $Q\eta'$ ou a de reduzir a carga ao mínimo possível. Sob a pressão das exigências da vida, o sistema nervoso se viu forçado a guardar uma reserva de $Q\eta'$. (...) Agora evita, pelo menos em parte, ficar cheio de $Q\eta'$ (catexia), recorrendo a *facilitações*. Verifica-se, pois, que as *facilitações servem à função primária* [do sistema nervoso]. (FREUD, 1985, p.353)

Freud coloca que, desde o início, o sistema nervoso teve duas funções: a recepção do estímulo vindo de fora e a descarga de excitações de origem endógena. O sistema ϕ seria o grupo de neurônios atingido pelos estímulos externos, enquanto o sistema ψ conteria os neurônios que recebem as excitações endógenas. O sistema ϕ , orientado para o mundo externo, terá a missão de descarregar, com a maior rapidez possível, a Q que penetra nos neurônios. Já o sistema ψ está fora de contato com o mundo externo; recebe apenas Q vindo, por um lado dos próprios neurônios, e, por outro, dos elementos celulares no interior do corpo. “Isso faz com que a carga de Q nos neurônios ϕ seja muito maior do que a carga

dos neurônios ψ . Esse volume maior de Q em ϕ não permite a criação de barreiras de contato, pois estas seriam imediatamente destruídas pelo excesso de Q.” (GARCIA-ROZA, 1998, p.51)

Freud, a partir de um ponto, coloca a seguinte questão: de onde se originam as qualidades? Era preciso encontrar um lugar nos processos ψ quantitativos para o conteúdo da consciência, já que a consciência é que nos dá o que se convencionou chamar de *qualidades* –“sensações que são *diferentes* numa ampla gama de variedades e cuja *diferença* se discerne conforme suas relações com o mundo externo.” (FREUD, 1985, p.360) É esperado, portanto, para a estrutura do sistema nervoso, que este se constitua de instrumentos destinados a converter a quantidade em qualidade. Freud postula então um terceiro sistema de neurônios, responsáveis pela qualidade e não pela quantidade: o sistema ω .

Os neurônios do sistema ω são excitados junto com a percepção, e tais estados de excitação produzem as diversas qualidades – as sensações conscientes. Esses neurônios são completamente permeáveis, já que funcionam como órgãos de percepção e não são alimentados diretamente nem por fonte exógena (como no caso dos neurônios ϕ) nem endógena (no caso dos neurônios ψ), mas sim tiram toda a sua energia dos neurônios ψ . Os neurônios ω não necessitam, portanto, de descarga; seu nível de investimento aumenta ou diminui pela excitação recíproca que mantém com ψ .

Ao postular a existência dos neurônios ω , Freud aborda a questão do prazer-desprazer, dizendo que o conteúdo da consciência exibe, além da série de qualidades sensoriais, a série de sensações de prazer e desprazer. Aqui, a série prazer-desprazer (que viria a ser posteriormente chamada de *princípio de prazer*) é identificada com o princípio de inércia:

Já que temos um certo conhecimento de uma tendência da vida psíquica a *evitar o desprazer*, ficamos tentados a identificá-la com a tendência primária à inércia. 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. (...) O prazer corresponderia à sensação de descarga.” (FREUD, 1895, p.364)

III.2 O conceito de pulsão e seus dualismos

Vimos que a noção de quantidade está na base das formulações freudianas a respeito do funcionamento psíquico. Vimos também que o “sistema de neurônios” pode livrar-se da estimulação exógena através da ação motora. Diante dos estímulos endógenos, ao contrário, não há possibilidade de fuga e a estimulação mantém-se constante. Em 1895 Freud afirma que são as excitações endógenas, das quais o organismo não pode escapar, que vão constituir o fator energético propulsor para o funcionamento do psiquismo. Podemos dizer que até 1905, o conceito de pulsão não havia sido trabalhado formalmente. No entanto, desde o início de sua obra, Freud opera a distinção entre dois tipos de excitação – excitação interna e externa.

Em 1905, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud postula o conceito de pulsão como “uma medida de exigência de trabalho para a vida anímica”, sendo um conceito situado no limite entre o anímico e o corporal. Isso evidencia que o caráter da fonte energética para o psiquismo é atribuído ao “corporal” na sua relação com o “anímico”.

Estabelecendo-se como o conceito básico da teoria freudiana, a pulsão leva ao conjunto da experiência psicanalítica, a dualidade que lhe é imanente. Desta forma, o campo psicanalítico configura-se como um *dualismo* de princípios.

Duas grandes etapas caracterizam o desenvolvimento das teses freudianas. À primeira etapa – centrada na “primeira teoria pulsional” – correspondem os textos até 1920. Já a segunda etapa demarca-se, principalmente, pelos trabalhos *Além do princípio do prazer* (1920) e *O ego e o id* (1923). Esta segunda fase do pensamento freudiano centra-se no que convencionou-se denominar “segunda teoria pulsional”.

Podemos dizer que na primeira etapa, Freud privilegia os pontos de vista tópico e dinâmico. O funcionamento psíquico descreve-se, neste primeiro período do pensamento de Freud, em termos de força. A ênfase recai sobre o conflito entre as forças, associadas aos respectivos lugares psíquicos. Freud postula a divisão tópica do psiquismo como a condição para pensar o conflito entre forças.

Freud estabelece as bases dos registros *tópico* e *dinâmico* dos conceitos psicanalíticos. Ao primeiro, corresponde a partição espacial ou topográfica da

subjetividade. Ao segundo, corresponde a oposição de forças, emanadas dos lugares psíquicos diferenciados e componentes da dinâmica psíquica. Mais adiante, Freud adiciona aos registros dinâmico e tópico, o *econômico*, na medida em que o funcionamento psíquico exige, para a dinâmica das forças, uma base energética.

Temos, em 1915, no artigo *As pulsões e seus destinos*, a definição da pulsão como força motriz por detrás dos progressos. Neste momento, Freud situa o conflito pulsional entre as exigências do ego e as exigências sexuais. Ou seja, o dualismo pulsional coloca-se entre as pulsões性uals, relacionadas ao amor e ao prazer, e as pulsões de auto-conservação, relacionadas à necessidade e ao desprazer. O ego é colocado em oposição às exigências do mundo externo e o narcisismo determina em grande parte os destinos da pulsão sexual.

Em um artigo anterior, *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), Freud admite que as pulsões sexuais e de auto-conservação têm a mesma energia: a libido. A libido pode estar dirigida ao ego (libido do ego), ou aos objetos (libido de objeto). Temos, na verdade, pulsões sexuais de objeto e pulsões sexuais do ego.

Em *Além do princípio de prazer* (1920), a pulsão passa então a ser definida como impulso em direção a um estado anterior. Freud declara: "Parece, então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas (...), isto é, uma expressão da inércia inerente à vida orgânica." (FREUD, 1920, p. 47) A constatação filosófica de que a vida é precedida por um estado de não-vida, leva Freud a postular a finalidade da pulsão de morte como retorno ao inorgânico, que seria o estado anterior à vida. Nesse contexto da pulsão de morte, a vida se apresenta por sua aptidão à morte. Ela se encontra conjugada à morte e sempre retorna à ela.

A compulsão à repetição e a pulsão de morte

Em 1919, no seu texto *O estranho*, Freud traz exemplos sobre uma *repetição involuntária* ou *retorno constante da mesma coisa* que transformaria algo inicialmente inocente, como ocorrências semelhantes, em algo estranho e evocador de certa sensação de

desamparo. Já neste momento, Freud fala sucintamente da compulsão à repetição da mesma forma como será finalmente elaborada em 1920:

"(...) é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma 'compulsão à repetição', procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos." (FREUD, 1919, p. 256)

Freud inicia o texto de 1920 fazendo referência às suas observações clínicas acerca dos fenômenos transferenciais, dos sonhos traumáticos, da vida sexual infantil e das histórias de homens e mulheres. Nestes casos, algumas experiências claramente desagradáveis são repetidas, e não parece que nenhuma instância psíquica possa conseguir satisfação em sua repetição. É necessário que se suponha uma outra lógica de funcionamento psíquico, um além do princípio do prazer, porque é impossível sustentar que a repetição dessas experiências dêem algum ganho no registro do prazer. É pela via da clínica, portanto, que Freud irá supor a existência de uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer:

"...) a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos. (FREUD, 1920, p. 31)

O exemplo dos sonhos traumáticos parece deixar transparecer mais claramente a força da compulsão à repetição, a qual, afinal de contas, indica em todos os exemplos anteriores que o campo pulsional não é todo abrangido pelas familiares forças libidinais e de auto-conservação. De acordo com Freud, a compulsão à repetição e essa satisfação pulsional parecem "convergir em associação íntima" (FREUD, 1920, p.33). Com isso, marcamos um ponto essencial, de que a compulsão à repetição tem um caráter pulsional. Há, enfim, algo que se repete, que não cansa de se repetir:

Resta inexplicado o bastante para justificar a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer que ela domina. (FREUD, 1920, p. 34)

Freud recorre à hipótese de Breuer sobre os conceitos de energia ligada ou vinculada e energia livre ou livremente móvel. Com isso, estabelece uma relação entre a forma de energia livremente móvel com o funcionamento da pulsão, o qual, por sua vez, é marcado pelos processos primários. Por outro lado, irá relacionar a forma de energia vinculada “aos estratos mais elevados do aparelho mental”, os quais, em conformidade com os processos secundários, sujeitariam as excitações pulsionais. (FREUD, 1920, p.52)

Assim, a energia livre como uma quantidade de excitações não dominada pelo aparelho psíquico, ou seja, uma quantidade de energia maior do que o aparelho pode comportar, pode referir-se a um trauma ou uma situação penosa qualquer que necessitaria de um domínio comandado pelo ego. A este último caberia dominar a tensão desagradável causada por essa irrupção brusca de energia, transformando-a em energia ligada, ou seja, permitindo um escoamento mediado de energia. Esta tarefa é possível por meio da angústia como preparação para situações perigosas ou ainda como tentativa de dominar um trauma.

A energia livre gera, portanto, um aumento de tensão que só poderia ser desprazeroso mas que, por vezes, é repetido de modo que o aparelho livre-se da energia mais diretamente. Seria, portanto, como uma satisfação mais direta. A repetição parece estar relacionada, então, a um princípio primitivo de descarga de energia, mais elementar, independente do intuito de obter prazer e evitar o desprazer, e mais primitivo do que a descarga indireta. A satisfação indireta, através da vinculação dessa energia e da consequente diminuição da tensão no aparelho, leva à obtenção de prazer.

Em suma, o que se repete não é o que foi prazeroso e tenta ser repetido. Ou seja, não se trata da busca de um prazer passado. É nesse sentido que a compulsão à repetição é tomada como aliada, e mesmo como a expressão da pulsão de morte, ou seja, como algo mais primitivo do que o princípio do prazer que ela domina.

A partir deste ponto, Freud recorre à biologia e toma emprestado alguns de seus pressupostos, para afirmar que toda vida deseja morrer, retornar a um estado antigo de coisas, um estado inicial do qual a entidade viva afastou-se: “(...) ‘o objetivo de toda vida é

a morte', e, voltando a olhar para trás, ... 'as coisas inanimadas existiram antes das vivas'." (FREUD, 1920, p.49)

Ao enunciar que a meta de toda vida é a morte, Freud abre espaço para um novo dualismo pulsional, que opõe as pulsões de vida às pulsões de morte. As primeiras reúnem as pulsões de auto-conservação e as pulsões sexuais, enquanto as pulsões de morte revelam-se em destruição e agressividade.

As pulsões de vida, que se constituem em parte pelas pulsões de auto-conservação, opõem-se à idéia de que as pulsões sirvam para ocasionar a morte. Porém, sob o ponto de vista da auto-conservação, essas pulsões garantem justamente que "o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte". (FREUD, 1920, p. 50) Nesse sentido, as pulsões de vida são fundamentalmente o adiamento da morte, ou melhor dizendo, a sustentação da vida cujo desenlace é certamente a morte. Sobre os princípios que regem o prazer e a auto-conservação, Freud diz que "originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte." (FREUD, 1920, p. 50)

As pulsões sexuais, também componentes das chamadas pulsões de vida, visam, por todos os meios possíveis, a manutenção da vida. Mais uma vez, Freud empresta um tom biológico a suas declarações sobre o sexual, afirmando que as pulsões sexuais tem como objetivo a união de duas células germinais diferenciadas, o que constituiria uma nova vida, caracterizada justamente pela imortalidade biológica dos organismos dos quais se originou. Freud pretende delinejar com isso o caráter progressivo dessa pulsões, que caminham em direção a novas possibilidades, novos investimentos, enfim, novas elaborações. Sobre as pulsões de vida, Freud enuncia:

São os verdadeiros instintos de vida. Operam contra o propósito dos outros instintos, que conduzem, em razão de sua função, à morte, e este fato indica que existe oposição entre eles e os outros, oposição que foi há muito tempo reconhecida pela teoria das neuroses. (FREUD, 1920, p. 51)

A oposição entre pulsões de morte e pulsões de vida traduz-se na vida psíquica em um movimento pendular que faz alternar as pulsões que se precipitam a atingir a meta final da vida, com outras voltadas para que o percurso da vida dure. Esse movimento de alternância das pulsões também estaria presente na compulsão à repetição, que apresenta um caráter conservador e antinômico ao prazer, revelado na repetição involuntária de

situações desprazerosas, e também, um caráter progressivo, marcado pela possibilidade de elaboração das lembranças de situações desagradáveis. Dizer que a pulsão de morte em estado puro é antinômica ao prazer é afirmar a contradição inerente entre um impulso de morte e o princípio até então dominante, uma lei, cuja ordem é que o organismo obtenha prazer, o que estaria em consonância com sua conservação.

Até 1919, a teoria psicanalítica supunha que a regulação do curso dos processos psíquicos era invariavelmente feita pelo princípio do prazer¹¹, isto é, pelo princípio da evitação de desprazer ou produção de prazer. Segundo este princípio, o aparelho procura manter no nível mais baixo possível a quantidade de excitação nele presente. Assim, os eventos psíquicos eram colocados em movimento por uma tensão desagradável que tomaria uma direção cujo resultado final seria justamente a redução dessa tensão.

Freud havia esboçado a idéia de estabilidade na hipótese de uma tendência à constância da quantidade de excitação. Tal tendência aparece no texto *Projeto para uma psicologia científica* (1895) sob o nome de *inércia neurônica* e em *Estudos sobre a histeria* (1895) como uma *tendência a manter constante a excitação intracerebral*. Freud sustenta sua tese a partir do que Gustav Theodor Fechner (médico e filósofo alemão) enunciou como seu princípio de constância. Freud cita então Fechner para afirmar que o prazer está ligado à aproximação da estabilidade completa, e o desprazer ao desvio desta estabilidade, enquanto que entre os dois limites, a diferença seria não mais quantitativa mas sim qualitativa.

Segundo Fechner, “todo movimento psicofísico que se eleve acima do limiar da consciência é assistido pelo prazer na proporção em que, além de um certo limite, ele se aproxima da estabilidade completa, sendo assistido pelo desprazer na proporção em que, além de um certo limite, se desvia dessa estabilidade” (FREUD, 1920, p.19) Essa hipótese da existência de um princípio de constância de acordo com o qual “(...) o aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou, pelo menos, por mantê-la constante (...)” (FREUD, 1920, p.18) seria uma outra forma de enunciar o princípio de prazer, uma vez que, se o trabalho do aparelho mental se dirige no sentido de manter tão baixa quanto possível a quantidade de excitação, então qualquer aumento dessa quantidade de excitação será sentida como adversa ao funcionamento do

¹¹ Formulado como princípio do prazer-desprazer, pela primeira vez, em *A interpretação dos sonhos* (1990).

aparelho e, portanto, desagradável. “O princípio de prazer decorre do princípio de constância; na realidade, esse último princípio foi inferido dos fatos que nos forçaram a adotar o princípio de prazer.” (FREUD, 1920, p.19) Segundo Freud, essa tendência atribuída ao aparelho mental subordina-se ao princípio de Fechner da ‘tendência no sentido da estabilidade’.

É neste momento que Freud ultrapassa essa perspectiva e questiona os limites da dominância irredutível do princípio de prazer sobre os processos psíquicos. Afinal, escreve:

“(...) estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte tendência no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer.” (FREUD, 1920, p.19)

Verificamos nesta passagem que Freud aponta a existência de outras tendências que contradizem a dominância do princípio de prazer e, mais ainda, são-lhe opostas. Freud procura então analisar quais as circunstâncias que podem impedir o princípio de prazer de ser levado a cabo, ou seja, que são fonte de desprazer.

O primeiro exemplo é a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. O princípio de prazer está ligado a uma forma primária de funcionamento do aparelho mental, sendo ineficaz e até mesmo perigoso, do ponto de vista da autopreservação do organismo frente às exigências do mundo externo. Sob a influência das pulsões de autopreservação do ego, o princípio de prazer é, então, substituído pelo princípio de realidade. Tal princípio¹² não abandona a intenção de obter prazer, embora exija e efetue o adiamento da satisfação, o abandono de possibilidades de obtê-la, e a tolerância do desprazer no caminho longo e indireto para a obtenção do prazer.

Freud, contudo, salienta que o princípio de prazer persiste por longo tempo, sem a sujeição ao princípio de realidade, como o modo de funcionamento empregado pelas

¹² Primeiramente descrito em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911).

pulsões sexuais, que são difíceis de ‘educar’. O princípio de prazer, com freqüência, consegue vencer o princípio de realidade, em detrimento do organismo como um todo.

Neste momento, há uma correspondência entre a dicotomia princípio de prazer/princípio de realidade e pulsões sexuais/pulsões do ego, respectivamente. Embora o princípio de realidade seja forma derivada do princípio de prazer, o é sob a égide das pulsões do ego, enquanto que o princípio de prazer “vence” o de realidade quando vigoram as pulsões sexuais, em detrimento do ego e do organismo. Ou seja, o princípio de prazer, não transformado pela autopreservação em princípio de realidade, torna-se destrutivo do ego e do organismo.

O segundo exemplo de circunstâncias nas quais o funcionamento do princípio do prazer é posto fora de ação também ocorre regularmente e pode ser encontrado nos conflitos que se efetuam no aparelho mental quando o ego passa por seu desenvolvimento para organizações mais altamente compostas. Nem todas as pulsões inatas, no entanto, atingem as mesmas fases de desenvolvimento. No curso desse processo, acontece freqüentemente que algumas pulsões se mostrem incompatíveis, seja em seus objetivos ou em suas exigências, com as pulsões remanescentes, que podem combinar-se na unidade inclusiva do ego. Essas pulsões incompatíveis são então expelidas da unidade do ego pelo processo de recalque, mantidos em níveis inferiores de desenvolvimento psíquico, e, assim, afastadas, de início, da possibilidade de satisfação. (FREUD, 1920, p21) Se posteriormente alcançam a satisfação, esse acontecimento, ao invés de ser sentido pelo ego como prazer – isto é, descarga e diminuição da tensão - passa a ser sentido como desprazer. Freud ressalta ainda que todo desprazer neurótico é dessa espécie: um prazer que não pode ser sentido como tal.

Segundo Freud, esses dois exemplos de fonte de desprazer estão longe de abranger a maioria das experiências desagradáveis com as quais no deparamos, contudo elas não contradizem a dominância do princípio do prazer. Dessa forma, a tendência no sentido do prazer ocupa lugar essencial no jogo de forças do aparelho psíquico. A reação do aparelho mental frente ao desprazer – desprazer esse que pode ser a percepção de uma pressão por parte de pulsões insatisfitas ou a percepção externa de algo que é aflitivo- pode ser dirigida pelo princípio de prazer ou pelo princípio de realidade, pelo qual o primeiro é modificado. Tal fato não limita o grande alcance do princípio de prazer.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), ao introduzir o conceito de pulsão de morte, Freud denomina de *princípio de Nirvana* essas tendências que contradizem o princípio de prazer. O princípio de Nirvana designa a tendência dominante da vida psíquica, isto é, a tendência para levar a zero ou para reduzir o máximo possível qualquer quantidade de excitação do aparelho psíquico. Freud enuncia esse conceito da seguinte forma:

A tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (o ‘princípio do Nirvana’, para tomar de empréstimo uma expressão de Bárbara Low [1920,73]), tendência que encontra expressão no princípio de prazer, e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte. (FREUD, 1920, p. 66)

Notemos, nesta passagem, que o princípio de Nirvana assemelha-se à definição do princípio de constância que, em última análise, é o princípio do prazer. No entanto, o Nirvana designa, na tradição budista, um estado de aniquilamento e quietude, aproximando-se deveras da pulsão de morte.

Em 1924, no artigo *O problema econômico do masoquismo*, Freud distingue o princípio de prazer do princípio de Nirvana. Afirma que este último é definido como uma tendência no sentido da estabilidade inteiramente a serviço da pulsão de morte, e o princípio de prazer é, desde 1900, em sua versão princípio de prazer-desprazer, o regulador das tensões psíquicas provenientes de estímulos exógenos ou endógenos. O princípio do Nirvana designa enfim o que Freud já havia enunciado, em *Projeto para uma psicologia científica* (1985), sob o nome de princípio de Inércia, tendência dos neurônios a evacuar completamente as quantidades de energia que recebem. Essa tendência seria primariamente satisfeita por uma descarga direta da excitação sem mediação.

Verificamos que com a introdução do conceito de pulsão de morte, coloca-se uma nova configuração dos princípios que regem o aparelho psíquico. Os princípios de prazer e de realidade, na medida em que designam sentimentos conscientes são, portanto, ligados ao ego, e buscam o mesmo objetivo, como vimos anteriormente. Desse modo, unem-se como princípios reguladores dos processos secundários. O princípio de Nirvana, por sua vez,

pensado aqui como radicalização do princípio de prazer, exprime a tendência fundamental do organismo, que é a pulsão de morte.

III.3 Pulsão de morte: a pulsão por excelência

Em 1938, no texto *Esboço de Psicanálise*, trabalho que reuniu os princípios da psicanálise, Freud afirma que a pulsão é de natureza conservadora e, embora ela seja justamente a causa de toda atividade, a tendência dominante é restabelecer o estado anterior de coisas.

Neste mesmo trabalho, Freud enuncia os objetivos das pulsões de vida e das pulsões de morte. Enquanto as últimas tendem “a desfazer conexões e, assim, destruir coisas”, as pulsões de vida objetivam “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir (...).” (Freud, 1938, p. 161)

Notemos, contudo, que a pulsão de vida parece não consistir com a natureza mesma das pulsões. Freud coloca essa questão em 1938, mas a deixa em aberto. Ele diz:

Se presumirmos que as coisas vivas aparecem mais tarde que as inanimadas e delas se originaram, então o instinto de morte se ajusta à fórmula que propusemos, a qual postula que os instintos tendem a retornar a um estado anterior de coisas. No caso de Eros (ou instinto do amor), não podemos aplicar esta fórmula. (FREUD, 1940[1938])

Garcia-Rosa (1990) situa essa problemática a partir da questão do dualismo, que é uma marca do texto freudiano. Apesar de Freud falar, em 1915, de uma “natureza essencial das pulsões” (FREUD, 1915, p.125), afirmando que as pulsões são qualitativamente semelhantes e diferenciam-se apenas em função de sua fonte, ele mantém o dualismo pulsional, opondo pulsões sexuais a pulsões de auto-conservação. Notemos que esse dualismo não é abandonado nem mesmo com a descoberta, em 1914, de que o ego é investido libidinalmente e que as pulsões sexuais, afinal, não constituem-se como perigo para o organismo, não sendo opostas às exigências egoicas e, portanto, às pulsões de auto-conservação. Somente após 1920 um novo dualismo pulsional é apresentado.

Em 1930, em *O mal-estar na civilização*, Freud afirma postula a pulsão de morte como pulsão destrutiva e define essa destruição como algo originário do ser humano. Mais especificamente: “(...) em tudo o que se segue, adoto, portanto, o ponto de vista de que a

inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente." (FREUD, 1930, p. 125)

Com isso, a pulsão de morte passa a ser entendida em estrita relação com uma inclinação agressiva original e autônoma do ser humano. Sua existência independe, como já havíamos visto em 1920, da pulsão de vida ou dos princípios que regem o funcionamento psíquico consciente.

No momento em que escreveu *Além do princípio do prazer* (1920), Freud não precisou o que exatamente evoca na matéria inanimada os atributos da vida. Quando pensamos na pulsão como sendo a pulsão de morte, isso coloca a questão do que faz, em determinada ocasião, que o organismo saia de seu estado inanimado e volte-se para a vida. No entanto, Freud comprehende a pulsão que retorna ao estado inanimado como originando-se de uma primeira tensão proveniente do mundo externo sobre o organismo, que esforça-se para neutralizá-la:

(...) os fenômenos do desenvolvimento orgânico devem ser atribuídos a influências perturbadoras e desviadoras externas. A entidade viva elementar, desde seu início, não teria desejo de mudar; se as condições permanecessem as mesmas, não faria mais do que constantemente repetir o mesmo curso de vida" (FREUD, 1920, p. 48)

Tal tensão obriga o organismo a "(...) efetuar détours mais complicados antes de atingir seu objetivo de morte." (FREUD, 1920, p. 49) Tais tortuosos caminhos são justamente dominados pelas pulsões de vida. Nesse sentido, os movimentos vitais seriam desvios externos que, de qualquer modo, estão finalmente submetidos ao destino final, que é a morte.

Coelho dos Santos (1991) esclarece essa questão ao falar das pulsões sexuais como adiamento do objetivo da pulsão, que é o retorno ao estado anterior de coisas. Mais especificamente:

As pulsões sexuais são identificadas como forças perturbadoras ‘externas’. Serão essas ‘influências perturbadoras externas’ algo que diz respeito à ação do ‘cuidado materno primário’, ação que interpõe a ‘experiência de satisfação’ no curso automático e repetitivo da vida pulsional? Se admitimos que sim, as pulsões sexuais estão para as pulsões de morte como o princípio de realidade está para o princípio do prazer, na primeira tópica. Adiam, inibem, contornam o objetivo mesmo da pulsão. (COELHO DOS SANTOS, 1991, p. 75)

Assim, a sexualidade guarda um laço com a pulsão de morte. A sexualidade seria um adiamento, algo que é, na verdade, estabelecido pelo mundo externo e que podemos aproximar do que Freud denominou de “cuidados maternos primários” ou do que parece ser colocado em 1930, como “pressões da civilização”. No entanto, o caráter conservador da sexualidade fica claro se nos remetermos ao artigo *As pulsões e seus destinos* (1915). Neste artigo, Freud questiona o interesse do indivíduo na reprodução sexuada:

De um ponto de vista, o indivíduo é a coisa principal, sendo a sexualidade uma das suas atividades e a satisfação sexual uma de suas necessidades; ao passo que, de outro ponto de vista, o indivíduo é um apêndice temporário e passageiro do idionplasma quase imortal, que é confiado a ele pelo processo de geração. (FREUD, 1915, p. 130)

A reprodução sexuada seria, portanto, o indício da finitude do indivíduo, ao mesmo tempo em que permite a perpetuação da espécie. Ou seja, a sexualidade veicula um desejo de morte para o indivíduo, que é um desejo de vida para a espécie. A vida seria, na verdade, um adiamento da morte através de fusões e formações de compromissos entre a pulsão e a sexualidade. A questão pode ser colocada, nas palavras de Freud, da seguinte maneira: “O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo.” (FREUD, 1920, p. 50)

Nesse contexto em que a pulsão possui por excelência uma dimensão conservadora e, situando a repetição como o funcionamento mais intrínseco da pulsão, podemos entender a repetição como uma insistência conservadora no retorno a uma marca original.

Masoquismo e sentimento inconsciente de culpa

Com a introdução do conceito de pulsão de morte, Freud passa a supor um psíquico que é inherentemente masoquista e destrutivo. Assim, define alguns fenômenos da análise como a evidência mais irredutível da tendência destrutiva do sujeito e que constituem uma prova de que o princípio de prazer não é dominante. Tanto o masoquismo como o sentimento inconsciente de culpa aparecem, neste momento, como expressões dessa

tendência e são explicados, portanto, sob outros pontos de vista diferentes dos estabelecidos anteriormente por Freud.

Em 1937, Freud refere-se ao sentimento inconsciente de culpa e ao masoquismo da seguinte forma:

Esses fenômenos constituem indicações inequívocas da presença de um poder na vida mental que chamamos de instinto de agressividade ou de destruição, segundo seus objetivos, e que remontamos ao instinto de morte original da matéria viva. (FREUD, 1937, p.259)

Em 1923, no texto *O ego e o id*, texto introdutório da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud aborda as relações dependentes do ego com o superego e a luta do ego por aplicar as influências do mundo externo ao id.

Freud destaca os obstáculos que o superego impõe ao tratamento analítico na sua relação com o ego e com o id, e que dizem respeito à ação da pulsão de morte no aparelho psíquico. Freud aborda esses obstáculos a respeito de pacientes que se comportam de forma peculiar durante a análise justamente quando se mostra satisfação pelo progresso do tratamento, de modo que o estado destes pacientes torna-se pior. Pode-se pensar que se trata dos conhecidos obstáculos da inacessibilidade narcísica, ou da atitude negativa com o analista, ou até do ganho secundário da doença. Mas Freud assume um outro ponto de vista:

(...) não apenas de que tais pessoas não podem suportar qualquer elogio ou apreciação, mas que reagem inversamente ao progresso do tratamento. (...) Não há dúvida de que existe algo nessas pessoas que se coloca contra o seu restabelecimento, e a aproximação deste é temida como se fosse um perigo. (FREUD, 1923, p.62)

Freud denomina de reação terapêutica negativa este obstáculo ao tratamento que pode ser chamado de fator moral, pois envolve a satisfação, através da doença, de um sentimento de culpa inconsciente. Daí a recusa em abandonar o sofrimento, já que se trata, na verdade, de uma punição. Freud ainda afirma que este fator, em maior ou menor intensidade, está presente talvez em todos os casos de neurose e que pode ser precisamente um dos fatores que determinam a gravidade de um caso.

É a partir de *O ego e o id* (1923) que o sentimento de culpa é definido como a percepção que corresponde no ego à crítica superegóica, que põe em conflito as “exigências da consciência e os desempenhos concretos do ego.” (FREUD, 1923, p.49)

Notemos que nesta segunda tópica, o sentimento de culpa torna-se inconsciente, uma vez que refere-se, então, a uma relação intersistêmica entre o ego e o superego, relação esta que pode ser inconsciente. Em função do paradoxo de se nomear um sentimento como inconsciente, Freud adotou também a expressão ‘necessidade de punição’. Essa expressão, tomada em seu sentido mais radical, torna ainda mais evidente a tendência ao aniquilamento do sujeito, que somente poderia ser traduzida, à luz da descoberta de 1920, como pulsão de morte.

Ainda em *O ego e o id*, tomando o quadro da melancolia como exemplo, Freud define que, nesses casos, o superego forte dirige sua ira contra o ego com violência, de modo que o componente destrutivo coloca-se no superego e se volta contra o ego, como uma forma de sadismo. Afirma ainda que o “que está influenciando agora o superego é, por assim dizer, uma cultura pura do instinto de morte (...).” (FREUD, 1923, p.66)

Assim, o superego pode ser tão cruel quanto o id em sua dominação sobre o ego, utilizando-se, para isso, do componente destrutivo da pulsão, seja dirigindo-o para o ego (no caso da melancolia), seja dirigindo-o para um objeto externo (como é comum observar na neurose obsessiva). Segundo Freud, quanto mais um homem controla a sua agressividade para o exterior, mais o superego torna-se severo e agressivo contra seu ego.

Freud fala do fenômeno do masoquismo, mais finamente elaborado em 1924, no texto *O problema econômico do masoquismo*, quando o estranho desejo de sofrer é considerado apropriadamente como algo misterioso, se levarmos em conta o princípio do prazer. Freud afirma o seguinte: “Pois se os processos mentais são governados pelo princípio do prazer de modo tal que o seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, o masoquismo é incompreensível.” (FREUD, 1924, p.177) Notemos que a dor e o desprazer não são, no caso do masoquismo, formas de advertência, mas o objetivo. O princípio de prazer, guardião de nossa vida, parece estar paralisado sob esta tendência destrutiva, que aparece como uma espécie de prazer na dor

Freud (1924) distingue três formas de masoquismo: o masoquismo erógeno, condição estruturante imposta à excitação sexual; o masoquismo feminino, expressão da natureza feminina; e o masoquismo moral, norma de comportamento. As últimas formas de masoquismo baseiam-se no masoquismo primário ou erógeno, isto é, no prazer no sofrimento, que tem um laço fundamental com a pulsão de morte, tendência original do organismo à destruição.

Com a nova teoria das pulsões, uma nova dimensão é dada ao masoquismo. Há, originalmente, um amansamento da pulsão de morte pela ação da libido, ou seja, ocorre um desvio dessa pulsão destruidora para o mundo externo a partir da fusão com as pulsões sexuais. O sadismo seria a parte dessa pulsão, desviada para o exterior, que é colocada a serviço da função sexual. No entanto, uma outra parte dessa pulsão fica libidinalmente presa dentro do organismo. Nesta parte, podemos identificar o masoquismo erógeno, ou masoquismo primário. Este masoquismo seria remanescente de uma fase mais primitiva, assim como a pulsão de morte é mais primitiva do que a pulsão sexual, isto é, anterior ao momento em que se efetuou a fusão das pulsões de vida e de morte.

No entanto, o sadismo do superego e o masoquismo moral complementam-se e unem-se para produzir os mesmos efeitos de punição. Assim, o masoquismo cria uma necessidade de efetuar ações proibidas de modo que a consciência sádica possa castigá-las. Ou então, a volta do sadismo superegóico contra o ego pode ocorrer quando houver uma supressão das tendências destrutivas do sujeito de modo que estas apareçam como uma intensificação do masoquismo no ego.

De qualquer forma, os dois fenômenos aparecem na clínica e confirmam a existência de uma satisfação além do princípio do prazer. Enquanto o sentimento inconsciente de culpa vem demonstrar uma resistência que emana do sadismo superegóico, a tendência masoquista encontra no sofrimento neurótico uma valiosa fonte de satisfação.

A partir da postulação da existência dessas tendências destrutivas originárias do ser humano, iremos ampliar nossa discussão para o âmbito dos laços sociais e da cultura, seguindo o percurso realizado por Freud.

IV. DO MITO DA HORDA AO ADVENTO DO LAÇO SOCIAL

A questão que pretendemos tratar nesta parte do trabalho diz respeito à constituição do laço social e o momento mítico da instauração da lei numa sociedade totêmica, a partir do mito da horda primeva. Destacaremos o aspecto fundador da violência e sua inevitabilidade na constituição de uma ordem humana.

Pretendemos apontar um primeiro tempo, primordial - caracterizado pela força tirânica e onipotente do chefe da horda -, contrapondo-o a um segundo tempo, de constituição de um estado de direito, da ordem cultural e da lei.

Após esse percurso, abordaremos ainda o conceito de superego - a partir de seu esboço em *Totem e tabu* -, e o de consciência moral, de modo a apontarmos algumas de suas possíveis implicações na constituição e fundação da cultura.

IV.1 O mito da horda e a constituição do laço social

Em 1913, Freud inaugura sua teoria sobre o advento do social e da cultura. Apesar das críticas suscitadas por esta obra, ela ocupa uma posição central na teoria freudiana, apresentando-se como base para a discussão sobre a constituição do sujeito, do laço social e da origem da ordem cultural. Freud pressupõe uma horda primitiva, constituída por um pai violento e tirânico que mantém a posse absoluta sobre as fêmeas e expulsa os filhos à medida em que crescem.

Certo dia, os irmãos que haviam sido expulsos da horda retornam, e, juntos, matam e devoram o pai, colocando um fim à horda primitiva. Reunidos, eles puderam realizar o que teria sido impossível fazer individualmente. Na interpretação freudiana, o pai, violento e primitivo, representa ao mesmo tempo um modelo temido e invejado por cada um dos filhos. O ato de devorá-lo possibilita a identificação com ele, cada um dos irmãos adquirindo parte de sua força tirânica. Neste ponto, Freud diz que

A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (FREUD, 1913, p.145)

De acordo com Enriquez (1990), pelo ato de incorporação que segue-se ao assassinato, sela-se a existência do grupo. É o momento em que os irmãos vivem um sentimento coletivo, em que cada um pode se identificar ao outro na medida em que este se torna seu semelhante pela incorporação de um poder, de uma força. Esta refeição em comum tem por consequências tanto a constatação, pelos irmãos, de que o pai terá sido o único, para sempre, a ter possuído tanto poder, quanto a sua idealização permanente. A refeição "... finda um grupo onde a alteridade é reconhecida, a potência sexual repartida e onde a linguagem fortifica o vínculo erótico." (ENRIQUEZ, 1990, p.32/33)

Com a eliminação do pai, os irmãos se confrontam com sua ausência e percebem que o lugar, antes ocupado por ele, não deverá ser novamente ocupado. Será necessário promover uma nova ordem que garanta o lugar vazio. No lugar do poder absoluto impõe-se a ordem simbólica.

Uma série de consequências advém do ato criminoso. Após o assassinato do pai, os irmãos decidem renunciar ao objeto do desejo pelo qual tinham se unido e, paralelamente, mitificam o pai, instituindo-o como totem, respeitado e venerado, vivido como fundador do grupo. O pai morto é mantido como presente nesta figura do totem, cuja extinção os filhos proíbem numa tentativa não só de anular o ato parricida, como também de evitar sua repetição. O sistema totêmico seria, nas palavras de Freud, um "pacto com o pai". Pacto esse que inclui tanto o pedido de perdão, de absolvição, quanto a promessa de não mais se cometer o ato de matar. O pacto inclui ainda a renúncia, já que os irmãos, antes unidos na eliminação do pai, estavam agora livres de sua tirania.

Os dois tabus do totemismo - a proibição do parricídio e do incesto - a partir dos quais a moralidade humana teve início, se fundam na representação do pai morto na figura do totem - suposto anteparo de novos atos violentos -, e na proibição do incesto. O totem seria assim o significante fundador da cultura. A reunião em torno do totem aplacou momentaneamente o ódio e valorizou o laço social recém-estabelecido. Instituiu-se uma lei que, como tal, expõe seu duplo fundamento: desejo e interdição. Enquanto interdita, sugere a possibilidade de repetição de um novo ato violento.

Uma vez os irmãos reunidos, ressurge em cada um o desejo de ocupar o lugar do pai, apropriando-se de seus poderes. Ao amor, sucede-se a rivalidade feroz entre os irmãos. “O homicídio do pai institui a possibilidade constante do assassinato. A civilização não somente se inicia com o crime, mas se mantém através dele.” (ENRIQUEZ, 1990, p.34) O assassinato do pai não visa apenas o seu desaparecimento. Se os irmãos, unidos, matam e devoram o pai poderoso e violento, podem repartir a culpa pelo assassinato e também incorporar parte de seu poder e de sua violência. Podem, portanto, a qualquer momento reviver a condição violenta que tentaram exterminar. A possibilidade de um novo crime sempre continuará existindo.

Freud nos diz que “a religião totêmica não apenas compreendia expressões de remorso e tentativas de expiação, mas também servia como recordação do triunfo sobre o pai.” (FREUD, 1913, p.148), e enfatiza a idéia de que foram os impulsos parricidas que chegaram à vitória e isso não deve ser subestimado. Ao sentimento de culpa e ao remorso, associam-se a celebração pela vitória, ambos contidos na lei. Na origem mítica da cultura encontramos, portanto, o triunfo e o remorso interligados, representados na figura do totem.

Na base da constituição de um tabu encontra-se a renúncia à satisfação de um desejo. O desejo de transgressão parece ter sido tão poderoso que, para impedi-lo de surgir, foi necessário uma força suplementar completando o esforço repressor da interdição. Esta força nada mais é do que a consciência moral - produto do sentimento de culpa. (ENRIQUEZ, 1990, p.38) Nos termos de Freud, é possível “...falar de uma consciência tabu ou, após um tabu ter sido violado, de um senso de culpa tabu. A consciência tabu é provavelmente a forma mais remota em que o fenômeno da consciência é encontrado.” (FREUD, 1913, p.80)

Satisfeito o ódio através do ato de agressão e materializada a tentativa de identificação, o amor veio para o primeiro plano, aparecendo sob a forma de remorso: “Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...)” (FREUD, 1913, p.146)

Podemos pensar, portanto, que o fundador da comunidade não é o pai primitivo e sim o pai morto. Após a instituição da função paterna, a recém-criada fraternidade tem que se organizar rapidamente sob a ameaça de se extinguir, uma vez que seus membros, ao se descobrirem irmãos, descobrem-se também rivais. O surgimento da fraternidade os lançaria

numa luta sem tréguas até porque, isolados, nenhum deles teria a força ou o poder do pai. Diante disto, os irmãos não tiveram outra alternativa senão instituir uma lei contra o incesto, pela qual todos renunciavam às mulheres que desejavam. Foi criada também a proibição socialmente fundamentada contra o fraticídio.

De acordo com Enriquez, torna-se claro o fato do parricídio ter se tornado indispensável à criação da civilização, já que é ele que nos introduz no universo da renúncia e da culpa. Além disso, o desejo, o acesso ao objeto amado, antes interditado pelo pai, torna-se, na nova ordem social, uma proibição fundamental. A instituição da exogamia condena cada sujeito a buscar novos objetos de amor. A cultura, dessa forma, só pode surgir às custas da renúncia aos anseios humanos, policiados por leis e regulamentos que punem qualquer infração. O parricídio, a exogamia e a renúncia unem os irmãos; o remorso e a culpa intensificam a fraternidade: cria-se o laço social.

A violência na constituição do laço social

Ainda segundo Enriquez (1990), “o assassinato do chefe da horda converte o chefe em pai, em símbolo da comunidade e converte os membros do grupo em filhos e em irmãos. O crime preside o nascimento do grupo, da história da linguagem.” (ENRIQUEZ, 1990, p.45) Passemos então do tempo primordial da horda - caracterizado por um chefe tirano, onipotente e por relações de força -, às relações de aliança e solidariedade: de um estado de natureza a um estado de direito, de lei.

Temos assim, num primeiro momento, o uso absoluto da força bruta: um chefe tirânico e onipotente que subjuga os seres da horda. Em seguida, realiza-se uma união em prol da realização de um assassinato – expressão suprema da violência de todos contra um: “... se é o ódio que transforma os seres submissos em irmãos, é seu assassinato que transforma o chefe da horda em pai.” (ENRIQUEZ, 1990, p.31) É ainda a força bruta que comanda esses primeiros momentos de transição de uma ordem natural para a ordem da cultura.

Os filhos reunidos tentam organizar uma estrutura mínima que possibilite a vida em comum e, nesse sentido, instauram a lei. O direito, a partir de então, deverá substituir a

força bruta. No comentário de Freud, a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade, constitui o passo decisivo da cultura. A primeira exigência da cultura é, portanto, a de justiça, ou seja, a garantia de que a ordem jurídica, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo isolado.

Após o parricídio, o mandamento “não matarás” impõe-se como condição mínima à constituição de uma ordem humana. De acordo com Freud: “Garantindo assim a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto.” (FREUD, 1913, p.149)

No momento mítico da passagem da natureza à cultura e da instauração da lei, a violência aparece em seu aspecto fundante não só no contexto da força bruta representada pela figura do pai primitivo, o chefe da horda, como também representada, indiretamente, na lei instaurada após o seu assassinato. Desta forma, a violência está presente no momento da constituição de uma ordem humana e nas formações sociais que dela decorrem, em particular, a lei. Freud destaca, em *Totem e Tabu* (1913), a fragilidade do laço social e a possibilidade, sempre presente, não só de sua ruptura como também da eclosão da violência na ordem social, ou seja, o retorno à condição de violência bruta.

A cultura se fundaria, portanto, a partir de dois momentos: para interditar a violência bruta e a arbitrariedade representada pela figura do pai primitivo, este é assassinado. Impõe-se, a partir daí, uma nova ordem na qual o direito de todos substituirá a força de um só.

Freud destaca, no texto *Totem e Tabu* (1913), a fragilidade do laço social e a possibilidade, sempre presente, não só de sua ruptura como também da eclosão da violência na ordem social, ou seja, o retorno à condição de violência bruta.

Os irmãos, ao instaurarem a cultura, tentam legislar o desejo - antes interditado pelo pai -, proclamando a exogamia. Tornam-se necessários leis e regulamentos para proibir os homens de realizar aquilo que eles justamente mais desejariam. No comentário de Freud: “A lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam.” (FREUD, 1913, p.129) Torna-se claro então que o laço social, fruto principalmente do remorso e da culpa entre irmãos, não se estabelece sem conflitos.

Na comunidade formada pelos irmãos, um frágil pacto, portanto, é estabelecido, pacto insatisfatório para todos mas que tenta viabilizar, por meio da renúncia, a

possibilidade de uma vida em comum. A renúncia à violência feita em nome do pai morto, só pode se concretizar às custas de um retorno da agressividade sobre o próprio sujeito, condição da formação superegóica.

Os primórdios do conceito de superego

A instância superegóica e seu funcionamento aparecem conceitualmente, em suas linhas iniciais, desde os primórdios de texto freudiano. No entanto, *Totem e tabu* pode ser apontado como o texto de abertura às possibilidades de discussão desta instância em sua articulação com o laço social e com a cultura.

Freud revela que o desejo do incesto está presente em todas as sociedades, e acrescenta a necessidade da presença de uma instância interditora que impeça a satisfação imediata da pulsão, de modo a permitir a ligação durável do desejo e da lei. Para se constituir, uma sociedade deve impedir a realização irrestrita da satisfação pulsional. A expressão pulsional direta é incompatível com a criação do laço social. Segundo Enriquez (1990): “A civilização nasce com e pela repressão. Não pode existir corpo social (instituições, organizações) sem a instauração de um sistema de repressão coletivo.” (ENRIQUEZ, 1990, p.36), de modo que para se alcançar o estado de cultura, no qual as relações podem ser estabilizadas e simbolizadas, é necessária a edificação de uma proibição, a construção de uma instância repressora.

De acordo com Freud, o totemismo aparece como um sistema de leis e valores que determina as vinculações de parentesco de determinado grupo. Só dentro do próprio sistema devem ser entendidas as restrições tabu e as proibições morais e religiosas. Neste ponto, Freud faz uma aproximação entre as restrições tabu e o sistema de proibições da neurose obsessiva.

“O ponto de concordância mais evidente e marcante entre as proibições obsessivas dos neuróticos e os tabus é que essas proibições são igualmente destituídas de motivo, sendo do mesmo modo misteriosas em suas origens.” (FREUD, 1913, p.44) Não é portanto necessária qualquer ameaça externa pois há uma “certeza interna” – diz Freud – “uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à uma desgraça insuportável.”

(FREUD, 1913, p.44) O superego, instância ainda indefinida conceitualmente neste momento da obra Freudiana, aparece então esboçado através de algo presente na neurose obsessiva, algo de origem desconhecida e misteriosa mas que se apresenta como convicção e traz consigo uma ameaça de castigo. Essas *proibições*, na definição freudiana, dirigem-se contra a liberdade de movimento, restringem o prazer e a comunicação, visando a abstinência e a renúncia.

Em 1913, Freud propõe a seguinte articulação: a consciência moral, forma mais antiga de consciência, e a consciência de culpa, que advém como consequência da violação das restrições tabu, apontam para a origem remota e obscura dessa instância, à qual ele irá se referir mais tarde em *O mal-estar na civilização* (1930).

A cumplicidade pela realização de um crime em comum permanece sob a forma de sentimento de culpa, que é a matriz neurótica de nossa civilização. Do crime de morte contra o pai todos os homens são culpados e esse sentimento de culpa arcaico está associado à gênese do superego. A questão do parricídio encontra-se, portanto, no âmago da construção do superego. No princípio foi o ato, isto é, houve um assassinato, e a culpa por este crime cria um vínculo entre o grupo, que permanece ligado por uma dívida. A cultura se ergue a partir dessa dívida.

Ao tomarmos como base a discussão proposta por Balmés (1998), podemos propor que a metáfora de *Totem e tabu* representa o enraizamento da lei simbólica no gozo feroz do pai da horda, o que corresponde ao fato de que o superego “mergulha” suas raízes no id. (BALMÈS, 1998, p.126) Em 1930, no em *O mal-estar na civilização* Freud aponta para a idéia de que o superego considera a intenção como equivalente ao ato, punindo tanto mais quanto menos se é culpado e perseguindo tanto mais o ego quanto mais este é inocente, pois a culpabilidade se alimenta diretamente na renúncia às pulsões. É desse modo que a agressividade renunciada se transforma diretamente em agressão do superego.

Do mandamento teotêmico de não matar e da instância superegóica nasce o sujeito civilizado, culpado pelo seu desejo incestuoso e parricida. Freud nos lembra que o ato inaugural da nova ordem, o assassinato do pai primordial, deixou marcas indestrutíveis na história da humanidade, na história das religiões e na criação artística.

IV.2 A renúncia pulsional e suas consequências

Em 1908, em seu artigo *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, Freud começa a esboçar as primeiras articulações sobre o antagonismo entre o sujeito e a cultura. Neste momento de sua obra, Freud comenta que, sob o regime de uma moral cultural, a saúde e a atitude vital dos indivíduos estão sujeitas a danos e prejuízos causados pelo sacrifício pulsional. Freud propõe que a freqüência das neuroses na sociedade moderna se deve ao fato da civilização restringir severamente a expressão das tendências sexuais, o que, por sua vez, contribui decisivamente para a ocorrência de distúrbios nervosos: “a influência prejudicial da civilização reduz-se principalmente à repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizadas através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege.” (FREUD, 1908, p.172)

Freud postula que a nossa civilização repousa, de modo geral, na supressão das pulsões, de modo que para os laços sociais civilizatórios possam se estabelecer é necessário que cada indivíduo renuncie a uma parcela de seus impulsos – de seu sentimento de onipotência ou ainda de suas inclinações vingativas ou agressivas. Essa renúncia, segundo Freud, aumenta com a evolução da civilização.

A atividade civilizada relaciona-se com a capacidade que o homem possui de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado a ele. Essa capacidade é chamada de *sublimação*. (FREUD, 1908, p.174). Freud, no entanto, avverte-nos que não é possível ampliar indefinidamente esse processo de deslocamento:

(...) a tarefa de dominar um instinto tão poderoso quanto o instinto sexual, por outro meio que não a sua satisfação, é de tal monta que consome todas as forças do indivíduo. O domínio do instinto pela sublimação, defletindo as forças instintuais sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados, só pode ser efetuado por uma minoria, e mesmo assim de forma intermitente. (...) Os demais, tornam-se em grande maioria neuróticos, ou sofrem alguma espécie de prejuízo.” (FREUD, 1908, p.178)

Freud destaca, entretanto, que o sacrifício pulsional levado a extremos poderá, em contrapartida, colocar em perigo as próprias metas culturais, e insiste em defender o seu ponto de vista de que as neuroses sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, efetuando assim a obra das forças mentais que foram suprimidas e que são hostis à ela:

Dessa forma, se uma sociedade paga pela obediência a suas normas severas com um incremento de doenças nervosas, essa sociedade não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios; e nem ao menos pode falar em lucros. (FREUD, 1908, p.185/186)

Sendo assim, a operação civilizatória, ao mesmo tempo em que traz consequências para a saúde psíquica do indivíduo, as traz também para a própria civilização. Este é um dos impasses que a questão da renúncia pulsional nos impõe, uma vez que, se não há renúncia, não há constituição do laço social. Freud irá retomar extensamente essa questão em 1930, em *O mal-estar na civilização*, ao analisar os processos culturais, suas premissas e consequências. Novamente ele postula que a cultura repousa sobre a renúncia pulsional, estando portanto a subtração da satisfação no fundamento mesmo de sua constituição. De acordo com Freud, “(...) o que chamamos de nossa cultura é em grande parte responsável por nossa desgraça e seríamos mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas.” (Freud, 1930, p.85).

Neste texto de 1930, ao apontar a felicidade como o propósito da vida do homem, Freud a situa na dependência do princípio do prazer que, embora seja o princípio dominante no funcionamento do aparelho psíquico, se encontra, na maior parte das vezes, em desacordo com os eventos do mundo externo. Além da fragilidade de nossos próprios corpos, condenados à decadência e à dissolução, e do poder superior da natureza, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas, os nossos relacionamentos com os outros homens talvez sejam a nossa maior fonte de .

No entanto, Freud se questiona por que razão os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam proteção e benefício para cada um de nós, e aponta o caminho para tal impasse:

(...) quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível jazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.” (FREUD, 1930, p.105)

Freud admite que os progressos técnicos e científicos subjugaram significativamente a natureza. No entanto, os benefícios trazidos por esse progressos não garantiram um

aumento da quantidade de satisfação prazerosa que os homens poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes.

A cultura faz uma promessa de proteção contra o inesperado e o catastrófico que advém da natureza e age como reguladora do laço social. Em troca da promessa de segurança contra o desamparo e a solidão do homem, cobra um pesado “tributo” em termos de renúncia à satisfação pulsional. Entre as exigências inatingíveis da cultura e a demanda pulsional cuja renúncia não a extingue, cria-se um conflito insolúvel, um mal-estar irremediável.

A promessa de proteção acaba por não se consumar, e a renúncia se converte, segundo Freud, em fonte de sofrimento. O sujeito, constituído pela via da renúncia, é insatisfeito, hostil e permanentemente angustiado. Dessa forma, recupera através do sintoma neurótico a parcela de satisfação perdida.

Podemos pensar que o fato da civilização ser, em grande parte, como afirma Freud, responsável pela desgraça e infelicidade humanas representa, no entanto, uma “escolha” do homem de fazer parte do laço social. E é justamente isso que acarreta tanto sofrimento, na medida em que se deve abrir mão, fazer concessões, renunciar.

O homem civilizado opõe as fontes de sofrimento às *técnicas da vida*¹³, técnicas que se colocam como mais uma tentativa de aplacar a angústia resultante do mal-estar. No entanto, não há saídas completamente satisfatórias diante do paradoxo revelado por Freud: embora a renúncia pulsional seja condição para que haja laço social, para que haja civilização, o homem paga um penoso tributo por isso.

Mal-estar, pulsão de morte e superego

O tema principal de *O mal-estar na civilização* (1930) é o antagonismo entre as exigências pulsionais e as restrições impostas pela civilização. Neste momento, Freud desloca o seu foco para o tema da destrutividade e afirma que a civilização exige outros sacrifícios além da renúncia à satisfação sexual. A civilização, portanto, impõe restrições não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade.

¹³ Freud apresenta no capítulo II de *O mal-estar na civilização* algumas medidas paliativas, métodos que o homem lança mão para alcançar a felicidade e manter afastado o sofrimento que a vida lhe proporciona.

Freud, em 1930, aborda conceitos essenciais para o entendimento do mal-estar engendrado pela civilização: propicia um esclarecimento acerca da *consciência moral* e aprofunda o conceito de *sentimento inconsciente de culpa*. Se em textos anteriores, Freud apresentava o sentimento de culpa como uma reação à sexualidade, agora, em 1930, ele é visto também como uma reação à destrutividade e à agressividade presentes no ser humano. O conceito de *superego*, por sua vez, será abordado através da sua dupla vertente - agressividade dirigida tanto para o mundo externo como para o próprio eu.

Após definir o superego como instância psíquica e articulá-lo aos efeitos da pulsão de morte, notadamente nos casos de neurose obsessiva e de melancolia, Freud, em 1930, desloca o eixo de reflexão desses conceitos para o âmbito da cultura. A interiorização da agressão, condição de formação do superego é também a condição de possibilidade da constituição do sujeito e do laço social. Esse processo, no entanto, não se dá sem prejuízos para o homem.

É em 1923, no texto *O ego e o id*, que o conceito de superego ganha seu estatuto e definição próprias, sendo articulado à segunda tópica e à segunda teoria pulsional. Tem portanto situada sua vinculação às demais instâncias - o *ego* e o *id* - e, sobretudo, é articulado ao conceito de pulsão de morte. O efeito da pulsão de morte no superego é estruturado por Freud tanto em termos individuais, através de alguns casos de neurose obsessiva e principalmente de melancolia, quanto em termos mais amplos, em relação à cultura. Nesse sentido, o texto de 1923 antecipa algumas questões que serão discutidas detalhadamente em 1930, em particular as que abordam o papel do superego frente ao laço social e a cultura.

Partindo do estudo de alguns casos clínicos de neuróticos obsessivos e melancólicos, Freud identifica a função superególica de implacável crueldade:

De acordo com nossa concepção de sadismo diríamos que o componente destrutivo que se depositou no superego voltou-se contra o eu. O que agora governa no superego é uma pura cultura de pulsão de morte, que com freqüência consegue impulsionar o eu a morte... (Freud, 1923, p. 54).

Como, então, tornar inofensiva essa destrutividade originária no ser humano que impediria o processo civilizatório? Segundo Freud, essa destrutividade é interiorizada, reenviada ao próprio ego e transformada em superego. A civilização consegue o controle

sobre os desejos “perigosos” do indivíduo estabelecendo uma instância dentro dele que o vigia. O superego é uma instância inferida por Freud cuja função consiste em manter uma vigilância sobre as ações e intenções do ego, bem como julga-las, exercendo uma censura.

O texto *O mal-estar na Civilização* permite a interpretação de que Freud postulou não só o que, nos termos conceituais de Garcia-Roza (1900) seria a destrutividade autônoma no ser humano, como também apontou-a como principal obstáculo à relação entre o sujeito e o outro e, num plano mais amplo, à própria cultura. Nas palavras de Freud:

A existência de uma inclinação agressiva que podemos observar em nós mesmos e pressupormos nos demais é o fator que perturba nosso vínculos com o próximo e que impele a cultura a um elevado dispêndio de energia. (Freud, 1930, p. 109).

Freud nesse momento aponta a presença, no homem, de forças que, mesmo operando silenciosamente como pulsão de morte, vêm à luz como agressividade, destrutividade,残酷:

O ser humano não é um ser dócil, amável e que, no máximo, pode defender-se quando atacado. Ao contrário, pode-se atribuir a ele uma poderosa quota de agressividade. Em consequência dela o próximo não é somente um possível auxiliar, um ajudante potencial ou um objeto sexual mas também uma tentação a satisfazer nele a agressividade, explorar-lhe a força de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (Freud, 1930, p. 108).

Em consequência dessa hostilidade primária e recíproca a cultura encontra-se sob a permanente ameaça de destruição. O interesse por uma construção ou um trabalho em comum mostrou-se insuficiente no sentido de mantê-la coesa e o movimento pulsional mostrou-se mais forte que eventuais anteparos criados para contê-lo. Diante disso, a cultura se vale de outros recursos para “domar”, tentar tornar inofensiva a hostilidade que lhe é dirigida. Nas palavras de Freud:

A cultura consegue [por conseguinte] dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o, estabelecendo em seu interior, uma instância, como uma guarnição militar numa cidade conquistada. (Freud, 1930, p. 120).

No entanto, mesmo que a estruturação do laço social implique na instauração de leis que substituam a violência pelo direito, a internalização da hostilidade, via superego, deixa o laço social sob constante ameaça.

Freud nos assegura que a cultura não pode oferecer ao sujeito qualquer garantia de felicidade. Diante da promessa de proteção contra o poder esmagador da natureza e da possibilidade de regulamentação do laço social pela via da lei, a cultura fracassa frente à questão da destrutividade do ser humano. A exigência ética da cultura, de união (Eros) contra a hostilidade, resulta num mandado impossível de ser cumprido. Há um limite para a imposição da lei, acima do qual a exigência acaba por produzir o retorno pulsional daquilo que pretendia sufocar: práticas de crueldade, extremos do masoquismo, violência em relação a si mesmo e ao outro.

A cultura, segundo Freud, foi alcançada através da renúncia à satisfação pulsional. Ao exigir a renúncia, a cultura não questiona o fundamento pulsional e, com seu rigor, obtém a obediência, porém, muitas vezes, ao preço de produzir um distanciamento grande dos homens em relação a sua própria vida pulsional. “Esta [a vida pulsional] é submetida a um contínuo processo de sufocação cuja tensão torna-se evidente em extraordinários fenômenos de reação e de compensação” (Freud, 1915, p.285).

A cultura, por exigir muitas vezes um comportamento oposto à demanda pulsional, acaba por obter hipócritas. Nossa cultura está edificada sobre a hipocrisia. As pulsões não são totalmente domadas, são, em boa parte, camufladas. “Existem, portanto, muitíssimos mais hipócritas culturais do que homens realmente aculturados” (Freud, 1915, p.286).

V. DO MITO À ESTRUTURA: A INCIDÊNCIA DA LINGUAGEM

Após desenvolvermos as concepções freudianas sobre as bases da constituição dos laços sociais e civilizatórios e analisar os fundamentos que regem a economia psíquica no âmbito das relações entre o sujeito e a cultura, nos lançaremos sobre a retomada realizada por Lacan frente às questões colocadas por Freud desde *Totem e tabu*.

Sabemos que em *Totem e tabu* Freud organiza um mito acerca da constituição da cultura, afirmando que o surgimento desta se dá com a instauração da lei, a partir do assassinato do pai da horda, detentor do privilégio de gozar de todas as fêmeas. Com o pai morto, surge a Lei que instaura uma nova ordem: a Lei que interdita as mulheres do pai. A Lei, nesse sentido, está na origem da constituição da cultura e do sujeito. Não há como erradicá-la ou livrar-se dela. Estas são, segundo Freud, as bases do surgimento da cultura e o preço a ser pago pelo sujeito por sua inserção na mesma.

Freud, ao retomar esse ponto em *O mal-estar na civilização*, enumera várias fontes do mal-estar humano e detém-se, em particular, no mal-estar advindo do relacionamento mútuo entre os homens. Segundo ele, a vida humana em comum, os relacionamentos sociais, para existirem, precisam ser regulados e só se tornam possíveis a partir da instauração da lei e do direito que substituem o poder individual pelo poder da comunidade. Este poder que regula e possibilita a vida social tem como contrapartida, para os membros da comunidade, a restrição das possibilidades de satisfação pulsional.

Freud afirma ainda que a Lei instaura a cultura – a Lei que interdita a escolha do objeto incestuoso – é a mutilação mais dramática que a vida erótica do homem já experimentou. O “mal-estar” diria respeito à essa renúncia de satisfação pulsional, a essa perda de gozo e aos destinos que esses impulsos tomam em cada sujeito.

V.1 O gozo como efeito da Lei

Lacan retoma a pesquisa freudiana a partir destas problemáticas. No *Seminário 7* há um retorno às questões colocadas por Freud desde *Totem e tabu* e à tese freudiana que

aponta a Lei primordial como a Lei da interdição do incesto, responsável pela instauração da cultura em oposição à natureza. Lacan articula a noção de *das Ding* – a Coisa – com a questão da Lei. Segundo Lacan, o mundo freudiano, ou seja, o mundo da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, que se trata de reencontrar:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. (LACAN, 1991, p.87)

É nesse sentido que a função do princípio do prazer é fazer com que se busque sempre aquilo que deve ser reencontrado, mas que não se poderá atingir. *Das Ding*, nesse sentido, é a causa da repetição, do retorno a esse ponto de falta, já que esse reencontro com o objeto é impossível. Segundo Lacan, é aí que reside o essencial: essa relação que se chama a Lei da interdição do incesto.

Das Ding deve ser, com efeito, identificado com a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Esse objeto, já que trata-se de o reencontrar, é qualificado de objeto perdido. Freud parte da relação da criança com a mãe – relação dual ou narcísica – e da experiência primeira de satisfação para nos fornecer seu modelo de constituição do desejo. Essa experiência de satisfação está ligada à concepção freudiana de um estado de desamparo original do ser humano, que lhe confere um despreparo para a vida logo ao nascer. Sua fragilidade frente às ameaças decorrentes do mundo externo o coloca numa total dependência da pessoa responsável pelos seus cuidados.

Um recém-nascido não é capaz, portanto, de executar a ação específica que porá fim à tensão decorrente das excitações advindas do mundo externo e interno. Essa ação específica só pode ser realizada com o auxílio de outra pessoa – a mãe, por exemplo – que lhe fornece alimento, suprimindo assim a tensão. É a eliminação da tensão causada por um estado de necessidade que dará lugar à experiência de satisfação. A partir desse momento, essa experiência de satisfação fica associada à imagem do objeto que proporcionou a satisfação. Quando o estado de necessidade se repete, surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem mnêmica do objeto, reproduzindo a situação de satisfação original. Portanto, o que caracteriza o desejo para Freud tem relação com esse

impulso para reproduzir alucinatoriamente uma satisfação original, isto é, uma tentativa de retorno a algo que satisfez originalmente. (GARCIA-ROZA, 1998, p.54)

A realidade material é aquilo que, para Freud, se estabelece numa relação indissociável com a representação psíquica, que por sua vez, traz em seu propósito a seguinte marca: reencontrar a experiência primeira de satisfação. No entanto, esta experiência no âmbito da representação só pode inscrever-se como perdida. O objeto do desejo é uma falta e não algo que propiciará uma satisfação. A estrutura do desejo implica essencialmente essa inacessibilidade do objeto, e é a privação deste objeto de satisfação que constitui, no psiquismo, o objeto do desejo. Sendo assim, o desejo se realiza nos objetos, mas o que eles assinalam é sempre uma falta. (GARCIA-ROZA, 1998, p.144)

Neste ponto, Lacan ressalta que esse objeto de satisfação nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. Nessa orientação em direção ao objeto, a regulação da trama, do trilhamento é regulado pelo princípio do prazer:

O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim. (...) O objeto a ser reencontrado lhes dá sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos. O que as fixa, o que modela o retorno delas – e esse retorno é, ele mesmo, mantido à distância – é o princípio do prazer (...). (LACAN, 1991, p.76/77)

Portanto, essa busca encontra, pelo caminho, uma série de satisfações vinculadas à relação com o objeto, segundo a lei própria ao princípio do prazer. Lacan diz que reencontramos *das Ding* no máximo como saudade: “Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer.” (LACAN, 1991, p.69)

Lacan, no *Seminário 7*, diz que, de acordo com Freud, para que algo da ordem da lei seja vinculado, é preciso que passe pelo caminho traçado pelo drama primordial articulado em *Totem e tabu*, referindo-se ao assassinato do pai primitivo como representante do assassinato inaugural da humanidade, do crime primitivo da Lei inaugural. Após o assassinato do pai, figura onipotente e temível, semi-animal da horda primordial, morto por seus filhos, em seguida se instaura um consentimento inaugural que é um tempo essencial na instituição dessa lei. A partir daí, vem à tona a ambivalência, que funda as relações do filho com o pai e o retorno do amor após efetuado o ato.

Lacan aponta para o fato de que o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ao contrário, reforça sua interdição: “O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado, e ainda mais, essa interdição é reforçada.” (LACAN, 1991, p.216)

Lacan, analisando o artigo *Mal-estar na civilização*, comenta que Freud nos diz que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição: “Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mas cruéis do seu supereu.” (LACAN, 1991, p.216) Por outro lado, quando se avança no sentido contrário, ou seja, na via do gozo sem freios, encontra-se obstáculos também.

É nesse ponto que Lacan chega à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo e que é precisamente para isso que serve a Lei. Lacan explicita a articulação entre *das Ding* e a Lei, apontando que *das Ding* só é conhecida por intermédio da Lei. A Lei, na medida em que interdita um objeto, institui e orienta o desejo na direção deste objeto. *Das Ding*, enquanto objeto perdido, excluído pela Lei, objeto causa do desejo, deve ser mantido à distância. Assim, o gozo é impossível, já que este, encarado como um forçamento de acesso à Coisa, é insuportável para o sujeito: “O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo.” (LACAN, 1991, p.102)

A Lei instaura o gozo como impossível. Sob o mandamento – a Lei – há uma renúncia de gozo exigida. Paradoxalmente, essa Lei que exige a renúncia ao gozo, instaura o desejo orientado pelo objeto perdido. Neste sentido, há uma renúncia de gozo constitutiva da cultura e do sujeito. O operador dessa renúncia é a Lei da proibição do incesto:

(...) a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele [o sujeito] como lei está estreitamente ligado à própria estrutura do desejo. Se ele não descobre imediatamente esse desejo final que a exploração freudiana descobriu com o nome de desejo do incesto, descobre o que articula sua conduta de uma maneira tal que o objeto de seu desejo seja, para ele, sempre mantido à distância. (LACAN, 1991, p.97)

Diante do que foi exposto, podemos depreender como uma das teses fundamentais do *Seminário 7*, acerca da articulação entre gozo e Lei, a idéia de que o efeito da Lei,

enquanto interdição, traz como consequência a exclusão do objeto e do gozo. Não há como aceder ao gozo, de modo que, no horizonte, a possibilidade de encontro com o gozo se dá pela via da transgressão. Dada a Lei como interdição e a configuração do desejo como incestuoso, o que comparece é a impossibilidade do gozo ou a perspectiva do acesso a ele pela via da transgressão. Nesse sentido, o *Seminário 7* mantém o impasse freudiano relativo à renúncia pulsional como fonte de mal-estar para o sujeito, expresso no sentimento inconsciente de culpa: Quanto mais o sujeito renuncia, mais ele se vê compelido, pelas exigências do superego. Se, contrariamente, ele avança no sentido de um gozo sem freios, sem limites, também aí se encontra obstáculo ao gozo.

V.2 A castração como um dado de estrutura

No *Seminário 17*, Lacan aponta que Freud nos apresenta um paradoxo com relação à função do pai. Freud coloca que o sustentáculo da religião é o pai, a quem a criança recorre em sua infância: o pai que é todo amor e que previne o que nela pode se manifestar de mal-estar. A religião, portanto, manteria o sujeito nesta posição infantil. No entanto, segundo Lacan, o que Freud preserva em seus mitos é a idéia de um pai todo-amor, que ele designava como o mais substancial na religião (LACAN, 1992, p. 93/94)

Lacan, ao retomar a idéia do assassinato do pai na obra freudiana, diz que Freud anuncia como a chave do gozo, “(...) do gozo do objeto supremo identificado à mãe, a mãe visada do incesto.” (LACAN, 1992, p.113) A equivalência se dá, em termos freudianos, entre o pai morto e o gozo. É ele que guarda este último como reserva. É a partir da morte do pai que se edifica, portanto, a interdição desse gozo como primária. O ponto que Freud insiste é que o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde procede a interdição do gozo. De acordo com Coelho dos Santos (2001), o desejo primordial é parricida na medida em que, se o desejo é incestuoso, o gozo do objeto desse desejo é incompatível com o vivo:

O pai será, por essa razão, o suporte dos ideais. Será lembrado como “o ao menos um” que, enquanto exceção à castração, orienta o gozo na direção do gozo fálico, do gozo útil (...) O Nome-do-Pai é a máscara que vela a verdade do desejo incestuoso. (...) São os efeitos da renúncia ao gozo, em consequência da identificação com a lei do desejo do pai. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.311)

Freud evidencia que a castração, como enunciado de uma interdição somente funda-se num segundo tempo, a partir do assassinato do pai da horda e provém de um acordo comum entre os irmãos. Dessa forma, Freud mantém o assassinato como sendo primário e anterior à castração, à Lei. (LACAN, 1992, p.118) A questão da morte, ao se apresentar como estando na origem, indica que se trata de um modo de encobrimento da castração do pai. Para Lacan, é de pai para filho que a castração se transmite e isso remete à função paterna. (LACAN, 1992, p. 14)

Neste ponto Lacan reordena os termos e aponta em outra direção. Ele coloca que “(...) se é verdade que só poderia haver ato num contexto já preenchido por tudo o que

advém da incidência significante, da sua entrada no mundo, não poderia haver ato no começo, nenhum ato, em todo caso, que pudesse ser qualificado de assassinato." (LACAN, 1992, p.118) Ou seja, não poderia haver um ato qualificado de assassinato antes da linguagem. O ato só comparece num campo articulado pela incidência do significante em que a Lei tem aí o seu lugar. Desse modo, é a incidência do significante, da linguagem, e não o assassinato do pai, a origem da Lei e do sujeito. Este deslocamento supõe a anterioridade da linguagem e a castração como um dado de estrutura. A Lei é a castração, instaurada pela linguagem, de modo que a função do pai adquire o estatuto de uma função secundária; ou seja, a função do pai como agente da castração é efeito da incidência do significante, da linguagem.

Lacan aponta no sentido da passagem do mito à estrutura, ou seja, passagem do pai originário, não castrado, anterior à linguagem, à castração como Lei (como operador estrutural da constituição do sujeito).

No *Seminário 17*, Lacan parte da noção de que há uma perda de gozo originária, por ele denominada de *castração*. Retomando a experiência freudiana, ele assinala que essa perda engendra a repetição:

Como tudo nos indica nos fatos, na experiência e na clínica, a repetição se funda em um retorno do gozo. E o que a esse respeito é propriamente articulado pelo próprio Freud é que, nessa mesma repetição, produz-se algo que é defeito, fracasso. (LACAN, 1992, p.44)

Nesta repetição há, portanto, um fracasso, uma perda. Na própria repetição há desperdício de gozo. E é aí que Lacan aponta, no discurso freudiano, a origem da função do objeto perdido.

O que podemos destacar no *Seminário 17*, é, portanto, a idéia de que a castração não é um efeito da Lei do pai que interdita o gozo e sim efeito da linguagem, da incidência do significante sobre os falantes. O que se configura, em Freud, como gozo proibido, ao qual ele agrupa os seus mitos – Édipo, o pai da horda e Moisés – como modo de justificação, Lacan coloca como sendo um gozo estruturalmente impossível de ser atingido, uma falta que é a marca do advento do sujeito na linguagem. A falta como estrutura própria do sujeito permite apontar para a dimensão do desejo, e isso só pode ser concebido partindo-se da perda irremediável do gozo.

Se a condição última da pulsão é que seu objeto está perdido, dissociado de qualquer indicação natural, de modo que a finalidade da pulsão é a satisfação, a relação de tensão entre um objeto perdido por excelência e a imposição de uma satisfação pulsional não é algo sem problemas para a condição humana: “foi-nos dito originalmente o quanto a satisfação da libido é problemática. Tudo que é da ordem do *Trieb* coloca a questão de sua plasticidade e também de seus limites.” (LACAN, 1992, p.120)

A insatisfação é a própria condição do sujeito desejante. Há uma perda constitutiva do desejo que lhe engendra um objeto que nunca é bem aquilo que se esperava:

Nada do que se alcança na ordem do gozo, do que se extrai como efeito do significante é equivalente ou proporcional ao que se perdeu aí. Por isso a pulsão é um konstante kraft e nada do que o homem procura é da mesma ordem daquilo que ele encontra. Tudo que se recupera, é marcado do signo “à menos”. (...) O que se procura e o que se acha são, de todo modo, incomparáveis.” (COELHO DOS SANTOS, 2000, p.154)

Lacan coloca que a linguagem não pode ser outra coisa senão demanda que fracassa. Não é de seu êxito, mas sim de sua repetição que se engendra algo que está na dimensão da perda, “a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo.” (LACAN, 1992, p.117) É levando em conta este *mais-de-gozar*, ou seja, esse gozo com a falta, que Lacan coloca a questão de que a perda engendra um movimento para compensar, recuperar aquilo que de início é perdido. Há portanto um gozo a repetir, um mais-de-gozar a recuperar. (LACAN, 1992, p.48)

“Toda diferença com relação ao que se esperava é também a oportunidade de um “mais-de-gozar”, de um gozo novo, inesperado.” (COELHO DOS SANTOS, 2000, p.154) Essa possibilidade se dá pelo fato do nosso aparelho psíquico ser uma “máquina” capaz de aparelhar, de instrumentalizar e produzir gozo, um gozo com isso que falta:

(...) na investigação analítica o que interessa é saber como aparece, em suplência à interdição do gozo fálico, algo cuja origem definimos a partir de uma coisa totalmente diversa do gozo fálico, que é situada e, por assim dizer, mapeada, pela função do mais-de-gozar. (LACAN, 1992, p.70)

V.3 O primado da linguagem

O “retorno a Freud” empreendido por Lacan consiste numa abordagem do campo psicanalítico sobre novas bases que resgatam e potencializam as descobertas freudianas e o próprio arcabouço teórico da psicanálise. A linguagem ocupará um lugar privilegiado neste “retorno”, fornecendo novas perspectivas, cujo desenvolvimento atravessa boa parte da obra de Lacan. A releitura de Lacan da obra freudiana nos faz reconhecer que o campo do discurso analítico é função do campo da fala e da linguagem.

Com relação à relevância da palavra na experiência analítica, encontramos em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957) um aprofundamento do campo da linguagem de forma a marcar sua especificidade para a psicanálise. Lacan se apropria da lingüística de Ferdinand Saussure para construir, a partir de seus elementos, uma nova estrutura para o inconsciente. Dessa forma, Lacan retomará o representante da representação freudiana e suas leis, a *condensação* e o *deslocamento*, renovando seu sentido. Equipara-os ao significante e às leis da linguagem: a *metonímia* e a *metáfora*.

Saussure é considerado o fundador da lingüística moderna, e uma de suas idéias centrais é o conceito de *signo lingüístico* como uma unidade composta de duas partes: o *significado* e o *significante*. O signo lingüístico é, dessa forma, a união de um conceito e uma imagem acústica, marcado pelo caráter indissociável de suas partes componentes, de modo que a relação entre significado e significante é uma relação fechada e autônoma.

A concepção lacaniana do signo difere em vários aspectos daquela que nos oferece Saussure. Lacan inverte a representação saussuriana do signo e propõe uma autonomia do significante com relação a um significado, acentuando a cisão entre estes dois componentes. Deste modo, confere primazia ao significante na determinação do significado e lhe assegura o lugar de referente puro do inconsciente. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.131)

A lógica do significante se refere à condição de que um significante só se inscreve em relação a outro significante. Toda a questão da significação fica, portanto, submetida ao que se produz no percurso da cadeia significante. Sendo assim, “nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação.” (LACAN, 1998b, p.501) A cadeia significante é, ela própria, a produtora de significados e é à essa cadeia que o signo

lacaniano vai se referir, promovendo a idéia de que nenhum significante possa ser pensado fora de sua relação com os demais.

Lacan, no primeiro tempo de seu ensino, refunda uma teoria do inconsciente como estrutura de linguagem. Defenderá a anterioridade do significante na determinação do significado. O significante afeta diretamente o corpo, antes mesmo que um sentido se produza. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.132)

Assim, Lacan coloca que, para além da fala, é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente, de modo que a linguagem, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental: “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio.” (LACAN, 1998b, p.498)

A partir de Lacan, o sujeito do inconsciente é considerado como consequência dessa dimensão alteritária que a linguagem introduz na existência do homem. “Porque o homem fala, o objeto que poderia satisfazer suas necessidades não se constitui de acordo com uma programação instintiva, mas é criado por esta mesma falha que chamamos pulsão.” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.133) E é justamente porque a linguagem preexiste ao sujeito, o objeto que poderia complementá-lo, satisfazer o seu desejo, está perdido, não existe. Para recuperá-lo, é preciso recriá-lo. E é no campo do que ainda não é, do que está em vias de advir, que podemos rastrear suas coordenadas

Desse modo, retomamos a questão apontada por Freud no que se refere à existência de uma relação de estrutura entre a função do pai, a interdição do incesto, e sua teoria da castração. O objeto do desejo em Freud toma sua consistência a partir do mito, seja no mito do assassinato do pai primordial, seja no evento do complexo edipiano, que representariam o evento simbólico que introduziria cada sujeito no destino inevitável da espécie humana, que é desejar. O pai seria, assim, aquele que supõe ter o objeto do desejo e o poder de privar o filho deste. Estes são mitos sobre as origens, que encobrem, com seu saber suposto, o real da castração e a impossibilidade de um saber sobre as origens e sobre a causa do desejo. (COELHO DOS SANTOS, 1998, p.180)

Vimos que Lacan, diferentemente de Freud, vincula a castração aos efeitos da linguagem sobre o ser vivo, de modo que a linguagem está sempre presente e não sabemos

nada sobre as origens. Lacan redefiniu a castração como uma falta real na estrutura, nomeando-a como a falta fundamental que nenhum objeto pode tamponar, fato não tão evidente na leitura de Freud. (COELHO DOS SANTOS, 1998, p.180)

Finalizaremos as idéias que foram expostas nesta última parte do trabalho com a seguinte idéia exposta por Coelho dos Santos:

Para todo homem, em consequência da linguagem, o objeto da satisfação está perdido e só se presentifica como pulsão, isto é, como deriva, repetição, logro. À falta do equipamento instintivo, a atividade da pulsão requer que toda necessidade deva passar pela fala. (...) Entre seres que falam só pode haver mal-entendido. São os discursos, linguagem sem palavras encarnada nos hábitos e nos laços sociais, que fornecem a direção e a especialização da atividade humana, que faltam ao seu equipamento instintivo, tanto quanto à atividade pulsional. O gozo, a satisfação pulsional, não está garantido, depende de suplências. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.259/260)

CONCLUSÃO

Freud tinha a aspiração de inserir a psicanálise no campo da ciência, no entanto, ele manifestava um grande hostilidade à pretensão científica de seu tempo de fornecer respostas absolutas e unívocas sobre a realidade dos fenômenos. Neste sentido, ele equiparou a psicanálise à ciências como a física e a química, que admitem conceitos e postulados provisórios, sujeitos a mudanças e definições mais precisas, graças ao trabalho interminável do cientista. Esta é a idéia que pretendemos mostrar em nossa dissertação quando apontamos a relação do surgimento desta nova disciplina – a psicanálise – com a tradição científica e positivista da época moderna. Para Freud, a inserção da psicanálise nos pressupostos regidos pela ciência se dá apenas no sentido da aspiração em constituir um corpo de conhecimentos regulado pela razão e sujeito à crítica e à retificação.

É desta forma que procuramos desenvolver, no segundo capítulo de nosso trabalho, alguns pontos de conjunção e disjunção entre a psicanálise e a ciência. A ciência visa extraír leis universais dos fenômenos que investiga, ou seja, supõe que o real obedece à leis universais. Podemos dizer que a psicanálise, ao contrário, “esvazia” o real desse saber universal, introduzindo a dimensão do inconsciente e do desejo humanos.

Posteriormente, vimos que a idéia de um conflito permanente entre as exigências da cultura e a satisfação pulsional atravessa grande parte da obra freudiana. Inicialmente, a tese da existência de uma oposição entre as pulsões sexuais e as de autoconservação foi suficiente para explicar os efeitos do antagonismo entre uma moral civilizadora e severa e a sexualidade. Com a reviravolta teórica de 1920, a partir da postulação de um novo dualismo pulsional – pulsões de vida e pulsões de morte -, Freud relacionou diretamente os efeitos da instância superegóica com as suas hipóteses a respeito do mal-estar advindo das relações do homem com a cultura.

Freud, em *Totem e tabu* recorre à construção de um mito que formaliza teoricamente a questão do desejo e da proibição do incesto e do parricídio como faces da mesma moeda. Desde o início de sua obra ele identificava a fantasia e o mito como construções do homem frente à realidade que se lhe apresentava. Sendo assim, através do mito da horda primitiva, propôs um ponto de origem do desejo e sua articulação com a lei,

motor dos processos subjetivos e culturais e escreve uma narrativa sobre o advento do laço social, da cultura e do simbólico.

Exploramos de que modo o sujeito moderno, em particular, constui-se por meio da rede de discursos em que se tece o laço social, desde o advento da ciência. Ao apresentarmos algumas postulações teóricas frente à questão da renúncia pulsional, da organização dos laços sociais e do mal-estar, podemos inferir que Freud investigava o estatuto do sujeito no mundo moderno e seus impasses no âmbito civilizatório.

Freud retirou consequências teóricas para a psicanálise ao tomar a destruição e a violência como realidades do psiquismo. O mal, a destruição e a possibilidade de rompimento dos laços sociais são acontecimentos inexoráveis à existência humana. Ao formalizar a idéia de que os empenhos e progressos culturais da humanidade foram insuficientes para findar essa inclinação inevitável do sujeito à destruição, aprofundou suas reflexões sobre a tendência inata do ser humano à agressividade e à crueldade, sob a luz do conceito de pulsão de morte. Torna-se necessário, portanto, grande dispêndio de energia para empreender a união pelo trabalho comum e promover o desenvolvimento cultural. E isso se daria pelo “equilíbrio”, pela fusão entre pulsão de vida e pulsão de morte. Do ponto de vista teórico, viver consistiria, então, na habilidade em administrar o problema econômico e dinâmico existente entre as tendências destrutivas e construtivas presentes em todos nós.

Podemos apontar como a novidade introduzida pela psicanálise a postulação da existência de um estado de desamparo como condição constitutiva e inevitável do ser humano. Como os “instintos” humanos não são estruturados previamente, o homem nasce “prematuro” em consequência de seu indiscutível despreparo biológico e psíquico frente ao mundo que o cerca. À falta do equipamento instintivo, a atividade da pulsão requer que toda necessidade humana passe pela fala. Neste sentido, podemos supor que o “dizer” é próprio da atividade da pulsão; é exigência de trabalho feita ao psíquico em consequência de suas relações com o outro. Portanto é a linguagem e os discursos encarnados nos hábitos e nos laços sociais que fornecem a direção e a especialização da atividade pulsional e, consequentemente da atividade humana.

A partir de Lacan, esclarece-se a idéia de que o sujeito do inconsciente é consequência dessa dimensão alteritária que a linguagem introduz na existência humana.

Porque o homem fala, o objeto que poderia satisfazer suas necessidades não se constitui de acordo com uma programação instintiva, mas é “criado” por esta mesma falha e insere-se na dimensão do pulsional. Dessa forma, a satisfação pulsional não está garantida desde o início, depende de suplências, de artifícios que compensem essa “falha”, essa limitação originária, até o ponto onde lhe seja preciso “inventar”, construir um saber sobre aquilo que lhe falta – o mito de sua própria aventura com o inconsciente. Esse é o campo do saber sobre o qual a psicanálise incide.

Em referência ao título de nossa dissertação, poderíamos então, concluir que o mal-estar humano postulado por Freud em consequência da subtração da satisfação pulsional imposta pela cultura é, em última instância, reflexo do que supomos ser o mal-estar “estrutural”, isto é, a condição originária e intrínseca de desamparo humano. Finalizamos com a seguinte citação de Coelho dos Santos:

O processo analítico deve retificar as relações do sujeito com o real, conduzindo-o mais além do ponto onde se detém o sujeito da ciência, rumo à admissão do que lhe falta ao saber, o novo, o que não se repete porque não se reduz ao universal. (COELHO DOS SANTOS, 2001, p.147)

BIBLIOGRAFIA

ALCEU, Luiz Pazzinato; SENISE, Maria Helena Valente. *História moderna e contemporânea*. São Paulo: Ed. Ática, 1997.

ANTUNES, Maria Cristina da C. *O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro ed, 1985.

_____. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALMÈS, F. *Le nom, la loi, la voix – Freud et Moïse: écritures du père 2*. Paris: Érès, 1998.

BERNSTEIN, R. J. *Freud e o legado de Moisés*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CHEMAMA, R. (2000) “Por que Lacan diz que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência?” in *Tempo Freudiano: col. O Seminário de Lacan: travessia - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Maio 2002.

COELHO DOS SANTOS, Tania. “A pulsão é a pulsão de morte?” in *Caderno Tempo Psicanalítico*, SPID/ RJ, n.25, set. 1991.

_____. “As estruturas da psicose: transferência e interpretação em casos limite” in *Revista do Tempo Psicanalítico*, SPID/ RJ, n.30, 1998.

_____. “As estruturas freudianas da psicose e sua reinvenção lacaniana” in *Sobre a psicose*, Birman J. (org.). Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

_____. “Isso: é uma estrutura significante: goza-se de um corpo” in *O desejo é o diabo*. (org. JIMENEZ, S. e MOTTA, M.) Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

_____. *Quem precisa de análise hoje?: o discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. “O analista como parceiro dos sintomas inclassificáveis” in: *A fuga nas doenças impossíveis*. Latusa nº 7. Rio de Janeiro: EBP, 2002.

ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FREIRE, Ana Beatriz. “Descartes e o Cogito”. in: *A ciência e a verdade: um comentário*. FREIRE, Ana Beatriz; FERNANDES, Francisco Leonel de F.; SOUZA, Neusa Santos. Rio de Janeiro: Ed. Revinter, 1996.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 24 vol. Os volumes abaixo relacionados referem-se a essa edição:

_____. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]), vol. I

_____. A interpretação dos sonhos (1900), vol. V

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), vol. VII

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907), vol. IX

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908), vol. IX

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911), vol.XII

_____. Totem e tabu (1913), vol. XIII

_____. O interesse científico da psicanálise (1913), vol. XIII

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

- _____. As pulsões e seus destinos (1915), vol. XIV
- _____. O recalque (1915), vol. XIV
- _____. O inconsciente (1915), vol. XIV
- _____. Reflexões para os tempos de guerra e morte (1915), vol. XIV
- _____. Além do princípio do prazer (1920), vol. XVIII
- _____. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921), vol. XVIII
- _____. O ego e o id (1923), vol. XIX
- _____. O problema econômico do masoquismo (1924), vol. XIX
- _____. O futuro de uma ilusão (1927), vol. XXI
- _____. O mal-estar na civilização. (1930), vol. XXI
- _____. Por quê a guerra? (1933), vol. XXII
- _____. Esboço de psicanálise (1940 [1938]), vol. XXIII
- _____. Moisés e o monoteísmo (1939 [1934-38]), vol. XXIII

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

_____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. *Artigos de Metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos sobre a história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária ed., 1991

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária ed., 2001.

LEMÉRER, B. *Les deux Moïse de Freud (1914-1939) - Freud et Moïse: écritures du père*
1. Paris: Érès, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *O Seminário: Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

_____. *O Seminário: Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. *O Seminário: Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. “A ciência e a verdade”. in: *Escritos*. RJ: Ed. Zahar, 1998.

_____. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. in: *Escritos*. RJ: Ed. Zahar, 1998.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1998.

MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. *Entre o tempo e a eternidade*. Lisboa: Gradiva ed, 1990.

_____. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed Universidade Estadual Paulista, 1996.

_____. *A nova aliança*. Brasília: Ed Universidade de Brasília, 1997.

ROUDINESCO E PLON. *Dicionário de Psicanálise*. tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

STRATHERN, Paul. *Newton e a gravidade em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.