



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

TESE DE DOUTORADO

O REAL DA CIÊNCIA E O REAL DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

Rio de Janeiro
Fevereiro/2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

O REAL DA CIÊNCIA E O REAL DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: **PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS**

Rio de Janeiro
Fevereiro/2013

O REAL DA CIÊNCIA E O REAL DA PSICANÁLISE

FABIANA MENDES PINHEIRO DE SOUZA

Orientador: PROFA. DRA. TANIA COELHO DOS SANTOS

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente, Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos (UFRJ)
(Orientadora)

Profa. Dra. Andrea Martello (UFRJ)

Profa. Dra. Ana Maria de Toledo Piza Rudge (PUC- RJ)

Prof. Dr. Antônio Marcio Ribeiro Teixeira (UFMG)

Prof. Dra. Maria Cristina da Cunha Antunes (UNESA)

Rio de Janeiro
Fevereiro/2013

FICHA CATALOGRÁFICA

L864 De Souza, Fabiana Mendes Pinheiro.
Sobre o Advento do Real da Ciência e o Real da
Psicanálise/ Fabiana Mendes Pinheiro de Souza. Rio
de Janeiro: UFRJ, 2013.
178f.

Orientador: Tania Coelho dos Santos.

Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade
Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia/
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica,
2013.

1. Psicanálise 2. Ciência e psicologia. I. Santos,
Tania Coelho dos. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD - 150.195

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Prof.a *Tania Coelho dos Santos*, que me acolheu no Programa de Pós Graduação da UFRJ, pela aposta na minha escrita e no tema, desde o início do projeto quando comecei na monitoria da Iniciação Científica. Agradeço também pela orientação firme, leitura atenta e rigorosa ao longo deste percurso. Sem sua aposta eu não teria chegado até aqui.

Ao Prof. *Joel Birman*, agradeço por ter acompanhado o desenvolvimento desta pesquisa desde o início e por suas valiosas contribuições no campo da filosofia, epistemologia e psicanálise.

À *Ana Maria Rudge* pela leitura e participação neste trabalho desde a qualificação do meu mestrado até agora. Obrigada pela disponibilidade da leitura e pelas importantes contribuições teóricas que me auxiliaram na escrita da tese.

À *Cristina Antunes*, minha eterna mestra, orientadora na monografia da Graduação, que despertou em mim, através de sua didática e transferência no ensino, o meu desejo pela interface psicanálise e epistemologia. Obrigada pela disponibilidade da leitura e por participação nesta Banca.

Ao Prof. Dr. Antônio Marcio Ribeiro Teixeira por ter aceitado participar desta banca e pela disponibilidade da leitura.

À *Rosa Guedes*, pela doce amizade e parceria. Pelo apoio nos momentos difíceis e por me ajudar a pensar sempre. Agradeço também pela paciência, aposta e dedicação na formação do meu trabalho na Iniciação científica e também na Revista *aSEPHallus*. Agradeço pelas longas conversas ao longo da minha formação.

À *Andrea Martello*, pela amizade, parceria e companhia nas interlocuções nas questões da pesquisa e da vida! Aos nossos cafés e longas conversas nos momentos críticos da escrita da tese.

À minha amiga *Lucia Helena Cunha*, pelo carinho, pelas valiosas conversas, alegrias e pelos eternos cafés que amenizaram os momentos angústia que me acompanharam em alguns momentos deste percurso. Agradeço a parceria nas comemorações das etapas vencidas na vida.

À *Katia Danenberg* pela longa e fiel amizade desde os tempos da graduação. Pelo apoio carinhoso e cuidadoso que sempre me ajudou a prosseguir.

À *Sabrina Camargo* pela amizade e pela parceria na escrita da tese e nas questões da vida!

À *Carol Lopes* pela amizade de todas as horas e pelas boas risadas! Seu alto astral foi contagiante!

Às minhas primas queridas *Alexandra* e *Andressa* que entenderam as minhas ausências desde a minha inserção na pesquisa e na escrita desta tese. Às minhas tias queridas

Regina, Helô e Augusta que também entenderam as minhas ausências nas comemorações das festas da família!

Ao *João Salles* por ter me ajudado a recuperar o bom humor durante o percurso da escrita da Tese.

À *Dr.a Delzita* e a *Ana Cristina* pelo apoio e parceria no final do meu Doutorado.

Ao *Erlly Neto* e à *Flavia Lana* pelas interlocuções nos seminários de pesquisas e pelas tardes em que ficamos debruçados nas leituras.

Ao *José Luiz* e à *Alice*, funcionários do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pela disponibilidade, gentileza e parceria desde a minha entrada no PPGTP.

Aos alunos da Iniciação Científica e Graduação da Prof.a *Tania Coelho dos Santos* por terem me ajudado, na atividade de prática de ensino e pesquisa, com suas perguntas fazendo com que eu reelaborasse e me aprimorasse a cada semestre, na metodologia das minhas exposições teóricas.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

À *Tania Coelho dos Santos*, mais uma vez, por toda dedicação, generosidade, disponibilidade, fé no Nome-do-Pai e, principalmente, pela mão firme e pelo desejo decidido de formar analistas.

Ao meu pai *Sergio Franca de Souza* do qual eu herdei o traço de pesquisa e uma curiosidade em relação ao saber e à minha mãe *Teresinha Maria Mendes Pinheiro* que também muito contribuiu para que eu chegasse até aqui. À minha irmã *Claudia* pelo apoio constante.

À *Capes* pela bolsa de estudo com a qual pude desenvolver o presente trabalho.

À MINHA FAMÍLIA E AOS AMIGOS QUERIDOS

*“Por nossa posição de sujeito,
sempre somos responsáveis”¹*

¹ (1965-66) LACAN, J. A Ciência e a Verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 873.

RESUMO

O REAL DA CIÊNCIA E O REAL DA PSICANÁLISE

Fabiana Mendes Pinheiro de Souza

Orientador: Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Esta pesquisa parte do axioma lacaniano: “O sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan, 1965-66, p. 873). Abordamos o advento do real da ciência a partir da epistemologia francesa tendo como referência, os autores, Canguilhem, Bachelard, Koyré e Milner. Diferentemente da epistemologia bachelardiana, centrada no conceito de corte epistemológico, Foucault situou a sua leitura arqueológica no limiar da epistemologização. Neste nível a cientificidade não serve como norma. Demonstramos a partir de Machado (2009) que na história arqueológica o que se tenta revelar são as práticas discursivas na medida em que elas dão lugar a um saber. Foucault não considerou pertinente a distinção entre ciência e ideologia. Ao não estabelecer os critérios de demarcação entre uma e outra, situou a arqueologia como uma história do saber. Para Foucault todo conhecimento seja ele científico ou ideológico só pode existir a partir de correlações de força que constituem tanto o sujeito quanto os domínios do saber. Com base em Machado (2009) destacamos a passagem de arqueologia do saber (1969b) para a genealogia do poder de Michel Foucault, quando a investigação do saber dá lugar aos estudos sobre o poder. Este último se exerce, é luta, correlações de força que resultam uma estratégia sem sujeito. A epistemologia está assentada no conceito de corte epistemológico, conceito bachelardiano, que sustenta o primeiro eixo desta pesquisa. Acompanhamos a homologia estrutural proposta por Milner entre o teorema de Kojève de que “há entre o mundo antigo e o universo moderno um corte” e o teorema de Koyré de que “entre a episteme antiga e a ciência moderna existe um corte”. Esses cortes correspondem a momentos logicamente superpostos à constituição do sujeito. A posição subjetiva moderna só foi possível a partir do advento da ciência moderna. A partir do advento do real da ciência, o real da psicanálise foi delineado com base nas discussões de Lacan com Hyppolite em 1953-54. Este real é delimitado a partir de uma primeira constituição de um externo não simbolizado, por meio da operação da *Austossung*, expulsão primordial. Trabalhamos o conceito de pulsão de morte, o automatismo da repetição, (*Wiederholungszwang*) e sua relação com a ordem simbólica. A pulsão de morte foi definida por Lacan (1954-55) como a ordem simbólica enquanto muda. A pulsão de morte é a máscara da ordem simbólica. Demonstramos que o conceito de real equivaleria à definição de *das Ding* proposta por Lacan em 1959-60. Tendo como referência o período de 1962-63, quando a angústia foi definida como sinal do real, retomamos a tese de Coelho dos Santos de que angústia automática (*Automatischeangst*) é a legítima representante da pulsão de morte no aparelho psíquico e analisamos sua relação com a definição lacaniana de que a angústia é o sinal do real. Encerramos nosso percurso retomando a tese lacaniana de que a angústia é a única tradução subjetiva do objeto a. Logo, este último, é o nome do real neste período do ensino de Lacan.

Palavras-chave: psicanálise, epistemologia, sujeito da psicanálise, sujeito da ciência, real da ciência, real da psicanálise

Rio de Janeiro
Fevereiro/2013

RÉSUMÉ

LE RÉEL DE LA SCIENCE ET LE RÉEL DE LA PSYCHANALYSE

Fabiana Mendes Pinheiro de Souza

Directeur de thèse: Tania Coelho dos Santos

Résumé de la Thèse de Doctorat soumise au Programme de Post-graduation en Théorie Psychanalytique, à l'Institut de Psychologie de l'Université Fédérale du Rio de Janeiro - UFRJ, dans le cadre des réquisits nécessaires pour l'obtention du gré de Docteur en Théorie Psychanalytique.

Cette recherche part de l'axiome lacanien: “Le sujet sur lequel opère la psychanalyse, n’est autre que le sujet de la science” (Lacan, 1965-66, p. 873). Nous abordons l'avènement du réel de la science à partir de l'épistémologie française en référence aux auteurs Canguilhem, Bachelard, Koyré et Milner. Contrairement à l'épistémologie bachelardienne, centrée sur le concept de rupture épistémologique, Foucault a placé sa lecture archéologique sur le seuil de l'épistémologie archéologique. Nous avons montré à partir de l'étude de Machado (2009) que dans l'histoire archéologique ce qu'on essaie de révéler sont des pratiques discursives dans la mesure où elles donnent lieu à un savoir. Foucault n'a pas jugé pertinente la distinction entre science et idéologie. En omettant d'établir les critères de démarcation entre l'un et l'autre, il a situé l'archéologie comme une histoire du savoir. Chez Foucault, toute connaissance qu'elle soit scientifique ou idéologique ne peut exister qu'à travers les corrélations de forces qui constituent à la fois le sujet et les domaines du savoir. Basé sur Machado (2009), nous mettons en évidence le passage de l'archéologie du savoir (1969b) à la généalogie du pouvoir de Michel Foucault, lorsque la recherche du savoir donne lieu à des études sur le pouvoir. Celui-ci est exercé, c'est la lutte, des corrélations de forces qui ont abouti à une stratégie sans sujet. L'épistémologie est fondée sur le concept de rupture épistémologique, concept bachelardien, ce qui soutient le premier axe de cette recherche. Nous suivons l'homologie structurale proposée par Milner entre le théorème de Kojève selon lequel “il y a entre le monde ancien et l'univers moderne une coupure” et le suivant théorème de Koyré: “entre l'épistémè ancienne et la science moderne il y a une coupure”. Ces coupures correspondent à des moments logiquement superposés à la constitution du sujet. La position du sujet moderne n'était possible qu'après l'avènement de la science moderne. Depuis l'avènement du réel de la science, le réel de la psychanalyse a été conçu sur la base des discussions entre Lacan et Hyppolite en 1953-54. Ce réel est délimité à partir de la première constitution d'un externe non symbolisé par l'opération de *Austossung*, l'expulsion primordiale. Nous travaillons le concept de pulsion de mort, l'automatisme de la répétition (*Wiederholungszwang*) et sa relation avec l'ordre symbolique. La pulsion de mort a été définie par Lacan (1954-55) comme l'ordre symbolique tandis que muette. La pulsion de mort est le masque de l'ordre symbolique. Nous démontrons que le concept de réel est équivalent à la définition de *das Ding* proposée par Lacan en 1959-60. En référence à la période de 1962-63, lorsque l'angoisse a été définie comme étant le signal du réel, nous avons repris la thèse de Coelho dos Santos selon laquelle l'angoisse automatique (*Automatische Angst*) est la représentante légitime de la pulsion de mort dans l'appareil psychique et nous avons analysé leur relation avec la définition lacanienne de l'angoisse comme le signal du réel. Nous avons terminé notre parcours en reprenant la thèse lacanienne de que l'angoisse est la seule traduction subjective de l'objet *a*. Celui-ci donc est le nom du réel dans cette période de l'enseignement de Lacan.

Mots-clés: psychanalyse, épistémologie, sujet de la science, réel de la science, réel de la psychanalyse.

Rio de Janeiro

Février/2013

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	ESQUEMA SIMPLIFICADO	
	130
FIGURA 2	A ESCOLHA DE OBJETO	
	153
FIGURA 3	ESQUEMA DO TRAÇO APAGADO	
	155
FIGURA 4	ESQUEMA ÓTICO (MILLER, 2005)	
	164
FIGURA 5	EXPERIMENTO DO BUQUÊ INVERTIDO	
	165

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
.....	
Capítulo I	
A IMPORTÂNCIA DE BACHELARD, CANGUILHEM E KOYRÉ PARA A FILOSOFIA E HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS	21
.....	
I.1 – GALILEU E A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA DO SÉCULO XVII: AS ORIGENS DA CIÊNCIA MODERNA	28
.....	
I.2 – GASTON BACHELARD: O REAL DA CIÊNCIA REDUZIDO À CONSTRUÇÃO DO OBJETO CIENTÍFICO	30
.....	
I.2.1.- A NOÇÃO DE OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO	34
.....	
I.3 – A CIÊNCIA E A VERDADE: UM BREVE COMENTÁRIO	41
.....	
I.4 – O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA	43
.....	
I.5 - O ESTATUTO DO SUJEITO EM QUESTÃO: SOBRE A SPALTUNG	48
.....	
I.6 – ALTHUSSER	56
.....	
I.7 – FOUCAULT E A ARQUEOLOGIA: A PSICANÁLISE É UM DISCURSO E NÃO UMA CIÊNCIA	60
.....	
I.7.1 – SOBRE A ARQUEOLOGIA DO SABER	65
.....	

I.7.2 – A ARQUEOLOGIA DO SABER: QUATRO HIPÓTESES SOBRE A FORMAÇÃO DO DISCURSO	69
.....	
I.7.3 – DA EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS À ARQUEOLOGIA DO SABER E FINALMENTE À GENEALOGIA	71
.....	
I.8- LACAN COM FOUCAULT: SOBRE O DISCURSO E O DISPOSITIVO	82
.....	
Capítulo II	
II.1 – SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO DE REAL EM 1953-1954	87
.....	
II.2 –ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PULSÃO DE MORTE EM LACAN (1954-55)	105
.....	
II.3 –CONSIDERAÇÕES LACANIANAS SOBRE O PRINCÍPIO DO PRAZER E O PRINCÍPIO DA REALIDADE	112
.....	
II.4 – SEMINÁRIO VII: A INTRODUÇÃO DA COISA	119
.....	
II.5– PULSÃO DE MORTE, REPETIÇÃO, ASSASSINATO DO PAI PRIMORDIAL, NASCIMENTO DA ORDEM SIMBÓLICA	122
.....	
Capítulo III	
III.1 – O SEGUNDO ENSINO DE LACAN: O REAL COMO OBJETO a E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A TEORIA DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO	127
.....	
III.2 – SOBRE A ANGÚSTIA: DA AUTOMÁTICA À ANGÚSTIA COMO SINAL	133
.....	
III.3 – A PULSÃO DE MORTE E A ANGÚSTIA AUTOMÁTICA	145
.....	

III.4 – A ANGÚSTIA COMO SINAL DO REAL	149
CONCLUSÃO	157
BIBLIOGRAFIA	169
ANEXOS	
I GEOMETRIA EUCLIDIANA	177
II GEOMETRIA NÃO-EUCLIDIANA	178

INTRODUÇÃO DA QUESTÃO:

Essa pesquisa está inserida no projeto de pesquisa: *as intervenções do analista na clínica do significante, do fantasma e do real*, coordenada pela minha orientadora, a Prof.a Tania Coelho dos Santos. Parto do axioma lacaniano (1998, p. 873) que localiza o sujeito da ciência como sendo aquele sobre o qual a psicanálise opera. Para Lacan a descoberta do inconsciente por Freud e a prática da psicanálise são impensáveis antes do advento da ciência moderna, no século XVII.

A tese de Koyré é o suporte da hipótese lacaniana da existência de um sujeito da ciência e também o que permite a construção de uma equação entre este sujeito e o sujeito sobre o qual a psicanálise opera. Com a expressão sujeito da ciência Lacan funda logicamente a extração de uma determinada maneira de constituição subjetiva diferente de toda individualidade empírica. A hipótese da existência de um sujeito da ciência é uma extração lógica que depende da escolha feita por Lacan de uma definição particular do que seja ciência. A expressão *sujeito da ciência* nomeia o sujeito cujo modo de constituição é determinado pelo advento da ciência enquanto moderna.

Milner (1996, p. 32), em *A obra clara*, adota o costume dos geômetras, que raciocinam por axiomas e teoremas, ao mostrar que a expressão *sujeito da ciência* é uma interpretação de Lacan completamente comprometida com a particularidade do advento da ciência moderna, que Koyré (1991), em *Estudos de história do pensamento científico*, caracteriza pela existência de um corte entre o mundo antigo e o moderno.

O termo corte advém de *corte epistemológico*, conceito fundamental no interior da epistemologia de Bachelard. Ele designa as rupturas ou mudanças súbitas ocorridas na história da ciência, de modo a explicar porque “o passado de uma ciência atual não se confunde com essa mesma ciência no seu passado” (CANGUILHEM, 1977, p. 15). Bachelard defende a descontinuidade epistemológica do progresso científico (CANGUILHEM, 1977, p. 20). Sua tese de que o progresso da ciência deve ser avaliado a partir de rupturas e não pela sucessão dos fatos se organiza ao redor do conceito de corte epistemológico e de um *novo espírito científico*. Bachelard (1953, p. 244), em *Materialismo racional*, apresenta o axioma posto pelos continuístas: Dado que os

começos são lentos, os progressos são contínuos. A perspectiva de Gaston Bachelard rompe com este axioma e afirma que “e porque os continuístas gostam de refletir sobre as origens, detêm-se na zona de elementaridade da ciência” (Ibid.; p. 244). A reflexão de Bachelard (1953, p. 244) subverte o axioma proposto pelos continuístas:

Os progressos científicos começaram por ser lentos, muito lentos. Quanto mais lentos são, mais contínuos parecem. E como a ciência sai lentamente do corpo dos conhecimentos comuns, crê-se ter a certeza definitiva da continuidade do saber comum e do saber científico.

Como se deve então conceber a relação do saber científico ao real que lhe concerne? Existe uma diferença entre o saber científico e o saber da psicanálise no que se refere à relação ao real? Se ela existe, esta diferença concerne a natureza do saber ou à natureza do real? Talvez não seja possível separar uma coisa e outra. Todo saber, concerne, afinal de contas, uma certa dimensão do real. O objeto de investigação desta tese, portanto, nos exige distinguir o real da ciência e o real da psicanálise. Como coordenadas acompanho a tese do advento do real da ciência a partir da noção de corte, que advém de corte epistemológico de Bachelard e também do teorema de Koyré (1991) lido à luz de Kojève, já mencionado nesta introdução, de que “há entre o mundo antigo e o universo moderno um corte” e que “entre a *épistémè* antiga e a ciência moderna existe um corte” (MILNER, 1996, p.32).

Para Bachelard (1953, p. 249) “o trabalho científico exige precisamente que o investigador crie dificuldades. O essencial é criar dificuldades reais, eliminar as falsas dificuldades, as dificuldades imaginárias”. O real da ciência rompe com o bom senso, com a ética do bem-estar, do equilíbrio e do bem comum, porque o real da ciência é tocado quando se desconstrói o imaginário.

A formulação da existência de uma ruptura radical entre os discursos da ciência e do senso comum estavam presentes no campo teórico da epistemologia francesa materializada no conceito de *corte epistemológico* que separava radicalmente os tempos da pré-ciência e do advento da ciência moderna. A epistemologia francesa supõe uma ruptura radical entre a ciência moderna e o senso comum. O conceito de *real da ciência*, à luz da epistemologia francesa, tem como referências: Koyré (1991), Canguilhem (1969 e 1976) e Bachelard (1934, 1938, 1949, 1953, 1974). Parto do princípio de que o

real da ciência é construído na medida em que se rompe com “o senso comum que é – e sempre foi Aristotélico e medieval” (KOYRÉ, 1991, p. 185). A partir das premissas apresentadas por Koyré (1991), em *Estudos de História do pensamento científico*, podemos admitir que o real da ciência emerge quando se rompe com a mentalidade da Renascença, de que “tudo é possível” (KOYRÉ, 1991, p. 48) e quando a precisão matemática substitui a imprecisão do mundo do vivido; a qualidade vai ser excluída do que é pensável existindo apenas a dimensão quantitativa, grandezas (Ibid.; p. 169).

Retomo o teorema de Koyré apresentado por Milner (1996, p. 32) de que “entre a épistémè antiga e a ciência moderna existe um corte” e tendo este teorema como ponto de partida, proponho pensar que o real da ciência advém a partir de uma ruptura radical entre o discurso da ciência e o senso comum. O real da ciência advém de um corte epistemológico entre as épistémè s antiga e a moderna e que este corte, corresponde a uma *Spaltung* do eu, a uma divisão psíquica. Ao estado de fenda entre o mundo antigo e o moderno corresponde a uma divisão no plano da subjetividade e isto permite considerar este ponto de corte, entre o mundo antigo e o moderno e a divisão psíquica, como momentos logicamente superpostos.

Pretendo abordar o real da psicanálise, a partir da simbolização primordial. A simbolização primordial é o único rastro do real, é ao mesmo tempo um mecanismo de clivagem do eu. A primeira divisão subjetiva nasce das operações da *Bejahung*, afirmação primordial, e da *Austossung*, expulsão primordial.

A *Bejahung*, afirmação primordial, implica no julgamento, na afirmação de existência (Um) lá onde não há (Zero). Para explicar este passo será preciso recorrer à Lacan, que retoma Frege. Implica portanto no nascimento de um campo da representação, a sucessão dos números naturais. Tudo o que é afirmado é simbolizado. Há originalmente uma simbolização. Ser é ser simbolizado, ser é ser nomeado. É a partir de Hyppolite (1954/ 1998, p. 370-382) que surge toda uma discussão acerca da natureza da *Austossung* primordial. A *Austossung* tem relação com a constituição de um exterior que corresponde ao real não simbolizável, à *Das Ding* (LACAN, 1959-1960), ao não representável. A partir dessa expulsão primordial surge na realidade algo que não foi simbolizado pelo sujeito. Aquilo que não foi simbolizado aparece no real, isto é, toma corpo na realidade.

Estas operações primordiais, *Bejahung* e da *Austossung*, respectivamente, correspondem à afirmação e a expulsão operadas no campo do ser, trata-se do que Freud (1925) conceituou como função do recalque primário (*Urverdrängung*) na gênese do sujeito. Essas tendências produzem a primeira distinção dentro-fora, necessária às operações secundárias de ajuizamento. Representam duas forças primárias – de atração e de repulsão. Dominadas pelo princípio do prazer, elas fundam a primeira forma do que se pode chamar de juízo como função simbólica, oposição formal, primeiro mito do interno e do externo, primeira distinção entre o que comparecerá como estranho ao sujeito e o que poderá vir a ser qualificado como “si mesmo”.

Segundo Hyppolite (1954, p. 899), a operação de expulsão funda a perda de realidade. Resulta em uma oposição formal, pura, entre dois termos e torna-se em seguida alienação e hostilidade entre eles. Ela funda o juízo de atribuição, a primeira captura da pulsão de morte que, para Lacan, cria o pensamento inseparável do corpo pulsional. É “uma admissão no sentido do simbólico”, a origem, o começo da simbolização, o símbolo que, como correlato de uma expulsão original, é conotação simultânea da presença e da ausência do objeto, oposição por meio da qual a linguagem começa (LACAN, 1955-56, p. 21, 58, 179, 192).

Lacan (1953, p.13) em *O simbólico, o imaginário e o real* considera que “em primeiro lugar, uma coisa não poderia nos escapar, a saber, que há na análise toda uma parte de real em nossos sujeitos que nos escapa”.

Bachelard (1953, p. 241) tenta chamar a atenção para o caráter decididamente específico do pensamento e do trabalho da ciência moderna. Ele sugere que seria sensato que o espírito científico não poderia se situar na continuidade com o bom senso. O progresso científico manifestaria sempre uma ruptura entre o conhecimento comum e o conhecimento científico. A ciência moderna porta uma marca de descontinuidade ao advir desta ruptura.

Koyré (1991) apresentou que com o advento da ciência moderna sobreveio um novo tipo de saber, expresso a partir de fórmulas matemáticas e de relações lógicas decorrentes da aplicação da matemática ao campo do pensamento. O real científico

rompe com o senso comum e também com as formas de saber que constituíram a Antiguidade: intuição, revelação e a ilusão. Podemos afirmar que o real da ciência se constitui a partir de uma ruptura com o senso comum. E o real da psicanálise?

Jacques Allain Miller em *Os seis paradigmas do Gozo* (2000, p. 88) descreve o primeiro paradigma, o da imaginarização do Gozo, como consequência do primeiro ensino de Lacan quanto à teoria do gozo. Há dois pólos, o da palavra e o da linguagem. Na vertente da palavra está o eixo da intersubjetividade e na vertente da linguagem se localiza a autonomia do simbólico, “[...] o fato de que a cadeia significante, tal como ela gira no Outro, tem suas exigências próprias, sua lógica” (MILLER, 2000, p. 87). Miller (2000) apresenta que esta construção lacaniana serviu para dar conta do que é decifrável do inconsciente na experiência analítica. Miller adverte que há um equívoco inicial neste momento porque ora o inconsciente aparecia como linguagem, ora como palavra. Miller (2000, p. 88) aponta para a questão da satisfação em Freud e mostra que desde Freud, nas formações do inconsciente, algo se cifra e se decifra, mas que também para Freud, alguma coisa se satisfaz no que cifra e decifra.

Miller (2000, p. 88) ressalta que neste primeiro paradigma do gozo, “a libido tem estatuto imaginário e o gozo como imaginário, não procede da linguagem, da palavra e da comunicação”. O gozo diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária. Lacan (1953-54) interpreta o eu a partir do narcisismo e o narcisismo a partir do estágio do espelho. Miller (2000, p. 88) localiza “o lugar do gozo enquanto distinto da satisfação simbólica”; no eixo a-a’. Neste ponto, Freud assinalou o que era da ordem do investimento libidinal. Lacan qualificou de imaginário tudo o que não é suscetível de ser colocado na ordem da satisfação simbólica.

Podemos destacar as seguintes coordenadas apresentadas por Miller (2000) neste primeiro paradigma para pensar o real lacaniano neste momento do ensino de Lacan:

- O simbólico não é todo, ele deixa fora de si o imaginário;
- Diante da satisfação simbólica subsiste a satisfação imaginária: o gozo;
- No primeiro paradigma de Lacan a libido tem um estatuto imaginário e o gozo como imaginário não procede da linguagem, da palavra e da comunicação. O gozo diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária;

- Lacan qualifica de imaginário tudo aquilo que não é suscetível de ser colocado na ordem da satisfação simbólica;
- “O gozo imaginário, o gozo propriamente dito, não é intersubjetivo, mas intra-imaginário” (MILLER, 2000, p. 88)
- O primeiro paradigma acentua a disjunção entre o significante e o gozo.

De que real se trata neste período do pensamento de Lacan? Qual é a relação entre o real e o imaginário, já que o imaginário é o que permanece fora da apreensão simbólica e ao mesmo tempo ele não se constitui sem a relação com o simbólico? O conceito de obstáculo epistemológico apresentado por Bachelard (1938, p. 17) definido como “aquilo que comparece como obstáculo ao conhecimento (...)” seria equivalente ao conceito de imaginário (LACAN, 1953-54)? O real da ciência romperia com o imaginário cumprindo assim a tarefa de tornar geométrica a representação? O real construído logicamente pela ciência distingue-se do conhecimento do senso comum, do imaginário social. O senso comum é um tipo de conhecimento baseado na tradição que corresponde aos obstáculos epistemológicos apresentados pelo Bachelard (1938).

Entendi na exposição de Miller (2000) em *Os seis paradigmas do Gozo*, que o imaginário é da ordem de um equívoco. O imaginário é definido como o que escapa à apreensão do simbólico. Logo, a definição do real seria idêntica ao do “inconsciente estruturado com a linguagem”? O real da psicanálise de acordo com Lacan, quando em 1953-54 ele retoma Os dois princípios da causalidade psíquica de Freud, constitui-se a partir da operação da expulsão (*Austossung*).

O inconsciente testemunha a divisão subjetiva, dimensão da verdade pela qual a ciência não se interessa e que a psicanálise recolhe. O objetivo da ciência é equacionar o sujeito ao número, fazer dele um sujeito sem qualidades. Diante das manifestações do inconsciente, a posição da ciência é a de não querer saber nada sobre a divisão psíquica.

CAPÍTULO I

I - O REAL DA CIÊNCIA NA FILOSOFIA E NA HISTÓRIA DA CIÊNCIA DE BACHELARD, CANGUILHEM E KOYRÉ

Para Bachelard, em *A Psicanálise do fogo* (1949/ 2008, p. 1), a objetividade científica só é possível se inicialmente rompermos com o objeto imediato, se recusamos a sedução da primeira escolha, se detemos e refutamos os pensamentos que nascem da primeira observação. Toda objetividade, devidamente verificada, desmente o primeiro contato com o objeto.

Canguilhem em *O papel da Epistemologia na Historiografia científica contemporânea* (1976) afirma que quando ligamos tão estreitamente o desenvolvimento da epistemologia à elaboração de estudos da historiografia científica nos inspiramos nos ensinamentos de Gaston Bachelard. Neste artigo, *O papel da Epistemologia na Historiografia científica contemporânea* (1976, p. 20), Canguilhem indica o texto intitulado “Matérialisme rationnel” no qual o próprio Bachelard condensa as suas investigações e ensinamentos expostos neste seu último trabalho.

Bachelard, em *Materialismo racional* (1953), condensa as suas investigações e ensinamentos. O autor julga que o progresso científico manifesta sempre uma ruptura, perpétuas rupturas entre o conhecimento comum e o conhecimento científico. Neste trabalho, a tese sobre a descontinuidade epistemológica do progresso científico é sustentada por argumentos tirados da história das ciências do século XX. Bachelard afirma que:

Sempre nos pareceu cada vez mais evidente, ao longo dos nossos estudos, que o espírito científico contemporâneo não poderia situar-se na continuidade com o bom senso, que este novo espírito científico representava um jogo mais arriscado, que formulava teses que, antes de mais, podem ferir o senso comum. (BACHELARD, 1953, p. 241)

Para Koyré, em *Estudos de história do pensamento científico* (1991, p. 185) o senso comum é - e sempre foi medieval e aristotélico. O advento da ciência moderna é apontado por Koyré a partir de duas premissas:

- a destruição do Cosmos, ou seja, substituição do mundo finito e hierarquicamente ordenado de Aristóteles e da Idade média por um Universo infinito, ligado pela identidade de seus elementos componentes e pela uniformidade de suas leis;
- e a geometrização do espaço, ou seja, substituição do espaço concreto (conjunto de lugares) de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana, Koyré acrescenta a substituição da concepção do movimento-estado pela do movimento-processo, caracterizaram a revolução científica do século XVII, época do nascimento da ciência moderna (KOYRÉ, 1973/ 1991, p. 205).

A destruição do cosmos implica a substituição da concepção do mundo como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial materializava uma hierarquia de perfeição e valor, por um universo indefinido ou mesmo infinito, não mais unido por subordinação natural, mas unificado apenas pela identidade de seus componentes. A geometrização do espaço é a substituição da concepção aristotélica do espaço, um conjunto diferenciado de lugares intramundanos, pela geometria euclidiana – uma extensão essencialmente infinita e homogênea – a partir de então considerada como idêntica ao espaço real do mundo.

Koyré aponta o pensamento da Renascença como um elemento de passagem ao moderno. Trata-se, segundo ele, da substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista humano: substituição do problema metafísico e religioso pelo problema moral, e da substituição do problema da salvação pelo ponto de vista da ação. Essa configuração na Renascença, ainda não é o nascimento do espírito moderno, mas já é a expressão de que o espírito da Idade Média está à beira do esgotamento (KOYRÉ, 1973/1991, p. 18).

“A grande inimiga da Renascença, do ponto de vista filosófico e científico, foi a síntese aristotélica, e pode-se dizer que sua grande obra foi a destruição dessa síntese” (KOYRÉ, 1973/1991, p. 47). Depois de ter destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélicas, a Renascença se viu sem física e sem ontologia, isto é, sem possibilidades de decidir, de antemão, se alguma coisa é possível ou não. Uma vez essa ontologia destruída, e antes que a nova ontologia elaborada somente no século XVII seja estabelecida, não se dispõe de nenhum critério que permita decidir se a informação que

se recebe de tal ou qual ‘fato’ é verdadeira ou não. Uma credulidade sem limites resulta deste ponto.

Em virtude da destruição da ontologia medieval e da ontologia aristotélica, a Renascença se viu entregue, ou conduzida a uma ontologia mágica cuja inspiração é encontrada em toda parte. Na medida em que não se sabe que a ação da feitiçaria e da magia é uma coisa absurda, não se tem nenhum motivo para não acreditar nesses fatos. Para Koyré (Ibid.; p. 48) se se desejasse resumir em uma frase a mentalidade da Renascença proporia a fórmula: “tudo é possível”. Lalande (1993, p. 767) define a ontologia como “a parte da filosofia que especula sobre o ‘ser enquanto ser’. A ontologia é também entendida como “a investigação das características e da natureza do ser em si ou dos seres em si” (LALANDE, 1993, p. 768).

Passando à evolução científica propriamente dita, se poderia dizer que ela se processa à margem do espírito renascente e à margem da Renascença propriamente dita. A destruição da síntese aristotélica constitui a base preliminar e necessária desta evolução. Na síntese aristotélica o mundo forma um Cosmo físico bem-ordenado, Cosmo onde qualquer coisa se acha no seu lugar, em particular a Terra, localizando-se no centro do Universo, em virtude da própria estrutura desse Universo. Se fazia necessária “a destruição dessa concepção do mundo para que a astronomia heliocêntrica pudesse alçar seu vôo” (Ibid.; p. 50).

Fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva todas as qualidades sensíveis que constituem o mundo aristotélico. Antes do 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, 1973/1991, p. 55).

Quando a precisão matemática substitui a imprecisão do mundo vivido, a qualidade vai ser excluída do que é pensável existindo apenas a dimensão quantitativa, grandezas. A consequência é que o saber científico não vem mais dos sentidos; a ciência possui uma dimensão racional. Galileu, assim como Descartes pela mesma razão, foi obrigado a

suprimir a noção de qualidade, declará-la subjetiva e bani-la do domínio da natureza. Isto implica que ele foi obrigado a suprimir a percepção dos sentidos como fonte de conhecimento e declarar que o conhecimento intelectual, *a priori*, é o nosso único e exclusivo meio de apreender a essência do real (Ibid.; p. 169).

Se para a física e na cosmologia aristotélicas é a própria estrutura do espaço físico que determina o lugar dos objetos que nele se encontram e se a Terra está no centro do mundo, por força de sua natureza, porque ela é pesada e deve-se achar no centro, para a astronomia isso quer dizer que é a estrutura do espaço físico, tanto quanto sua própria natureza, que determina o lugar e o movimento dos astros. É justamente a concepção inversa que abre caminho aos diversos sistemas astronômicos que se opõem à concepção aristotélica onde o ponto de vista físico substitui gradualmente o cosmológico.

Para Copérnico, se os corpos pesados se dirigem para a Terra, não é porque se dirigem ao centro, a um lugar determinado do Universo; se eles se comportam desta maneira é porque querem volta à Terra. O raciocínio de Copérnico faz com que uma realidade ou uma ligação física substitua uma realidade e uma ligação metafísica fazendo com que uma estrutura cósmica seja substituída por uma força física. Koyré (1973/ 1991, p. 50) afirma que qualquer que seja a imperfeição da astronomia copernicana do ponto de vista físico ou mecânico, ela identifica a estrutura física da Terra à dos astros celestes, dotando-os de um mesmo movimento circular. A astronomia copernicana, ao assimilar ao mundos sublunar e supralunar realizou a primeira etapa da destruição da estrutura hierarquizada que dominava o mundo aristotélico.

Segundo Koyré (Ibid.; p. 51) Tycho Brahe deu à astronomia e à ciência algo de absolutamente novo, um espírito de precisão: precisão na observação dos fatos, na medida, e na fabricação dos instrumentos de medida usados na observação. Não se trata ainda do espírito experimental, mas já se trata da introdução, no conhecimento do Universo, de um espírito de precisão. É a precisão das observações de Tycho Brahe que se situa na base do trabalho de Kepler. Tycho Brahe destruiu definitivamente a concepção das órbitas celestes portadoras dos planetas e circundantes da Terra ou do Sol e impôs a seus sucessores a consideração das causas físicas dos movimentos celestes.

O que é radicalmente novo na concepção do mundo de Kepler é a idéia de que o Universo é regido pelas mesmas leis, e leis de natureza estritamente matemática. Seu Universo é um Universo estruturado, hierarquicamente estruturado em relação ao Sol e harmoniosamente ordenado pelo Criador, que nele se exprime através de um símbolo, mas a norma que Deus segue na criação do mundo é determinada por considerações estritamente matemáticas ou geométricas.

Kepler descobriu que a velocidade dos movimentos dos planetas não é uniforme, mas está sujeita a variações periódicas no tempo e no espaço enfrentando assim o problema das causas físicas produtoras desses movimentos. De maneira imperfeita formulou a primeira hipótese da atração magnética ligando os corpos do Universo ao Sol. Kepler descobriu as leis dos movimentos planetários, mas em contrapartida não soube formular as leis dos movimentos, porque não foi capaz de levar até o estágio necessário, a geometria do espaço e chegar à nova noção de movimento que daí resulta. Koyré (Ibid.; p. 52), aponta que Kepler nessa questão, permanece como um bom aristotélico, o repouso não precisa ser explicado. O movimento, pelo contrário, precisa de uma explicação e de uma força. Por isso Kepler não consegue conceber a lei da inércia.

Para Koyré o insucesso de Kepler se explica pelo fato de que, dominado pela idéia de um mundo bem ordenado, não pode admitir a idéia de um Universo infinito. O mundo de Kepler, muito mais vasto do que o da cosmologia aristotélica e até o da astronomia copernicana ainda está dominado pela idéia de um mundo expressão do criador, e da Trindade divina. Assim vê no Sol a expressão do Deus-Pai, no mundo estelar a do Deus-Filho e na luz e na força que circulam entre os dois no espaço, a expressão do Espírito. Para Koyré (Ibid.; p. 53) é essa fidelidade à concepção de um mundo limitado e finito que não permitiu à Kepler ultrapassar os limites da dinâmica aristotélica.

Koyré (Ibid.; p. 192) afirma que Kepler, o fundador da astronomia moderna, fracassou no estabelecimento da base da ciência física moderna por uma única e exclusiva razão: ele acreditava que o movimento era ontologicamente, de um nível existencial mais elevado do que o do repouso.

Se Kepler e Giordano Bruno permaneceram ligados à Renascença, com Galileu saímos definitivamente dessa época. Segundo Koyré (Ibid.; p. 53) “[...] o que o anima é a grande idéia da física matemática, da redução do real ao geométrico”. Assim, ao geometrizar o Universo, isto é, ele identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana¹ e é nesse ponto que ele ultrapassa Kepler. Galileu formulou o conceito de movimento que constitui a base da dinâmica clássica. Embora ele não tenha se pronunciado sobre o problema da finitude ou infinitude do mundo, o Universo de Galileu não é limitado pela abóboda celeste.

Galileu admite que o movimento é um estado tão estável e permanente quanto o estado de repouso; admite portanto que não há necessidade de uma força constante atuar sobre o móvel para explicar seu movimento; admite a relatividade do movimento e do espaço e por conseguinte a possibilidade de aplicar à mecânica as leis da geometria.

Para Galileu 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 mas também as formas irregulares. A forma irregular é tão geométrica quanto a forma regular (Ibid.; p. 54). O *experimentum* é uma pergunta feita à natureza na linguagem geométrica e matemática. Galileu sabia que não bastava observar o que se passa e se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; para ele é preciso saber formular a pergunta e saber decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar ao *experimentum* as leis estritas da medida e da interpretação matemática. A experiência é empregada como o termo latino *experimentum* justamente para situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa da observação.

Koyré afirma que foi Galileu quem construiu o primeiro instrumento verdadeiramente científico. Os instrumentos de precisão de Tycho Brahe já eram de uma precisão desconhecida até sua época, mas estes instrumentos eram, como todos os outros instrumentos de astronomia antes de Galileu, construídos para a observação sendo mais preciso do que seus predecessores e se caracterizavam por serem instrumentos de medida de fatos observados. Os instrumentos Galileanos, o pêndulo e o telescópio,

¹ A definição de geometria euclidiana encontra-se no ANEXO da Tese.

constituíam instrumentos no sentido mais profundo do termo: eram encarnações da teoria e isto os diferenciava dos instrumentos criados pelos seus predecessores.

O telescópio de Galileu é construído a partir de uma teoria ótica, com uma determinada finalidade científica: revelar aos nossos olhos coisas que são invisíveis a olho nu. Esse era o primeiro exemplo de uma teoria encarnada na matéria, que nos permitiu ultrapassar os limites do observável, no sentido do que é dado à percepção sensível, base experimental da ciência pré-galileana. Assim fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva todas as qualidades sensíveis que constituíam o mundo aristotélico. Esta cisão é extremamente profunda (Ibid.; p. 55).

Já apontei em outro momento que para Koyré, antes do advento da ciência galileana aceitávamos o mundo que se oferecia aos nossos sentidos como o mundo real. Com Galileu presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Koyré aponta que “esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada” (Ibid.; p. 55).

Podemos dizer que a ciência moderna, de Galileu a Newton, conduziu sua revolução contra o empirismo dos aristotélicos e se fundamenta na convicção profunda de que as matemáticas são mais que um meio formal de ordenar os fatos, constituindo a própria chave da compreensão da natureza.

A maneira pela qual Galileu concebe um método científico implica na predominância da razão sobre a simples experiência, na substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos matemáticos, e na primazia da teoria sobre os fatos. Assim, as limitações do empirismo aristotélico puderam ser superados e um verdadeiro método experimental pode ser elaborado. Um método no qual a teoria matemática determina a própria estrutura da pesquisa experimental, nos termos de Galileu, um método que utiliza a linguagem matemática (geométrica) para formular suas indagações à natureza e interpretar as respostas que ela dá. Um método que substituindo o mundo do mais ou menos, conhecido empiricamente pelo Universo racional da precisão, adota a mensuração como princípio experimental mais importante e fundamental.

I.1 GALILEU E A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA DO SÉCULO XVII: O REAL DA CIÊNCIA MODERNA

Para Koyré a saída da Renascença se dá efetivamente com Galileu. Ele já não tem nada que a caracteriza: é antimágico, não se alegra com a variedade das coisas, mas com a variação e é animado pela idéia de reduzir o real ao geométrico. Galileu foi o primeiro a acreditar que tudo o que existe no mundo se submete à forma geométrica, ou seja, à matematização. Essa crença leva ao abandono da percepção dos sentidos como fonte privilegiada de conhecimento e à declaração de que o conhecimento intelectual é o único e exclusivo meio de apreender a essência do real (KOYRÉ, 1973/1991, p. 169)

Galileu funda uma nova tradição que, segundo Milner (1996), Descartes aprofundou: a de despojar os objetos de todas as qualidades através do empirismo e da matematização (MILNER, 1996, p. 33). O empirismo de que se trata aqui se distingue de toda e qualquer experiência. É importante lembrar que o campo da experiência, entendida pela ciência moderna como experiência sensível, é transposto pelo da experimentação.

A física moderna estuda o movimento dos corpos que nos rodeiam. É do esforço de explicar os fatos e os fenômenos da experiência cotidiana, como por exemplo a queda e o arremesso, que decorre o movimento de idéias que conduz ao estabelecimento de suas leis fundamentais. Koyré (Ibid.; p. 182) afirma que “a física moderna não deve sua origem somente à Terra. Ela a deve também aos céus. E é nos céus que ela encontra sua perfeição e seu fim.” Sobre este mesmo ponto o autor afirma ainda que:

[...] o fato de que a física moderna possui suas origens no estudo dos problemas astronômicos e mantém esse vínculo através de toda a sua história, tem um sentido profundo e acarreta importantes conseqüências. Implica, notadamente, o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo - unidade fechada de um Todo, Todo qualitativamente determinado e hierarquicamente ordenado, no qual as diferentes partes que o compõem, a saber, o Céu e a Terra, estão sujeitos a leis diversas- e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governam; determina a fusão da *física celeste* com a *física terrestre*, que permite a esta última utilizar e aplicar a seus problemas os métodos matemáticos hipotéticos- dedutivos desenvolvidos pela primeira [...] (KOYRÉ, 1973/1991, p. 182)

A física moderna que nasceu nas obras de Galileu e se completou na obras de Albert Einstein considera a lei da inércia sua lei mais fundamental. O princípio da inércia afirma que um corpo abandonado a si próprio permanece em seu estado de repouso ou de movimento tanto tempo quanto esse estado não for submetido à ação de uma força exterior qualquer. Significa dizer que um corpo permanecerá eternamente em repouso a menos que não seja posto em movimento. E um corpo em movimento continuará a mover-se e se manterá em seu movimento retilíneo e uniforme tanto tempo quanto nenhuma força exterior o impedir de fazê-lo.²

Para Koyré (Ibid.; p. 185) o princípio da inércia pressupõe:

- A possibilidade de isolar um dado corpo de sua *entourage* física e de considerá-lo simplesmente como existente no espaço;
- A concepção do espaço que o identifica como espaço homogêneo infinito da geometria euclidiana e;
- Uma concepção do movimento e do repouso que os considera como *estados* e os situa no mesmo nível ontológico do Ser.

Essas concepções seriam difíceis de admitir aos predecessores e contemporâneos de Galileu. Graças a Galileu e Descartes, essas concepções foram possíveis enquanto que para os gregos, assim como para a Idade Média, pareceriam falsas e absurdas. A asserção de Galileu de que “o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos” e o fato de tratar a mecânica como um ramo da matemática, isto é, de substituir o mundo real da experiência quotidiana por um mundo geométrico e de explicar o real pelo impossível foram as premissas que constituíram as bases da ciência moderna. Na ciência moderna, o espaço real se identifica com o da geometria e o movimento é considerado uma translação puramente geométrica. Isto é, o movimento não afeta o corpo que dele está dotado.

Foi preciso construir e criar o contexto que tornaria possível essas descobertas. Para começar foi preciso reformar o próprio intelecto fornecendo-lhes uma série de novos conceitos, elaborar uma nova idéia da natureza uma nova concepção da ciência. O livro

² Newton, I. *Philosophiae Naturis Principia Mathematica*, nota n. 2 In: Koyré, A. (1973/1991) *Estudos de história do pensamento científico*, p. 195.

da Natureza é escrito em caracteres geométricos. A revolução galileana pode ser resumida no fato da descoberta dessa linguagem, descoberta de que a matemática é a gramática da ciência física. Foi a descoberta da estrutura racional da natureza que formou a base da ciência experimental moderna e tornou sua constituição possível. “[...] a ciência moderna tende a explicar tudo pelo número, pela figura e pelo movimento” (KOYRÉ, 1973/1991, p. 182).

I.2 GASTON BACHELARD: O REAL DA CIÊNCIA REDUZIDO À CONSTRUÇÃO DO OBJETO CIENTÍFICO

A obra bachelardiana encontra-se no contexto da revolução científica promovida no início do século XX (1905) pela Teoria da Relatividade, formulada por Albert Einstein. Todo seu trabalho acadêmico objetivou o estudo do significado epistemológico desta ciência então nascente, procurando dar a esta ciência uma filosofia compatível com a sua novidade. E é partindo deste objetivo que Bachelard formula suas principais proposições para a filosofia das ciências: a historicidade da epistemologia e a relatividade do objeto. Em resumo, a nova ciência relativista rompe com as ciências anteriores em termos epistemológicos e a sua metodologia já não pode ser empirista, pois seu objeto encontra-se em relação, e não é mais absoluto.

Para Gaston Bachelard a ciência progride sempre que o espírito humano consegue romper com o objeto imediato que se coloca diante dos sentidos. É preciso virar as costas ao campo dos sentidos e à doxa. Trata-se de recusar o que, de modo sedutor, se impõe ao pesquisador ou ao cientista sob a forma dos primeiros pensamentos, nascidos a partir de observações e colocados sempre antes e acima da crítica. Toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata tem caráter de obstáculo para o pensamento científico porque o ato de conhecer se dá sempre contra um conhecimento anterior que se coloca como abjeção em relação à investigação a ser desenvolvida ou à hipótese a ser confirmada.

Bachelard distingue três grandes períodos do pensamento científico:

1. O Estado pré-científico que compreende a Antiguidade clássica, Renascimento e os séculos XVI, XVII e XVIII;

2. O Estado científico que compreende o fim do século XVIII, século XIX e início do XX;
3. E o Novo espírito científico que se iniciou em 1905 quando a relatividade de Einstein operou deformações em conceitos primordiais tidos como já fixados.

Trata-se de uma divisão que não segmenta as etapas. Segundo Bachelard, não se consegue ir de uma etapa do saber a outra nova sem carregar consigo os vestígios do saber que se deixou para trás. Neste ponto, o pensamento de Koyré (1991), que será desenvolvido posteriormente tem afinidade com o de Bachelard. Para Koyré “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares” (KOYRÉ, 1991, p. 15).

A hipótese de Bachelard é a de que mesmo no novo homem permanecem vestígios do homem velho uma vez que a mente lúcida possui cavernas onde ainda vivem sombras escuras. Ele esboça a seguinte tese: forças psíquicas atuam no conhecimento científico e a prova disso é a possibilidade de encontrarmos, por exemplo, a presença latente do século XVIII naquilo que se produziu muito tempo depois (BACHELARD, 1938, p. 10)

Partindo dessa premissa, a obra de Bachelard demonstra-nos de dois modos diferentes e excludentes entre si, como é possível encontrar vestígios de um tempo presentes em outro. Por um lado, exemplifica exhaustivamente os meandros pelos quais o modo de operação constitutivo das primeiras experiências- por exemplo, o devaneio- permanece no pensamento elaborado, característico das experiências científicas. É o que ele ironicamente chama de *idolatria do fogo*, ou seja, agora que o fogo não abre mais nenhuma perspectiva a estudos científicos, uma vez que seus fenômenos já foram exhaustivamente descritos e pesquisados, ele se mostra instrutivo, do ponto de vista psicológico, a ser usado como metáfora para abordar a hipnótica presença de valores fenomenológicos no campo científico. É quando o sujeito perde-se em devaneios acerca de seu objeto de pesquisa do mesmo modo que seus antecessores ficavam hipnotizados diante da colorida dança das chamas ardentes. Por essa via, temos a presença do homem velho na criança e a do alquimista sob as vestes do engenheiro quando este toma as provas como se fossem chamas (1937/ 1949). Trata-se de uma via cujo interesse particular é preciso psicanalisar, pois induz a respostas falsas e de cuja imediatez é preciso sempre duvidar.

No entanto, Bachelard indica também de que outra maneira as marcas de um tempo passado se apresentam atualizadas em outro. Trata-se de uma via onde o ponto de identificação não passa pela hipnose, portanto não privilegia o aspecto ilusório, cujo eixo é sempre imaginário, mas os eixos racionais, isto é, simbólicos, onde o realismo das coisas é tomado como idêntico ao realismo das leis. Esta é a via que interessa à constituição do espírito científico. Se, segundo Bachelard, em *A Filosofia do não* (1940, p. 28) Newton deu à sua mecânica racional uma doutrina científica já dotada de um caráter filosófico, foi por instruir-se na mecânica newtoniana que Kant pôde desenvolver sua metafísica. Desse modo, Bachelard dá à luz uma importante tese: a de que no âmbito da ciência não há precursores, apenas corte, ruptura. Isso implica que é possível que uma noção simples, utilizada num âmbito restrito, possa dar lugar, num outro âmbito, a uma noção complexa sem que o seu papel de elemento constitutivo seja declinado (Ibid.; p. 30). Implica também que podemos transportar uma noção que funcionava num determinado contexto de saber, a serviço de uma certa lógica, para um outro contexto onde poderá adquirir um sentido, uma lógica e um uso absolutamente inéditos.

Em *A formação do espírito científico* (1938), o espírito científico que Bachelard nos apresenta exige a reconstrução de todo o seu próprio saber e isso só é possível por meio da utilização dos eixos racionais. Para tanto, é preciso um exercício permanente de seguir o que ele chama de via psicológica normal do pensamento científico: a passagem da imagem para a forma geométrica e desta, para a abstrata. Não se trata de uma empreitada fácil de ser realizada pelo espírito. As imagens primeiras sempre oferecerão resistência para serem substituídas pelas formas geométricas adequadas, que representam apenas uma etapa intermediária constitutiva do espírito científico que, em sua formação, passaria individualmente por três estados: o concreto, concreto-abstrato e o abstrato.

No primeiro, o espírito se entretém com as imagens iniciais do fenômeno apoiado numa literatura que exalta a Natureza e a unidade do mundo. Em seguida, esquemas geométricos apoiados numa filosofia simples são acrescentados às experiências físicas. Aqui a segurança da abstração se torna tanto mais segura quanto mais representada por uma intuição sensível. Por fim, o espírito acede às informações desligadas da experiência imediata que, muitas vezes, se chocam com a realidade primeira. A cada

estágio corresponde um interesse diferente e, juntos, esses interesses formam a base afetiva do pensamento científico (1938, p. 11).

Não se pode formar o espírito científico sem que os interesses sejam despertados pelos educadores! No entanto, em *A filosofia do não* (1940) Bachelard adverte que, uma vez despertados, esses interesses devem ser psicanalisados pela filosofia científica, isto é, devem ser despidos de todo o utilitarismo com o qual se revestem, mantendo-se como obstáculo ao progresso das ciências. “O espírito científico deveria ter em vista uma reforma subjetiva total. Todo o progresso real no pensamento científico necessita de uma conversão” (1940, p. 12), ou seja, necessita dizer *não* à experiência antiga, um *não* que nunca é definitivo, uma vez que os princípios sempre serão dialetizados para constituir novas espécies de evidência que enriquecem o corpo com explicações que passam ao largo do que se apresenta como natural ou universal. A ciência criada pela instrumentação transcendeu o campo da observação natural e promoveu uma ruptura entre o conhecimento sensível e aquele que advém pelo esforço científico (Ibid.; p. 13). Portanto, a filosofia científica visa fazer com que a atenção se volte do real para o artificial, do natural para o humano, da representação para a abstração. Ela inclui essa ruptura.

Para Bachelard, em *A formação do espírito científico* (1938) as hipóteses verdadeiramente científicas, para que não sejam inúteis, precisam esbarrar em contradições. Do mesmo modo, as experiências precisam retificar erros, promover discussões. Do contrário, não servem para nada. A perspectiva dos erros retificados é a única que caracteriza o pensamento científico para Bachelard, uma vez que o campo da experiência imediata e usual possui caráter tautológico, pois se desenvolve no reino das palavras e das definições. Não sendo uma experiência construída, ela permanece como um fato. Sem a verificação e sem o confronto de uma verdade com vários e diferentes pontos de vista, não é possível criar leis ou confirmar cientificamente algo como verdade. (1938, p. 14).

Pensar criticamente uma experiência é, por exemplo, conseguir mostrar a coerência do que inicialmente se apresentou sob a forma de um pluralismo. Assim sendo, um epistemólogo não trabalha como um historiador, pois sua tarefa é a de destacar, entre todos os conhecimentos de uma época, as idéias efetivamente fecundas, isto é, aquelas idéias que permitiram diagnosticar os obstáculos epistemológicos e, por isso mesmo,

possibilitaram avanços no pensamento científico. Desse ponto de vista, trata-se de um erro considerar verdades que não façam parte de um sistema geral, valer-se de experiências cujas afirmações não estejam ligadas a um método de experimentação geral, ou partir de observações que tenham sido enunciadas numa falsa perspectiva de verificação (1938, p. 14). Todo pensamento precisa estar inserido num sistema de idéias, pois é somente desse modo que pode ocorrer a ruptura necessária ao avanço do pensamento científico.

1.2.1 A NOÇÃO DE OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

A noção de obstáculo epistemológico é um dos importantes eixos do pensamento filosófico de Gaston Bachelard. Através desta noção, Bachelard (1938) trata do caráter insistente e generalizado de certas resistências ao conhecimento científico que não ficaram restritas ao passado, mas se presentificam sempre como impasse ao progresso do pensamento humano.

Bachelard parte da tese de que o progresso das ciências tem como condição princeps a colocação dos problemas científicos sob a forma de obstáculos que incidem sob o próprio ato de conhecer. Por uma espécie de imperiosidade funcional surgem as lentidões e as dificuldades que devem obrigar o espírito científico ao questionamento sobre as causas que levam à estagnação, à regressão e até mesmo à inércia.

Obstáculo epistemológico foi o conceito que Bachelard forjou para incluir nele tudo que se incrusta no conhecimento não questionado, todos os pontos onde o progresso científico estanca, regride ou goza inerte. A importância de se identificar o que comparece como obstáculo ao conhecimento decorre da tese de Bachelard (1938 p, 17) segundo a qual o ato de conhecer se dá sempre contra um conhecimento anterior, destruindo o que foi mal estabelecido.

Bachelard é herdeiro da tradição moderna. Para ele, o espírito científico é fruto de uma evolução que parte da tarefa primordial de tornar geométrica a representação. A evolução do espírito deve prosseguir até o ponto onde ocorre a abstração completa, uma vez que a geometrização primeira pode estar fundada no ingênuo realismo das propriedades espaciais. O caminho da abstração procede da necessidade do espírito

trabalhar sob o espaço, no nível em que se destacam as relações essenciais que sustentam espaço e fenômenos, isto é, as leis. Levar o pensamento científico a construções mais metafóricas que reais, ou seja, levá-lo a abstrair, é o procedimento normal e fecundo do espírito científico implantado desde Galileu.

No entanto, o processo de abstração não se dá de modo uniforme. Se uma cultura quer ser científica, ela deve começar por expor-se a uma catarse intelectual e afetiva. A razão disso é que toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata tem sempre o caráter de obstáculo. Para sustentar tal afirmativa, Bachelard lança mão de duas teses. Na primeira, afirma a existência de forças psíquicas que atuam no conhecimento científico. Contra essas forças, adverte que é preciso aplicar uma psicanálise, ou seja, é preciso despir o espírito das formas imaginárias às quais se apega e que o impelem a um falso rigor ou a uma unificação fácil. É preciso que se passe da contemplação do mesmo à busca do outro e à dialetização da experiência (1938, p.20) e, ainda, que se encontre a ação dos valores inconscientes na própria base do conhecimento empírico e científico. São eles que fazem a permanência de certos princípios de explicação. Segundo Bachelard, “a psicanálise deve fazer o sábio confessar seus motivos inconfessáveis” (1949, p. 90-1).

A segunda tese é a de que não se obtém conhecimento senão como resposta a uma pergunta formulada sob a forma de um problema relativo a um saber. A capacidade de destacar, sob forma de um questionamento particular, o que faz obstáculo ao progresso do pensamento é o que permite que o saber científico seja reconstituído a cada momento. As demonstrações epistemológicas devem ser sempre desenvolvidas no âmbito dos problemas particulares, isto é, da descoberta e da problematização do que faz impasse à evolução de um determinado saber, sem preocupação com a ordem histórica em que esses problemas surgiram. Trata-se de privilegiar o que se coloca como obstáculo e não a cronologia.

O modo como Bachelard define e privilegia o que comparece como impasse não tem por objetivo realçar a pura oposição que incide contra um saber. Pelo contrário, a ênfase no obstáculo confere positividade à noção de obstáculo porque, ao destacá-lo, a consequência imediata é a exigência de que novas formulações e aquisições possam ser alcançadas. Com isso, torna-se possível impulsionar a ciência em direção a novas

conquistas, pois o modo como o problema é destacado já organiza o caminho da pesquisa vindoura. “Detectar os obstáculos epistemológicos é um passo para fundamentar os rudimentos da psicanálise da razão” (1938, p. 24).

A noção de obstáculo epistemológico pode ser estudada no desenvolvimento histórico do pensamento científico. No entanto, o epistemólogo não deve se debruçar sobre todos os documentos que um historiador é capaz de reunir. Sua escolha é seletiva e muito precisa. Deve tomar os fatos como se fossem idéias que se inserem num sistema de pensamento. Portanto, nunca tomá-las isoladamente. Detectar a má interpretação de um fato numa determinada época é já detectar o que ali se interpôs como obstáculo, como contra-pensamento àquele sistema. Para Bachelard, todo conceito científico se liga a um anticonceito (1938, p. 89). Ao captar os conceitos científicos em sínteses psicológicas progressivas, estabelecendo, a respeito de cada noção, uma escala de conceitos, o epistemólogo mostra como um conceito deu origem a outro, como está relacionado a outro. Desse modo, terá alguma probabilidade de avaliar a eficácia epistemológica porque o pensamento científico surge, então como dificuldade vencida, como obstáculo superado. (1938, p. 22-23).

Os principais obstáculos epistemológicos enumerados por Bachelard (1938) são os seguintes:

A primeira experiência ou observação primeira: é repleta de imagens e sempre colocada antes e acima de toda crítica. Descrivê-la já é fator de arrebatamento. O espírito científico deve formar-se contra a natureza, contra o encantamento, o colorido e o corriqueiro. A natureza só pode ser verdadeiramente compreendida quando lhe fazemos resistência. É preciso considerar que entre a observação arrebatadora e a experimentação não há continuidade, mas ruptura. O obstáculo aqui surge com o apagamento da ruptura, quando ela se torna unidade, continuidade, desenvolvimento.

Generalização: Acontece no instante seguinte às primeiras observações, quando já não há mais nada a observar. Os olhos deslumbrados fecham-se então num sistema que, por ser o primeiro, é sempre falso. Para Bachelard, a generalização apressada e fácil proporciona um perigoso prazer intelectual que leva o pensamento à imobilidade. O pensamento científico se engana quando segue um, pelo conhecimento em compreensão

e outro, pelo conhecimento em extensão. A saída desse impasse será encontrada com a criação de uma nova palavra que designe essa atividade do pensamento empírico inventivo. Para Bachelard, a fecundidade de um conceito científico é proporcional ao seu poder de deformação, que implica a necessidade de incorporar as condições de aplicação à própria essência da teoria.

Primeiros conhecimentos gerais: São substituídos pelas interdições sociais. A experiência natural virá depois para acrescentar prova material à lei. Assim, a queimadura confirma as interdições sociais, valorizando, aos olhos da criança, a inteligência paterna. O primeiro conhecimento geral sobre o fogo, por exemplo- “não se pode tocá-lo”- é alcançado por meio da interdição social. No entanto, para que alguém o transforme num conhecimento pessoal, é preciso a desobediência engenhosa movida pelo desejo de saber, saber tanto ou mais que nossos pais e mestres (1949).

Obstáculo verbal: Trata-se de uma falsa justificação obtida com a ajuda de uma palavra explicativa; extensão abusiva das imagens visuais; estranha inversão que pretende desenvolver o pensamento ao analisar um conceito, no lugar de inserir um conceito particular numa síntese racional.

Substancialização: Um dos mais difíceis obstáculos a superar porque se apóia numa filosofia fácil. É a explicação monótona das propriedades por meio da substância; necessidade de explicação minuciosa, sintoma dos espíritos não científicos que pretendem nada negligenciar e dar conta de todos os aspectos da experiência concreta. É um obstáculo constituído por intuições dispersas e opostas, aproveitando-se dos artificios da linguagem. Condensa num só objeto todos os conhecimentos em que esse objeto desempenha um papel sem se preocupar com a hierarquia dos papéis empíricos. Seu uso constrói mitos do tipo: o que é oculto é fechado, mito do interior, do íntimo, da continência, da concentração substancial, da valorização do comprimido.

Conhecimento unitário e pragmático: A unidade é um princípio que sempre foi desejado para o espírito pré-científico que fazia com que as diversas atividades naturais se tornassem manifestações de uma só natureza- por exemplo: o que é verdadeiro para o grande deve ser igualmente verdadeiro para o pequeno. As analogias não ajudam nenhuma pesquisa. Pelo contrário, provocam fugas de idéias, impedem a curiosidade.

Trata-se da crença numa unidade harmônica do mundo que leva ao estabelecimento de uma sobredeterminação bem característica da mentalidade pré-científica. A ciência contemporânea, ao contrário, se instrui sobre sistemas isolados, sobre unidades parcelares e tem como princípio epistemológico a afirmação de que as quantidades desprezíveis devem ser desprezadas e não unificadas. O que conta são as determinações puramente plausíveis e nunca provadas.

Realismo: Pode ser considerado a única filosofia inata uma vez que para o realista a substância de um objeto é aceita como um bem pessoal. Para Bachelard, todo realista é um avarento e todo avarento é um realista. Trata-se do sentimento de ter e do complexo do pequeno lucro. Não perder nada é, de saída, uma prescrição normativa que se torna uma descrição: passa do normativo para o positivo. O principal axioma do realismo não provado- nada se perde, nada se cria- é uma afirmação do avarento.

Obstáculo animista: A natureza, em todos os seus fenômenos, é envolvida numa teoria geral do crescimento da vida. A crença no caráter universal da vida pode ocasionar exageros incríveis quando verificada em casos concretos. Vida torna-se uma palavra mágica valorizada. Qualquer outro princípio esmaece quando se pode invocar um princípio vital.

O mito da digestão: A digestão é a origem do mais forte realismo, da mais abrupta avareza. Bachelard destaca aqui a função de posse como objeto de todo sistema de valorização. O alimento sólido e consistente torna-se mais prezado. Beber não significa nada diante do comer. A fome é a necessidade natural de possuir o alimento sólido, durável, integrável, assimilável, verdadeira reserva de força e poder.

O mito da geração: o mito da digestão esmaece quando comparado ao da geração: o ter e o ser nada são diante do devir. É preciso querer para tornar-se.

A influência da libido no conhecimento objetivo: Pode ser observada nos pormenores da pesquisa objetiva disfarçada sob modalidades metafóricas. Uma das mais utilizadas é a idéia de germe e semente. Bachelard fornece exemplos de operações alquímicas que foram descritas como cópulas cuidadosamente observadas. A sexualização, que está sempre ativa no inconsciente, é capaz de distinguir num mesmo metal ou num corpo

amorfo como o ouro, senão órgãos sexuais, pelo menos forças sexuais diferentes. Mas as imagens nem sempre são tão explícitas. Muitas vezes contentam-se em tratar todo o interior como ventre. Outras vezes, surgem sob a forma de uma lista imensa de nomes para uma mesma matéria ou objeto. Isso basta para mostrar que o objeto é uma ilusão. Só um amante poderia dar tantos nomes ao ser amado e colocar tanto narcisismo em suas juras de amor. Nesse tipo de obstáculo, o pensamento se desenvolve mais pelo eixo do eu-você do que pelo do eu-isso. A pessoa é buscada em detrimento da objetividade. Para Bachelard não passa de uma resposta sintomática o tratamento sexualizado de uma reação química na qual dois corpos são diferenciados pelo fato de um ser descrito como ativo e outro como passivo. Variações antitéticas do tipo o bom e o mau, o puro e o impuro, o suave e o podre, também são tomadas como sintomáticas. Para esses casos, só uma psicanálise completa do inconsciente científico poderia examinar a vontade de poder que a libido exerce sobre o espírito.

O quantitativo: o conhecimento objetivo imediato já é falso por ser qualitativo uma vez que marca o objeto com impressões subjetivas e certezas prematuras. Por isso, pensa-se que o conhecimento quantitativo escaparia a esses perigos. Mas a grandeza não é sinônimo de objetividade. Os obstáculos epistemológicos andam aos pares. Por isso, no reino da quantidade, a um matematismo demasiadamente vago se opõe a atração por outro, demasiado preciso; ao excesso de precisão no reino da quantidade corresponde outro, no da qualidade. O privilégio do quantitativo é fruto da crença maior do cientista na medida do que na realidade do objeto. Ele deixa escapar as relações do objeto em nome do esgotamento de sua determinação quantitativa. A mensuração depende de uma reflexão adequada e não o contrário, depende de um instrumental construído especificamente para o que se quer avaliar. A física moderna não postula o sobredeterminismo ou a correlação universal característicos do período pré-científico. Para se passar do espírito filosófico ao científico é preciso que se aceite uma redução do alcance do determinismo. *Na cultura científica tudo não é possível*, há o direito de desprezar. O princípio de desprezabilidade está na base do cálculo diferencial. É preciso que se desenvolva o hábito do pensamento discursivo, pois a intuição nunca deve ser um dado, mas apenas uma ilustração.

Para que o espírito científico se constitua como um conjunto de erros retificados é preciso que ele vença os inúmeros obstáculos epistemológicos. Eis o ponto de vista de

Bachelard: “Psicologicamente não há verdade sem erro retificado. A psicologia da atitude objetiva é a história de nossos erros pessoais” (1938, p. 293).

A epistemologia requer alguns postulados:

- A marcha para o objeto não é inicialmente objetiva. Ela depende de uma verdadeira aceitação da ruptura existente entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico. Não há operação subjetiva sem a consciência de um erro íntimo. Portanto, as lições de objetividade devem começar por uma confissão das falhas intelectuais. Mas essa catarse prévia não pode ser feita por um sujeito sozinho. Seria tão impossível quanto psicanalisar a si mesmo.
- Toda doutrina da objetividade precisa sujeitar o conhecimento do objeto ao controle de outrem. É preciso escolher o olho para se ver a forma abstrata do fenômeno objetivo. Esse é o único circuito que permite dar alguma garantia de que foi feita uma completa abstração de nossas idéias primeiras. O alcance do pensamento abstrato implica uma perda importante: a de uma “visão de mundo”.
- Quem é ensinado deve ensinar. Esse é o princípio pedagógico fundamental da atitude objetiva que objetiva formara também o dinamismo e a autocrítica propiciando a experiência psicológica do erro humano. É preciso um exercício social de convicção racional para que a razão profunda não se assemelhe a um rancor, pois a convicção que não se confronta com um ensino age na alma como um amor desprezado.

Ao propor uma psicanálise do espírito científico Bachelard objetiva que o passado intelectual deva ser conhecido como tal, como passado. O antigo deve ser pensado em função do novo.

1.3- A CIÊNCIA E A VERDADE: DE QUE REAL SE TRATA NESTE MOMENTO DE LACAN?

A ciência e a verdade é uma estenografia da aula inaugural do seminário realizado em 1965-66 na École Normale Supérieure sobre o *Objeto da psicanálise*, na posição de chargé de Conférences da École Pratique des Hautes Études em primeiro de dezembro de 1965. Publicado no primeiro número dos Cahiers pour l'Analyse pelo Círculo de Epistemologia da École Normale Supérieure, em janeiro de 1966.

Lacan (1998, p. 869-70), em *A ciência e a verdade* (1966), afirma que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico. “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p.873) implica comprometer tanto a constituição subjetiva quanto a invenção da psicanálise por Freud com um determinado momento da história da civilização. Milner em *A obra clara* (1996, p. 29) no capítulo intitulado *O Doutrinal da ciência* afirma que “a ciência moderna, como ciência e como moderna determina um modo de constituição de sujeito”. Milner (Ibid., p. 32) afirma ainda “A ciência é essencial à existência da psicanálise [...]”.

A perspectiva de Lacan toma a existência da ciência como um ponto de partida. A ciência moderna persegue um desígnio tenaz: eliminar da ciência as qualidades. O papel da psicanálise é o de recolher e tratar as conseqüências do surgimento da ciência no mundo e de seus efeitos sobre a subjetividade. O discurso da psicanálise age sobre o sujeito, que é simultaneamente aquele que funda a ciência como Milner (1996) apresentou em *A obra clara*, a partir do axioma lacaniano em *A ciência e a verdade*, e o que sofre seus efeitos. O sujeito moderno, o sujeito da ciência é a conseqüência do esquecimento (recalque) do gozo onde tem origem todo saber.

A psicanálise foi inaugurada como um campo de investigação sobre o que particulariza o sujeito e não sobre o que o universaliza. Mas a psicanálise como prática e o inconsciente enquanto descoberta só puderam ter lugar no mundo com o advento da ciência moderna (LACAN, 1965, p. 871). O triunfo do universo moderno sobre os mundos antigos corresponde portanto a dizer que o inconsciente prevaleceu inclusive sobre Deus (MILNER, 1996, p.54). Lacan revitaliza o conceito freudiano de inconsciente introduzindo o conceito de sujeito.

O ponto de corte existente entre o mundo antigo e o moderno, tese de Koyré sobre o advento da ciência moderna, é originalmente constitutivo do sujeito da ciência como sujeito sem qualidades, idêntico à equação “penso, sou”, e do sujeito do inconsciente, “que Lacan definiu como aquele que pensa onde não é e é onde não pensa” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 138-139). Freud (1900, p. 651) conceitua o inconsciente como a verdadeira realidade psíquica constituída como defesa subjetiva a partir do encontro do sujeito com uma realidade traumática - a castração da mãe.

A realidade da castração, insuportável, provoca uma divisão no ego (FREUD, 1940 [1938]). Como consequência, tornam-se presentes duas atitudes psíquicas concomitantes: uma atitude normal, que leva em conta a realidade da castração, e outra, que a rejeita. As manifestações do inconsciente expressam o tratamento (recalque, rejeição e desmentido) dado ao conflito que se instala a partir daí. O inconsciente freudiano subverte a lógica cartesiana porque não permite a ilusão de equacionar o ser ao pensamento e, com isso, constituir um sistema onde a verdade se fecha. O inconsciente é o campo resistente às certezas porque ele prova que a existência não se reduz ao ego. O estatuto do sujeito é o da *Spaltung*.

Retomando Lacan (1998, p. 869-70), que afirma em *A ciência e a verdade*, que “a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico”. Esta mutação se refere ao tratamento do real, que passa a ser recortado pela linguagem matemática. Se não há real fora do campo da linguagem, então toda realidade é uma criação. Portanto o sujeito se encontra dividido entre o saber que a linguagem matemática é capaz de produzir e a garantia da sua verdade.

“Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1998, p.873) implica comprometer tanto a constituição subjetiva quanto a invenção da psicanálise por Freud com um determinado momento da história da civilização. A expressão sujeito da ciência é uma interpretação lacaniana comprometida com a particularidade do advento de uma ciência: a moderna. Isso não teria sido possível sem que Lacan fizesse uma dívida com Koyré.

I. 4 O SUJEITO DA CIÊNCIA MODERNA

Lacan (1964, p. 78) afirma que “a psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito”.

Em *A questão de uma Weltanschauung*, Freud delimita o aspecto mais essencial da inserção da psicanálise no campo da ciência. Não reivindica a identidade do método, nem a submissão às mesmas regras de construção do objeto, ou às mesmas exigências de verificação de suas hipóteses. Freud argumenta que a cientificidade da psicanálise se resume à descoberta de que a realidade psíquica, a ilusão, o resíduo da fé em Deus pai, não pode ser eliminado pela razão. A fé em Deus não pode reduzir-se à convicção intelectual. Deus não é demonstrável! O ato de fé em Deus depende de um ponto lógico indecível pela razão, uma aposta: Deus existe ou não? “A psicanálise surge nesse intervalo obscuro entre saber e fé.” (COELHO DOS SANTOS, 2007, apresentação UFRJ)

A partir do próprio Freud em *A questão de uma Weltanschauung* (1933[1932]), a psicanálise como psicologia do inconsciente, deve aceitar uma *Weltanschauung* (visão de mundo) científica. Milner (1996) conclui que Freud consente no ideal da ciência. Se, por um lado, para Freud (1933[1932]), tanto o ideal da ciência como o da religião supõem uma unidade explicativa do universo, por outro, contrariamente ao da religião, o ideal da ciência situa-se “apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro”.

Para Lopes (2007, p. 24) isto é o mesmo que afirmar que “o ideal da ciência se apresenta como ciência ideal, ou seja, como projeto a alcançar. A única fonte de conhecimento que funda a ciência é a elaboração intelectual do que é cuidadosamente escolhido para ser investigado”. Além disso, a ciência despreza todo o saber originado da revelação, da intuição e da adivinhação. Freud contrapõe a ciência à religião. No entanto, contesta a total objeção que a ciência faz em relação à ilusão. Portanto, consentir no ideal da ciência não é colocar a ciência como ideal da psicanálise porque isso consistiria na eliminação da ilusão e do resultado das exigências como fontes de conhecimento. “A posição de Freud é a de que não se pode fazer demasiada oposição à ilusão, pois ela é estrutural” (LOPES, 2007, p. 24).

Se no que se refere à crença na unidade explicativa do universo, a ciência e a religião têm alguma coisa em comum, o consentimento de Freud em uma *Weltanschauung* científica (e não religiosa) para a psicanálise deve-se ao fato de: ele acreditar que só a ciência permitiria ao homem examinar seu campo perceptivo com mais rigor (LOPES, 2007, p. 26). O pensar científico procura evitar as paixões individuais e a vertente afetiva, interroga o campo da percepção, adquire meios de expandir esse campo através de equipamentos mais precisos que os órgãos sensoriais, constrói métodos, controla variantes (FREUD, 1933 [1932], p.207).

Em *A ciência e a verdade* (1965-66/ 1998, p. 869) Lacan propõe que a ciência moderna advém de uma mutação decisiva no campo científico. Essa mutação articula-se a uma mudança em nossa posição de sujeito, no duplo sentido; “[...] de que ela é inaugural nesta e de que a ciência a reforça cada vez mais” (Ibid.; p. 870). Nesta passagem Lacan indica que à mutação da ciência corresponde uma mudança de posição subjetiva, que ele identifica ao gesto cartesiano. Lacan (1964, p. 47) afirma que Descartes é o responsável pelo aparecimento do sujeito e da ciência no mundo. É o que Lacan (Ibid.; p. 49) demonstra em:

Face à sua certeza há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural.

A trilha seguida por Descartes no campo da ciência evidencia que o gesto cartesiano é o gesto inaugural da ciência e do sujeito moderno. A idéia contida nestas linhas é que o gesto cartesiano inaugura uma certeza: a existência da razão capaz de orientar o conhecimento. A escolha de Descartes é pela conclusão lógica da existência como consequência do ato de pensar, antes que ela se transforme novamente em dúvida. O exame do cogito cartesiano é suficiente para verificar que a dúvida metódica funda um sujeito sem qualidades, cuja existência é produto do puro ato de pensar.

A conclusão da existência como efeito do puro ato de pensar é garantida pelas provas da existência de Deus. Com elas, Descartes sutura o deslizamento infinito da dúvida em

uma certeza: Deus não engana. Passar do pensamento à existência é introduzir o pensamento qualificado (LOPES, 2007, p. 44). Contrariamente a Descartes, Lacan localiza a certeza no ato de pensar e não na existência daí decorrente. Ao esvaziamento do pensamento corresponde o advento do sujeito como sujeito sem qualidades. O sujeito da ciência, ou da razão, é o modo como Lacan nomeia esta posição subjetiva asséptica, sem predicação, oriunda da radical separação entre o *eu penso* e o *eu sou*.

O *cogito ergo sum*, - “Penso logo existo” - de Descartes, contempla a característica do sujeito do cogito. O sujeito do cogito é o sujeito do pensamento. É só porque ele pensa que se assegura de si. Ele é um sujeito do pensamento e, ao mesmo tempo, um sujeito da certeza. Por isso, Lacan intitula o terceiro capítulo do *Seminário 11* como “Do sujeito da certeza”. O sujeito da certeza é precisamente o sujeito do cogito. Mas qual é a certeza em jogo? O sujeito está certo somente quanto à sua própria existência. Entretanto, não está certo quanto à sua essência ou ser essencial. Sua certeza é a certeza da existência como presença, presença do sujeito.

Milner, (1996, p. 33) em *A obra clara*, apresenta um conjunto de proposições que articulam o que ele conceituou como o *cartesianismo radical* de Lacan:

- Se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo Cogito,
- Descartes inventa o sujeito moderno,
- Descartes inventa o sujeito da ciência,
- O sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano.

Para Milner (1996, p. 31-32), a primeira característica que podemos identificar na teoria lacaniana da ciência é que ela deve mostrar essa conexão singular pela qual a ciência é essencial à existência da psicanálise. A relação mais apropriada a esse fim se apresenta em termos homônimos dos operadores históricos: sucessão e corte. Milner se baseia em Koyré, lido à luz de muito historicizante Kojève. Para fins de clareza adota o costume dos geômetras que raciocinam por axiomas e teoremas. Um dos teoremas de Kojève postula que: “há entre o mundo antigo e o universo moderno um corte”. Os teoremas de Koyré (MILNER, 1996, p. 32) apresentados nesta obra são:

- 1- “entre a *épistémè* antiga e a moderna existe um corte”;
- 2- “a ciência moderna é a ciência galileana, cujo tipo é a física matematizada”;
- 3- “matematizando seu objeto, a ciência galileana o despoja de suas qualidades sensíveis”;

O teorema de Koyré, apresentado nesta obra (1996, p. 32) postula que “matematizando seu objeto, a ciência galileana o despoja de suas qualidades sensíveis” e 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.

Milner (1996, p. 32) em *A obra clara* afirma que a ciência é essencial à existência da psicanálise. Partir do axioma laciano (1965-66, p. 873) “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência” implica na consideração de três afirmações: 1) que a psicanálise opera sobre um sujeito e não sobre um eu; 2) que há um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos constituem apenas um (MILNER, 1996, p. 28).

A equação dos sujeitos depende ainda da hipótese do sujeito da ciência: “a ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito” (Ibid.; p. 29). Desta hipótese do sujeito da ciência, Milner (2000, p. 29) extrai a definição do sujeito da ciência como: “o sujeito da ciência nada é exceto o nome do sujeito, na medida em que, por hipótese, a ciência moderna determina seu modo de constituição”.

Antes do advento da ciência moderna, a ciência da tradição aristotélica aceitava o mundo que se evidenciava aos sentidos como real. Com Galileu introduz-se uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real. É certo que não há qualidade no reino dos números e é por isso que Galileu, assim como Descartes é obrigado a renunciar ao mundo qualitativo da percepção sensível e da experiência cotidiana. Com a introdução da matematização no mundo terrestre torna-se possível alcançar a operatória que engendra os fenômenos. Para Galileu, apresentei no início desta exposição, tudo o

que existe está submetido a leis matemáticas. A base da ciência moderna é a introdução do pensamento sem qualidades.

O sujeito da psicanálise depende do campo da fala e da linguagem para constituir-se como tal. A psicanálise tão pouco existe desde sempre. Sua emergência depende do advento da ciência. Somente na medida em que a ciência opera reduzindo os dados da experiência sensível a objetos formais, sem qualidade, é que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera constitui-se enquanto tal.

O mundo moderno foi instaurado pela cisão entre a crença e a razão (DUMONT, 2000, p.78). Para Lopes (2007, p. 84) o advento da ciência moderna produz um corte que priva o universo simbólico do sentido cosmológico e introduz a perda da causa [...]”. Esta é a razão que conecta inexoravelmente o surgimento da psicanálise ao advento da ciência moderna. A ascensão da razão promoveu a morte de Deus no mundo. A ciência trata a falta de Deus como referente substituindo o texto sagrado pelo livro escrito com caracteres matemáticos, ou seja, despe o significante de todas as significações herdadas da tradição. O advento da ciência interrogou e expulsou o sentido religioso que sustentava, na Antiguidade, todo o campo do saber enodado ao da verdade. As ilusões, a revelação, a intuição deixam de ser formas confiáveis na obtenção do saber. Em seu lugar sobreveio um novo tipo de saber, expresso a partir de fórmulas, de relações lógicas decorrentes da aplicação da matemática ao campo do pensamento.

[...] se aos olhos da modernidade exhibe-se o indivíduo livre, autônomo e senhor dos seus atos, o que fica elidido é que o sujeito da razão (o sujeito científico) tem uma face de objeto, de gozo. Assim, aquilo que não é livre nem igual, retirado do campo das representações sociais, efetua-se diretamente, silenciosamente: o objeto inconsciente- a face de gozo do sujeito da razão comparece em ato. Esse objeto recalcado, repudiado pelo sujeito moderno, comparece no real como sintoma, como aquilo que não se inscreve na lei somos todos iguais. (COELHO DOS SANTOS, 2003, Curso Um esforço de poesia)

“O sujeito da razão - o sujeito da ciência é a posição que advém da disjunção entre o *eu penso* e o *eu sou*, ou seja, entre saber e verdade. Esta é a posição que se apresenta no discurso da histórica: trata-se de um sujeito que nada sabe sobre a verdade que o causa, sobre a origem do seu desejo. Esta é a verdade que a ciência foraclui: ela nada quer saber da origem. A lei moderna científica, “somos todos livres e iguais”, é a lei que

produz e elide da cena social a face de objeto do sujeito moderno, ou seja, de que é enquanto objeto que o sujeito goza. Isso que não pode existir nem no pensamento, nem na realidade social mas que afeta o sujeito, vem do real, como um discurso estranho, e realiza-se numa “outra cena”: o inconsciente.” (COELHO DOS SANTOS, 2003, Curso Um esforço de Poesia, s/p).

Para Coelho dos Santos (2001, p. 120) o discurso analítico para se constituir, pressupõe o discurso da ciência. A autora (2001, p. 120) mostra que psicanálise nasce no mesmo parto da ciência moderna e trata dos efeitos do real da ciência sobre o sujeito. A psicanálise reinsere na consideração científica a fé, o sentido, o sonho, a crença revelando assim seu fundamento irreduzível da realidade psíquica. Pelo caminho da ciência a psicanálise revela a dimensão do que é particular para cada sujeito, funcionando como limite à estrutura universal que constitui e submete a todos os sujeitos. Por isso que para Coelho dos Santos (2003, Curso Um esforço de poesia, s/p) O saber da psicanálise não é independente do sujeito. A relação desse saber com a verdade é ética e não científica. A psicanálise é uma ética do desejo. O saber que se produz no processo analítico não se destaca da verdade das origens. Um saber como verdade escapa ao saber concluído, certo, objetivo. Uma ética do desejo se orienta pela contingência dos encontros e pela particularidade dos objetos encontrados. A verdade é sempre particular [...] (Ibid.; 2003)

I. 5 O ESTATUTO DO SUJEITO EM QUESTÃO: SOBRE A SPALTUNG

O teorema de Koyré apresentado por Milner (1996, p. 32) em *A obra clara*: “entre a épstèmè antiga e a ciência moderna existe um corte” e tendo este teorema como ponto de partida, este corte corresponderia à uma perda de realidade no plano psíquico, que Freud formalizou a partir do conceito de *Spaltung* do eu. Ao estado de fenda entre o mundo antigo e o moderno corresponderia a um estado de fenda no plano da subjetividade. Isto permite considerar o ponto de corte entre o mundo antigo e o moderno e a divisão psíquica como momentos logicamente superpostos. Eles constituem simultaneamente o sujeito científico e o sujeito do inconsciente. Quanto à parte da realidade perdida, ela retorna no real de forma sintomática. Isso quer dizer que à divisão psíquica [...] lugar do *Urverdrangung*, recalque primordial (Lacan, 1965-66, p. 882) corresponde sempre uma resposta sintomática.

Coelho dos Santos (1999, p. 56) retoma Freud em seu artigo *As estruturas freudianas da psicose e sua reinvenção lacaniana* ao afirmar que “a constituição subjetiva está vinculada à castração como uma realidade perturbadora e traumática”. Freud, em seu texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) se ocupou em conceituar a natureza da perda realizada por todos os sujeitos em relação à realidade intolerável da castração.

Em *Neurose e Psicose* (1924 [1923]) Freud retoma a diferenciação do aparelho psíquico apresentado em *O ego e o id* (1923). Neste artigo descreve os numerosos relacionamentos dependentes do ego e sua posição intermediária entre o mundo externo e o id e seus esforços para comprazer todos os seus senhores ao mesmo tempo (FREUD, 1924 [1923], p. 167). Sobre a origem e prevenção da psicose apresenta uma fórmula simples que trata de uma diferença entre essas duas estruturas: “a neurose é o resultado de um conflito entre o ego e o id, ao passo que a psicose é o desfecho análogo de um distúrbio semelhante nas relações entre o ego e o mundo externo” (Ibid., p. 167).

Freud prossegue neste artigo afirmando que “há certamente bons fundamentos para desconfiar-se de tais soluções simples de um problema. Ademais, o máximo que podemos esperar é que essa fórmula se mostre correta nas linhas gerais e mais grosseiras” (Ibid., p. 167). Parte de suas análises ao afirmar que todas as neuroses transferenciais se originam do ego recuar-se a aceitar um poderoso impulso pulsional do id ou a ajudá-lo a encontrar um escoador ou motor, ou do ego proibir àquele impulso o objeto a que visa. O ego se defende contra o impulso pulsional mediante o mecanismo da repressão. Segundo Freud o material reprimido luta contra o destino da repressão.

Cria para si próprio, ao longo de caminhos sobre os quais o ego não tem poder, uma representação substitutiva (que se impõe ao ego mediante uma conciliação): o sintoma. O ego descobre a sua unidade ameaçada e prejudicada e continua a lutar contra o sintoma, tal como desviou o impulso pulsional original. É dessa maneira que Freud expõe o quadro de uma neurose. O autor avança supondo que não há contradição que, ao empreender a repressão, o ego segue as ordens do superego, ordens que se originam de influências do mundo externo que encontraram representação no superego (Ibid, p. 168). De fato o ego tomou o partido dessas forças, de que nele as exigências delas têm

mais força que as exigências do id. “O ego é a força que põe a repressão em movimento contra a parte do id interessada e fortifica a repressão por meio da anticatexia da resistência (Ibid., p. 168). A neurose de transferência pode ser explicada quando o ego entra em conflito com o id, a serviço do superego e da realidade.

Na psicose, Freud aponta para um distúrbio que acontece no relacionamento entre o ego e o mundo externo. O mundo externo governa o ego de duas maneiras: através de percepções atuais e presentes e mediante o armazenamento de lembranças de percepções anteriores, as quais, sob a forma de “mundo interno”, são uma possessão do ego e parte constituinte dele. No exemplo da amênia Freud expõe que não apenas é recusada a aceitação de novas percepções, mas também o mundo interno, que como cópia do mundo externo, perde sua significação (Ibid., p. 168).

O ego cria então um novo mundo interno e externo e para Freud não se pode haver dúvidas quanto a dois fatos: que esse novo mundo é construído de acordo com os impulsos desejosos do id e que o motivo dessa dissociação do mundo externo é alguma frustração muito séria de um desejo por parte da realidade, frustração que parece intolerável.

Freud, em *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) nos apresenta que, em relação à perda de uma parte da realidade há uma divisão psíquica que constitui todo sujeito como uma modalidade de negação. Segundo Coelho dos Santos (1999, p. 55) os três tipos de defesa contra a divisão psíquica, *Verdrängung*, *Verwerfung* e *Verleugnung*, são três modos de dizer “não” (*Ver*) à diferença sexual e cada um deles corresponde uma maneira de retorno da parte da realidade que não encontra expressão na ordem simbólica. Estes três modos são, respectivamente, o recalque neurótico, a rejeição psicótica e o desmentido perverso.

Sobre a *Verneinung* (1925) Freud retoma a constituição do sujeito propondo uma nova ordenação. Em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911) ele preconiza que na constituição subjetiva há um primeiro tempo mítico que envolve um tipo de divisão que corresponderia ao recalque primário. Este corresponde a uma fixação, a uma constituição de um primeiro núcleo de atração no inconsciente. Neste

tempo, Freud formula que o eu originário é indiferenciado com o mundo. Em *Sobre a Verneinung* (FREUD, 1925, p. 266) apresenta que afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos é tarefa da função do julgamento intelectual. “Negar algo em um julgamento é, no fundo dizer: ‘Isto é algo que eu preferia reprimir’. Um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão” (Ibid., p. 266)

Freud (1925, p. 266) apresenta a função do julgamento relacionada com duas espécies de decisões. Ele afirma ou desafia a posse, em uma coisa, de um atributo particular e assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade. Aqui Freud retoma a constituição subjetiva propondo uma nova ordenação, não mais partindo do recalque, com este artigo sobre a *Verneinung*.

Retomando a formulação freudiana na *Verneinung* (1925), podemos distinguir dois julgamentos que estão em jogo: o juízo de atribuição que introjeta o que é bom e rejeita o que é mau para o eu; e o juízo de existência, que verifica se existe ou não na realidade. Sobre o juízo de atribuição, Freud expressa que: “(...) o julgamento é: ‘gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora’, ou, colocado de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’ (Ibid., p. 267). E prossegue: “Isto equivale a dizer: ‘Estará dentro de mim’ ou ‘estará fora de mim’”(Ibid., p. 267). Em *As pulsões e seus destinos* (1915) o autor já havia mencionado que o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. “Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar idênticos” (FREUD, 1915, p. 140).

Neste artigo afirma que: “talvez cheguemos a uma melhor compreensão dos vários opostos do amar, se refletirmos que nossa vida mental como um todo se rege por três polaridades, as antíteses: sujeito(ego)-objeto(mundo externo); prazer-desprazer e ativo-passivo” (Ibid., p. 138). As três polaridades da mente encontram-se ligadas umas às outras de maneiras significativas mas que existe uma situação psíquica primordial na qual duas delas coincidem. Originalmente, no começo da vida o ego é catexizado com as pulsões, sendo capaz de satisfazê-los em si mesmo. Essa condição foi denominada de narcisismo e essa forma de obter satisfação, de auto-erótica, e o mundo externo não é catexizado com interesse mostrando-se indiferente aos propósitos de satisfação. Durante

esse período o sujeito do ego coincide com o que é agradável, e o mundo externo, com o que é indiferente (ou possivelmente desagradável) (Ibid., p. 140).

Uma primeira diferenciação vai constituir o real e a realidade. Esse primeiro tempo envolve uma simbolização primordial baseada no juízo de atribuição que consiste em verificar se uma determinada coisa tem ou não uma determinada propriedade. Atribuir a qualidade de bom ou mau a uma determinada coisa é uma simbolização primordial. Essa simbolização é ao mesmo tempo um mecanismo de clivagem ou divisão do eu, se pensarmos num eu originariamente indiferenciado com o outro, em um eu indiferenciado do real e do mundo. Então a primeira divisão nasce de uma *Bejahung*, afirmação primordial e de uma *Austossung*, expulsão primordial.

A *Bejahung*, afirmação primordial, implica no reconhecimento de que algo existe. Implica portanto o nascimento de um campo da representação. Tudo o que é afirmado é simbolizado. Há originalmente uma simbolização. Ser é ser simbolizado, ser é ser nomeado, pensado e isso não quer dizer que existe no mundo externo. Esse primeiro tempo de nomeação é essencial para que se possa constituir o que é interno e o que é externo.

É a partir de Hyppolite (1954/ 1998, p. 370-382) que surge toda uma discussão da natureza da *Austossung* primordial. A *Austossung* tem relação com a constituição de um exterior que corresponde ao real não simbolizável, à *Das Ding*, ao não representável. A partir dessa expulsão primordial surge na realidade algo que não foi simbolizado pelo sujeito. Aquilo que não foi simbolizado aparece no real, isto é, toma corpo na realidade como uma operação no campo da realidade.

Na abordagem freudiana sobre as operações da *Bejahung* e da *Austossung*, não há distinção sobre o que é da ordem do intelectual e o que é da ordem do afetivo. É simbolizado aquilo que interessa ao eu e é rejeitado aquilo que não o interessa.

Sobre a teorização das operações da *Bejahung* e da *Austossung*, respectivamente, a afirmação e a expulsão operadas no campo do ser, trata-se do que Freud (1925) conceituou como função do recalque primário (*Urverdrängung*) na gênese do sujeito. Essas tendências produzem a primeira distinção dentro-fora, necessária às operações

secundárias de juízo. Representam duas forças primárias – de atração e de repulsão. Dominadas pelo princípio do prazer, elas fundam a primeira forma do que se pode chamar de juízo como função simbólica, oposição formal, primeiro mito do interno e do externo, primeira distinção entre o que comparecerá como estranho ao sujeito e o que poderá vir a ser qualificado como “si mesmo”.

Segundo Hyppolite (1954, p. 899), a operação de expulsão funda a perda de realidade. Resulta em uma oposição formal, pura, entre dois termos e torna-se em seguida alienação e hostilidade entre eles. Ela funda o juízo de atribuição, a primeira captura da pulsão de morte que, para Lacan, cria o pensamento inseparável do corpo pulsional. É “uma admissão no sentido do simbólico”, a origem, o começo da simbolização, o símbolo que, como correlato de uma expulsão original, é conotação simultânea da presença e da ausência do objeto, oposição por meio da qual a linguagem começa (LACAN, 1955-56, p. 21, 58, 179, 192).

Por diversos anos Freud utilizou o conceito de “rejeição” (*Verleugnung*) especialmente quanto às reações das crianças à observação da distinção anatômica entre os sexos. Em *Fetichismo* (1927), baseando-se em observações clínicas, Freud apresenta razões para supor que essa rejeição necessariamente acarreta uma divisão no ego. Embora o fetichismo seja especialmente considerado em *A divisão do ego no processo de defesa* (1940 [1938]) e no capítulo VIII do *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), Freud assinala que essa “divisão do ego” não é peculiar ao fetichismo, mas que na realidade, pode ser encontrada nas situações em que o ego se defronta com a necessidade de construir uma defesa, e que ela não ocorre apenas na rejeição, mas também na repressão.

Em *A divisão do ego no processo de defesa* (1940[1938]) Freud se ocupa de dois tópicos nesse artigo: a noção do ato de rejeição (*Verleugnung*) e a noção de que esse ato resulta numa divisão (*Splitting*) do ego. A noção de rejeição é debatida em conexão com o complexo de castração desde a *Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923) como também no artigo *Fetichismo* (1927).

Retomando *A divisão do ego no processo de defesa* (1940[1938]) Freud supõe que o ego de uma criança se encontra sob a influência de uma poderosa exigência pulsional

que está acostumado a satisfazer, e que é subitamente assustado por uma experiência que lhe ensina que a continuação dessa satisfação resultará num perigo real. O ego deve então reconhecer o perigo real, ceder-lhe passagem e renunciar à satisfação pulsional, ou rejeitar a realidade e convencer-se de que não há razão para medo, podendo dessa maneira, conservar a satisfação. Existe um conflito entre a exigência por parte da pulsão e a proibição por parte da realidade.

Freud prossegue descrevendo que a criança não toma nenhum desses cursos, toma ambos simultaneamente. Ela responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes. Por um lado rejeita a realidade e recusa-se a aceitar qualquer proibição; por outro, reconhece o perigo da realidade, assume o medo desse perigo como um sintoma patológico e tenta desfazer-se do medo. Ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que a pulsão conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. Essas duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão (*Splitting*) do ego.

Em *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), Freud estende a aplicação da idéia de uma divisão do ego, para além dos casos de fetichismo e das psicoses, mas às psicoses e neuroses em geral. Em relação à divisão (*Split*) psíquica, duas atitudes psíquicas se formam, uma normal, que leva em conta a realidade, e outra que, sob a influência das pulsões, desliga o ego da realidade. As duas coexistem lado a lado.

“O ponto de vista que postula que em todas as psicoses há uma divisão do ego (*Splitting*) não poderia chamar tanta atenção se não se revelasse passível de aplicação a outros estados mais semelhantes às neuroses e finalmente à próprias neuroses.”(FREUD, 1940[1938], p. 216). Sobre o fetiche revela que sua criação foi devida a uma intenção de destruir a prova da possibilidade de castração, de maneira a que o temor desta possa ser evitado. Segundo ele, não se deve pensar que o fetichismo apresente um caso excepcional com referência à divisão do ego.

Voltando à tese de que o ego da criança, sob o domínio do mundo real, livra-se das exigências pulsionais indesejáveis através das repressões. Freud (Ibid., 217) suplementa

isto afirmando ainda que, durante o mesmo período da vida, o ego com frequência se encontra em posição de desviar alguma exigência do mundo externo que acha aflitiva e que isto é feito por meio de uma *negação* das percepções que trazem ao conhecimento essa exigência oriunda da realidade.

A negação é suplementada por um reconhecimento: duas atitudes contrárias e independentes sempre surgem e resultam na situação de haver uma divisão no ego. Seja o que for que o ego faça em seus esforços de defesa, procure ele negar uma parte do mundo externo real ou busque rejeitar uma exigência pulsional oriunda do mundo interno, o seu sucesso nunca é completo e irrestrito. A divisão psíquica constitui todo sujeito como uma modalidade de negação da castração. Para Freud, a constituição subjetiva está vinculada à castração como uma realidade traumática e perturbadora (COELHO DOS SANTOS, 1999, p. 56). Em seu texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924) ele se ocupa em conceituar a natureza da perda realizada por todos os sujeitos em relação à realidade insuportável da castração.

Lacan (1953-54, p. 56) nos indica que, na origem, para que o recalque seja possível, é preciso que exista um para além do recalque, algo de derradeiro, já constituído primitivamente, um primeiro núcleo do recalcado, que não só não se revela, mas que, por não se formular, é literalmente como se não existisse. E, entretanto, em certo sentido, está em algum lugar, porque, segundo Lacan, Freud nos diz isso em toda parte, que o núcleo do recalque é o centro de atração que chama para si todos os recalques ulteriores.

Lacan (1959-60, p. 60) afirma que “[...] tudo aquilo sobre o qual a *Verdrangung* opera são significantes”. É em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza. Neste seminário (1959-60, p. 60) Lacan afirma que “é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo.”

Existe na constituição do sujeito a primazia do simbólico. Todo sujeito é sujeito do significante, da linguagem, que só pode se constituir em relação a um outro significante. O sujeito é um sujeitado à linguagem. Fora da articulação simbólica é impensável falar

de qualquer coisa que tenha parentesco com a psicanálise. Neste sentido, se “o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não pode ser outro senão o sujeito da ciência” (LACAN, 1965, p. 873) é porque este sujeito é um sujeito do significante e só pode se constituir na dependência a um outro significante. Não há sujeito senão marcado pela relação a um significante.

O discurso analítico, Lacan se interessa pelo resto da ciência. Há um falso impasse entre a ciência moderna e a psicanálise na medida em que ambas estão no mesmo campo. É uma relação de exclusão interna na medida em que não há uma oposição exclusiva entre: ciência ou psicanálise. O que a psicanálise reintroduz na realidade da ciência é que a angústia e o desamparo, como fonte de todos os motivos morais, são inelimináveis. O axioma lacaniano da equação do sujeito, pode passar por um paradoxo, na medida em que a psicanálise reintroduz na consideração científica o nome- do- pai. A psicanálise depende de que o discurso da ciência se instale para que ela recorde à ciência o que ela, a ciência, não quer saber. “O discurso analítico tem em comum com a ciência a consideração pelo real. O que é real para a psicanálise é tudo aquilo que não funciona de acordo com o ideal de objetividade, de cientificidade, de cálculo, de esvaziamento do sujeito” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 120).

I.6 ALTHUSSER

De acordo com Roudinesco (2008, p. 407) Althusser entra em contato com Lacan em julho de 1963. Este filósofo é considerado um dos principais nomes do estruturalismo francês dos anos 60 juntamente com Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault e Jacques Derrida. Marxista. Filiou-se ao Partido Comunista Francês em 1948. No mesmo ano, tornou-se professor da École Normale Supérieure.

Segundo Evangelista (1985, p. 9) no início dos anos 60 o marxismo achava-se ameaçado. Tornara-se uma doutrina de Estado. Depois de 1956, data do XX Congresso do PCURSS, começava-se a ver que as graves limitações do Estado soviético estavam longe de ser apenas calúnias inventadas pelas forças de reação. O marxismo estava obstruído. Foi nesta conjuntura que surgiu e interveio o filósofo Althusser como o representante legítimo da mais pura tradição marxista, embora fiel ao Partido comunista francês, ele propõe abandonar a defesa da dialética dogmática e oficial que já vinha

sendo atacada pelas filosofias existenciais e do estruturalismo. Althusser parece passar para o lado dos estruturalistas mas, segundo Evangelista (1985, p. 10), Althusser aproveita-se momentaneamente dessa “moda” para desvencilhar o marxismo das velhas filosofias e promover um rejuvenescimento de alcance mundial que se tornou conhecido como um (re) começo do Materialismo Dialético, em dois momentos:

- No primeiro que culmina em 1965, mostrou-se de modo vigoroso a cientificidade do Materialismo Histórico, que se achava encoberta por ideologias. Nessa primeira fase, recorreu-se à *categoria bachelardiana de ruptura*, assumida por Althusser sob a forma de *corte epistemológico*. No entanto, a Filosofia ficou excessivamente assimilada à Epistemologia. Definindo-se como uma Teoria das práticas teóricas, a filosofia concentrou-se exageradamente na oposição ciência x ideologia, deixando assim a luta de classes em segundo plano;
- No segundo momento que se inicia em 1967 e chega ao auge o ano de 1974, a Filosofia é redefinida, em última instância, como *política na teoria*. Com isso, a luta de classes retoma seus direitos e, conseqüentemente, a antiga oposição ciência x ideologia perde o caráter absoluto que havia assumido no momento anterior, para ser reafirmada de modo mais sutil e articulado.

O que mais importa observar aqui é que em ambos os momentos dessa estratégia que provocou o (re) começo do Materialismo Dialético, o confronto com a Psicanálise ocupou um lugar decisivo. Nessa estratégia e nesse confronto, *Freud e Lacan* (1964) bem como *Marx e Freud* (1976) são apresentados como duas táticas essenciais adotadas, respectivamente, em cada um dos referidos momentos.

Althusser (1964/ 1985) considera que seu artigo *Freud e Lacan* (1964) propõe uma articulação entre a política e a filosofia. Influência recíproca da política que se faz filosofia e da filosofia que se faz política. Ambas constituem a paixão de Althusser. *Freud e Lacan* (1964) é um texto de luta teórica. Nesta luta, Althusser se define em relação a um texto de 1949 - *Auto-critique: La psychanalyse, une idéologie reactionnaire* e só em referência a este texto que o texto de 1964 pode ser inteiramente compreendido. O texto de 1949 aparece em *La Nouvelle Critique* que é a revista teórica oficial do Partido Comunista Francês. Oito profissionais, familiarizados com o domínio da Psiquiatria, Psicologia e Psicanálise e que se assumem como marxistas contribuíram

para este mesmo numero. Um deles, Serge Lebovici, será, alguns anos mais tarde, entre 1973 e 1977, nada menos que o único presidente francês da Internacional Psycho-Analytical Association. Em seu artigo, Althusser cita poucos autores e critica Jacques Lacan:

Tendo como pano de fundo certas teses de Politzer, conduzidos pela linha djanovista, procurando desesperadamente fazer face à ofensiva do imperialismo norte-americano que provocava efeitos ideológicos no campo psicanalítico pela “ego psychology”, nossos autores irão lançar o equivocado dilema: ou Marx, ou Freud (Evangelista, 1985, p. 11).

Evangelista (1985, p. 11) marca que entre o artigo de 1949 *Auto-critique: la psychanalyse, une idéologie reactionnaire*, escrito durante a vigência do stalinismo, e o de 1964 Freud e Lacan (1964/ 1965), aconteceu o XX Congresso do PCURSS que foi um marco histórico do processo de desestalinização.

Evangelista (1985, p.12) ao se expressar sobre uma teoria científica, parte do princípio que uma teoria científica não surge e persiste por milagre. Ela sempre paga um alto preço para existir, tanto histórica quanto politicamente: o preço de uma luta implacável. Essa luta poderá ser vista no combate tanto de Lacan, no seio do movimento psicanalítico, quanto de Althusser, no do comunista. *Freud e Lacan* (1964) é a confluência dessas lutas.

Sobre o texto *Freud e Lacan* (1964), para Evangelista ele se define em relação ao texto de 1949, e provoca, no interior do movimento comunista, uma significativa modificação em sua posição face às ciências em geral e à psicanálise em particular. Modificação esta que exprime uma transformação de suas posições filosóficas. Indo diretamente ao essencial o texto procura mostrar com apoio em Lacan que a psicanálise é:

uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente. Ora, o objeto de uma ciência, enquanto objeto de conhecimento, ou seja, um objeto produzido teoricamente, não pode ser simplesmente apontado como a primeira realidade empírica. Assinalar um objeto de uma ciência implica poder distingui-lo das ideologias (teóricas) que o assediam e sufocam. Implica, pois, a existência de princípios teóricos claros e rigorosos, capazes seja de ler, seja de produzir tais distinções (EVANGELISTA, 1985, p.12)

É o que faz Althusser respondendo ao texto de 1949. Evangelista (1985, p. 32) comenta que o texto *Auto-critique: la psychanalyse, une idéologie réactionnaire* liquidava toda e qualquer pretensão científica da psicanálise ao considerá-la como essencialmente irracional. Para Evangelista (1985, p. 32) esse texto de 1949 baseava-se no modelo de racionalidade compatível com a doutrina do Materialismo Histórico-Dialético, considerado como a própria razão. É neste sentido que Althusser em *Freud e Lacan* (1964/ 1965) sai em defesa da psicanálise como uma ciência. Aos olhos de Althusser a psicanálise é uma ciência ao definir um objeto-de-conhecimento que é seu (Ibid.; p. 37). Esse objeto é o inconsciente e seu funcionamento.

Em *Freud e Lacan* (1964, p. 12) Althusser vai demonstrando e desmontando as várias figuras da ideologia que ocultavam ou enterravam o objeto de Freud, tanto aos olhos dos próprios profissionais da psicanálise, em geral, quanto, de forma ainda mais grave, dos próprios marxistas, que, por direito, deveriam ser capazes de conhecer a ideologia como ideologia. Essas figuras vão desfilar, uma a uma: biologismo, psicologismo, empirismo, positivismo. Elas são, cada uma a seu modo, efetivações de uma mesma tendência, que é o idealismo da ideologia dominante burguesa, e que contamina tanto a psicanálise quanto o marxismo.

Para Evangelista (1985, p. 12) esse combate ao idealismo só é possível, porque Althusser assume posições materialistas. E é essa a virada profunda que ele provoca: enquanto os marxistas de 1948, como diz Althusser, procuravam fundar ou, como no caso da psicanálise, afundar, pela crítica, as ciências; enquanto eles, em nome de um saber superior, o Materialismo Histórico e Dialético, legiferavam sobre a prática científica, enquanto eles estavam prisioneiros, para se ir ao fundo da questão, da problemática idealista das filosofias do fundamento, a posição de Althusser, segundo Evangelista (1985, p. 13) é diametralmente oposta. Ela é materialista, ou seja, ela recusa a questão do fundamento.

Evangelista (1985) conclui que o texto de Althusser não objetiva fundar o discurso da Psicanálise em geral, e o de Lacan em particular. Propõe ocorre exatamente o contrário: Althusser parte do caráter científico da psicanálise. Num certo sentido, porque não se trata de mudar de fundamento. Antes, no texto de 1949, tínhamos o fundamento filosófico dado pelo materialismo dialético, que negaria o caráter de cientificidade à psicanálise, a qual seria uma simples ideologia reacionária; agora, com o texto de

Althusser, teríamos o novo fundamento, que seria a psicanálise enquanto ciência, redescoberta por Lacan, o qual fundaria uma nova filosofia, que seria o novo materialismo dialético de Althusser. Althusser pretende é que a filosofia se desvencilhe, de uma vez por todas, da questão idealista das teorias do fundamento. Nesse sentido, o trabalho de Althusser parece fazer-se na direção antes apontada por Engels em seu projeto original da busca de uma dialética da natureza: cada nova ciência, segundo este revolucionaria o materialismo. Trata-se-ia aqui de explicitar a revolução feita pela psicanálise enquanto ciência nova, no materialismo. Ou ainda, não se trata de impor uma dialética prévia às ciências, mas sim, de explicitar, partindo da existência de fato das ciências, as figuras da dialética. Encontrar ou reconhecer portanto a dialética da psicanálise.

Para este autor, o fato de que a psicanálise é uma ciência vai poupá-lo, diferentemente de Foucault, de uma discussão acerca da psicanálise como ideologia, como dispositivo de poder ou, na linguagem althusseriana, aparelho de Estado. Defensor da oposição entre classe dominante e dominada, Althusser pensa o poder como privilégio do Estado. Este último o exerce por meio de seus aparelhos: a polícia e a escola.

1.7 FOUCAULT E A ARQUEOLOGIA: A PSICANÁLISE É UM DISCURSO E NÃO UMA CIÊNCIA

Como destaca Coelho dos Santos³, num de seus últimos seminários, Lacan reafirma que a psicanálise não é uma ciência, Nas entrelinhas, sugere a autora, distingue a psicanálise de sua prática. A psicanálise não é uma ciência mas ela pode almejá-lo, aguardá-lo. Ele a define como um delírio do qual podemos e esperamos que se torne científico, que porte uma ciência. A psicanálise é um delírio científico mas a prática analítica, diferentemente, jamais portará uma ciência. (aula de 11/06/1977). Neste sub-capítulo vamos abordar a tese de Foucault de que a psicanálise é uma discursividade e não uma ciência. Como se verá mais abaixo ele ressalta a relação dos psicanalistas com o texto autoral de Freud que se assemelha à relação dos filósofos medievais com a autoridade de Platão e Aristóteles. Para compreender o alcance desta proposição, vamos retomar todo o questionamento que ele faz da oposição entre ciência e ideologia – tão cara à epistemologia francesa – em proveito de uma noção mais geral que é a de saber.

³ COELHO DOS SANTOS, T. *O Real sem sentido na ciência e na psicanálise*, inédito

O projeto teórico de Foucault não era realizar uma pesquisa sobre a epistemologia, a história das ciências ou a teoria do conhecimento (FOUCAULT, 1968, p. 79-81). Por este motivo ele não precisaria abordar saberes específicos e regionais, sejam eles de ordem filosófica ou científicos (BIRMAN, 2000, p. 23). Essa foi a direção teórica assumida pela tradição francesa, nos campos da epistemologia e da história das ciências, que teve em Bachelard e em Canguilhem os seus representantes mais eminentes no início do percurso de Foucault.

A leitura de Canguilhem sobre a história das ciências teve uma incidência fundamental sobre o percurso teórico de Foucault⁴. No entanto, o projeto teórico de Foucault implicou numa ruptura com a leitura de Canguilhem. A dimensão *descontinuista* da história das ciências, presente na pesquisa de Canguilhem, ficou como uma marca fundamental no trabalho teórico de Foucault. Foucault não pretendia restringir a sua pesquisa ao campo da história das ciências e sim relançá-las e ao pressuposto da descontinuidade num projeto crítico mais abrangente da *história dos saberes*. Nesse contexto, o estatuto de cientificidade e a noção de discursividade científica deveriam ser devidamente colocados em questão.

Já apresentei no início desta pesquisa que a formulação da existência de uma ruptura radical entre os discursos da ciência e do senso comum estavam presentes no campo teórico da epistemologia francesa materializada no conceito de *corte epistemológico* que separava radicalmente os tempos da pré-ciência e do advento da ciência.

Foucault, diferentemente, radicalizou muito a tese da inexistência de fronteiras entre os registros da ideologia (pré-ciência) e da ciência, enunciando por um lado a continuidade em um registro (ciência, senso comum ou ideologia) e por outro a descontinuidade em um outro registro, o das *épistémès*. Desse modo Foucault pôde questionar a ordem intangível não apenas do conceito, mas também do discurso científico. Constituiu-se com isso a categoria do *saber*, para dar conta ao mesmo tempo daquela *continuidade* no campo histórico de uma dada *épistémè* e para enfatizar, em contrapartida, a *ruptura* e a *descontinuidade* conseqüente na passagem de uma *épistémè* para outra.

⁴ MACHADO, R. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

Com isso, Foucault voltou-se para a pesquisa da ordem do discurso⁵ inserindo os enunciados em formações discursivas teorizando assim a ordem do saber e não apenas a ordem da ciência. Desenvolveu-se então com esses pressupostos de início a arqueologia do saber e posteriormente a genealogia do poder. Essas formas de construção teórica não mais se identificavam com a perspectiva restritiva de uma história das ciências quanto à diferença entre saber e ciência. A psicanálise, para Foucault, não seria uma ciência porque ela é uma forma de saber centrada na palavra e no próprio saber. A psicanálise seria uma discursividade. Para Foucault (1969) as formações discursivas são autorais. (BIRMAN, 2000, p. 25)

Numa conferência realizada na Sociedade Francesa de Filosofia em 1969 e que foi publicada com o título, *O que é um autor?* Foucault formulou que o estatuto teórico do saber psicanalítico deveria ser o de uma forma de discursividade. Sobre a definição da psicanálise como uma discursividade apresentada por Foucault (1969) Birman (2000, p. 56) comenta que “tal como no saber medieval, o retorno repetitivo aos textos fundadores do campo faz parte da lógica constitutiva desses saberes. Portanto a psicanálise não seria efetivamente uma ciência, tal como a física, mas uma modalidade de discursividade”. A leitura arqueológica de Foucault destaca o limiar da epistemologização. Este é definido como:

o ponto de clivagem entre as formações discursivas, definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas forçosamente ciências. Nesse nível a cientificidade não serve como norma: o que se tenta revelar, na história arqueológica, são as práticas discursivas na medida em que dão um lugar ao saber, e em que esse saber assume o status e o papel de ciência. (FOUCAULT, 1969/ 2009, p. 213).

Empreender nesse nível uma história das ciências não é descrever as formações discursivas sem considerar estruturas epistemológicas; é mostrar como a instauração de uma ciência, e eventualmente sua passagem à formalização, pode ter encontrado sua possibilidade e sua incidência em uma formação discursiva e nas modificações de sua positividade. Trata-se de traçar o perfil da história das ciências a partir de uma descrição das práticas discursivas; de definir como, segundo que regularidade e graças a que modificações ela pôde dar lugar aos processos de epistemologização, atingir as normas de cientificidade e, talvez, chegar ao limiar da formalização.

⁵ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Paris: Gallimard, 1971.

Foucault chamou em *A arqueologia do saber* (1969/2009) a análise das formações discursivas, das positivities e do saber de *análise da épistémè*. Ele a distingue, assim, de outras formas de história das ciências. A épistémè é “o conjunto das relações que podem unir, em dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização”. [...] A épistémè não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; a épistémè é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas. (FOUCAULT, 1969/ 2009, p. 214)

A análise da épistémè não é uma maneira de retomar a questão crítica - sendo apresentado algo como uma ciência, qual é seu direito ou sua legitimidade? - é uma interrogação que só acolhe o dado da ciência a fim de se perguntar o que é para essa ciência, o fato de ser conhecida. No enigma do discurso científico, o que a épistémè põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ele existe. (FOUCAULT, 1969/ 2009, p. 215)

Este tipo de análise é diferente da análise histórica pois esta última se situa no limiar da cientificidade e se interroga sobre a maneira pela qual ele pôde ser transposto a partir de figuras epistemológicas diversas. Trata-se de saber, por exemplo, como um conceito pôde assumir *status* e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico. Trata-se de saber como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe impunham. Gaston Bachelard e Georges Canguilhem apresentaram os modelos dessa história. Essa descrição toma por norma a ciência constituída; a história que ela conta é necessariamente escandida pela oposição verdade e erro, racional e irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não científico. Trata-se de uma *história epistemológica das ciências*.

O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação como as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a *épistémè* foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se epistemologizar. Foi interrogando as ciências, sua história, sua estranha unidade, sua dispersão e suas rupturas, que o domínio das positivities pôde aparecer; foi no interstício dos discursos científicos que se pode apreender o jogo das formações discursivas. (FOUCAULT, 1969/ 2009, p. 218)

A reflexão realizada por Foucault é especificamente a investigação de uma ordem interna constitutiva do saber. É neste ponto que se coloca a questão da *épistémè*. Machado (2009, p. 133) comenta que a arqueologia se apresenta como a história dos saberes e a que a “*épistémè* não é sinônimo de saber. Significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso, estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente”.

A *épistémè* é definida como a ordem específica do saber. É a configuração, é a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber. Foucault caracteriza esta ordem do saber pelo aprofundamento da *épistémè* a partir da distinção de dois aspectos. Em primeiro lugar, em seu aspecto geral, ao afirmar que “Em uma cultura e em dado momento só existe uma *épistémè*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 1966/2007, p. 230). Em segundo lugar, uma determinada época caracteriza-se por uma única *épistémè* que rege o conjunto das formas de saber.

Foucault (1966/2007) em *As palavras e as coisas* enuncia que na modernidade pós-científica não mais existiria a relação de adequação entre as palavras e as coisas, isto é, a relação de correspondência entre os registros do sujeito e do objeto, tal como ela se dava anteriormente no Ocidente, na Idade Clássica. O saber nesta época se regulava ainda pela *épistémè* da representação. As palavras eram signos das coisas representando-as como uma superfície especular, no registro da consciência, para o sujeito. Em consequência, este poderia ainda, por meio do pensamento ter acesso às coisas remetendo então à sua origem pelos signos que seriam provenientes das coisas.

Em contrapartida, na modernidade, as palavras não mais representariam as coisas como signos, de maneira imediata ou mediata, como na Idade Clássica. O que se perdeu foi a noção de origem. A impossibilidade do sujeito em capturar a origem estaria na quebra radical dessa relação especular entre sujeito e objeto lançando o sujeito à vertigem do descentramento em relação ao imaginário. Na tradição ocidental, duas técnicas interpretativa constituíram-se após o renascimento. A primeira surgiu durante a idade clássica, a *semiologia*, e remetia a um saber sobre os signos no qual estes seriam representações especulares das coisas. Ela foi substituída modernidade por outra técnica de interpretação denominada *hermenêutica*, pela qual as palavras não mais seriam signos representativos das coisas.

Na primeira (semiologia), a noção de origem dos signos estava presente no espaço da representação, enquanto na segunda (hermenêutica), o sujeito deveria deslizar infinitamente no campo das palavras, já que a origem teria sido perdida para sempre e seria da ordem do inapreensível (FOUCAULT, 1967). Portanto, na hermenêutica, se revelaria que o registro da linguagem se teria tornado finalmente autônomo em relação ao registro das coisas, não existindo mais qualquer relação de adequação e de correspondência entre palavra e coisa. O século XIX foi o cenário para a emergência de diferentes modalidades de hermenêutica em diversos registros do saber. Em todos esses registros do saber se evidenciaria tanto o descentramento do sujeito com relação ao plano imaginário quanto a perda da noção de origem.

I.7.1 SOBRE A ARQUEOLOGIA DO SABER

Em *A arqueologia do saber* (1969/ 2009, p. 204-205) Foucault define o saber como:

- “ um conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar (...)”
- “Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico; (...)”

- “um saber é também o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam;(...)”
- “finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso. Há saberes que são independentes das ciências, mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”.

O *Círculo da epistemologia da Escola Normal* que se organizou em 1966, tendo à frente Jacques -Alain Miller, além de François Regnault, Alain Grosrichard, Alain Badiou, Jean Claude Milner, no conselho de redação organizado com o apoio de Lacan e Canguilhem passou a editar o *Cahiers pour l'analyse*. Como lema central o Círculo tinha a pretensão de elaborar uma teoria do discurso. O Círculo propôs a Foucault questões de método para um número dedicado à genealogia das ciências. Em *Arqueologia do saber* Foucault retomou suas questões e as ampliou especificando quatro critérios que marcariam os momentos fundamentais de uma prática discursiva (FOUCAULT, 1968/ 2008, p. XLI):

- Positividade - momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia: o momento, por conseguinte, em que se encontra em ação um único e mesmo sistema de formação de enunciados, ou ainda, o momento em que esse sistema se transforma;
- Epistemologização - quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce em relação ao saber uma função dominante.
- Cientificidade - quando uma figura epistemológica assim delineada obedece a um certo número de critérios formais, quando seus enunciados não respondem somente a regras arqueológicas de formação, mas, além disso, a certas leis de construção de proposições.
- Formalização - quando esse discurso científico, por sua vez, puder definir os axiomas que lhe são necessários, os elementos que usa, as estruturas

proposicionais que lhe são legítimas e as transformações que aceita, quando puder assim desenvolver, a partir de si mesmo, o edifício formal que constitui.

A arqueologia não especifica particularmente estruturas das ciências mas os diferentes domínios do saber. A arqueologia é a análise histórica dos saberes a partir daquilo que os caracteriza mais fundamentalmente e, é a análise dos saberes a partir do que Foucault definiu como o *a priori* histórico. Machado (2009, p. 135), esclarece que “com o termo *a priori*, o que Foucault pretende é assinalar o elemento a partir do qual a *épistémè* é a condição de possibilidade dos saberes de determinada época (...)”. Para Foucault:

Este *a priori* é o que, em dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele pareçam, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode enunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 1966/2007, p.219).

Em *As Palavras e as Coisas* (1966/2007) o filósofo trata de outras disciplinas (a história das ciências na França, da matemática, da cosmologia e da física), as que estudam os seres vivos (história natural-biologia), as línguas (gramática geral-filologia) e os fatos econômicos (análise das riquezas-economia) disciplinas bem menos abordadas pela história das ciências. A hipótese de Foucault foi a de que o saber empírico num período, em sua cultura específica dispõe de uma regularidade perfeitamente definida; e a possibilidade de registrar fatos, de se deixar convencer por eles, de deformá-los em tradições também não se dá ao acaso. Tanto as verdades como os erros, tudo isso obedece num período determinado a um certo código do saber.

Por exemplo: a definição de saber empírico implica que na *épistémè* clássica a representação é a categoria que fundamenta este saber. Na *épistémè* moderna, por sua vez, a representação deixa de ser a categoria que fundamenta o saber. Nela, desaparece a análise em termos de identidades e diferenças, que era responsável pela ordenação das ciências do qualitativo. O nascimento das ciências empíricas na modernidade - a economia, a biologia e a filologia - significa o desaparecimento da representação do campo do conhecimento empírico e o aparecimento de objetos - vida, trabalho e linguagem - que tomaram o lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras.

As ciências empíricas são discursos sobre o homem em sua finitude. O homem se descobre como um ser finito através das empiricidades porque, como sujeito do conhecimento, ele é também um ser finito e descobre mais fundamentalmente a finitude do seu corpo, de seu desejo e de sua linguagem. Se o homem é determinado e dominado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, na medida em que não pode deixar de aparecer como um objeto, ele é também condição de possibilidade, fundamento, a partir de que é possível que o homem seja empiricamente finito. Existiria portanto uma dependência do homem com relação aos objetos empíricos e isso aponta para o seguinte fato: através deles, o homem se descobre como um ser finito.

Ainda em *As Palavras e as coisas* (1966/ 2007), analisa a positividade das ciências humanas através de suas relações com as ciências empíricas e com a filosofia moderna. Estuda a época clássica para demonstrar a inexistência, tanto das ciências empíricas neste período - economia, biologia e filologia, quanto da filosofia transcendental.

As ciências empíricas e a filosofia podem explicar o aparecimento, na época moderna, desse conjunto de discursos denominados ciências humanas porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções diferentes e complementares no âmbito do saber: por um lado é parte das coisas empíricas na medida em que vida, trabalho e linguagem são objetos das ciências empíricas que manifestam uma atividade humana e por outro lado, o homem na filosofia aparece como um fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber.

A noção de discurso é como sabemos central à definição que Lacan dará da psicanálise durante um certo período de seu ensino que coincide com a formulação dos quatro discursos. O mais essencial ao discurso analítico é que ele não precisa de palavras para definir-se. Lacan o formaliza indicando que o objeto a ocupa o lugar do agente, isto é, do significante mestre. O objeto da pulsão assume o lugar de comando. Este discurso se diferencia do discurso do mestre (ou da religião), onde o ideal comanda. É diferente também do discurso da histórica (ou da ciência), onde o sujeito dividido ocupa o lugar de agente. É distinto também do discurso da universidade (ou da burocracia), onde é o saber que domina. Vale observar que em suas conferências em Saint-Anne no ano 1972, Lacan definiu assim o discurso analítico:

O que eu gostaria de dizer mais livremente é que fazendo alusão, nesse escrito, ao discurso analítico, sobre o qual eu me encontro em posição de abrir o caminho, é evidentemente na medida em que o considero como constituindo, pelo menor potencialmente, essa espécie de estrutura que designo com o termo discurso, isto é, aquilo pelo qual, pelo efeito puro e simples da linguagem, se precipita num laço social. Isso foi percebido sem necessidade da psicanálise. É exatamente o que chamamos na linguagem corrente, ideologia. (LACAN, 3/02/1972, p. 96)

O discurso analítico não seria portanto uma ciência e sim uma ideologia entre outras.

Seriam as noções de discurso em Lacan e em Foucault compatíveis, equivalente ou até mesmo idênticas?

1.7.2 A ARQUEOLOGIA DO SABER: QUATRO HIPÓTESES SOBRE A FORMAÇÃO DO DISCURSO

O discurso, o enunciado e o saber são os objetos da arqueologia do saber. Privilegiarei em minha análise a noção de discurso em A arqueologia do saber (1969/ 2009). Foucault formula quatro hipóteses, analisadas e rejeitadas, sobre o que faz a unidade de um discurso. Primeiro: o que faz a unidade de um discurso não é o objeto a que ele se refere. O exemplo dado por Machado (2009, p. 145) é que “não é a unidade do objeto loucura que constitui a unidade da psicopatologia. Ao contrário, é a loucura que foi constituída pelo que se disse a seu respeito, pelo conjunto dessas formulações”.

Segundo: a organização de um discurso também não é presidida por sua forma de encadeamento, um modo constante de enunciação, um “estilo”. Trata-se antes de um grupo de enunciações heterogêneas que coexistem em uma disciplina, como a clínica médica, por exemplo.

Terceiro: a unidade de um discurso não pode ser buscada em um sistema fechado de conceitos compatíveis entre si, que seria o núcleo de base a partir do qual os outros seriam derivados, e que formaria uma espécie de “arquitetura conceitual”. É preciso explicar o aparecimento de novos conceitos, alguns até incompatíveis com os outros, o que só é possível pela definição de um sistema de regras de formação dos conceitos.

Quarto: não é a presença de um mesmo tema que serve de princípio de individualização dos discursos: tema evolucionista, na biologia, fisiocrático, na economia. No caso do

evolucionismo, Foucault mostra a existência de um mesmo tema em dois tipos de discursos diferentes: história natural no século XVIII, biologia no século XIX. No caso da fisiocracia, trata-se de explicar o tema da formação do valor na análise das riquezas, que também admitia a explicação utilitarista a partir dos mesmos conceitos. Um único tema pode ser encontrado em tipos diferentes de discurso, do mesmo modo, que um único discurso pode produzir temas diferentes. Assim, será preciso definir, na análise dos discursos, um campo de possibilidades temáticas, a regra de formação dos temas possíveis. Os discursos não têm, portanto, princípios de unidade. A dita unidade de um discurso, como uma ciência por exemplo, unidade procurada nos níveis do objeto, do tipo de enunciação, dos conceitos básicos e dos temas, é na realidade uma dispersão de elementos.

Machado (2009, p. 146) aponta que aí está a razão pela qual a arqueologia desrespeita o estabelecimento e analisa os discursos neutralizando as possíveis unidades. Os discursos são uma dispersão no sentido de que são formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade como os acima enumerados. O que permite precisar ainda mais o ponto de partida de *A arqueologia do saber* (1969/ 2009): a análise dos discursos será a descrição de uma dispersão. Mas com que objetivo? Para estabelecer regularidades que funcionem como lei da dispersão, ou formar sistemas de dispersão entre os elementos do discurso como uma forma de regularidade. Em outras palavras, trata-se de formular regras capazes de reger a formação dos discursos. A essas regras, que são as condições de existência de um discurso, e devem explicar como os discursos aparecem e se distribuem no interior de um conjunto, Foucault chama *regras de formação*.

Como explicitar esse conceito de *regras de formação*, fundamental para a arqueologia? Criticou-se, primeiramente, a possibilidade de estabelecer uma unidade a partir dos objetos, enunciados, conceitos e temas. Como eles não são considerados critérios pertinentes, a análise, então, se inverte: se esses componentes não servem de regra, eles são regulados em seu aparecimento e transformação. A descoberta dessas regras, que disciplinam objetos, tipos enunciativos, conceitos e temas, caracteriza o discurso como regularidade e delimita o que Foucault chama de “formação discursiva”. Um sistema de regras de formação determina uma “formação discursiva”. Em suma, um discurso, considerado como dispersão de elementos, pode ser descrito como regularidade, e

portanto, individualizado, descrito em sua singularidade, se suas regras de formação forem determinados no nível dos objetos, no nível dos tipos enunciativos, no nível dos conceitos, e no nível dos temas e teorias.

1.7.3 DA EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS À ARQUEOLOGIA DO SABER E FINALMENTE À GENEALOGIA

Sabemos que a epistemologia tem como objeto as ciências por elas investigadas a partir da constituição histórica de seus conceitos, isto é, quanto ao tipo de progresso que os caracteriza, quanto à conquista da objetividade, quanto à produção de verdade, quanto à instauração de critérios de racionalidade. A arqueologia, dando-se como objeto o saber, reivindica a independência de suas análises com relação ao projeto epistemológico e seus critérios, a partir da anterioridade do saber em relação à ciência. “A arqueologia não é propriamente uma análise do conceito” (MACHADO, 2009, p. 159). Segundo a *Arqueologia do saber* (1969/ 2009), a arqueologia é uma análise do discurso, das formações discursivas, que pretende determinar as regras de formação dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos, dos temas e teorias. A formação dos conceitos é, portanto, um nível, entre outros, da análise arqueológica dos discursos. Machado (2009, p. 159) afirma que esse “nível que entretanto não se confunde com o sistema conceitual de uma ciência: é “pré-conceitual”, isto é, nível das regras que tornam possível o aparecimento dos conceitos, suas compatibilidades e incompatibilidades”.

Uma grande virada no pensamento de Foucault foi o deslocamento de seu ponto de vista em direção a uma investigação da genealogia política do saber. Esta abordagem deve a Nietzsche sua inspiração pois enunciará que a neutralidade da ciência não existe. Não há saber que não dependa, em seu nascimento, de uma diversidade de interesses em conflito. Em lugar de uma arqueologia surge uma analítica das relações concretas de poder.

Antes de passarmos a uma exposição mais detalhada do ponto de vista genealógico, vale a pena observar que o matema do discurso de Lacan, implica justamente em definir lugares de molde a formalizar qual é o “interesse” que ocupa o lugar de agente e preside o jogo. Ao final vamos ensaiar aproximações e diferenças entre o discurso em Foucault e em Lacan.

A genealogia é uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos (MACHADO, 2009, p. 167). Com a genealogia, Machado (2009, p. 167) destaca que Foucault não invalida o passado, mas parte agora de outra questão. Seu objetivo não é analisar as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities. O que Foucault pretende, em última análise com a genealogia “[...] é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles -, os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política” (2009, p. 167).

Machado em, *Foucault: a ciência e o saber* (2009, p. 167), afirma que o termo nietzschiano “genealogia” foi introduzido em *Vigiar e punir* (1975), em *A vontade de saber* (1976) e também em alguns cursos do Collège de France. Em sua descrição, o que se nota no modo como esse termo é empregado é a idéia de que a questão central das novas pesquisas é o poder e sua importância para a constituição dos saberes. Machado (IBID.; p. 167) reitera que “a mutação essencial assinalada por livros como *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), primeiro volume da *História da sexualidade*, foi a introdução da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes”.

Nesse momento muda também de modo radical o tipo de questão metodológica colocado por Foucault. Não se tratando mais de justificar a especificidade da história arqueológica, momento em que as questões do conceito, da descontinuidade e da normatividade apareciam em primeiro plano, desaparece todo o posicionamento em relação à história epistemológica. Na época em que escreveu *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), a questão metodológica dizia respeito sobretudo ao poder e sua relação com o saber. Machado (Ibid.; p. 168) explica que,

Uma coisa é clara nas análises genealógicas do poder: elas produzem um importante deslocamento com relação à ciência e à filosofia políticas, que privilegiam em suas investigações sobre o poder a questão do Estado. Estudando a formação histórica das sociedades capitalistas, através de pesquisas precisas e minuciosas sobre o nascimento da instituição carcerária e a constituição do dispositivo de sexualidade, Foucault, a partir de uma evidência fornecida pelo próprio material de pesquisa, viu delinear-se claramente uma não sinonímia entre Estado e poder. O que de modo algum é inteiramente novo ou inusitado.

As pesquisas anteriores de Foucault, sobre essa perspectiva, principalmente a História da loucura, não será discutível que aquilo que poderíamos chamar de condições de possibilidades políticas de saberes específicos, como a medicina ou a psiquiatria, podem ser encontradas, não por uma relação direta com o Estado, considerado como um aparelho central e exclusivo do poder, mas por uma articulação de poderes locais, específicos, circunscritos a uma pequena área de ação, que Foucault analisava em termos de instituição. Essa questão foi explicitada com maior clareza e formulada de modo mais minucioso e sistemático com a análise genealógica. O que aparece então claramente é a existência de formas de exercício do poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas e indispensáveis inclusive à eficácia de sua ação.

Machado (Ibid.; p. 168) desenvolve ainda que essa atenção a um tipo específico de poder deu-se através de uma distinção entre uma situação central ou periférica e um nível macro ou micro que, mesmo utilizando uma terminologia espacial que não parece dar conta inteiramente da novidade que a análise contém, facilita a compreensão da tese. Ela visa a mostrar a diferença entre as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças de regime político no nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação.

Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo-, e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder. (MACHADO, 2009, p. 168).

O autor assinala que, o que Foucault chama de *Microfísica do poder* (1979) significa um deslocamento tanto do espaço de análise quanto do nível em que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados: a consideração dos poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos do poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo- gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos.

Realidades distintas, mecanismos heterogêneos, os dois tipos específicos de poder se articulam e obedecem a um sistema de subordinação que não pode ser compreendido sem se levar em consideração a situação concreta e o tipo singular de intervenção. Machado (Ibid.; p. 169) destaca que o importante é que as análises indicaram claramente que os poderes periféricos e moleculares não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho de Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Para Machado (Ibid.; p. 169) "os poderes são exercidos em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, e nesse complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado, distinção que não foi muito relevante ou decisiva para a orientação das análises".

Essa relativa independência ou autonomia da periferia com relação ao centro significa que as transformações no nível capilar, minúsculo, do poder não estão necessariamente ligadas às mudanças ocorridas no âmbito do Estado. Isso pode acontecer ou não, e não pode ser postulado a priori. Foucault salientou a importância da Revolução Francesa na criação e transformação de saberes e poderes que dizem respeito à medicina, à psiquiatria ou ao sistema penal. Mas nunca fez dessas análises concretas uma regra de método. Sobre isto, Machado (Ibid.; p. 169) destaca que "a razão é que o aparelho de Estado é um instrumento específico de um sistema de poderes que não se encontra unicamente nele localizado, mas o ultrapassa e complementa". Isto inclusive aponta para uma consequência política contida em suas análises, que, evidentemente, não têm apenas como objetivo dissecar, esquadrihar teoricamente as relações de poder, mas servir como instrumento de luta, articulado com outros instrumentos, contra essas mesmas relações de poder. É que nem o controle nem a destruição do aparelho de Estado são suficientes, como muitas vezes se pensa, para fazer desaparecer ou transformar, em suas características fundamentais, a rede de poderes que vigora numa sociedade.

Do ponto de vista metodológico, uma das principais precauções de Foucault é procurar dar conta desse nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele próprio chama de *descendente*⁶, no sentido de que deduziria o poder partindo do Estado e, procurando ver

⁶ Machado em, *Foucault: a ciência e o saber* (2009, p. 169), faz uma nota de referência ao termo *descendente* e localiza o seu uso no curso ministrado por Foucault do *Collège de France* de 14 de Janeiro de 1976 em *Microfísica do Poder* (1979).

até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados. Machado (Ibid.; p. 169) descreve que em livros como *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), além de entrevistas, artigos e cursos desse período, não refletem explicitamente sobre o Estado e seus aparelhos, como fazem em relação aos poderes mais diretamente ligados aos objetos de suas pesquisas. Não se trata, porém, de minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes em determinada sociedade. O que Foucault pretende é se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão único de poder, ou de que a rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento de seu modo de ação, o que significaria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretende focalizar.

Daí a necessidade de utilizar um procedimento inverso: partir da especificidade da questão colocada- a dos mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intimamente relacionadas à produção de determinados saberes sobre o criminoso, a sexualidade, a doença, a loucura- e analisar como esses micropoderes, que possuem tecnologia e história específicas, se relacionam com o nível mais geral do poder constituído pelo aparelho de Estado. A análise ascendente que Foucault propõe e realiza, estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se difundiria e repercutiria nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo existência própria e formas específicas no nível mais elementar. O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social, e de que também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram utilizadas e transformadas pelas formas de dominação do aparelho de Estado.

Quando Foucault foi levado a distinguir no poder uma situação central e periférica e um nível macro e micro de exercício, o que pretendeu foi detectar a existência e explicitar as características de relações de poder que se diferenciam do Estado e seus aparelhos. Mas isso não significa querer situar o poder em outro lugar que não o Estado, como sugere a palavra periferia. Machado (Ibid.; p. 170) ressalta que “o interessante da análise é sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura

social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, em relação ao qual não existe exterior possível”. Disto surge a importante e polêmica idéia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, uma propriedade, que se possui ou não⁷. Não existe de um lado os que detêm o poder e de outro os que se encontram alijados dele. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que poder é algo que se exerce, que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social.

Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não podem ser travadas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se estende por toda a sociedade e da qual ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força. (MACHADO, 2009, p. 107-171)

Machado (2009, p. 171) referindo-se ao livro *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976), sobre a idéia de luta e resistência retoma a seguinte citação de Foucault: “e como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social”. Foucault rejeita, portanto, uma concepção do poder inspirada pelo modelo econômico, que o considera como mercadoria. Ele é luta, confronto, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde. Isso com relação à situação do poder na sociedade.

Machado (2009, p. 171) prossegue com o tema e afirma que “a análise se completa pela investigação de seu modo de ação, o que leva a genealogia a desenvolver uma concepção não-jurídica do poder, segundo a qual é impossível entendê-lo se for definido como um fenômeno que diz respeito fundamentalmente à lei ou à repressão. Machado faz referência *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976) e ao curso do Collège de France

⁷ Machado em, *Foucault: a ciência e o saber* (2009, p. 169), faz uma nota de referência e localiza esta importante explicação extraída das obras *Vigiar e punir* (Foucault, 1975) e *A Vontade de Saber* (Foucault, 1976).

de 14 de janeiro de 1976, em *Microfísica do poder* (FOUCAULT, 1979) onde Foucault faz referência a dois tipos de teoria:

- Por um lado, as teorias que têm origem nos filósofos do século XVIII que definem o poder como direito originário que se cede, se aliena para constituir a soberania e tem como instrumento privilegiado o contrato; teorias que, em nome do sistema jurídico, criticarão o arbítrio real, os excessos, os abusos de poder, formulando a exigência de que o poder se exerça como direito, na forma da legalidade.
- Por outro lado, as teorias que, radicalizando a crítica ao abuso do poder, criticam não apenas o poder por transgredir o direito, mas o próprio direito, por ser um modo de legalizar o exercício da violência, e o Estado, órgão cujo papel é realizar a repressão.

A idéia básica de Foucault é que as relações de poder não dizem respeito fundamentalmente ao direito, nem à violência; nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. Machado (2009, p. 171) ressalta que “ninguém desconhece, por exemplo, que a difícil questão da repressão está sempre polemicamente presente em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1975) e *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1976), livros que estão constantemente querendo demonstrar que é falso definir o poder como algo que diz “não”, impõe limites, castiga”. A uma concepção negativa que identifica o poder com o Estado e o considera essencialmente como aparelho repressivo, no sentido de que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão, Foucault opõe uma concepção positiva que pretende dissociar os termos dominação e repressão. O que suas análises quiseram mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseada na repressão (MACHADO, 2009, p. 172).

O adestramento do corpo, o aprendizado do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história a figura singular, individualizada do homem como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências do homem.

A constituição histórica das ciências do homem é uma questão central das investigações de Foucault. Machado (2009, p. 176) aponta como ela aparece e é estudada, nos primeiros livros de Foucault, na perspectiva de uma arqueologia dos saberes. Mas ela é retomada e transformada pelo projeto genealógico. E nesse momento, o objetivo principal é explicitar, aquém do nível dos conceitos, dos objetos teóricos e dos métodos, não propriamente como- objeto das análises arqueológicas- mas por que as ciências do homem apareceram.

Na primeira conferência do livro, *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2003, p.7-28), Foucault apresenta que a grande novidade dessa pesquisa foi não procurar as condições de possibilidade históricas das ciências do homem nas relações de produção, na infra-estrutura material, situando-as como uma resultante superestrutural, um efeito ideológico. O objetivo neste livro é mostrar:

[...] como as práticas sociais podem engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito do conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. (FOUCAULT, 2003, p.8).

Foucault (2003, p.8) pretende demonstrar como, se pode formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas do controle e da vigilância. E como, de certa maneira, esse saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo novo de sujeito do conhecimento. Para Foucault (2003, p. 8-9) a história dos domínios do saber em relação com as práticas sociais, excluída a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente é um dos primeiros eixos de pesquisa.

O segundo eixo de pesquisa é um eixo metodológico, denominado de análise dos discursos. Aqui discurso é definido por Foucault (2003, p. 9) como “esse conjunto regular de fatos lingüísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro”. Essa análise do discurso como jogo estratégico e polêmico é apresentado por Foucault, como um segundo eixo de pesquisa.

A questão não foi relacionar o saber- considerado como idéia, pensamento, fenômeno da consciência- diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que fez a genealogia foi considerar o saber- compreendido como materialidade, prática, acontecimento- como peça de um dispositivo político que, como tal, se articula com a estrutura econômica.

Machado (2009, p. 176) destaca que outra importante novidade dessas investigações foi não considerar pertinente para as análises a distinção entre ciência e ideologia. Foi a opção de não estabelecer ou procurar critérios de demarcação entre uma e outra que fez Foucault situar a arqueologia, no final de sua trajetória, como uma história do saber. O objetivo da genealogia foi neutralizar a idéia que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência instalando-se na neutralidade objetiva do universal e da ideologia um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência. “Todo conhecimento, seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são a base para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios do saber” (Ibid.; p. 177). A investigação do saber não deve remeter a um sujeito de conhecimento que seria sua origem, mas a relações de poder que lhe constituem. Não há saber neutro. Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado e é apropriado por esse Estado, que dele se serve como instrumento de dominação, desvirtuando seu núcleo essencial de racionalidade, mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder.

O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, e, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. Machado (2009, p. 177) exemplifica que “o hospital não é apenas local de cura, “máquina de curar”, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. Do mesmo modo, a escola está na origem da pedagogia, a prisão da criminalidade, o hospício da psiquiatria”. E em contrapartida, todo saber assegura o exercício de um poder. Sobre a relação de imanência entre o poder e o saber presente em *A vontade de saber* (1976) Machado retoma a afirmação de Foucault nesta obra que “o saber funciona na sociedade dotado de poder. É como um saber que tem poder” (FOUCAULT, 1976).

Foucault, nos anos 70, em livros como *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976) apresenta alguns princípios da genealogia dos poderes. Machado (2009, p. 177) prefere caracterizar os estudos dessa época como uma genealogia do poder, e não do saber, com o intuito de assinalar que, embora o objetivo final das análises tenha continuado a ser a constituição dos saberes, para Machado, Foucault deteve-se fundamentalmente na investigação dos poderes que lhe são intrinsecamente ligados.

Para Machado (2009, p. 178), de fato, a análise genealógica encontrou novos rumos, quando Foucault abandonou- ou melhor dizendo complementou- essa genealogia da sociedade disciplinar, já no último capítulo de *A vontade de saber* (1976). Com o decorrer da pesquisa, ele descobriu que os dispositivos de sexualidade não são apenas do tipo disciplinar, isto é, não atuam unicamente para formar e transformar o indivíduo pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como vigilância e o exame.

Além de constituírem uma *anátomo-política do corpo humano*, centrada no corpo considerado como máquina, eles também se realizam por uma *biopolítica da população*, pela regulação das populações, por um *biopoder* que age sobre a espécie humana, sobre o corpo como espécie, com o objetivo de assegurar a sua existência. Questões como as do nascimento e da mortalidade, do nível da vida, da duração da vida estão ligadas não apenas a um poder disciplinar, mas a um tipo de poder que se exerce no âmbito da espécie, da população, com o objetivo de gerir a vida do corpo social.

Como se pode depreender desta ampla exposição do percurso genealógico de Foucault, o ganho mais essencial foi o de dissolver não apenas a oposição entre ciência e ideologia, como também a ideia de que o poder se concentra e se reduz ao poder de Estado. Esta perspectiva converge à tese de Coelho dos Santos acerca das relações entre Freud e Foucault. A autora assinala o deslocamento da noção de agente (poder) na psicanálise freudiana do recalque (fundado na função paterna no inconsciente) para a pulsão. A primeira concepção freudiana do poder é centrada na função de agente da castração do pai. Os desejos inconscientes mais primitivos são o parricídio e o incesto, outros nomes do poder. Ao final de sua obra, a autora afirma, com o conceito de um princípio mais além do princípio do prazer (pulsão de morte) que o lugar do agente é vazio. Não é o pai, nem o desejo parricida, nem a o desejo incestuoso. A pulsão é acéfala e está por toda parte. A pulsão em Freud, a autora conclui, é um conceito

equivalente ao conceito de poder em Foucault. Donde podemos concluir que o casal, a família, a sociedade, a cultura, a civilização, a ciência não são o outro do poder. São arranjos pulsionais ou alguns dos efeitos ou dispositivos do poder.

Coelho dos Santos (2001, p. 200) faz uma exposição psicanalítica recordando que o lugar do ideal na psicanálise é o do fundamento da identificação e do laço social. A autora (2001, p. 200) definiu os ideais “como representações psíquicas, investidas pelo desejo, e têm valor na realidade psíquica como ‘ilusões’”. As ideologias são ilusões num sentido particular. As ideologias que rondam as representações de sujeito e que ordenam o campo da elaboração estética e do cuidado de si são portadoras da verdade, de que não existe uma ética que não dê lugar a uma moral. Para Coelho dos Santos, Foucault reelabora as relações entre ciência e ideologia para demonstrar que existe positividade do poder no campo do saber e do prazer.

A concepção de ideologia para Foucault é positiva ao considerar o valor produtivo dessas representações ideais pela função que a moral, a ética e a estética desempenham na experiência de si, na elaboração da subjetividade e na produção, conservação ou transformação dos laços sociais. A intenção de Coelho dos Santos (2001, p. 201) é desenvolver a hipótese de que a noção de poder apresentada por Foucault é compatível com uma metapsicologia do laço social, pois permite pensar o sujeito menos como o ‘outro do poder’ mas como um de seus efeitos. A noção de poder apresentada por Foucault difere das professadas pela teoria do contrato social e segundo Coelho dos Santos (Ibid.; p. 201), “parecem inspiradas num ultrapassamento da oposição indivíduo x sociedade, marcante em todas elas”. Coelho dos Santos retoma esta tese para justificar o esforço em demonstrar de que existe na teoria freudiana esse ultrapassamento da concepção jurídica do poder.

Para Foucault as referências negativas (máscara, mentira, ilusão) que cercam a noção de ideologia são efeito de uma concepção jurídica de poder, em que este é figurado na forma da lei. A tese central sobre a definição do poder, é a de ele não se reduz à interdição da lei. Sobre este ponto, Coelho dos Santos (2001, p. 202) comenta que as proposições foucaultianas acerca do poder nas sociedades almejam ultrapassar a idéia do poder como criação de uma soberania do Estado por considerar que estas são

somente as formas terminais do poder. Para Foucault (1979/ 2011, p. XIV) “o poder não é algo que se adquire, se arrebatada, ceda (...) o poder é algo que se exerce”. Não há momento histórico, discurso que lhe seja exterior. Nenhuma relação está acima ou é exterior às relações de poder. “Este se exerce no interior das relações de conhecimento, econômicas e sexuais, é-lhe imanente. Não está somente em posição de superestrutura, não proíbe apenas, nem se resume a conduzir à ordem pela ideologia- o poder produz” (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 202).

A noção de poder proposta por Foucault é positiva. Ao produzir estratégias intencionais e calculadas que se exercem por intermédio de miras e objetivos porque mesmo prescindindo de uma voz de comando são capazes de assumir uma certa coerência. São estratégias sem sujeito. Apresentei a hipótese de Coelho dos Santos (2001, p. 201) de que a noção de poder de Foucault é o que nos permite pensar o sujeito como um de seus efeitos. Para a autora, sob o ponto de vista da psicanálise o sujeito é um efeito das relações entre os significantes. O sujeito da psicanálise não é o agente do poder e sim aquele que sofre seus efeitos. Lacan propôs, no primeiro tempo de seu ensino, que o sujeito é antes o efeito do que a causa significante. Coelho dos Santos (2001, p. 206) esclarece que esta concepção de poder de Foucault é compatível tanto com a idéia freudiana do “assassinato do pai primordial” e com a teoria estruturalista, onde a primazia é concedida ao simbólico, à linguagem, ao significante e ao pai morto, correlatos do primeiro ensino de Lacan.

I.8 LACAN COM FOUCAULT: SOBRE O DISCURSO E O DISPOSITIVO

Coelho dos Santos (2001, p. 229) privilegiou, a partir da Genealogia do Poder de Foucault, a noção de dispositivo, para caracterizar que os dispositivos de poder não se estruturam em termos de causa e efeito mas funcionam a partir de correlações de força, como uma estratégia sem sujeito que controla a produção e a circulação de saber e prazer. Foucault inaugura uma nova maneira de pensar o poder, para além da forma da lei, da interdição que diz não, ou do ideal a atingir. Coelho dos Santos (2001, p. 229) enfatiza que Foucault em sua reflexão, antecipou o tema do declínio da função paterna e do esvaziamento da tradição. A autora introduz a seguinte questão: o dispositivo da sexualidade aparentemente reforça a metáfora paterna, erotiza os vínculos familiares e investe na absolutização dos direitos dos indivíduos provocando a perda de

consistência do dispositivo da aliança. Depois do dispositivo da sexualidade uma questão se coloca: “como se estruturam os laços sociais diante do enfraquecimento da metáfora paterna?” (Ibid.; p. 230).

Coelho dos Santos (2001) toma como equivalentes as noções de dispositivo de Foucault, e de superego freudiano. Ela esclarece que a noção de dispositivo é o que permite conceber o superego freudiano como uma rede de discursos ou relações de poder para aparelhar o gozo, o corpo e o laço social. A leitura de Coelho dos Santos sobre o superego freudiano tomando como referência o conceito de dispositivo de Foucault é que:

Foucault mostra que a verdade do superego freudiano é que ele não se reduz a um imperativo de renúncia ao sexo incestuoso ou inútil. [...] Foucault nos introduziu à verdade da experiência da moral moderna. Se ela suprime o gozo sexual, se reprime o sexo curto e grosso, é para nos incitar ao discurso e à produção de um saber com valor de verdade. A incitação à pôr o sexo em discurso, longe de aprofundar a repressão da sexualidade, produz um saber em posição de verdade e contribui para inventar novas maneiras de gozar (COELHO DOS SANTOS, 2001, P. 230)

Neste sentido, se o superego não se reduz a um imperativo de renúncia, ele incitaria a gozar. Coelho dos Santos (2001, p. 230) conclui que superego mais contemporâneo é uma injunção, um imperativo de gozo. A colocação do sexo, do desejo e da intimidade em discurso ultrapassa as fronteiras do código jurídico. No código jurídico se definem os direitos e as obrigações; isto é, o uso dos prazeres. Segundo a autora, Lacan situa o discurso analítico a partir de suas relações com o direito, que é o discurso do mestre moderno.

$$\text{DISCURSO DO MESTRE} \quad \begin{array}{c} \underline{S_1} \rightarrow \underline{S_2} \\ \$ \quad a \end{array}$$

O aparelho discursivo opera a partir das funções próprias ao discurso: significante mestre (S_1) saber ou bateria significante (S_2), sujeito barrado ou do desejo ($\$$) e resto ou gozo (a); e das posições ou lugares que essas funções podem ocupar em cada discurso (desejo, Outro, verdade e perda).

Os termos da estrutura discursiva se movimentam de um modo regrado. Todos giram simultaneamente, obedecendo a medida de $\frac{1}{4}$ de volta. Lacan (1969-70, p. 97-98) apresenta que as funções são definidas por sua rotação nas quatro posições (ou lugares) do discurso, conforme o esquema abaixo:

FUNÇÕES DO DISCURSO

POSIÇÕES DO DISCURSO

<u>Significante-mestre</u> → <u>Saber</u> Sujeito Gozo	<u>Desejo</u> → <u>Outro</u> Verdade Perda
--	--

O discurso do mestre é o ponto de partida dos quatro discursos apresentados por Lacan em 1969-70. A relação fundamental entre um significante com o outro significante só é definida porque há estruturas. O discurso é uma estrutura necessária e ela ultrapassa em muito a palavra. Neste sentido, Lacan (1969-70, p. 11) definiu a psicanálise como um discurso sem palavras. É que sem palavras o discurso pode subsistir em certas relações fundamentais. É na relação fundamental de um significante a outro significante é que “resulta a emergência disso que chamamos de sujeito- em virtude do significante que, no caso, funciona representando esse sujeito junto a outro significante” (LACAN, 1969-70, p. 11).

Retomo Coelho dos Santos (2001, p. 231) afirma que “é a partir de suas relações com o direito, discurso do mestre moderno, que Lacan situa o discurso analítico”. Para tanto ela aborda os quatro discursos de Lacan (1969-70). Um discurso é uma forma de vincular o sujeito e suas pulsões, sempre parciais, com o Outro. A autora parte do princípio que o discurso do mestre faz parte da própria estrutura de linguagem. Ela apresenta que “enquanto o direito é uma forma bem antiga do discurso do mestre, o discurso analítico é seu único contraponto, sutura-se no seu avesso” (Ibid.; p. 231) e ressalta a importância em dar aos discursos seu estatuto no sentido jurídico, para prosseguir na reflexão sobre a dimensão social e política do sujeito. Nesse sentido “o direito tem que ver, em grau mais elevado, com a estrutura do discurso” (Ibid.; p. 231).

O ponto de partida de Lacan (1969-70) ainda é o primado da linguagem sobre o sujeito que é determinado pelo significante. Diferentemente do que foi apresentado no seminário XVII, Coelho dos Santos (Ibid.; p. 231) afirma que Lacan inverte este paradigma no seminário XX ao reconhecer a primazia do ser falante, do corpo vivo

sobre os códigos linguísticos e as estruturas significantes. A autora (2000) afirma que até o seminário XVII Lacan toma a conjunção entre significante e significado como o fato primordial que sustenta o axioma “o inconsciente estrutura-se como a linguagem”. Por esta razão “é o discurso da ciência que introduz a disjunção entre o significante e o significado. A estrutura, o discurso do mestre, requer que o significante, diversamente do signo, seja aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Ibid.; p. 231).

Retomo a definição lacaniana (1969-70, p. 11) de discurso “como uma estrutura que ultrapassa a palavra, pois esta última é ocasional”. Para Lacan é preferível definir um discurso como um saber que não precisa de palavras. Sem palavras é que ele pode subsistir em certas relações fundamentais que não podem existir sem a linguagem. Para Coelho dos Santos (2001, p. 233) o que Lacan definiu como “um discurso” é da mesma ordem da definição de Foucault sobre o dispositivo, uma máquina que atribui lugares. Lacan (1969-70) apresenta as bases desta máquina. Para que um discurso tenha origem é preciso que S1 intervenha numa bateria de significantes. A noção de discurso parte da exterioridade do significante S, em relação ao campo do grande Outro (A), marcado pela falta que se escreve S2. S2 não é a dispersão de significantes, pois integra a rede do que se chama saber. Para Lacan (1969-70, p. 11) S1 é aquele que deve ser visto como interveniente já que intervém numa bateria de significantes que não é considerada dispersa. S1 vem representar alguma coisa pela sua interveniência num campo estruturado do saber.

Isto se estabelece primeiro nesse momento em que S1 vem representar alguma coisa por sua invenção no campo definido, no ponto em que estamos, como o campo já estruturado de um saber. E o seu suposto, *upokeimenon*, é o sujeito, na medida em que representa esse traço específico, a ser distinguido do indivíduo vivo. Este é certamente o seu lugar, seu ponto de marca, mas não é da ordem daquilo que o sujeito faz entrar em virtude do estatuto do saber (LACAN, 1969-70, p. 12)

DISCURSO DO MESTRE $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$

Uma sucessão de letras definem os quatro discursos, que foge ao objetivo deste momento da pesquisa explorar. A intenção é apenas mostrar que o discurso do mestre é

a primeira estrutura e o ponto de partida para os outros três discursos: o da histórica, o do analista e o do universitário. A sequência dessas quatro letras definem a cadeia simbólica onde algo de relações constantes se manifesta. A função do discurso depende da posição que cada uma dessas quatro letras assume na fórmula. Os quatro discursos são articulações lógicas.

Para Coelho dos Santos (2001, p. 233) essas letras introduzidas por Lacan formalizam, de um modo inédito, as correlações de poder desde o adento da ciência. Tal como o dispositivo da sexualidade de Foucault, essas letras servem para mostrar que as relações do poder com o saber, como meio de gozo, são sempre positivas, engendram novos domínios de saber e de gozo. “O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da representação. Trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S1 a um outro significante S2” (LACAN, 1969-70, p. 30)

O \$, sujeito como dividido surge no instante em que S1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, uma vez que eles já se articulam como tais. Logo ao intervir junto a um outro, surge o sujeito dividido e uma perda que é designada como a. É do discurso de Freud sobre o sentido da repetição no ser falante que a função do objeto perdido é extraída. Para Lacan (1969-70, p. 13) a repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite- e que se chama gozo”.

Neste seminário (1969-70, p. 130) o real é definido por Lacan como “o real é impossível”. A categoria do real se distingue radicalmente, do simbólico e do imaginário. O real é aquilo que do simbólico se enuncia como impossível. Lacan apresenta esta definição no capítulo VIII deste seminário. Não apresentei nesta pesquisa o conteúdo de sua exposição em *Do mito à estrutura*, mas a partir do que foi apresentando e acompanhando a hipótese de Coelho dos Santos (2001) sobre a estrutura e a correlação da noção de discurso em Lacan e do dispositivo em Foucault, podemos levantar a questão de que há um impossível que se apresenta como um limite a formalização das quatro letras em discurso? A estrutura se apresenta na ordem em que aparecem os quatro discursos a partir de uma ligação significativa, a partir de S1. Há um elemento de impossibilidade que é um fato de estrutura? É o real?

CAPÍTULO II

II. 1 SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO DE REAL EM 1953-1954

Neste capítulo vou analisar a constituição do real no primeiro ensino de Lacan, esclarecendo-a por meio da operação de expulsão primordial e da simbolização primordial. A simbolização primordial é o único rastro do real, pois é responsável pela primeira divisão subjetiva. A clivagem do eu nasce das operações da *Bejahung*, afirmação primordial, e da *Austossung*, expulsão primordial. O real e a realidade se constituem a partir dessas operações. Passaremos a desenvolver uma exposição acerca das descrições que Freud e Lacan produziram sobre esta etapa inicial da constituição subjetiva.

Estas operações primordiais, *Bejahung* e *Austossung*, que mencionamos acima correspondem à afirmação e à expulsão de certos atributos do campo do eu. O que é afirmado pertence ao eu e o que é negado constitui o não eu, o mundo a realidade externa.

Freud (1925) conceituou estas operações como o recalque primário (*Urverdrängung*), evidenciando sua função na gênese do sujeito. Essas tendências produzem a primeira distinção dentro-fora, necessária às operações secundárias de ajuizamento que ele chamou de recalque propriamente dito. Representam duas forças primárias – de atração e de repulsão. Dominadas pelo princípio do prazer, elas fundam a primeira forma de juízo como função simbólica pois efetuam uma oposição formal ou, melhor dizendo, um primeiro mito da distinção entre mundo interno e mundo externo, isto é, a primeira distinção entre o que é estranho ao sujeito e o que será considerado parte de “si mesmo”.

Lacan, por sua vez, no início de seu ensino demonstrou o quanto o imaginário depende da primazia do simbólico. Ele traz uma releitura daquilo que Freud havia apresentado sobre a constituição subjetiva, demonstrando que estas operações não poderiam ser efetuadas no plano puramente imaginário da representação de si. Do ponto de vista dinâmico, igualmente, o princípio do prazer não poderia entrar em função antes que o simbólico seja instaurado mais além do princípio do prazer. Logo, a distinção dentro

fora exige a anterioridade da existência do significante, mais além do princípio do prazer, assegurando a primazia do simbólico sobre o imaginário.

Lacan (1954-55, p. 101) apresenta a metáfora do corpo como máquina. Para Lacan Freud partiu de uma concepção do sistema nervoso segundo a qual este tende a voltar a um ponto de equilíbrio. Por ser médico, Freud parte deste ponto porque era uma necessidade que se impunha ao espírito de qualquer médico que se ocupasse do corpo humano. Freud (1895) tenta edificar uma teoria do funcionamento do sistema nervoso mostrando que o cérebro opera como órgão-tampão entre o homem e a realidade, como um órgão de homeostasia. Freud tropeça no sonho e se dá conta que o cérebro é uma máquina de sonhar. E é na máquina de sonhar que ele reencontra o que já estava lá, desde sempre: de que é no nível do mais inconsciente, que o sentido e a fala se revelam.

Na *Interpretação dos sonhos* Freud (1900) descobre o funcionamento do símbolo e sua manifestação em estado dialético, em estado semântico, nos trocadilhos, nos seus deslocamentos, funcionando sozinhos na máquina de sonhar. Foi preciso percorrer vinte anos para ele elaborar o *Além do Princípio do Prazer* a partir do conceito de pulsão de morte. Para Lacan (1954-55, p. 44) a função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se”

No *Seminário sobre a carta roubada* (1955, p. 14) Lacan afirma que “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante”. O deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos (Ibid, p. 34). Há uma dominação do significante sobre o sujeito.

A realidade é constituída a partir da ordem simbólica enquanto que o real, em (LACAN, 1954, p. 389)⁸, é constituído a partir de uma expulsão primária e comparece como externo ao sujeito.

Lacan afirmou que “[...] a condição para que alguma coisa exista para o sujeito é que haja *Bejahung* (1954, p. 73). Neste artigo ele coloca em questão o que é que se passa

⁸ LACAN, J. (1954) Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. IN: Escritos, p. 389

quando essa *Bejahung* não se produz e quando nada é manifestado no registro do simbólico. Então ele retoma o problema da alucinação do dedo cortado, no caso do Homem dos lobos pois, nesta época de sua vida, aos cinco anos, a castração não havia sido admitida simbolicamente. A castração manifesta-se sob a forma imaginária do dedo cortado. Afirmar que não teria havido para o Homem dos lobos, ao menos até esta época de sua vida, uma *Bejahung* significa dizer que não havia inscrição da diferença sexual no registro simbólico. O único traço que manifestou-se da castração foi a emergência, no mundo exterior, de uma pequena alucinação.

Lacan hesitou bastante em caracterizar o homem dos lobos como psicótico. No Seminário X, refere-se a ele como borderline. Somente no Seminário XXIV existe uma manifestação mais clara a favor do diagnóstico de psicose deste paciente de Freud. Diferentemente de Lacan, Freud jamais o considerou psicótico. Acreditava que se tratava de uma neurose obsessiva. Registrou cuidadosamente as diferentes atitudes que este paciente manifestou com respeito à castração. Em *História de uma neurose infantil* (FREUD, 1918[1914], p. 92), caso *Homem dos lobos*, Freud descreve estas diferentes atitudes que seu paciente adotou em relação ao problema da castração como essencialmente conflitantes. A primeira e também a mais antiga:

Rejeitava a castração e apegava-se à sua teoria de relação sexual pelo ânus. Quando digo que ele a havia rejeitado, o primeiro significado da frase é o de que ele não teria nada a ver com a castração, no sentido de havê-la reprimido. Isso não implicava, na verdade, em julgamento sobre a questão da sua existência, pois era como se não existisse (FREUD, 1918[1914], p. 92).

Como se verá em seguida, esta atitude de indiferença e desconhecimento absoluto da castração nada tem a ver com uma psicose. Não se trata de uma atitude definitiva. Podemos arriscar a hipótese de que se trataria muito mais de uma condição infantil primitiva tal como, por exemplo, a da criança imersa ainda no narcisismo e que não atravessou a etapa fálica da libido ao longo do complexo edipiano. Por esta razão, talvez, Freud pode sustentar que:

Tal atitude, no entanto, pode não ter sido a sua atitude final, mesmo na época da sua neurose infantil. Encontramos uma

subsequente evidência nítida de que tenha reconhecido a castração como um fato (FREUD, 1918[1914], p. 92).

À despeito de não ter sido sua atitude definitiva, Freud observa que o paciente conserva as atitudes discordantes em seu funcionamento psíquico. Por esta razão, parece tratar-se muito mais de uma *Verleugnung* da castração, isto é uma renegação, mecanismo encontrado na perversão fetichista, do que de uma *Verwerfung*, atitude que como Lacan demonstrou mais tarde seria característica da psicose.

Em relação a isso, uma vez mais, ele comportou-se da maneira que era tão característica dele, mas que torna difícil dar uma imagem clara dos seus processos mentais ou perceber o acesso a eles. Primeiro, resistiu e, depois, capitulou; mas a segunda reação não anulou a primeira (FREUD, 1918[1914], p. 92).

A hipótese da perversão, em lugar da psicose, entretanto não é a mais adequada pois Freud defende que a aceitação da castração implicou em recalque da posição passiva e homossexual em relação ao pai. Logo, sua homossexualidade não seria perversa e sim neurótica.

Afinal, seriam encontradas nele, lado a lado, duas correntes contrárias, das quais uma abominava a ideia de castração, ao passo que a outra estava preparada para aceitá-la e consolar-se com a feminilidade, como uma compensação. Para além de qualquer dúvida, porém, uma terceira corrente, a mais antiga e profunda, que nem sequer levantara ainda a questão da realidade da castração, era ainda capaz de entrar em atividade (FREUD, 1918[1914], p. 92).

Ao que parece, o aspecto mais essencial do questionamento de Lacan da estrutura do homem dos lobos foi o episódio da alucinação do dedo cortado aos cinco anos de idade, cujo relato por parte de Freud, reproduzimos abaixo:

Quando eu tinha cinco anos, estava brincando no jardim perto da babá, fazendo cortes com meu canivete na casca de uma das noqueiras que aparecem em meu sonho também. De repente, para meu inexprimível terror, notei ter cortado fora o dedo mínimo da mão, de modo que ele se achava dependurado, preso apenas pela pele. Não senti dor, mas um grande medo. Não me atrevi a dizer nada à babá, que se encontrava a apenas alguns passos de distância, mas deixei-me cair sobre o assento mais próximo e lá fiquei

sentado, incapaz de dirigir outro olhar ao meu dedo. Por fim, me acalmei, olhei para ele e vi que estava inteiramente ileso (FREUD, 1918[1914], p. 93).

Freud presumiu que essa alucinação pertencia ao período no qual o paciente foi levado a reconhecer a realidade da castração e devia ser considerada como o acontecimento que verdadeiramente marcava esse passo. Serguei Pankejeff tinha visto o seu dedo cortado por um canivete, mas percebeu depois a inexistência de qualquer ferimento. Freud sublinhava que não se tratava de um recalque pois um recalque não é a mesma coisa que uma rejeição. “Uma repressão é algo muito diferente de uma rejeição” (FREUD, 1918[1914], p. 88).

Diferentemente do que poderíamos pensar, esta alucinação não foi considerada como uma prova de que o Homem dos lobos era psicótico. Muito pelo contrário, Freud considera que ela testemunha o advento no simbólico do reconhecimento da existência da diferença sexual. Freud indicou que a gênese do reconhecimento e desconhecimento da castração em seu paciente passava inicialmente por uma atitude de rejeição – *Verwerfung* - que consistia em só ver a sexualidade sob o ângulo de uma teoria infantil que rejeitava a existência da vagina, apegando-se a ideia de que o coito se daria por intermédio do ânus. Mas, finalmente, graças a este episódio, a castração teria sido admitida de um certo modo um tanto singular.

Não cabe neste trabalho discutir a estrutura clínica deste paciente, nem confrontar as leituras de Freud e de Lacan deste fragmento, mas destacar, a partir da interlocução entre Lacan e Hippolite (LACAN, 1954), que este episódio lhes permitiu interrogar se houve *Bejahung* ou não. Por esta razão, pode-se sustentar que Lacan (1954, p. 73), diferentemente de Freud, toma o fenômeno da alucinação no *Homem dos lobos* para interrogar a possibilidade de que não teria havido uma *Bejahung* da castração. O que Lacan quer dizer com a expressão “não haveria traço genital no registro simbólico”, é que diante do encontro com a castração do Outro, que é traumática, aconteceu uma *Verwerfung*, uma rejeição. O plano genital comparece como não existente: “Há uma espécie de mundo exterior imediato, manifestações percebidas no que chamarei um real primitivo, um real não-simbolizado, apesar da forma simbólica, no sentido corrente da palavra, que toma esse fenômeno” (LACAN, 1954, p. 74). Ou seja, para Lacan, este

fenômeno alucinatorio testemunha que o simbólico teria se manifestado diretamente do campo imaginário sem a mediação das formações do inconsciente.

A questão do complexo de castração tinha sido abordada por Lacan em *O eu e o Outro* (1954, p. 55), ainda no âmbito de um comentário sobre o *Homem dos lobos*. Retoma as hipóteses avançadas por Freud para evidenciar que a questão do complexo de castração ocupa uma função extremamente particular na estruturação deste sujeito. Neste caso, quando o temor da castração entrou em atividade apareceram sintomas no plano anal. Ou seja, estes sintomas demonstram que a castração foi interpretada por meio da concepção anal das relações sexuais. Testemunham esta etapa da teoria infantil da sexualidade. Entretanto, quando o sujeito chegou a uma primeira maturação ou pré-maturação infantil, e estava maduro para conceber a natureza mais especificamente genital da relação dos seus pais, houve uma recusa à sua própria posição homossexual e por esta razão ele não teria resolvido a situação edipiana. Para Lacan, diferentemente de Freud, o paciente recusou, no sentido de rejeitou- *Verwirft*- tudo o que pertence ao plano da realização genital. Isto poderia nos levar a concluir, embora Lacan não o diga explicitamente, que a homossexualidade do Homem dos Lobos não seria neurótica e sim, um dos fenômenos da ordem do empuxo-à-mulher na psicose.

Se esta é a interpretação correta da abordagem lacaniana, isto que retorna no real para o Homem dos lobos, na cena da alucinação é o que ele não pode simbolizar na medida em que a castração para ele não é uma ameaça simbólica, e sim concreta. “Não se trata, diz-nos, de um recalque (*Verdrangung*) pois o recalque não pode ser distinguido do retorno do recalcado pelo qual aquilo que o sujeito não pode falar, ele o grita por todos os poros de seu ser” (LACAN, 1954, p. 388).

Sobre a diferença entre uma neurose e uma psicose, no que se refere às relações entre o real e a realidade, não existe, entretanto, nenhuma diferença entre a posição de Freud e de Lacan. Porque então Freud jamais tratou o Homem dos Lobos como um psicótico? Não pretendemos elaborar nada novo sobre esta questão mas ela nos orienta no sentido de pensar o que pode haver de diferente entre a concepção freudiana e a lacaniana do Real.

Em *Neurose e Psicose* (FREUD, 1924[1923]) faz referência ao *O ego e o id* (1923) onde ele tinha proposto uma diferenciação do aparelho psíquico ressaltando os numerosos relacionamentos dependentes do ego, sua posição intermediária entre o mundo externo e o id e seus esforços para atender a todos os seus senhores ao mesmo tempo. Neste artigo, apresenta a seguinte fórmula: “[...] a neurose é o resultado de um conflito entre o ego e o id, ao passo que a psicose é um desfecho análogo de um distúrbio semelhante nas relações entre o ego e o mundo externo” (FREUD, 1924[1923], p. 167).

As análises de Freud demonstraram que as neuroses transferenciais se originam da recusa do ego em aceitar um impulso do id ou a ajudá-lo a encontrar um escoador ou motor, ou ainda de o ego proibir àquele impulso o objeto a que visa. O ego se defende através do mecanismo da repressão contra o impulso do id. O material reprimido luta contra o destino da repressão e cria para si próprio, ao longo de caminhos sobre os quais o ego não tem poder, uma representação substitutiva (que se impõe ao ego mediante uma conciliação): o sintoma.

O ego percebe que a sua unidade está ameaçada e prejudicada e continua a lutar contra o sintoma, tal como desviou o impulso original. Isso acontece no quadro de uma neurose. Na neurose, o ego entra em conflito com o id, pondo-se a serviço do superego e da realidade. Quando há recalque, não é uma contradição que o fato de que ego esteja seguindo as ordens do superego. Estas ordens se originam de influências do mundo externo, isto é, as figuras de autoridade, com quem o sujeito se identificou. O ego toma partido dessas forças, pois nele as exigências delas têm mais força do que as exigências do id. É o ego que põe a repressão em movimento contra a parte do id.

Na psicose acontece um distúrbio no relacionamento entre o ego e o mundo externo. Freud (1924[1923], p. 168) declara que o mundo externo governa o ego por duas maneiras: “em primeiro lugar através das percepções atuais e presentes, sempre renováveis; e, em segundo, mediante o armazenamento e lembranças de percepções anteriores, as quais, sob a forma de um ‘mundo interno’, são uma possessão do ego e parte constituinte dele” (Ibid.; p. 168). Diante de uma frustração muito séria de um desejo, que parece intolerável, o ego cria autocraticamente, um novo mundo externo e interno. Esse novo mundo é constituído de acordo com os impulsos do id e que o

motivo dessa dissociação do mundo externo é decorrente de alguma frustração séria de um desejo, por parte da realidade.

A etiologia comum ao início de uma neurose e de uma psicose é sempre a mesma e consiste em uma frustração, em uma não realização de um dos desejos da infância que nunca são vencidos e que permanecem enraizados em nossa organização filogenética determinada. Para Freud “essa frustração é, em última análise, sempre uma frustração externa, mas, no caso individual, ela pode proceder do agente interno (no superego) que assumiu as representações das exigências da realidade” (FREUD, 1924[1923], p. 169). Depende do ego numa tensão conflitual, permanecer fiel à sua dependência do mundo externo e tentar silenciar o id, ou ele se deixar derrotar pelo id e, portanto, ser arrancado da realidade.

Freud introduz ainda uma complicação nessa situação aparentemente simples: a existência do superego, o qual, através de um vínculo ainda não claro, une em si influências originárias tanto do id quanto do mundo externo e constitui, até certo ponto, um modelo ideal daquilo a que visa o esforço total do ego: uma reconciliação entre os seus diversos relacionamentos dependentes. Freud supõe que a melancolia, como uma “psiconeurose narcísica”, é um exemplo típico de um conflito que acontece entre o ego e o superego.

Freud apresenta a seguinte fórmula: “As neuroses de transferência correspondem a um conflito entre o ego e o id; as neuroses narcísicas, a um conflito entre o ego e o superego, e as psicoses, a um conflito entre o ego e o mundo externo” (FREUD, 1924[1923], p. 170).

Em *A Perda da realidade na neurose e na psicose* (FREUD, 1924) retoma os argumentos acima expostos sublinhando que uma das características que diferenciam uma neurose de uma psicose é o fato de que em uma neurose o ego, em sua dependência com a realidade, suprime um fragmento do id, ao passo que, na psicose, o ego, a serviço do id se afasta de um fragmento da realidade. Como fator decisivo para a neurose teríamos a predominância da influência da realidade enquanto que para a psicose seria a predominância do id. Na psicose a perda da realidade estaria necessariamente presente, ao passo que na neurose, essa perda seria evitada.

Neste segundo artigo sobre este tema, descreve cronologicamente o que acontece na neurose e na psicose em suas relações com a realidade. O ego, no começo da neurose, está a serviço da realidade e se dispõe a recalcar o impulso. Isso ainda não é a própria neurose. Ela consiste antes nos processos que fornecem uma compensação à parte do id danificada - isto é, na reação contra o recalque e no fracasso do recalque. Sobre o afrouxamento da relação com a realidade, ele é uma consequência desse segundo passo na formação de uma neurose e demonstra que a perda da realidade afeta exatamente o fragmento de realidade cujas exigências resultaram na recalque.

Na psicose ocorre algo análogo ao processo de uma neurose, mas entre instâncias distintas. Na psicose duas etapas estão presentes das quais a primeira arrastaria o ego para longe da realidade enquanto que a segunda etapa tentaria reparar o dano causado na tentativa de reestabelecer as relações do indivíduo com a realidade às expensas do id. A segunda etapa possui o caráter de uma reparação. O segundo passo na psicose destina-se a reparar a perda da realidade mas não às expensas de uma restrição com a realidade, mas de uma outra maneira, mais autocrática, pela criação de uma nova realidade que não levanta mais as mesmas objeções que a antiga, que foi abandonada.

O segundo passo tanto na neurose quanto na psicose é apoiado pelas mesmas tendências. Em ambos os casos servem ao desejo de poder do id, que não se deixará ditar pela realidade. A neurose e a psicose são a expressão de uma rebelião por parte do id contra o mundo externo, de sua indisposição ou incapacidade a adaptar-se às exigências da realidade.

No desfecho final temos que na neurose um fragmento da realidade é evitado por uma espécie de fuga, ao passo que na psicose, a fuga inicial é sucedida por uma fase ativa de remodelamento. A neurose não repudia a realidade, apenas a ignora. A psicose a repudia e tenta substituí-la.

Freud nomeou por meio do termo *Verneinung* (denegação) o mecanismo verbal pelo qual o recalcado é reconhecido de maneira negativa pelo sujeito, mas sem ser aceito. A *Verneinung* traduz um mecanismo de tipo neurótico. Em *A negativa* (FREUD, 1925) Freud apresenta que “o conteúdo de uma imagem ou ideia reprimida pode abrir caminho

até a consciência, com a condição de que seja negado” (Ibid.; p. 265). A negativa constitui um modo de tomar conhecimento do que está reprimido. Já é uma suspensão da repressão, embora uma não aceitação do que está reprimido. Aqui a função intelectual está separada do processo afetivo. Com o auxílio da repressão apenas uma consequência do processo do recalque é desfeito; o fato do conteúdo ideativo daquilo que está reprimido não atingir a consciência. Como resultado temos uma espécie de aceitação intelectual do recalcado, mas simultaneamente persiste o que é essencial à repressão.

Afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos é tarefa da função do julgamento intelectual. [...] Negar algo em julgamento é, no fundo, dizer: ‘Isto é algo que eu preferia reprimir’. Um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão; ou seu ‘não’ é a marca distintiva da repressão, um certificado de origem [...] (FREUD, 1925, p. 265).

A função do juízo está relacionada com duas espécies de decisões. Ele afirma ou nega a posse de um atributo particular e assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade.

Ainda neste artigo, *A Negativa* (1925), Freud retoma um desenvolvimento apresentado em *As pulsões e seus destinos* (1915) para ilustrar o atributo sobre o qual se deve decidir ter sido originalmente bom ou mau, útil ou prejudicial. Freud faz referência ao que já havia demonstrado em 1914 que “o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos” (FREUD, 1925, p. 267).

Em *As pulsões e seus destinos* (1915) Freud traz uma reflexão sobre a vida mental regida por três polaridades: sujeito (ego)- objeto (mundo externo); prazer-desprazer; ativo-passivo.

Na medida em que o ego é auto-erótico, não necessita do mundo externo, mas, em consequência das experiências sofridas pelas pulsões de autopreservação, ele adquire objetos daquele mundo, e, apesar de tudo, não pode evitar sentir como desagradáveis, por algum tempo, estímulos (pulsionais) internos. Sob o domínio do

princípio do prazer ocorre agora um desenvolvimento ulterior no ego. Na medida em que os objetos que lhe são apresentados constituem fontes de prazer, ele os toma para si próprio, os 'introjeta'; e, por outro lado, expela o que quer que dentro de si mesmo se torne uma causa de desprazer. Assim, o 'ego da realidade', original, que distinguiu o interno e o externo por meio de um sólido critério objetivo se transforma num 'ego do prazer' purificado, que coloca a característica do prazer acima de todas as outras (FREUD, 1915, p. 140-141)

Em *A Negativa* (1925), Freud parte de exemplos extraídos de associações dos pacientes durante o trabalho de análise que lhe forneceram a possibilidade de realizar algumas observações interessantes: o primeiro que contém uma projeção, em que o paciente diz ao analista: "o senhor vai sem dúvida pensar que quero lhe dizer algo ofensivo, mas realmente não é a minha intenção"(HYPPOLITE, 1954, p. 894). Isso é um repúdio, por projeção de uma ideia que acaba de ocorrer, ou dito de outro modo: "trata-se aí da rejeição da ideia que acaba precisamente de emergir por meio da projeção" (Ibid.; p. 894).

Um outro exemplo foi: "Vi em sonho tal pessoa". O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Como resposta: Não é minha mãe". Então é justo dela que se trata. A partir deste relato Freud afirma que: "Em nossa interpretação, tomamos a liberdade de desprezar a negativa e de escolher apenas o tema geral da associação" (FREUD, 1925, p. 265). É como se o paciente tivesse dito: "É verdade que minha mãe veio à lembrança quando pensei nessa pessoa, porém não estou inclinado a permitir que essa associação entre em consideração" (FREUD, 1925, p. 265).

Em *A Negativa* (1925) Freud destaca que o estudo do juízo permite uma compreensão da origem da função intelectual a partir da ação recíproca dos impulsos primários. "Julgar é uma continuação [...] do processo original através do qual o ego integra coisas a si ou as expela de si, de acordo com o princípio de prazer. A polaridade de julgamento parece corresponder à oposição de dois grupos de pulsões que supusemos existir" (FREUD, 1925, p. 268). Teríamos a afirmação, como um substituto da união, que pertence a Eros, e a negativa como sucessora da expulsão, que pertence à pulsão destrutiva.

Voltando à discussão acerca do caso do Homem do Lobos, (LACAN, 1954, p. 388)⁹, defende a tese de que no caso da alucinação do dedo cortado não se trata de um recalque, porque esse sujeito nada queria saber sobre a castração no sentido do recalque. Para designar o processo de uma rejeição como diferente do recalque, Freud empregou uma única vez o termo *Verwerfung*. Lacan elevou este termo à dimensão do mecanismo psíquico próprio à psicose em geral. Traduziu em sua língua pelo termo forclusão. A forclusão diz respeito ao campo do direito. A simbolização da castração, por meio do significante do Nome do pai é um direito de todo e qualquer sujeito. Mas este direito quando não é exercido no tempo adequado (até os seis anos de idade) é forcluído, isto é, perde a validade. Entretanto, Lacan nunca decidiu-se a qualificar o homem dos lobos como psicótico. Para nomear o mecanismo em jogo na alucinação do dedo cortado propõe o termo supressão [*retranchement*] (LACAN, 1954, p. 388). Teria havido uma abolição simbólica.

O que é uma *Verwerfung*, a partir do comentário de Hyppolite sobre a *Verneinung*? trata-se exatamente do que se opõe à *Bejahung* primária e constitui como tal aquilo que é expulso.

A *Verwerfung* corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud enuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa se não a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser [...] (LACAN, 1954, p. 389).

De acordo com Lacan, a *Bejahung* constitui a ordem simbólica, isto é, tudo aquilo que foi primordialmente simbolizado constituindo-se como o tecido da realidade psíquica. Aquilo que o sujeito suprimiu (*Verworfen*), não será reencontrado em sua história, ao designarmos por esse nome o lugar onde o recalcado vem a reaparecer. Onde não houve *Bejahung*, o sujeito não quererá “saber nada disso no sentido do recalque” porque para que ele tivesse que conhecê-lo, seria preciso que isso tivesse vindo à luz pela simbolização primordial. “E o que eu não veio à luz do simbólico reaparece no real” (LACAN, 1954, p. 390).

⁹ LACAN, J. (1954) Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. IN: Escritos, p. 388.

É a expulsão para fora do sujeito, a *Austossung aus dem Ich*, que constitui o real, como o domínio do que subsiste fora da simbolização. É por isso que Lacan enfatiza, por diversas vezes neste artigo, que a castração suprimida pelo sujeito vai aparecer no real porque não houve a *Bejahung*, a afirmação primordial.

[...] Primeiro houve a expulsão primária, isto é, o real como externo ao sujeito. Depois, no interior da representação (*Vorstellung*), constituída pela reprodução imaginária da percepção primária, a discriminação da realidade como aquilo que, do objeto dessa percepção primária, não apenas é instaurado como existente pelo sujeito, mas pode ser reencontrado (*wiedergefunden*) no lugar onde este pode apoderar-se dele (LACAN, 1954, p. 391).

Em seu comentário do texto A Negativa, Hippolite ressalta que Freud levanta o problema da denegação na medida em que esta poderia ser a própria origem da inteligência. Retoma os exemplos de denegação elencados por Freud, para encontrar o seguinte fundamento: um modo de apresentar o que se é à maneira do “não ser.” Pois é isso o que constitui: “Vou lhe dizer o que não sou; é precisamente isso que sou”. É assim que Freud introduz a função da denegação e para tanto emprega a palavra *Aufhebung*. Termo que poderia ser traduzido em português por sobrestar. Significa suspender um julgamento, adiar, não decidir imediatamente. Hegel a emprega no sentido de dialética pois simultaneamente quer dizer negar, suprimir e conservar e, no fundo, suspender. Na realidade, pode ser a *Aufhebung* de uma pedra, ou também, a cessação de uma assinatura para o recebimento de um jornal. Freud afirma que: “A denegação é uma *Aufhebung* do recalçamento, mas nem por isto um aceitação do recalçado”. É disso que se trata nessa *Aufhebung* do recalque que não é uma aceitação do recalçado. Aquele que diz: “Eis o que eu não sou”, já não haveria recalque aí se recalque significa inconsciência, uma vez que isso é consciente. Mas o recalque subsiste quanto ao essencial, sob a forma da não aceitação.

Freud teria conduzido a um processo de extrema sutileza filosófica:

[...] para fazer uma análise do intelectual, Freud não mostra como o intelectual se separa do afetivo, mas como ele mesmo, o intelectual, é essa espécie de suspensão do conteúdo para o qual não seria inconveniente, o termo sublimação. Talvez o que nasce aí seja o pensamento como tal, mas não antes que o conteúdo tenha sido afetado por uma denegação (HYPPOLITE, 1954, p. 894).

Hyppolite (1954) analisa como Freud apresenta o intelectual separado do afetivo, a partir da seguinte situação: “Primeira etapa: eis o que eu não sou. Disso se conclui o que sou. O recalque continua a subsistir sob a forma da denegação” (Ibid.; p. 897). O não aparece como um índice da presença do recalque e podemos afirmar então que houve a *Bejahung*, uma afirmação primordial. Hyppolite prossegue: “Segunda etapa: o psicanalista me obriga a aceitar em minha inteligência o que eu negava há pouco; e Freud acrescenta, depois de um travessão e sem dar outras explicações –: ‘o próprio processo do recalque ainda não foi suspenso (*Aufgehoben*) por isso” (Ibid.; p. 897).

Hyppolite conclui ser preciso dar ao que se produziu um nome filosófico, que é um nome que Freud não pronunciou: a negação da negação. Para ele, o que aparece aqui literalmente é a afirmação intelectual, como negação da negação. Esses termos não se encontram em Freud. “Nesse momento, Freud vê-se em condições de mostrar como o intelectual se separa [em ato¹⁰] do afetivo, de formular uma espécie de gênese do juízo, ou seja, em suma, uma gênese do pensamento” (Ibid.; p. 897).

Para Hyppolite (1954, p. 897- 898), por trás da afirmação, da *Behajung*, existe a *Vereinigung* (unificação) que é Eros. E por trás da denegação há o surgimento de um símbolo fundamental dissimétrico. A afirmação primordial não é outra coisa senão afirmar; mas negar é mais do que querer destruir. O processo que leva a isto, que se traduziu por rejeição, rechaço, sem o uso do termo *Verwerfung* por Freud, é ainda mais fortemente acentuado, uma vez que ele emprega a *Ausstossung* que significa expulsão primordial. Temos aí o par formal de duas forças primárias, a força de atração e a força de expulsão, ambas sob o domínio do princípio do prazer. O juízo tem aí a sua primeira história e dele Freud distingue dois tipos: há um juízo da atribuição e um juízo de existência. A função do juízo deve, de uma certa coisa, dizer ou desdizer uma propriedade, e deve, de uma representação, declarar ou contestar sua existência na realidade.

Freud mostra então o que há por trás do juízo de atribuição e por trás do juízo de existência. Para Hyppolite (1954, p. 898) é preciso considerar a negação do juízo

¹⁰ Palavra acrescentada por Hyppolite In Escritos, página 897.

atributivo e a negação do juízo de existência como estando aquém da negação no momento em que ela aparece em sua função simbólica. No fundo ainda não há juízo no momento dessa emergência, há um primeiro mito do fora e do dentro, e é disto que se trata. Esse mito da formação do fora e do dentro é o da alienação que se baseia nesses dois termos. O que se traduz em sua oposição formal torna-se mais adiante alienação e hostilidade entre os dois.

Por trás do juízo de atribuição, o que há? Existe o “eu quero apropriar, introjetar”, ou o “eu quero expulsar”. Há, a afirmação no começo, o “no começo, no início” corresponde apenas ao “era uma vez....” do mito. Nessa história, era uma vez um eu, para quem ainda não havia nada de estranho, ou para o qual nada ainda era estranho. A distinção entre o estranho e o si-mesmo é uma operação de expulsão. O que torna compreensível uma proposição que, por surgir muito abruptamente, parece contraditória por um momento. “*Das schlechte*, o ruim, *das dem Ich Fremde*, o que é estranho ao eu, *das Aussenbefindliche*, o que se encontra fora, *ist ihm zumachst identisch*, lhe é de início idêntico ou é-lhe inicialmente idêntico” (HYPPOLITE, 1954, p. 899).

Hyppolite (1954, p. 899) retoma Freud no momento em que ele diz que: “se introjeta e se expulsa, o que existe é uma operação, que é a operação de expulsão, sem a qual a operação de introjeção não teria sentido”. Aí está a operação primordial em que se funda o que será o juízo de atribuição. Há uma operação de expulsão e sem a qual a operação de introjeção não teria sentido. Aí está a operação primordial em que se funda o que será o juízo de atribuição. “O que está na origem do juízo de existência é a relação entre a representação e a percepção. O importante é que no começo é indiferente saber se há ou não há. Há. O sujeito reproduz sua representação das coisas a partir da percepção primitiva que teve delas” (Ibid.; p. 899). Quando agora ele diz que isso existe, a questão é saber [não] se essa representação ainda conserva seu estado na realidade, mas se ele poderá ou não reencontrá-la. É essa a relação em que Freud enfatiza [a prova] da representação na realidade, [ele a baseia] na possibilidade de reencontrar novamente seu objeto.

O que estava em questão no juízo de atribuição era expulsar ou introjetar. No juízo de existência, trata-se de atribuir ao eu, ou melhor, ao sujeito, uma representação à qual seu objeto já não corresponde numa volta atrás. O que está em pauta aqui é a gênese do

externo e do interno. Temos aí, para Freud, “uma visão sobre o nascimento” do juízo, “a partir das pulsões primárias”. Logo, há nisso uma espécie de “evolução finalizada da apropriação no eu e da expulsão do eu que decorrem do princípio do prazer”.

Die Bejahung, a afirmação enquanto equivalente à unificação é o feito (próprio) de Eros: que é o que está na origem da afirmação; por exemplo, no juízo de atribuição é o fato de introjetarmos, de nos apropriarmos, ao invés de expulsarmos para o lado de fora.

Hyppolite (1954, p. 900) propõe que “com respeito à negação, Freud não emprega a palavra *Ersatz*, mas a palavra *Nachfolge*. O texto alemão diz: a afirmação é o *Ersatz* da *Vereinigung*, e a negação é o *Nachfolge* da expulsão, ou mais exatamente, da pulsão/força de destruição (*Destruktionstrieb*)”. Isso torna-se mítico na constituição do sujeito a partir das operações da unificação e da destruição.

Isso, portanto, torna-se inteiramente mítico: duas forças que estão entremeados no mito que sustenta o sujeito: um, o da unificação e outro, o da destruição. Um grande mito e que repete outros. Mas a pequena nuance de que a afirmação só faz como que substituir, pura e simplesmente, a unificação, ao passo que a negação é resultante da expulsão, parece a única capaz de explicar a frase seguinte, onde se trata simplesmente de negativismo e de instinto de destruição. É que de fato, isso explica que possa haver um prazer de negar, um negativismo que resulta simplesmente da supressão dos componentes libidinais; ou seja, que o que desaparece nesse prazer de negar (desaparecido= recalcado) são os componentes libidinais.

Há uma dificuldade neste ponto: o que significa, portanto essa dissimetria entre a afirmação e a negação? Significa que todo recalcado pode ser novamente retomado e reutilizado numa espécie de suspensão, e que, de certo modo, em vez de ficar sob a dominação das forças de atração e de repulsão, pode produzir-se uma margem do pensamento, um aparecimento do ser sob a forma do não ser, que se produz com a denegação, isto é, onde o símbolo da negação fica ligado à atitude concreta da denegação.

É preciso ver na denegação uma atitude concreta na origem do símbolo explícito da negação, símbolo este, que é o único a possibilitar o que quer que seja como utilização

do inconsciente, enquanto mantém o recalque. Essa parece ser o sentido da referida frase da conclusão: “... e que o reconhecimento do inconsciente por parte do eu se exprima numa fórmula negativa” (HYPPOLITE, 1954, p. 901).

Para Hyppolite (1954) há nesse texto de quatro ou cinco páginas de Freud, de um lado a análise da atitude concreta que ressalta da própria observação da denegação; e de outro, a possibilidade de ver o intelectual dissociar-se como [ato] afetivo. Por fim e acima de tudo, uma gênese daquilo que é precedente no nível primário e, por conseguinte, a origem do juízo e do próprio pensamento (sob a forma do pensamento como tal, pois o pensamento já está bem antes, no primário, mas não está ali como pensamento) captado por intermédio da denegação.

Faço algumas considerações sobre esta exposição:

- O que não entrou na simbolização primordial constitui o real a partir da operação da *Austossung*, a expulsão primordial. Aquilo que não foi primariamente simbolizado, retorna no real.
- Com a *Verneinung* constatamos como que algo que foi primordialmente simbolizado, o recalcado, é reconhecido de maneira negativa, mas sem ser aceito. O “não” comparece no eu como um índice da presença do recalque; mecanismo onde se manifesta um conflito entre o eu e o pólo pulsional. Na *Verneinung* trata-se de um retorno que necessariamente diz respeito a algo que já foi simbolizado, *Bejahung* primária, de uma manifestação da ordem simbólica, que Freud enuncia como processo primário, em que o juízo atributivo se enraíza.
- Se houve a abolição simbólica, a supressão da castração, é porque da castração, o sujeito nada queria saber no sentido do recalque. E para designar esse processo, o termo empregado foi *Verwerfung*. Lacan propõe o termo “supressão”. É como se o juízo de existência nunca tivesse existido. No caso do *Homem dos Lobos*, ele suprimiu a castração e “não se pode dizer por isso que tenha sido propriamente formulado nenhum juízo sobre sua existência, mas foi exatamente como se ela nunca houvesse existido” (LACAN, 1954, p. 388-389).

- “[...] o real, ou o que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente à simbolização [...] “No *Homem dos Lobos*, a simbolização do sentido do plano genital foi *verworfen*” (LACAN, 1954, p. 82).
- O processo da *Verwerfung* trata exatamente daquilo que se opõe à *Bejahung* primária e constitui como tal tudo aquilo que é expulso. O que advém quando não houve a *Bejahung*? Quando há a abolição simbólica, a supressão da castração, o que não foi primariamente simbolizado, não será reencontrado na história do sujeito, se designarmos por esse nome o lugar onde o recalcado vem a reaparecer. Então “o sujeito não quererá saber nada disso no sentido do recalque” Porque, com efeito, para que ele tivesse que conhecê-lo nesse sentido, seria preciso que isso, de algum modo, tivesse vindo à luz pela simbolização primordial. “O que não veio à luz pelo simbólico aparece no real” (LACAN, 1954, p. 390).

Primeiro houve a expulsão primária, isto é, o real como externo ao sujeito. O juízo atributivo se enraíza na *Bejahung* primária enquanto que o juízo de existência tem a sua origem na relação entre a representação e a percepção. A partir da expulsão primária, da constituição do real como externo ao sujeito, há no interior da representação, constituída pela reprodução (imaginária) da percepção primária, a discriminação da realidade como aquilo que, do objeto dessa percepção primária, não apenas é instaurado como existente pelo sujeito, mas pode ser reencontrado no lugar onde este pode apoderar-se dele. O objeto pode ser reencontrado porque houve a *Bejahung* primária.

Lacan (1954, p. 391) completa a sua exposição da seguinte maneira: “Mas, nessa realidade que o sujeito tem que compor segundo a gama bem temperada de seus objetos, o real, como suprimido da simbolização primordial, *já está presente*. Poderíamos até dizer que fala sozinho”.

E o que é o real? Lacan diz que o real é o impossível. A morte. Logo o que o sujeito expulsa de si é o que não pode ser representado, sua própria morte. O reconhecimento da castração sexual apoia-se no impossível, é portanto a simbolização possível do que não pode ser simbolizado. A simbolização da diferença sexual é a condição de que a pulsão de morte seja barrada pelo símbolo.

II.2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PULSÃO DE MORTE EM LACAN (1954-55)

O primeiro ensino de Lacan compreende o intervalo entre o seminário 1 e o seminário 10 que serve de passagem para o segundo ensino. No ensino de Lacan, os anos cinquenta são marcados pela introdução do campo do simbólico onde “a ordem humana se caracteriza pelo seguinte - a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência” (LACAN, 1954-55, p. 44). A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se (Ibid.; p.44). Miller, em *Os seis paradigmas do gozo* (2000) periodiza o ensino de Lacan do ponto de vista das concepções de gozo. Esse momento do ensino de Lacan, anos cinquenta, é organizado por três grandes paradigmas: a imaginarização do gozo, a simbolização do gozo e o gozo impossível. Lacan o definiu o gozo como um mal, que em Freud, tem o nome de além do princípio do prazer (LACAN, 1959-60, p. 225)

Lacan (1954-55) apresenta a passagem para o primeiro plano da radical autonomia do significante, apresentada a partir da referência à pulsão de morte. Neste seminário, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan enfatiza que as noções metapsicológicas de 1920 - a pulsão de morte e o além do princípio do prazer- surgiram para manter o descentramento do sujeito em relação ao eu. Para Lacan trata-se de resgatar a originalidade da descoberta freudiana que o Além do princípio do prazer ratifica: o campo do inconsciente como um campo irredutível ao eu.

Neste seminário (1954-55) Lacan trabalha a articulação entre a pulsão de morte e o registro simbólico, nomeado como ordem simbólica, instância simbólica ou função simbólica. O simbólico significa a matriz que constitui o sujeito. O seu objetivo, neste seminário, é resgatar a originalidade da descoberta freudiana: o de manter o inconsciente como um campo irredutível ao eu. A articulação significativa, tomada como um ponto de partida da constituição do sujeito, estrutura um campo em que o eu não se confunde com o sujeito. “O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (LACAN, 1954-55, p. 15). Trata-se portanto de manter a irredutibilidade do inconsciente ao eu.

A tese fundamental do *Seminário 2* é que a ordem humana caracteriza-se pelo fato de que a função simbólica intervém em todos os níveis da existência (Ibid.; p. 44). Nesse sentido, a ordem simbólica implica tudo o que é humano, ou seja, no âmbito do humano tudo se ordena em relação ao símbolo. O conceito de inconsciente aponta justamente para essa ordem simbólica em funcionamento (Ibid.; p. 45). Lacan apresenta a ordem simbólica como uma máquina simbólica - a cadeia de significantes- que opera independentemente da vontade do homem. Esta máquina, constituinte da ordem humana provoca no homem, uma profunda alteração da sua relação com a vida. Essa é a tese de Lacan: o fundamental da experiência humana não se passa no âmbito de uma relação de adaptação e manutenção da vida. Aqui Lacan enlaça a ordem simbólica e o além do princípio do prazer freudiano.

A pulsão de morte, como expressão dessa desarmonia, dessa desadaptação radical do homem, coloca-se para além da tendência à homeostase, ao equilíbrio do aparelho psíquico. A repetição, como operatividade da cadeia significante, não serve aos propósitos da adaptação e da manutenção da vida, ou seja, ela funciona para além do princípio do prazer (Ibid.; p. 407).

Lévi-Strauss (1982) é efetivamente uma das principais, senão a mais importante referência de Lacan nesse período. A partir das estruturas elementares, Lacan (1954-55, p. 44) afirma que a ordem humana se caracteriza pelo fato de que “a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência”. Através de Lévi-Strauss, Lacan pôde demonstrar que o sujeito é suscetível de um cálculo, significa dizer que ele pode ser reduzido a uma fórmula significante. Portanto, se o sujeito da psicanálise tem afinidade de estrutura com o real da ciência moderna e com o sujeito cartesiano é porque o discurso da ciência cartesiana provoca dois efeitos inéditos:

- Extrai os objetos comuns do campo do sentido natural. Logo, os objetos são privados de suas qualidades sensíveis. Tornam-se objetos formais, despojados de seu sentido comum, de sua significação social ou da dimensão sagrada que os homens lhe atribuíam
- Funda um real racional recusando o sentido religioso, cosmológico, natural, concebido no mundo antigo.

Há uma relação entre psicanálise e ciência: ambas operam a partir da suposição da existência de um campo exterior às crenças, aos dogmas e a opinião. Mas isso não significa afirmar que se trata do mesmo real na ciência e na psicanálise. O discurso analítico, para se constituir, pressupõe o discurso da ciência. O real da ciência é racional, é formal, é 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 (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 120)

Lacan (1954-55) neste seminário mostra que tudo o que pertence ao eu se inscreve nas tensões imaginárias. A libido e o eu estão do mesmo lado. O eu se inscreve no imaginário. O narcisismo é libidinal. Sobre a pulsão de morte, Lacan (1954-55, p. 407) a define:

A ordem simbólica é rejeitada da ordem libidinal, que inclui o âmbito todo do imaginário, inclusive a máscara do eu. E a pulsão de morte é apenas a máscara da ordem simbólica, na medida em que (...) ela é muda, ou seja, na medida em que ela não está realizada. Enquanto o reconhecimento simbólico não se estabeleceu, por definição, a ordem simbólica é muda.

O autor afirma também que a ordem simbólica tende para o Além do princípio do prazer, fora do limites da vida e é por isto que Freud a identifica à pulsão de morte (Ibid.; p. 407).

E a pulsão de morte é apenas a máscara da ordem simbólica, na medida em que [...] ela é muda, na medida em que ela não está realizada. [...] A ordem simbólica ao mesmo tempo não sendo e insistindo para ser, eis a que visa Freud quando nos fala da pulsão de morte como sendo o que há de mais fundamental- uma ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada (Ibid.; p. 407).

Podemos dizer que o simbólico se realiza na fala promovendo como efeito a significação. A pulsão de morte enquanto muda apontaria para um limite da fala, como um ponto não dizível, não significado e nesse sentido, não realizado (ANTUNES, 2002, p. 72). Ao definir o conceito da pulsão de morte como expressão de algo que é mudo no simbólico, Lacan circunscreve esse ponto não significativo, que se repete e insiste. Ele demarca a pulsão de morte como um limite, um ponto não realizado no simbólico.

Esse ponto vazio de significação que foi apenas delineado no *Seminário 2* será retomado e radicalizado no *Seminário 7* (1959-60) em torno da noção de *Das Ding*. Lacan, no *Seminário 7* define *Das Ding* como a coisa enquanto muda (1956-60, p. 71). Muda para Lacan quer dizer fora-do-significado (Ibid.; p. 71), ou seja, trata-se de um ponto vazio de qualquer significação possível. Lacan é muito preciso em relação ao seguinte ponto: a coisa enquanto muda não quer dizer que não tenha relação com a palavra (Ibid.; p. 72). Assim *Das Ding* é este ponto-limite do simbólico, em exclusão interna a este, que Lacan denominará posteriormente de real. *Das Ding* é o que escapa à significação mas não está fora do campo da linguagem: *Das Ding* é a trama significante pura (Ibid.; p. 72). Até aqui Lacan privilegiou o significante numa articulação simbólico – imaginária.

Para dar conta de *Das Ding*, o significante não pode ser pensado, somente encadeado na cadeia significante produzindo efeitos de significação. Delineia-se uma outra dimensão do significante, no eixo simbólico-real que será desenvolvida, nos seminários posteriores, a partir da noção de que o significante produz gozo. Mas essa mudança de perspectiva exigirá grandes deslocamentos teóricos que não estão presentes no *Seminário 7* e foge ao objetivo do desenvolvimento desta pesquisa. Interessa ressaltar que no *Seminário 7*, Lacan apresenta a relação do significante com o gozo.

Ainda neste *Seminário* (1959-60) Lacan apresenta a articulação entre o significante e o gozo sob a forma de um paradoxo. Lacan inicia sua análise pelos textos de Freud: *Mal estar na civilização*, *Moisés e o monoteísmo* e *Totem e Tabu*. Não explorarei as articulações freudianas desenvolvidas em cada texto, apenas seguirei os avanços que Lacan formalizou como o mito moderno, a partir do capítulo O paradoxo do gozo (Lacan, 1959-60, p. 205 a 251).

Lacan delineia que o assassinato de Moisés, apresentado por Freud representa o assassinato do grande homem que se repete em Cristo. A maldição secreta que esse assassinato possui advém do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, que é o assassinato do pai primitivo de *Totem e Tabu* (Ibid.; p. 214). O drama primordial, só revelado em mito, é o assassinato do pai. Lacan assinala ainda que o mito da morte do pai primitivo remete à morte de Deus (Ibid.; p. 178). Nesse sentido,

é em função da morte de Deus que o assassinato do pai, que representa essa morte, é introduzido por Freud, segundo Lacan, como um mito moderno.

Lacan (Ibid.; p. 214) afirma que o que está em jogo no mito de *Totem e tabu* é a relação do crime primitivo com a lei primordial. Para Freud, em seguida ao assassinato do pai há a instituição da lei: a proibição do incesto e que nesse sentido “o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas reforça a interdição” (Ibid.; p. 216). Sendo eliminado o obstáculo, o pai, o gozo permanece interdito e mais ainda, essa interdição é reforçada.

Lacan retoma o artigo freudiano *Mal estar na civilização* assinalando que a tese apresentada por Freud é que “[...] tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido crescente da interdição” (Ibid.; p. 216). Assim, todo aquele que se aplica a submeter-se à lei moral, vê reforçarem-se as exigências do supereu: quanto mais se renuncia, mais renúncia o supereu exige do sujeito. Ele observa que a mesma coisa ocorre no sentido contrário: todo aquele que avança no sentido do gozo sem freio encontra obstáculos (Ibid.; p. 217).

Com esta argumentação Lacan chega à seguinte questão: uma transgressão é necessária para aceder ao gozo (Ibid.; p. 217). Ele explicita aqui a relação paradoxal entre o gozo e a lei. Só se chega ao gozo numa relação com a lei e essa relação é de transgressão. Para Lacan, a transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da lei (Ibid.; p. 217). É somente porque há lei instituindo os pecados e a sua interdição que o pecado e o pecador existem como tais (ANTUNES, 2002, p. 74).

A lei não somente interdita o gozo mas o produz. Este é o paradoxo da lei que Lacan explora em Kant com Sade. A lei, máxima Kantiana universal, esconde na face de gozo o que a obra de Sade explicita (COELHO DOS SANTOS, 2001, p. 182). O que se evidencia nesta análise é a face de gozo da lei que Lacan também aponta no *Seminário 7*, acerca do mandamento “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Este mandamento se articula à máxima universal “todos os homens são livres e iguais” e ambos se sustentam no imperativo moral kantiano.

Seguindo estas referências podemos dizer que o gozo é um efeito da lei e esta pensada como interdição engendra um efeito de gozo que só pode ser obtido pela transgressão.

No *seminário 7* Lacan desenvolve em torno da noção de *Das Ding* (a Coisa) uma articulação, a partir da qual explicita o que considera o sentido que orienta a pesquisa freudiana: *Das Ding* é o objeto perdido que não pode ser encontrado (LACAN, 1959-60, p. 69). Trata-se de uma perda originária, pela qual o falante inscreve-se como sujeito constituído pela cultura. Já apresentei que o *Seminário 7* retoma a tese freudiana de *Totem e tabu*, apontando a lei primordial como a lei da interdição do incesto, responsável pela instauração da cultura (Ibid.; p. 86). Esta lei impõe uma renúncia ao gozo na medida em que exclui um objeto – *Das Ding* – representado pela mãe (Ibid.; p. 86). Lacan extrai o sentido da pesquisa freudiana de que o mundo freudiano comporta que é esse objeto que se trata de reencontrar e que é reencontrado apenas como saudade (Ibid.; p. 69). *Das Ding*, nesse sentido, é a causa da repetição, do retorno a esse ponto de falta, já que esse encontro com o objeto é impossível.

Lacan ressalta a tese freudiana de *Totem e tabu* a partir da instauração do gozo como impossível. O assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ao contrário, reforça a interdição. Lacan comenta que *Totem e tabu* é o mito moderno que assinala a exclusão do gozo. Lacan volta a tocar neste ponto fazendo referência ao artigo *Mal estar na civilização* indicando que o que Freud aponta é que tudo o que é passado do gozo à interdição caminha no sentido de um reforço crescente à interdição. Por outro lado, quando se avança no sentido do gozo sem freios, encontra-se um obstáculo, um impedimento do gozo (Ibid.; p. 216).

Nesse sentido, há uma renúncia ao gozo constitutiva da cultura e do sujeito. O operador desta renúncia é a lei da proibição do incesto. *Das Ding*, enquanto objeto excluído pela lei, é o objeto perdido, objeto causa do desejo que deve ser mantido à distância. Assim o gozo é impossível, já que este, assinala Lacan, entendido como um forçamento de acesso à Coisa, é impossível para o sujeito suportar (Ibid.; p. 106).

Coelho dos Santos (2001, p. 192) comenta que a leitura lacaniana de Kant com Sade reúne duas obras que demarcam o intervalo em que se produziu a revolução francesa: a *Crítica da razão prática* (1788) de Kant e a *Filosofia da alcova* (1795) de Sade.

O efeito da conjunção dessas duas obras é o de pôr a nu que o sujeito, no sentido jurídico, sujeito do direito, é sujeitado à universalidade da razão- medida comum- da equivalência com outros homens. A lei que estabelece o direito ao gozo da liberdade tem como contrapartida a exigência de igualdade, isto é, o sacrifício do direito à exceção. À lei se articula como um imperativo categórico porque, juridicamente, não há exceção à regra. (Ibid.; p. 192-193)

A autora (Ibid.; p. 193) afirma que Lacan, sustenta que a lei moral em Kant assegura a liberdade de desejar pela via do sacrifício, da renúncia à felicidade comum. A verdade da ética kantiana é que quem deseja é um objeto (Ibid.; p. 194). A máxima sadiana, tal como Lacan a deduziu, traduz o imperativo categórico kantiano. O avesso da estrutura moral é a satisfação perversa enunciada conforma se segue: “tenho o direito de gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorções que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, 1998, p. 780).

Coelho dos Santos (2001, p. 194) evidencia que em Kant com Sade, Lacan expõe a face obscena da lei. A lei é a lei, uma estrutura ao pé da letra, que apela a um gozo mais além do vivo.

Retomo Miller (2000) em *Os seis paradigmas do gozo*, na passagem do paradigma 2 ao 3; no paradigma 2 Miller aborda o que conceituou como significantização do gozo. O gozo, ou a pulsão de morte, é o que insiste para ser reconhecido simbolicamente. Sobre o terceiro paradigma, conceituado como gozo impossível, gozo do real, Miller assinala que para Lacan, o *Seminário 7*, constituía uma espécie de corte, na medida em que é a terceira atribuição do gozo em Lacan, o gozo atribuído ao real. Significa dizer que “*Das Ding*, a Coisa, quer dizer que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung* não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, que ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real” (MILLER, 2000, p. 91).

Sobre o terceiro paradigma, Miller (Ibid.; p. 92) assinala que o gozo passa ao real, é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível só havendo gozo pela transgressão. Neste

momento do trabalho de Lacan há uma profunda disjunção entre o significante e o gozo. O gozo é apresentado no *Seminário 7* como impossível.

Miller (Ibid.; p. 92) considera que neste paradigma há uma oposição da libido transcrita como desejo, onde ela figura entre os significantes, e da libido como *Das Ding* onde ela aparece fora do significante e do significado. Acrescenta a oposição prazer e do gozo como essencial, porque trata-se, ao mesmo tempo, da oposição entre o que é da ordem do bem - do lado do prazer, e aquilo que o gozo sempre comporta de mal.

Lacan (1964, p. 94) afirma o que Miller desenvolve neste terceiro paradigma: “No nível do inconsciente o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso”. Segundo Miller (Ibid.; p. 92) se no nível do inconsciente o sujeito mente sobre *Das Ding* é porque existe uma espécie de mentira originária sobre o gozo que testemunha essa disjunção separadora entre o significante e o gozo.

Na passagem ao quarto paradigma, o gozo normal, referente ao Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan desmente a clivagem do significante com o gozo nesse quarto paradigma. Ele forja uma aliança, uma estreita articulação entre o significante e o gozo. Não trabalharei o seminário XI nesta pesquisa.

II.3 CONSIDERAÇÕES LACANIANAS SOBRE O PRINCÍPIO DO PRAZER E O PRINCÍPIO DA REALIDADE

Lacan (1959-1960, p.31) apresenta a seguinte tese neste seminário: “a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real”. Como a presença do real por meio da instância moral se articula ao prazer e a realidade, ao processo primário e ao processo secundário nos desenvolvimentos de Lacan neste período? Freud, desde o “Projeto para uma psicologia científica” (1895) apresentou o primeiro modelo explicativo do aparelho psíquico. Constituído numa linguagem neurológica ele nos apresenta um modelo teórico para explicar o aparato psíquico.

Freud pensou a constituição do modelo do primeiro aparelho psíquico a partir do arco-reflexo. Inicialmente, o aparelho é constituído de neurônios (N) onde há uma certa intensidade (Q) cuja função consiste em descarregar essa intensidade. O circuito do arco-reflexo apresentado por Freud funciona sob o princípio da inércia, definido como a tendência dos neurônios a descarregarem toda a excitação recebida. Primariamente o aparelho psíquico seria um conjunto de neurônios circulando com determinada intensidade cujo objetivo seria a descarga. Este é o princípio da inércia neurônica sendo a descarga a função primária do sistema. Nesse circuito se constitui o sistema (psi-Ψ) como memória.

O aparelho recebe estímulos de dois níveis: estímulos do mundo externo e os estímulos que têm a origem no próprio corpo. Com relação aos estímulos externos, o aparelho pode funcionar de maneira reflexa. Mas em relação aos estímulos do próprio corpo a fuga do estímulo é impossível. Não há nenhuma ação reflexa por meio da qual se possa liberar os estímulos provenientes do próprio corpo. Então, a estimulação de origem no próprio corpo traz um problema para o aparelho. Em vista disso, este aparelho terá que se modificar. São as exigências da vida, vindas do próprio corpo, que nos tiram do princípio da inércia. A rigor, o aparelho psíquico deve sua existência ao princípio da constância, princípio que assegura que a intensidade seja mantida num nível constante. É necessário manter a intensidade (Q) no nível constante para que o aparelho possa realizar uma ação específica e resolver o estímulo endógeno. O princípio da constância é uma função secundária que surge para dar conta da estimulação endógena.

À proporção que aumenta a complexidade interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático- os estímulos endógenos- que têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades: como respiração, sexualidade (FREUD, 1895, p. 348-349).

Freud esclarece numa nota de rodapé (1895, p. 349) que esses estímulos endógenos são os precursores das pulsões. Ao contrário do que efetua com os estímulos externos, dos estímulos endógenos, o organismo não têm como se esquivar. Não se pode empregar a Q deles para a fuga do estímulo. Eles cessam apenas mediante certas condições que devem ser realizadas no mundo externo.

No que se refere à memória, suas hipóteses iniciais sobre o sistema nervoso são: ele é constituído por neurônios, através dos quais circula uma quantidade (Q) de energia. Os neurônios pelos quais passam essa energia procuram livrar-se dela mediante uma descarga, operada pelo aparelho motor. É o modelo do arco reflexo simples que conduz Freud ao Princípio da inércia neurônica, segundo o qual os neurônios tendem a desinvestir-se de Q, sendo esta descarga a função primária do sistema. Como as excitações provêm tanto do mundo externo quanto do corpo do indivíduo, e como frente a estas últimas a reação de fuga é impossível, o sistema nervoso tem que aprender a suportar uma certa carga de Q, suficiente para provocar a ação específica capaz de, mediante uma modificação no meio externo, pôr fim à excitação endógena. A manutenção deste investimento de Q no nível mais baixo possível, e ao mesmo tempo suficiente para realizar a ação específica constitui a função secundária do sistema nervoso, que segundo Freud é uma decorrência da necessidade de sobrevivência do organismo. A função secundária se coloca como imprescindível para a atividade vital do indivíduo. Como a função secundária implica que ao menos um certo volume de Q seja retido, é preciso que entre os neurônios existam resistências que se oponham à descarga imediata. Freud as denomina de barreiras de contato.

Conseqüentemente ele postula duas classes de neurônios: (1) os que deixam passar a $Q\eta'$ (quantidade da ordem de magnitude intercelular) como se não tivessem barreiras de contato e que depois de cada passagem da excitação permanecem no mesmo estado anterior e (2) aqueles cujas barreiras de contato se fazem sentir de modo que só permitem a passagem de $Q\eta'$ com dificuldade ou parcialmente. Estes últimos depois de cada excitação podem ficar num estado diferente do anterior fornecendo assim uma possibilidade de representar a memória. Assim existem os neurônios permeáveis que são os que não oferecem resistência e nada retêm, destinados à percepção, e os neurônios impermeáveis, que são dotados de resistência e retentivos de $Q\eta'$. São os portadores da memória e dos processos psíquicos em geral.

Freud nomeou o primeiro sistema de neurônios Φ , totalmente permeáveis à excitação, o segundo sistema de neurônios Ψ , que dificultam a passagem de $Q\eta'$. Ao transitar entre um neurônio e outro, Q abre caminho por entre estas barreiras, marcando seu percurso por facilitações (Bahnungs) nas barreiras de contato. “A memória está representada pelas facilitações existentes entre os neurônios Ψ ” (FREUD, 1895, p. 352). Dito de

maneira mais correta que “ a memória está representada pelas diferenças nas facilitações entre os neurônios Ψ ” (Ibid., p. 352). De que depende a facilitação nos neurônios Ψ ? A memória de uma experiência depende de um fator definido por Freud (1895, p. 353) de magnitude da impressão e da frequência com que a mesma impressão se repete. Freud afirma ainda sobre as facilitações, que elas servem à função primária do sistema (Ibid.; p. 353).

O sistema ômega (ω) é introduzido para explicar o funcionamento da consciência. A hipótese sugerida é a de que, diferentemente dos outros dois sistemas, ela trabalha com qualidades psíquicas e não com quantidades de energia. Este grupo de neurônios apresenta total permeabilidade, hipótese que explica a natureza transitória da consciência, mas que se distingue dos neurônios do sistema Φ por transmitir apenas a periodicidade temporal do movimento e não as intensidades de Q. Na consciência manifestam-se as sensações qualitativas do prazer e do desprazer.

Em seu esforço de localizar o conteúdo da consciência nos processos psicológicos quantitativos Freud propõe o seguinte: “a consciência 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”(1895, p. 360). A origem das qualidades não está no mundo externo. No mundo externo só existem massas em movimento e nada mais. Freud se pergunta se as qualidades não se originam no sistema Φ e isso estaria de acordo com o fato de haver uma vinculação da qualidade à percepção, mas essa hipótese estaria em contradição com o fato da consciência estar localizada nos níveis mais altos do sistema nervoso.

O autor levanta outra hipótese acerca de sua possível localização no sistema Ψ mas contra esta hipótese há uma forte objeção: “os sistemas Φ e Ψ atuam conjuntamente na percepção; mas existe um processo psíquico que é (...) efetuado exclusivamente em Ψ - a reprodução ou recordação -, e este é, falando em termos gerais, desprovido de qualidade” (Ibid.; p. 360). Freud chega a conclusão de que a recordação não produz nada que possua o caráter peculiar da qualidade perceptual e com isso presume que haja um terceiro sistema de neurônios, o sistema ω (ômega), que é excitado junto com a percepção e cujos estados de excitação reproduzem as diversas qualidades. São as

sensações conscientes. Sobre a consciência Freud (Ibid.; p. 361) afirma que ela fornece apenas qualidades como característico dos neurônios ω .

Depois desta breve exposição do Projeto (FREUD, 1895) me orientarei pela releitura realizada por Lacan (1959-60) sobre o Projeto. A questão que Lacan levanta a partir da oposição processo primário/ processo secundário é: como a realidade se constitui para o homem? Há no primeiro plano do funcionamento do processo primário *Bahnung*, o trilhamento. A *Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade, de uma cadeia e Lacan (Ibid.; p. 53) a aproxima da constituição da cadeia significativa, uma vez que Freud diz que a evolução do aparelho Ψ substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, sua articulação. É por intermédio do *Nebenmensch* que tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito (Ibid.; p. 53). Em Freud (1895) a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro.

O princípio do prazer é o princípio da inércia. Lacan (1959-60, p. 39) mostra que sua eficácia consiste em regular, por uma série de automatismo, tudo o que converge de um processo que Freud tende em sua primeira formulação, a apresentar como o resultado de um aparelho pré-formado, limitado ao aparelho neurônico. Trata-se de tudo o que resulta dos efeitos de uma tendência à descarga, em que uma determinada quantidade tende ao escoamento. Esta perspectiva é característica do funcionamento do princípio do prazer. No Projeto, Lacan sugere que Freud faz para si uma representação provável coerente com uma hipótese de trabalho numa tentativa de responder a algo cuja dimensão fica encontra elidida. Essa hipótese não faz referência aos fatos clínicos, que constituem para Freud o peso das exigências com as quais lida.

Para Lacan (1959-60, p. 40) “Freud parte de um aparelho que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para alucina-la”. Lacan define o princípio da realidade como aquilo a que o funcionamento do aparelho neurônico deve a sua eficiência, apresenta-se como um aparelho que faz muito mais do que um simples controle, trata-se de retificação (Ibid.; p. 40). O princípio da realidade corrige e compensa o que parece ser a tendência fundamental do aparelho psíquico e fundamentalmente opõe-se a ela, à tendência à descarga automática.

Lacan mostra que o conflito é introduzido na base, na origem mesmo de um organismo que parece destinado a viver. “Nenhum sistema levava mais longe a explicação a ser dada do organismo no sentido se uma inadequação radical, na medida em que o desdobramento dos sistemas é efetuado para ir contra a profunda inadequação de um dos dois” (Ibid.; p. 41). Para Lacan (Ibid.; p. 41) o que justifica a oposição entre os sistemas ϕ e Ψ é a experiência das quantidades incontáveis com as quais Freud teve que lidar em sua experiência com a neurose.

Trata-se para Freud de explicar como se opera a atividade de retorno e retenção. Como o aparelho que suporta os processos segundos contorna os desencadeamentos de abandono do aparelho do prazer a si mesmo? Lacan (Ibid.; p. 43) afirma que “na perspectiva freudiana, o princípio de realidade apresenta-se como que se exercendo de uma maneira que é essencialmente precária”. O acesso ao real só pode ser feito por meio de uma defesa que é primária. É uma defesa que já existe antes mesmo do recalque. Lacan chamou isso de paradoxo da relação com o real. Por isso ele colocou o princípio do prazer de um lado e o princípio da realidade do outro.

Lacan esboça uma articulação de que de partida somos levados a articular o aparelho da percepção com a realidade. Lacan (Ibid.; p. 42) coloca a questão: “se acompanharmos a hipótese freudiana sobre o que, em princípio, se exerce o governo do princípio do prazer? Sobre a percepção. Para Freud (1900) o processo primário tende a se exercer no sentido da identidade da percepção, seja real ou alucinatória, ela tenderá sempre a se estabelecer. “Se ela não tiver a sorte de coincidir com o real, será alucinatória” (LACAN, 1959-60, p. 42). O processo secundário tende a uma identidade do pensamento (FREUD, 1900). Significa dizer que o funcionamento do interior do aparelho psíquico:

(...) se exerce no sentido de um tateamento, de uma prova retificativa, graças à qual levará o sujeito, conduzido pelas descargas que se produzem segundo as *Bahnungen* já trilhadas, fará a série de tentativas, rodeios que pouco a pouco o levarão à anastomose, ao ultrapassamento da prova imposta ao sistema circundante de objetos presentes nesse momento da experiência (LACAN, 1959-60, p. 44).

O pensamento deveria estar localizado no nível do princípio da realidade, no processo secundário. Lacan lembra que esse processo é inconsciente. “Todo pensamento se exerce pelas vias inconscientes” (Ibid.; p. 44). Diferentemente do que chega ao sujeito, dentro da ordem perceptiva, vindo do mundo exterior, nada do que se produz no nível das tentativas, por meio dos quais os trilhamentos permitem ao sujeito a adequação de sua ação, se realizam no psiquismo por via de aproximação, nada desses trilhamentos é perceptível como tal (Ibid.; p. 44). Se todo pensamento se exerce por vias inconscientes, é porque certamente não é o princípio do prazer que o governa, mas o pensamento se produz num campo que, na qualidade de campo inconsciente, deve ser situado como que submetido a ele.

Os processos de pensamento só nos são conhecidos pelas palavras. O conhecido do inconsciente vem a nós em função das palavras. Freud (1985) diz que as palavras são o que caracteriza a passagem no pré-consciente. “O grito cumpre a função de descarga e desempenha um papel de uma ponte no nível do qual algo do que ocorre pode ser pego e identificado” (LACAN, 1959-60, p. 45). Para Freud (1985) o objeto enquanto hostil só é sinalizado no nível da consciência na medida em que a dor faz o sujeito soltar um grito. Por isso que o inconsciente não tem outra estrutura senão uma estrutura de linguagem.

Segundo Lacan (1959-60, p. 46) o princípio da realidade governa o que ocorre no nível do pensamento, “mas é apenas na medida em que do pensamento retorna alguma coisa que, na experiência humana, pode ser articulada em palavras, que ele pode, como princípio do pensamento, vir à consciência do sujeito, no consciente”. Para Lacan há três níveis: sujeito, processo e objeto. Há um sujeito da experiência que corresponde à oposição princípio de realidade/ princípio do prazer. Há um processo da experiência que corresponde à oposição pensamento/ percepção. Lacan (Ibid.; p. 47) enfatiza que o processo se divide ao se tratar da percepção: ligada à atividade alucinatória, ao princípio do prazer ou do pensamento. É a realidade psíquica freudiana. De um lado temos o processo enquanto ficção. De outro estão os processos de pensamento, pelos quais se realiza a atividade tendencial, isto é o processo de busca e de reconhecimento, de reencontro do objeto. E por último, no nível do objeto há o conhecido e o desconhecido que se opõem. “É porque o que é conhecido não pode ser conhecido senão em palavras, que o que é desconhecido apresenta-se como uma tendo estrutura de linguagem” (Ibid.; p. 47).

II.4 SEMINÁRIO VII: A INTRODUÇÃO DA COISA

Desde o artigo *A Negativa* (1925) Freud afirma que é a função do julgamento que decide e autentica a existência real de algo através do Teste de realidade. Graças a este juízo constitui-se a diferença entre algo interno e algo externo ao eu, o que já havia sido demonstrado em 1915. O ego-prazer original constitui-se graças ao desejo de introjetar tudo o que é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Sobre este ponto Freud elucidou em alguns momentos (1895/ 1900 e 1905) que o objetivo primeiro e imediato do teste de realidade não é o de encontrar através da percepção real um objeto que corresponda ao objeto desejado. Isto é o que se efetua desde sempre graças aos processos psíquicos primários, a reprodução alucinatória da experiência primitiva de satisfação. Graças à distinção entre o eu e o não-eu, com o advento dos processos secundários, o teste de realidade consiste em reencontrar tal objeto por meio do pensamento. Uma outra maneira de apresentar esta questão, é a afirmação que encontramos em *A Negativa* (1925, p. 268): “(...) que uma pré-condição para o estabelecimento do teste de realidade consiste em que objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos”.

Lacan prossegue a via aberta por Freud, quando afirma que a tendência ao reencontro com o objeto perdido constitui a matriz que orienta o desejo humano em direção aos objetos da realidade. Deste modo, o conceito de *das Ding* representa a impossibilidade de recuperar e de restituir um suposto estado original de encontro com o objeto.

Sobre a natureza psíquica do julgamento, Freud (1925, p. 268) demonstra que sua origem se apoia nas tendências libidinais e não na maturação de processos cognitivos: “uma continuação (...) do processo original através do qual o ego integra coisas a si ou as expõe de si, de acordo com o princípio do prazer”. A polaridade do julgamento corresponderia à oposição de dois grupos de pulsões que Freud supôs existir: a afirmação como substituto da união que pertence a Eros e a negativa como sucessora da expulsão, pertencente à pulsão de destruição.

Ao estabelecer uma cronologia das teorias lacanianas sobre o real, Miller (2000) nomeou como um terceiro paradigma a introdução, no seminário sobre a *A Ética da Psicanálise*, de *das Ding*, a Coisa, objeto radicalmente excluído do campo da representação. Por conseguinte: “consiste em dizer (...) que a satisfação, a verdadeira, a

pulsional, a *Befriedigung* não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, que ela está fora do simbolizado, que ela é da ordem do real” (MILLER, 2000, p. 91).

O real foi definido desde 1953-54 como constituído a partir de uma expulsão primordial (*Austossung*), que é uma defesa. Designa uma orientação primeira do ser diante do encontro com alguma coisa de ordem traumática, diferente do recalque, conceito que é relativo às operações simbólicas, com as representações-coisa (*Sachevorstellugen*) e as representações-palavra (*Wortvorstellugen*).

Lacan (1959/1960) afirma que *das Ding* (a Coisa) não é o mesmo que *die Sache* (as coisas). A palavra *Sache* é utilizada no contexto da expressão *Sachevorstellung*, junto com o termo *Wortvorstellung* que traduzidos em português significam: representação-coisa e representação-palavra, respectivamente. *Die Sache* são “as coisas” enquanto governadas pela linguagem. *Die Sache* e *das Wort* são um par de representações moldado pelo universo simbólico e estão estritamente ligados. Lacan (1959/1960, p. 61) afirma que “*Das Ding* situa-se em outro lugar. (...) *Das Ding* não está na relação que faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas que no entanto elas criaram. Há outra coisa em *das Ding*”. *Das Ding* pertence a um registro distinto da linguagem e está situado no âmago do sistema simbólico embora fora dele e, por esta razão, se mostra irreduzível às leis do significante.

Para Lacan é a articulação significante que fornece a verdadeira estrutura do inconsciente. Lacan faz a seguinte observação: “(...) que tudo aquilo sobre o qual a *Verdrangung* opera são significantes” (1959/1960, p. 60). É em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza. Isto constitui uma premissa fundamental, desde Freud, de que é possível falar, no sentido analítico do termo, de inconsciente e de consciente.

Lacan demonstra um impasse quando Freud opõe a *Wortvorstellugen* à *Sachevorstellugen*. Freud explica este impasse pela linguística de sua época. Para Lacan, Freud formulou a distinção a ser feita entre a operação da linguagem como função - no momento em que ela se articula e desempenha um papel essencial no pré-consciente - e a estrutura da linguagem, segundo a qual os elementos colocados em jogo no inconsciente se ordenam. Para Lacan 1959/1960, p. 60): “não é igualmente em vão

que as *Sachevorstellugen* estejam ligadas às *Wortvorstellugen*, mostrando-nos assim que há uma relação entre coisa e palavra”. A linguagem, os processos simbólicos dominam e governam todas as coisas do mundo humano, que constituem um universo estruturado em palavras.

Das Ding é de outra ordem e não está na relação que faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas. *Das Ding* está para além do par *die Sache* e das *Wort*. Por isso Lacan (1959/1960, p. 71) afirma:

Das Ding é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva a sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque.

Existiria, portanto, um real que se constitui a partir de uma defesa primária anterior a todo recalque. Os afetos e os estados de desejo são os resíduos de dois tipos de experiência – de dor e de satisfação. Ambos envolvem um aumento de tensão $Q\eta'$ em Ψ produzido, no caso do afeto, a liberação súbita e, no caso de um desejo, por soma (FREUD, 1895, p. 374). Neste artigo Freud (1895) definiu o estado de desejo como resultado de uma atração positiva para o objeto desejado. A experiência da dor levaria o aparelho à repulsa, à aversão por manter catexizada a imagem mnêmica. Freud (1895) usa o termo defesa primária ou recalque enquanto Miller (2000, p. 91) define “o recalque como um conceito que pertence ao simbólico (...) enquanto que a defesa designa uma orientação primeira do ser”.

Coelho dos Santos em seu seminário apresentado em 2012.2 retomou Freud em *Projeto para uma psicologia científica* (1895) para mostrar “que desde a constituição do aparelho há um traumático impossível de se conter pelas vias do princípio do prazer e pelo princípio da realidade” porque de partida o aparelho é constituído pela pulsão de morte. Então na constituição do aparelho psíquico haveria uma defesa primária que constituiria um primeiro dentro-fora, se admitirmos a releitura do Lacan (1959/1960) acerca do Projeto de uma psicologia científica (1895) de que a pulsão é primeiramente pulsão de morte? Freud (1895) fracassa em suas tentativas de explicar o aparelho a partir de uma linguagem neurológica e biológica. A descoberta da sexualidade infantil

exige o abandono desta tentativa de fundamentar os processos psíquicos na fisiologia do cérebro.

Definir *das Ding* como o que está localizado fora-do-significado significa afirmar a constituição de um primeiro exterior, a partir da operação de expulsão primordial, em torno do qual a cadeia significante se funda. A cadeia significante depende de uma afirmação primordial. Aqui o conceito de *das Ding* equivale ao de objeto da pulsão de morte definido por Lacan em 1954-1955: A pulsão de morte é a ordem simbólica enquanto muda. Temos duas maneiras de definir o real em momentos distintos:

- Constitui-se em 1953-54 a partir da expulsão primordial, *Austossung*, que constitui um primeiro exterior em relação ao que foi afirmado primordialmente;
- “A pulsão de morte, definida em 1954-55, enquanto a ordem simbólica enquanto muda (LACAN, 1954-55, p. 407)” mostra a presença do automatismo da repetição desde o início no aparelho. É aqui que Freud se dá conta de que alguma coisa não coaduna com o princípio do prazer. Ele se dá conta de que, o que se origina no sistema inconsciente é da ordem de uma insistência e que foi traduzido por “automatismo da repetição”, *Wiederholungszwang*. A definição de pulsão de morte como o que faz um limite à simbolização, ao que se constituiu a partir da *Bejahung*, presentificaria o real?

II.5 PULSÃO DE MORTE, REPETIÇÃO, ASSASSINATO DO PAI PRIMORDIAL, NASCIMENTO DA ORDEM SIMBÓLICA

Freud parte de uma oposição primeira entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Ao final de sua elaboração acerca da energética do aparelho psíquico, ele os reformula, reconhecendo que existe um princípio mais além do princípio do prazer. Em que consiste este novo princípio? Para além do princípio do prazer aparece a face opaca do mais pulsional na pulsão, *o triebhaft*, como Coelho dos Santos (1991) ocupou-se em demonstrar e que ele nomeia como pulsão de morte. Lacan, por sua vez, afirma que se trata de uma espécie de lei para além de toda lei.

O aparelho freudiano apresentado em “Projeto para uma psicologia científica” (1895) é um aparelho econômico que se estrutura numa tendência à repetição. Essa tendência se caracteriza inicialmente pela livre circulação de energia de uma representação para outra através dos mecanismos da condensação e do deslocamento, nomeados como processo primário. Os traços mnêmicos ligados às experiências primárias de satisfação constitutivas do desejo são reinvestidos. Esses traços são, a princípio, isentos de qualidades. O tipo de satisfação em jogo se caracteriza por se situar além do princípio do prazer, já que o processo secundário, através do qual surgirão os processos normais do pensamento de vigília, caracterizados pelo cálculo e pelo julgamento, ainda não entrou em operação como princípio de realidade.

O aparelho está condenado desde o início ao estado de desamparo. Como o objeto original da satisfação é perdido, não é possível fazê-lo corresponder ao objeto da nova percepção. O objeto perdido resta irrepresentável enquanto traço de memória e, por esta razão, não poderá jamais ser reencontrado. O objeto novo nunca corresponde ao rastro deixado pelo objeto original, ou seja, o investimento do traço sempre denuncia que é impossível viver a satisfação primitiva. Nesse sentido, a satisfação obtida será sempre nova em relação à anterior. Portanto, para que a descarga seja eficaz e permita evitar o desprazer, é preciso que ela seja orientada em direção a um investimento adequado da realidade. Para tanto, é preciso distinguir a percepção e a ideia. E examinar, por meio da atividade do pensamento, se o objeto que se apresenta no campo perceptual equivale ao objeto procurado. Só assim, seriam criados os critérios de descarga eficazes.

A estrutura do sistema nervoso consiste em dispositivos inibitórios da descarga imediata que se destinam a converter as quantidades de excitação em qualidades. É impossível manter a vida apenas com o processo primário, caracterizado por um funcionamento sem julgamento, sem cálculo e sem qualidades. Isso manteria o aparelho num gozo alucinatório, autístico, que não pode ser classificado como civilizatório ou partilhável uma vez que não faz laço social.

Desde 1895 Freud já mostrou que não há regulação senão na dependência do outro. A morte está no horizonte quando a sobrevivência depende de um outro. Por isso Freud (1895, p. 370) define o desamparo “como a fonte primordial de todos os motivos morais”. Nos anos 20 Freud ressignificou a teoria do inconsciente ao testemunhar em

sua clínica os efeitos de algo impossível de representar que é a pulsão de morte. A releitura de Lacan sobre este conceito, durante o seminário II, retoma a compulsão à repetição, vinculando àquilo que se repete do sintoma, revelando a causa do automatismo da máquina simbólica. De acordo com Coelho dos Santos (2011.2) Lacan imprime uma marca com a introdução do significante “máquina simbólica”. Para Freud a pulsão de morte delimita o que há de mais compulsivo, insistente e instintual na vida psíquica. Freud mostra com o conceito de Além do princípio do prazer, a fragilidade das forças que trabalham no sentido da união, de Eros, para produzirem o laço social pois, na contramão existe Thanatus, trabalhando silenciosamente a serviço de desfazer essas associações, de retornar ao estado inanimado, em silêncio e a serviço de desfazer o que foi feito.

Em seus cursos de 2011, ela prossegue, recordando que para Freud, somente os seres sexuados estão destinados a morrer. Consentir à reprodução é consentir à morte porque existe uma ligação indissociável entre sexualidade e morte. A sobrevivência da espécie sexuada implica a morte do vivo. A morte, portanto, está no horizonte de todo vivo enquanto sexuado. Para Coelho dos Santos (2011.2) a tese lacaniana acerca da primazia do significante, não implica que a morte seja representável. Não existe um saber sobre a morte. Da morte não se sabe nada senão quando já se está no campo do símbolo. O saber depende do símbolo, isto é, daquilo que pode ser simbolizado. Não se pode saber o que seja a experiência da morte. É preciso estar morto para tanto. Se a morte é o primeiro símbolo ela é porque o encontro com ela instaura o campo de um “saber que não se sabe”.

Retomo Coelho dos Santos (2012.2) em sua exposição no seminário de aula em que ela apresenta, que no campo subjetivo, tudo o que se constitui no campo do vivo acontece a partir do significante morte. A morte introduz a finitude no campo do vivo, embora o conceito de pulsão de morte devesse levar o aparelho à uma incessante repetição de uma vontade de retorno ao inanimado, ao inorgânico. É o laço com a sexualidade que permite descrever uma via de contorno do alvo da pulsão de morte adiando o encontro do homem com a morte. Diante do desamparo originário nada mais resta ao homem senão buscar um saber sobre a morte. E nessa busca, na tentativa de dar um sentido para a morte, nasce pelo menos o desejo de saber porque se morre ou porque se vive.

Lacan se refere ao significante morte para abordar a primazia do significante. O nascimento, o comparecimento da morte e de como isso delimita, numa oposição inclusiva todo o resto como o campo do vivo. O que existe primordialmente é o desamparo originário, uma experiência de impotência em descarregar a tensão por meio de uma ação específica que restabeleça o estado de quietude. A criança reage desordenadamente por meio de uma descarga da excitação desregulada e caótica. A regulação, o nascimento de uma resposta regulada depende da intervenção do Outro.

Retomo o desenvolvimento de Lacan no período de 1953-54 onde ele apresenta o conceito de *Bejahung* como a afirmação primordial, Considerar o desamparo como a fonte de todos os motivos morais (FREUD, 1895) implica em considerar que a *Bejahung* só existe a partir de uma ação específica que se instaura na dependência a um Outro de boa vontade. A lógica da vida se mostra como não assegurada quanto ao desamparo originário. A *Bejahung* depende da existência de um outro que acolhe a vida rompendo o laço primitivo com o outro mortífero que manteria o aparelho psíquico em seu funcionamento alucinatorio. De partida o que existe é o traumático que é da ordem do real. O conceito de real só pode ser pensado em sua íntima relação com a pulsão de morte e com a existência de um traumático que só se contém na dependência do Outro.

Para Freud há uma tendência à homeostase na constituição do psiquismo, porque onde há vida tem que haver um regulamento. O desamparo mostra o outro lado, a outra face da moeda, pois sem o laço com o próximo, com o Outro, o aparelho não teria como reconhecer algo para além do circuito da alucinação. Freud (1895) trabalha com a ideia de que no real do desamparo algo se inscreve e isto não acontece sem o outro. A experiência da satisfação é a matriz do inconsciente e esta experiência inscreve o lugar do outro na realidade psíquica. Por esta razão, a exclusão do real somente acontece quando se estabelece algo que é regulado por uma lei. A realidade psíquica comparece como uma lei que o real do desamparo originário encontra. Mas ela não dá conta de inscrever toda a demanda pulsional. Há um excesso, o que do real não se regula pelo outro. A pulsão de morte é o que não se submete ao princípio do prazer e ao princípio da realidade. A pulsão de morte é uma das maneiras de se pensar o conceito de real no psiquismo. A compulsão à repetição mostra a impossibilidade de se assegurar a permanência da satisfação. O real da sexualidade que se inaugura na experiência de

satisfação não dá conta de tudo. Mais além do princípio do prazer a pulsão se manifesta demoniacamente como compulsão à repetição.

Retomo Coelho dos Santos em seu curso de 2012.2 onde a autora apresenta a perspectiva de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913) mostrando que a origem do desamparo é o crime, o assassinato do pai primordial. Nesta perspectiva há um laço primitivo com o outro que é mortífero mostrando que há um real que constitui uma relação mais primária com o outro que é completamente insensível à lógica da vida. O Além do princípio do prazer dá peso ao desamparo ao mostrar que a lógica da vida, da qual fala a biologia, não é tão garantida no que se refere à espécie humana. Um princípio mais além do princípio do prazer é o simbólico, responsável tanto pela regulação tanto pela desregulação ou mortificação. “Onde a linguagem e o significante dominam algo se perde do lado da vida, da matéria e da substância” (COELHO DOS SANTOS, 2012.2)

Coelho dos Santos (2011.2) conclui com respeito à pulsão de morte que, de Freud a Lacan, se esclarece que não há pulsão senão a de morte. É a introdução do significante morte que constitui o movimento pulsional. É só no campo de onde se extraiu esse significante da morte que falta, haverá significantes vivos, representantes e pulsantes. O objeto de toda busca por uma satisfação no circuito pulsional só pode ser uma metáfora desse significante porque o objeto foi perdido desde sempre e portanto nada do que se busca será da ordem do que se encontra.

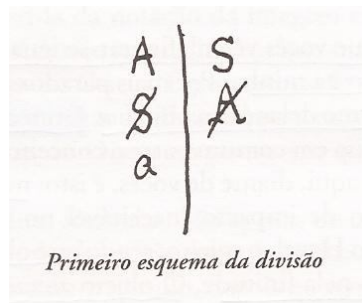
Lacan considera o conceito de pulsão de morte freudiano de 1920 como mais do que uma tendência de origem biológica de retorno ao inanimado, ressaltando-o como vontade de outra coisa, de recomeçar com novos custos que se funda e se articula na cadeia significante e é, paradoxalmente, estranha a ela. Nesta perspectiva o gozo é maciço, obscuro, intransponível, impossível de ser alcançado no campo do representável. Desta forma, gozo é excluído do campo da representação. Desprovido de qualquer aliança com a ordem simbólica, é acessível apenas mediante o forçamento de sua barreira em direção ao real ou pela transgressão ou pelo heroísmo.

CAPÍTULO III

III.1 O SEGUNDO ENSINO DE LACAN: O REAL COMO OBJETO *a* E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A TEORIA DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Este capítulo, diferentemente dos dois apresentados anteriormente, apresenta-se como inconclusivo. Retomo as idéias apresentadas por Freud em três momentos, (1917[1916-1917])¹¹, (1926[1925])¹² e (1933 [1932])¹³ e acompanho a exposição de Lacan (1962-63) concentradas na primeira parte do seminário. No final deste capítulo apresento as observações de Miller (2005) apresentadas em *Introdução à leitura do Seminário X de Jacques Lacan sobre o objeto a*.

Para Lacan (1962-63, p. 31) o traço unário é anterior ao sujeito. Significa dizer que “no princípio era o verbo; no princípio é o traço unário” (Ibid.; p. 31). A singularidade do traço se inscreve no real e é somente por esse caminho que existe a possibilidade dos sujeitos se constituírem e se arranjamem como podem com o fato de que entre eles e o real existe o campo do significante, e foi somente a partir do traço unário que a constituição do sujeito se deu.



Lacan, J. (1962-63). O Seminário, livro 10: A Angústia, p. 36.

Lacan (1962-63, p. 36) ilustra a partir de duas colunas o primeiro esquema da divisão do sujeito. A representa o Outro (Autre) originário como lugar do significante, e S, o sujeito inexistente, em vias de advir, que tem que se situar como determinado pelo significante. O sujeito dependente desse Outro inscreve-se como um quociente, em

¹¹ FREUD, S.(1917[1916-1917]). *Conferências introdutórias sobre Psicanálise. Conferência XXV: A ansiedade*. Vol. XVI.

¹² FREUD, S. (1926[1925]) *Inibições, Sintomas e Angústia*. Vol. XX

¹³ FREUD, S. (1933[1932]) *Conferência XXXII: Angústia e Vida Instintual*. Vol XXII.

relação ao Outro. Ou seja, o advento do sujeito depende da seguinte condição: ser marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. No sentido da divisão há um resto, um resíduo. “Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal da alteridade do Outro, é o *a*” (Ibid.; p. 36).

O *S*, que é o sujeito que se constituiu marcado pela barra do significante e o *a* é o resíduo, o resto da divisão, consequência da incidência que a traço unário do significante no campo do Outro no *S*. A barrado é o Outro como aquele que não é atingível e que constitui o sujeito em sua face inconsciente.

Desde *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946) tanto a perspectiva do imaginário quanto a perspectiva do simbólico já existiriam desde sempre. Nesta época “a história do sujeito desenvolve-se numa séria mais ou menos típica de *identificações ideais* (grifo do autor) que representam os mais puros dentre os fenômenos psíquicos por eles revelarem essencialmente a função da imago” (Lacan, 1946, p. 179). É no espelho que o sujeito se identifica com a imagem do outro e já aí se manifesta um traço essencial da imago. Os efeitos observáveis de uma forma que só pode ser definida em termos de semelhança implicando portanto como primitivo um certo reconhecimento.

Cabe ressaltar que desde esta época 1946 Lacan já afirmava que “o primeiro efeito que aparece da imago no ser humano é um efeito de *alienação* (grifo do autor) do sujeito” (Ibid.; p. 182) porque é no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio. Lacan nomeou como prematuraçã no nascimento do homem, a incompletude e o atraso do desenvolvimento do neuro-eixo durante os seis primeiros meses de vida e para ele é em função deste atraso do desenvolvimento que a maturação precoce da percepção visual adquire seu valor de antecipação. Para Lacan (1946) que é disto que resulta, por um lado, a acentuada prevalência da estrutura visual no reconhecimento muito precoce da forma humana e por outro lado, as probabilidades de identificação com essa forma que irá constituir no homem o nó imaginário e essencial que a psicanálise freudiana designou como narcisismo.

Lacan (1946, p. 187) localiza desde este artigo que “é nesse nó que reside, com efeito, a relação da imagem com a tendência suicida que o mito do narciso exprime essencialmente”. Para Lacan a tendência suicida representa o que Freud procurou situar

em sua metapsicologia a partir do conceito de pulsão de morte, ou masoquismo primordial. A descoberta da pulsão de morte não só obrigou Freud a rever a teoria pulsional a partir da oposição que constituiu na primeira tópica entre as pulsões do eu ou de autoconservação versus as pulsões sexuais, levando a reformular a oposição na segunda tópica entre as pulsões de vida tendo como representantes as pulsões do eu ou de autoconservação versus a pulsão de morte, como a descoberta da pulsão de morte passou a implicar numa posição masoquista originária para o ego, hipótese que até então era rejeitada.

O conceito de pulsão de morte decorre do fato de que a morte do homem, antes mesmo de se refletir no pensamento já é por ele experimentada. Lacan (1946, p. 188) apontou esse “desamparo” da seguinte maneira: “(...) na fase de miséria original que ele vive, desde o trauma do nascimento até o fim dos primeiros seis meses de prematuração fisiológica, e que depois irá repercutir no trauma do desmame”.

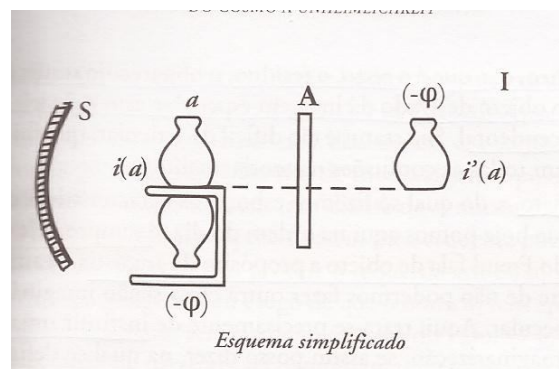
Em 1962-63 Lacan faz referência ao artigo *Formulações sobre a causalidade psíquica* para explicar a existência do eixo imaginário e do eixo simbólico recordando como se dá o processo pelo qual a relação especular vem a tomar o seu lugar, a depender do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro e de que sua marca se constitui na relação com o significante. No chamado momento jubilatório do estágio do espelho a criança é captada na experiência inaugural do reconhecimento no espelho e assume-se como totalidade que funciona como tal em sua imagem especular, Quando ela se volta para aquele que a segura, busca seu assentimento sobre a equivalência entre a imagem e ela mesma. A criança pede ao grande Outro que ratifique o valor dessa imagem. Existe a ligação inaugural entre a relação com o grande Outro e o advento da função da imagem especular $i(a)$.

Lacan recorda como se dá a relação especular e a relação com o grande Outro retomando a diretriz de que a função do investimento especular situa-se no interior da dialética do narcisismo sendo o investimento da imagem especular um tempo fundamental da relação imaginária. Cabe ressaltar que nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto que é o pivô desta dialética.

Lacan apresenta o falo como uma lacuna, porque em tudo o que é demarcação imaginária o falo advirá, a partir daí como uma falta. Isso significa que “em toda a medida em que se realiza aqui, em $i(a)$, o que chamei de imagem real, imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece a menos (...)” (LACAN, 1962-63, p. 49). O falo por ser uma reserva operatória ele não é nem representado no nível do imaginário como também ele é cortado da imagem especular.

O cross-cap é uma figura da topologia que comporta dois eixos: os dados do imaginário e a pura articulação significativa. Essa figura foi trabalhada por Lacan para mostrar como o corpo pode instituir dois pedaços diferentes, um que pode ter uma imagem especular e outro que não a tem. Se trata da relação do menos ϕ ($-\phi$) e da constituição do pequeno a . De um lado temos “a reserva imaginariamente imperceptível que embora esteja ligada a um órgão, ainda é perfeitamente apreensível- esse instrumento que, apesar de tudo, de vez em quando deverá entrar em ação para a satisfação do desejo: o falo” (LACAN, 1962-63, p. 49) e do outro o a , que é o resto, resíduo, o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular.

Esse objeto a é o objeto a propósito da angústia. A dialética parte de um S , definido como o sujeito como possível, o sujeito que fala, e a partir do momento em que ele começa a falar o traço unário entra em jogo. É sempre de um 1 que partimos e isto constitui a identificação primária. Lacan (1962-63, p. 50) esclarece que “é a partir daí que se inscreve a possibilidade do reconhecimento como tal da unidade chamada $i(a)$ ”. Esse $i(a)$ dado na experiência especular é autenticada pelo Outro. No nível de $i'(a)$ definido como imagem virtual de uma imagem real, não aparece nada. O menos ϕ ($-\phi$) não entrou no imaginário.



Esquema extraído do Sem. X (Lacan, 1962-63, p. 49)

O desejo nasce na relação com a fantasia ($S \diamond a$). O suporte da função do desejo tem como pilares: $i(a)$ e a . “O a é o suporte do desejo na fantasia e não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem do seu desejo” (LACAN, 1962-63, p. 51). Para Lacan (1962-63) se o desejo existe e sustenta o homem em sua existência é na medida em que a relação ($S \diamond a$) é acessível por algum caminho, em que certos artificios fornecem um acesso à relação imaginária constituída pela fantasia. Mas isso de modo algum acontece de maneira efetiva.

O que foi representado no esquema por Lacan como $i(a)$ é o que o homem tem diante de si como $i'(a)$, a imagem virtual. O autor esclarece este ponto da seguinte maneira: “o que a ilusão ao espelho esférico produz à esquerda em estado real, sob a forma de uma imagem real, é algo que o homem tem apenas a imagem virtual, à direita (...)” (LACAN, 1962-63, p. 51). A origem da angústia está quando surge um mecanismo que faz aparecer alguma coisa no lugar de menos phi ($-\phi$) que corresponde, do lado direito, ao lugar ocupado, do lado esquerdo, pelo a do objeto do desejo.

Para Lacan (1962-63) tudo parte da castração imaginária porque não existe a imagem da falta. É em $i'(a)$ que se alinha uma imagem apenas refletida de nós mesmos, no lugar do Outro. Essa imagem é autenticada pelo Outro mas tem um caráter problemático. Essa imagem se caracteriza por uma falta, pelo fato de que, o que é convocado aí, não pode aí aparecer e essa imagem também orienta e polariza o desejo tendo para ele uma função de captação. Neste ponto da imagem o desejo não está apenas velado, mas relacionado a uma ausência. Lacan (1962-63, p. 55) indica que “essa ausência é também a possibilidade de uma aparição, ordenada por uma presença que está em outro lugar”. A presença em questão é a do a , o objeto na função que ele exerce na fantasia.

O menos phi ($-\phi$) foi colocado no lugar da falta onde algo pode aparecer. Ele indica que neste ponto se coloca uma relação com a reserva libidinal, com aquilo que não se investe no nível da imagem especular, que é irreduzível a ela em razão de permanecer investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, que é da ordem do autoerotismo. A angústia, a angústia de castração em sua relação com o Outro aparece no lugar designado como menos phi ($-\phi$).

Sobre a angústia de castração, Lacan afirma que ela não é o que constitui o impasse do neurótico (1962-63, p. 56). O autor desenvolve que a castração em sua estrutura imaginária, é dada em menos *phi* ($-\phi$) no nível de uma fratura, de um corte que se produz diante da aproximação da imagem libidinal do semelhante. “Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro” (LACAN, 1962-63, p. 56). Lacan levanta a seguinte questão: o que pode assegurar uma relação do sujeito com o universo das significações senão que em algum lugar existe gozo? e isso ele só pode assegurar por meio de um significante que falta forçosamente e “nesse lugar de falta o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração” (LACAN, 1962-63, p. 56). O neurótico se detém ante a exigência de dedicar a sua castração à garantia do Outro.

A castração imaginária constitui o complexo de castração. É no questionamento do complexo de castração que Lacan realiza a sua “exploração” acerca do conceito da angústia. Lacan retoma Freud (1926) em *Inibição sintoma e Angústia* em sua definição da angústia como sinal. Para Freud a angústia definida como a transformação da libido podia funcionar como sinal. A angústia está relacionada ao que aparece no lugar de menos *phi* ($-\phi$), que Lacan (1962-63, p. 60) chamou de lugar do *Heim*, definido como o lugar do aparecimento da angústia.

O neurótico se serve da fantasia para se defender da angústia e também para encobri-la. Assim a fantasia consegue defendê-lo da angústia na medida em que o neurótico se faz de objeto *a* “(...) na medida em que é um *a* posticho”, nomeado desta maneira pelo Lacan (1962-63, p. 61) como uma função. O objeto *a* que funciona em sua fantasia lhe serve de defesa contra a angústia e desta maneira o neurótico implica o Outro neste circuito.

Lacan introduz a realidade da demanda como aquilo que o neurótico transporta para o Outro a função do *a*. Para Lacan (1962-63, p. 62) “o verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita”. O neurótico recorre à demanda na medida em que o jogo do processo analítico começa quando ele endereça ao analista o seu sintoma, o equivalente à angústia. O neurótico quer que lhe peçam alguma coisa e na medida em que nada lhe é pedido suas demandas começam a se modular e aparecem no lugar de *Heim*. Lacan pontua este momento como a primeira entrada em análise (1962-63, p. 63).

Lacan (1962-63) apresenta a dialética frustração-agressão-regressão, e introduz que a dimensão da agressividade na análise aparece para repor o que ela visa: a relação com a imagem especular. É na medida em que o sujeito esgota suas raivas contra essa imagem especular que surge a possibilidade de se atingir a demanda cada vez mais original e que se modula a regressão como tal. A castração é atingida quando todas as formas de demandas são esgotadas. É por este motivo que “a castração encontra-se inscrita como relação no limite do ciclo regressivo da demanda. Ela aparece ali a partir do momento e na medida em que o registro da demanda tenha-se esgotado” (LACAN, 1962-63, p. 63).

A definição lacaniana da angústia é que ela não é o sinal de uma falta, significa dizer que a angústia não é sem objeto, pois ela é o sinal de que a falta, justamente, falta. Freud que em *Inibição, sintoma e angústia* (1926[1925]) a definiu como a reação-sinal ante a perda de um objeto. Posteriormente, a angústia foi definida como um estado afetivo (1933[1932]), sendo o estado afetivo uma combinação de sentimentos da série prazer-desprazer, mas também um precipitado de um determinado evento importante incorporado por herança. O único evento considerado por Freud capaz de deixar uma marca dessa espécie é o nascimento, ocasião em que os efeitos sobre a ação do coração e sobre a respiração, característicos da angústia, foram adequados. Assim a primeira ansiedade teria sido uma ansiedade tóxica. O autor parte para uma distinção entre a ansiedade realística e a ansiedade neurótica, sendo a primeira compreendida como uma reação face a um perigo, isto é, vindo de fora, ao passo que a angústia neurótica seria enigmática e parecia despropositada.

III.2 SOBRE A ANGÚSTIA: DA AUTOMÁTICA À ANGÚSTIA COMO SINAL

Freud (1933[1932], p. 86) reduz a ansiedade realística ao estado de atenção sensorial e tensão motora aumentada descrita como “estado de preparação para a ansiedade”. Diante disto são dois os resultados possíveis: ou, a geração da ansiedade colocada originalmente como repetição da antiga experiência traumática- limita-se a um sinal, existindo a possibilidade do restante da reação se adaptar à nova situação de perigo, podendo resultar em fuga ou defesa; ou, a antiga situação se mantém no domínio e a reação total pode consistir em nada mais do que a geração da ansiedade. Neste caso o estado afetivo se torna paralisante e será inadequado para os propósitos atuais.

Sobre a ansiedade neurótica, Freud (1933[1932], p. 86) a observou sob três condições: Na primeira condição ela pode ser encontrada na forma livremente flutuante pronta a vincular-se temporariamente, sob a forma de “ansiedade expectante”, a qualquer possibilidade que de imediato possa surgir, como acontece numa neurose de angústia. Em segundo a ansiedade neurótica pode ser encontrada vinculada a determinadas ideias em que ainda é possível reconhecer uma relação com um perigo externo, mas é preciso considerar que o medo é exagerado e desproporcionado. Isto acontece nas fobias. Em terceiro Freud refere-se à ansiedade encontrada na histeria e em outras formas de neurose, onde ou ela acompanha os sintomas ou surge independentemente como ataque, ou como estado mais persistente, mas sempre sem qualquer base visível em um perigo externo.

Freud (1933[1932], p. 86) introduz a seguinte questão: Como podemos relacionar a ansiedade neurótica com a ansiedade realística sentida em face de perigos externos? Freud chegou a algumas conclusões: e experiência clínica revelou que em relação à expectativa ansiosa, esta possuía regularmente uma conexão com a economia libidinal da vida sexual sendo a causa mais comum da neurose de angústia a excitação não consumada. O estado de apreensão surge porque a excitação libidinal foi apenas despertada mas permaneceu insatisfeita, não utilizada, e o estado de apreensão surge no lugar dessa libido que foi desviada de sua utilização. A libido insatisfeita, transformada diretamente em ansiedade, encontrou apoio em algumas fobias infantis, sendo que algumas permaneceram enigmáticas para Freud e outras, como o medo de estar só e o medo de estranhos tiveram alguma explicação. A solidão assim como um rosto estranho despertam na criança um anseio por sua mãe. A criança é incapaz de controlar sua excitação libidinal, não consegue mantê-la em suspenso e a transforma em ansiedade. Essa ansiedade infantil não é a considerada como pertencente ao tipo realístico e sim neurótica. Para Freud (1933[1932], p. 87) tanto as fobias infantis quanto a expectativa ansiosa da neurose de angústia oferecem os dois exemplos da maneira de como se origina a ansiedade neurótica: uma transformação direta da libido.

A repressão é o processo responsável pela ansiedade na histeria e em outras neuroses (FREUD, (1933[1932])). Neste processo, a ideia daquilo que acontece à quota de libido vinculada à ela tem que ser reprimida. É a ideia que é submetida à repressão e que pode

ser deformada a ponto de ficar irreconhecível; sua quota de afeto é regularmente transformada em ansiedade, qualquer que possa ser a natureza deste afeto, seja ele de agressividade ou de amor. Freud (1933[1932], p. 87) afirma que:

Não faz nenhuma diferença essencial por que razão uma quota de libido se tornou não- utilizável: se é por conta da debilidade infantil do ego, como nas fobias de crianças, ou se é por causa de processos somáticos da vida sexual, como na neurose de angústia, ou se devido à repressão, como na histeria. Assim, na realidade, os dois mecanismos que produzem ansiedade neurótica coincidem.

Freud (1933[1932]), em suas investigações, verificou que a geração da ansiedade e a formação dos sintomas se representam e se substituem uma à outra. O exemplo apresentado é o de um paciente agorafóbico que tem um acesso de ansiedade quando foi à rua e esse fato se repetia cada vez que ele fosse à rua. O sintoma de agorafobia pode também ser qualificado como inibição, como uma restrição do funcionamento do ego e por meio dele o paciente se “pouparia” dos ataques de ansiedade. O inverso disto seria a formação dos sintomas na obsessões. Um paciente impedido de executar seu ritual de abluções faria com que ele caísse num estado de ansiedade difícil de suportar e do qual evidentemente se protegeria por meio de seu sintoma. Parece que a geração da ansiedade foi o que primeiro surgiu e a formação dos sintomas o que veio depois, como se os sintomas fossem “criados” com a finalidade de evitar a irrupção do estado de ansiedade.

Nas fobias, primeiras neuroses da infância, há uma geração inicial de ansiedade que é substituída pela formação subsequente de um sintoma, e Freud aponta que é dessas inter-relações que melhor se obterá acesso à compreensão da ansiedade neurótica. Na ansiedade neurótica o que é temido é a própria libido. A diferença entre a ansiedade neurótica e a realística reside nos seguintes pontos: na ansiedade neurótica o perigo é interno, ao invés de externo, e que esse perigo não é conscientemente reconhecido.

Nas fobias o perigo interno é transformado em perigo externo, a ansiedade neurótica é transformada em ansiedade aparentemente realística. Freud nos fornece o exemplo de um paciente agorafóbico que teme os sentimentos que lhes são despertados diante do encontro de pessoas na rua. Em sua fobia, ele realiza um deslocamento e daí em diante

ele teme uma situação externa. O que ele ganha nesse deslocamento é pensar que poderia se proteger melhor, mas uma pessoa poderia se proteger de um perigo externo pela fuga. Fugir de um perigo interno é difícil. Freud (1933[1932], p. 88) sobre a ansiedade afirma que:

(...) na medida em que constitui um estado afetivo, é a reprodução de um evento antigo que representou uma ameaça de perigo; a ansiedade serve ao propósito de autopreservação e é sinal de um novo perigo; surge da libido que se tornou de algum modo não utilizável e também surge durante o processo de repressão; é substituída pela formação de um sintoma, é, (...), psiquicamente vinculada.

A divisão do aparelho psíquico em três instâncias: ego, superego e id obrigou a Freud refazer sua orientação acerca da teoria da ansiedade. Em 1923, Freud afirmou que “o ego é a sede da ansiedade” (1923, p. 69), de que apenas o ego poderia produzir e sentir ansiedade. Uma nova posição ficou estabelecida a partir da qual algumas coisas assumem um novo aspecto. Ficou difícil verificar que sentido haveria em falar em “angústia do id” ou em atribuir ao superego capacidade para sentir um estado de apreensão. Freud em 1923 apresentou o ego como uma pobre criatura a serviço de três senhores e que conseqüentemente é ameaçado por três perigos: mundo externo, a libido do id e a severidade do superego. São três, os tipos de ansiedade. A realística, a neurótica e a moral que correspondem a esses três perigos, sendo a ansiedade a expressão de um afastar-se do perigo.

O ego tenta efetuar a mediação entre o mundo e o id, tornar o id dócil ao mundo, e por meio de sua atividade muscular, fazer o mundo coincidir com os desejos do id. Oferece-se como objeto libidinal para o id e visa ligar a libido do id a si próprio. “O ego como sede real da ansiedade” significa considerar o ego ameaçado por perigos oriundos de três direções: mundo externo, libido do id e superego. O ego desenvolve o reflexo de fuga retirando sua própria catexia da percepção ameaçadora ou do processo semelhante considerado no id e a emite como ansiedade. Freud (1923, p. 69) afirma que “o que o ego teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é o de ser esmagado ou aniquilado, mas ele não pode ser analiticamente compreendido”. Para Freud (1923, p. 70) o ego está simplesmente obedecendo ao aviso do princípio do prazer, mas por outro lado o que se acha escondido por trás do pavor que o ego tem do superego é o medo da consciência. Para Freud (1923) é o temor da

castração que é provavelmente o núcleo em torno do qual o medo subsequente da consciência se agrupou, e que é esse temor que persiste como medo da consciência.

Para Freud 1933[1932], apresentar a função da ansiedade como sinal, que anuncia uma situação de perigo, implica em considerar uma perda de interesse em saber qual é o material de que é feita a ansiedade. E isto porque as relações entre a ansiedade realística e neurótica ficaram esclarecidas quando se considerou as relações dependentes do ego com o mundo externo e com o id, sendo a ansiedade realística a que emerge na relação do ego com o mundo externo e a neurótica correlacionada na dependência do ego com o id.

Ao examinar como a ansiedade é gerada em determinadas fobias, classificadas como histeria de angústia, onde era de se esperar a existência de uma catexia libidinal referente à mãe, escolhida esta como objeto, a qual, em consequência do recalque teria sido transformada em ansiedade e emergiria como um sintoma, o que Freud constatou foi o oposto do esperado. Não era a repressão que causava a ansiedade, a ansiedade já existia antes e era a ansiedade que causaria a repressão¹⁴. Esta seria a ansiedade realística, a que surge em face de uma ameaça de perigo externo.

Em face a uma exigência feita pela libido, Freud afirmou a existência da ansiedade no exemplo de um menino, pelo fato de se estar apaixonado pela mãe. Neste caso se tratava de uma ansiedade neurótica. Este “estar apaixonado” aparecia como um perigo interno, o qual devia evitar renunciando ao objeto, porque este suscitava uma situação externa de perigo. Freud (1933[1932], p. 90) constatou “(...) que o perigo interno se revelaria fator determinante e seria a preparação para uma situação de perigo externo, real”.

O perigo real, temido como consequência de estar apaixonado por sua mãe, é a punição de ser castrado, de perder o seu órgão genital. Isso não é um perigo real, já que os meninos não são castrados porque estão apaixonados por suas mães durante a fase do complexo de Édipo. Não se trata da castração ser ou não efetuada, mas o que se coloca como fator decisivo “(...) é que o perigo ameaça de fora e a criança acredita nele” (FREUD, 1933[1932], p. 90). Freud (1933[1932], p. 90) reafirma que “o temor de

¹⁴ (FREUD, 1926[1925]) *Inibições, sintomas e Angústia*. CAP IV. Vol. XX.

castração é um dos motivos mais comuns e mais fortes para a repressão e, portanto, para a formação das neuroses”.

O temor de castração não é o único motivo para a repressão. Na verdade, ele não sucede nas mulheres, embora elas tenham um complexo de castração. Nas mulheres o que sucede é o temor à perda de amor ¹⁵ sendo este temor um prolongamento posterior da angústia da criança ao constatar a ausência da mãe. Tanto ausência da mãe como o desinvestimento de seu amor na criança, quando esta não tem mais certeza de que suas necessidades serão satisfeitas, faz com que a criança seja exposta a angustiantes momentos de tensão. Esses fatores determinantes de ansiedade na verdade repetem e reatualizam a situação de angústia original, a do nascimento, onde de fato representou a primeira separação da mãe.

Freud reconheceu que foi Otto Rank (1924) quem teve o mérito de acentuar a importância do ato do nascimento e da separação da mãe. Mas cabe ressaltar que a teoria de que a experiência de angústia no nascimento é o modelo subsequente de todas as situações de perigo e que, para cada estágio do desenvolvimento, está reservado um fator determinante da ansiedade. Assim, o perigo do desamparo psíquico relaciona-se ao estágio da imaturidade inicial do ego, o perigo da perda de um objeto ou a perda do amor ajusta-se à falta de auto-suficiência dos primeiros anos da infância, o perigo de ser castrado ajusta-se à fase fálica e o temor do superego relaciona-se ao período de latência. Freud mostrou que no decorrer do desenvolvimento, os antigos fatores determinantes da ansiedade deveriam sumir, pois as situações de perigo correspondentes a eles perderam sua importância devido ao fortalecimento do ego. Mas isso ocorre de maneira incompleta já que não se supera totalmente a perda de amor e o temor ao superego jamais deveria cessar, pois sob a forma de ansiedade moral é indispensável nas relações sociais.

Sobre as relações entre a ansiedade e a repressão Freud (1933[1932]), apresenta que: a ansiedade faz a repressão e não o oposto e que a situação pulsional temida remonta basicamente a uma situação de perigo externa. Como acontece o processo da repressão sob a influência da ansiedade? Para Freud (1933[1932], p. 92) o ego percebe que a

¹⁵ (FREUD, 1926[1925]) *Inibições, sintomas e Angústia*. Vol. XX.

satisfação de uma exigência da pulsão emergente recriaria uma situação de perigo ainda “viva” na lembrança. Essa catexia deve ser de algum modo suprimida, paralisada e inativada. O ego consegue realizar esta tarefa se é forte e se conseguiu atrair o impulso em questão para a sua organização. Mas no caso da repressão o que se sucede é que o impulso (pulsional) ainda pertence ao id e o ego se sente fraco. Então, segundo Freud, o ego se serve de uma técnica idêntica ao pensar normal. Desse modo o ego antecipa a satisfação do impulso suspeito e permite efetuar-se a reprodução dos sentimentos desprazerosos no início da situação de perigo temida. Desta forma, “o automatismo do princípio prazer-desprazer é posto em ação e agora executa a repressão do impulso da pulsão perigosa” (FREUD (1933[1932], p. 93).

Na repressão o ego faz uso de uma catexia e desperta o automatismo do prazer-desprazer por meio de um sinal de angústia. Para Freud (1933[1932], p. 93) diversas reações são possíveis ou surge uma combinação delas:

Ou o ataque de angústia se desenvolve completamente e o ego se afasta da excitação censurável ou em lugar desta catexia o ego opõe à excitação uma anticatexia e esta se combina com a energia do impulso reprimido para a formação de um sintoma ou a anticatexia é assimilada no ego como formação reativa (...).

Freud (1933[1932]) afirma que quanto mais a geração da angústia limitar-se a um mero sinal tanto mais o ego gasta em ações defensivas na tentativa de vincular psiquicamente o impulso reprimido. O caráter deve ser atribuído ao ego, já que primeiramente e acima de tudo, existe a incorporação, sob a forma de superego, da instância parental que é a sua parte mais decisiva, e ademais, identificações com ambos os pais no período subsequente, e com outras figuras de influência, e as identificações formadas como remanescentes de relações objetais a que se renunciou. Na construção do caráter também nunca estão ausentes as formações reativas que o ego adquiriu, no início a partir da repressão, e depois ao rejeitar os impulsos indesejáveis.

Quanto ao id e suas relações com a repressão, quanto ao que ocorre com o impulso a ser combatido, a principal questão levantada por Freud (1933[1932]) é saber o que acontece à carga libidinal dessa excitação e como ela é utilizada. Sua hipótese inicial era que essa energia, essa carga libidinal da excitação era justamente o que se transformava, pela

repressão em angústia¹⁶. Em (1933[1932]) Freud não mais afirmava este ponto de vista. Aquilo que acontece a essa energia, a essa carga libidinal da excitação, não é provavelmente sempre a mesma coisa, já que há uma correspondência íntima entre o que ocorre, no ego e no id, com relação ao impulso reprimido.

Inicialmente o princípio do prazer -desprazer era posto em ação pela sinal da angústia e desempenhava um papel na repressão. Freud modificou a sua perspectiva porque este princípio exercia um domínio irrestrito sobre o que acontece no id. Ele efetua modificações no impulso em questão. Esse impulso reprimido em alguns casos pode conservar sua catexia libidinal e pode persistir inalterado no id embora sujeito a uma constante pressão por parte do ego. Em outros casos pode ser totalmente destruído enquanto sua libido é desviada permanentemente por outras vias. É isto o que ocorre quando o complexo de Édipo é manejado normalmente.

A experiência clínica também mostrou que em lugar da repressão pode ocorrer uma degradação da libido, uma regressão da organização libidinal a um estágio anterior. Isso ocorre no id e caso ocorra será sob a influência do mesmo conflito que se fez anunciar pelo sinal da ansiedade. Na neurose obsessiva atuam conjuntamente a regressão e a repressão.

O estudo da angústia acrescenta um novo aspecto à descrição do ego. O ego é fraco se comparado ao id. Ele é um servo leal e está sempre pronto a executar as ordens do id e a cumprir suas exigências. Esse mesmo ego é também a parte organizada do id, com sua face voltada para a realidade. Para Freud (1933[1932], p. 96) o ego exerce a sua influência sobre o id colocando em ação o princípio do prazer-desprazer por meio do sinal da angústia, mas por outro lado o ego mostra a sua debilidade pelo ato da repressão ao renunciar a parte de sua organização ao manter o impulso reprimido permanentemente afastado de sua influência.

A angústia neurótica se transforma em angústia realística em temor a determinadas situações de perigo. O nascimento é o modelo do estado da angústia, dificilmente pode ser considerado causa de dano. O essencial, tanto no nascimento assim como em toda

¹⁶ FREUD, S. (1915). Artigo sobre a repressão. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

situação de perigo, é que ele exprime ao psiquismo um estado de excitação marcadamente intensa, que é sentida como desprazer e que não é possível dominar pela descarga. Esse é o momento traumático por excelência, ante o qual os esforços do princípio do prazer malogram.

Existe uma dupla origem da angústia: uma como consequência direta do momento traumático, a angústia automática e a outra como sinal que ameaça com uma repetição de um momento, a angústia sinal. As repressões primeiras surgem diretamente de momentos traumáticos quando o ego enfrenta uma exigência libidinal excessivamente grande. Elas formam de novo a angústia a partir do modelo do nascimento. São as repressões posteriores, o recalque propriamente dito, o recalque secundário que mostram que a angústia é despertada como sinal de uma situação de perigo prévia.

Existe uma distância entre o princípio do prazer e a pulsão de autoconservação e suas intenções não coincidem desde o início. A magnitude da soma de excitação que transforma uma impressão em momento traumático, paralisa a função do princípio do prazer e confere à situação de perigo a sua importância. O que é temido, o que é objeto da angústia, é a emergência de um momento traumático que não pode ser enfrentado com as regras do princípio do prazer.

III.3 A PULSÃO DE MORTE E A ANGÚSTIA AUTOMÁTICA

Faz-se necessário recapitular alguns pontos sobre a definição de Freud acerca da angústia. Partimos do princípio de que o nascimento instaura o movimento pulsional. A partir deste momento, como podemos relacionar a angústia automática com a pulsão de morte? Abordarei o real pela via da pulsão de morte. Lacan (1975-76, p. 121) definiu que: “a pulsão de morte é o real na medida em que ele só pode ser pensado como impossível. (...) abordar esse impossível não poderia constituir uma esperança, posto que (o que) é impensável, é a morte – e o fato de a morte não poder ser pensada é o fundamento do real”. Trabalharemos com esta definição lacaniana (1975-76) de que a pulsão de morte é o real e que relação então podemos estabelecer a partir da definição de Coelho dos Santos (1991, p.5) de que “a angústia é a legítima representante da pulsão de morte no aparelho psíquico?”.

Coelho dos Santos (1991, p. 4) parte da afirmação de que “os estados de angústia são uma reprodução do trauma do nascimento. A angústia teria surgido originalmente como uma reação a um estado de perigo e é reproduzida sempre que um estado dessa espécie se repete”. A reação automática da angústia ocorre no id quando se estabelece uma situação idêntica ao trauma do nascimento. Existe um limite além do qual o psiquismo falha na tentativa de dominar as quantidades de excitação que precisam ser eliminadas. A criança não está preparada para dominar as quantidades de excitação que a atinge seja internamente quanto externamente.

Freud (1933[1932]), p. 91) mostrou que a experiência de angústia no nascimento é o modelo subsequente de todas as situações de perigo e que, para cada estágio do desenvolvimento, está reservado um fator determinante da angústia. O perigo do desamparo psíquico se relaciona ao estágio da imaturidade inicial do ego, o perigo da perda de um objeto ou a perda do amor ajusta-se à ausência de auto-suficiência dos primeiros anos da criança, o perigo de ser castrado ajusta-se à fase fálica e o temor do superego relaciona-se ao período de latência. No decorrer do desenvolvimento, os antigos fatores determinantes da angústia deveriam sumir, pois as situações de perigo correspondentes a eles perderam sua importância devido ao fortalecimento do ego. Mesmo superados os perigos correspondentes a cada fase do desenvolvimento, os neuróticos persistem em suas reações de perigo. Coelho dos Santos (1991, p. 5) levanta a seguinte questão: “a fixação traumática, a repetição automática e inexorável ao evento desagradável não indicariam, justamente, que a angústia automática é a ação e a eficácia própria à pulsão de morte?”

Parto de definição de Freud acerca da angústia (1926[1925]) para então retomar a hipótese de Coelho dos Santos (1991, p. 5) de que “a angústia é a legítima representante da pulsão de morte na vida psíquica”. Freud explica a organização da libido através de fases sucessivas- desde a fase oral, anal-sádica chegando até a genital. A pulsão no segundo dualismo pulsional é a pulsão de morte por excelência e sua descoberta implicou a hipótese de uma condição masoquista originária para o ego, hipótese rechaçada na primeira teoria pulsional de Freud. O primeiro dualismo pulsional estava assentado na oposição entre as pulsões do eu ou de autoconservação versus as pulsões sexuais que jazia a base da teoria da libido. Ao estudar mais detidamente o ego

propriamente dito, Freud chegou à concepção do narcisismo (1914) e a oposição entre as pulsões do eu ou de autoconservação versus as pulsões sexuais perdeu a sua razão de ser. A descoberta, em relação ao investimento da libido no eu e no objeto, a partir do narcisismo, é que o eu passou a ser objeto de investimento da libido. O eu se tomou a si mesmo como objeto e com isso a noção de conflito psíquico não mais se sustentava nesse dualismo pulsional que regeu até então a primeira tópica freudiana.

O ego é sempre o principal reservatório da libido do qual emanam as catexias libidinais de objeto e ao qual elas retornam enquanto a maior parte dessa libido matém-se permanentemente no ego (FREUD, 1923). Assim a libido do ego está sendo constantemente transformada em libido objetal e a libido objetal em libido do ego.

O antagonismo existente na vida pulsional residiu na hipótese freudiana de que existem essencialmente duas classes diferentes de pulsão: as sexuais ou Eros e a pulsão de morte ou Thanatos, cuja finalidade é a destruição, retornar a um estado inorgânico. A pulsão de morte revelaria que existe uma propensão a restaurar um estado anterior. Freud (1933[1932], p. 108) desenvolve a hipótese de que “podemos supor que, desde o momento em que uma situação, tendo sido alcançada, é desfeita, surge uma pulsão para criá-la novamente e ocasiona fenômenos que podemos descrever como uma compulsão à repetição”. Para Freud (1920) tudo o que é da ordem do vivo realiza-se sob as ordens da compulsão à repetição, que exprime a natureza conservadora das pulsões.

Coelho dos Santos (1991, p. 1) usa a expressão “o mais pulsional” na pulsão a partir da tradução *triebhaft*¹⁷, indicando que é “a “compulsão à repetição” o mecanismo primitivo que revelaria a eficácia da pulsão de morte, cujo livre curso em direção ao seu alvo encontra a barreira das pulsões sexuais e do ego, reunidas e rebatizadas de pulsões de vida.

Qual é a relação entre essa característica conservadora das pulsões e a autodestrutividade? Que situação anterior a pulsão visa restaurar? Freud (1920) lança a suposição de que, numa época remota, a vida se originou da matéria inorgânica e deve ter surgido um instinto (pulsão) que procurou eliminar a vida novamente e restabelecer

¹⁷ A autora (1991, p.1) elegeu a expressão “o mais pulsional” a partir da tradução da palavra *triebhaft* do texto freudiano original, termo pelo qual Freud qualifica a relação entre a repetição e a pulsão.

o estado inorgânico. Se se reconhecer nesse instinto a autodestrutividade da suposição freudiana, a hipótese da autodestrutividade como expressão da pulsão de morte, não pode deixar de estar presente em todo processo vital. Os instintos (pulsões) dividem-se em duas classes: os eróticos que buscam combinar cada vez mais a substância viva em unidades cada vez maiores, e os instintos (pulsão) de morte, que se opõem à essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte.

Se angústia for uma reação a uma situação de perigo, o perigo em causa é a castração ou algo que remeta à ela. Freud considerou as neuroses traumáticas, as quais se seguem a uma fuga iminente da morte, como um resultado direto do medo da morte onde o que está em jogo é o afastamento da questão da castração. Em 1923 Freud adere ao ponto de vista de que o medo da morte deve ser considerado como análogo ao medo da castração e que a situação à qual o ego reage é de ser abandonado pelo superego protetor, de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam.

Em 1920 Freud descobre que restaurar um estado anterior de coisas constitui a característica universal das pulsões. Essa característica seria partilhada por todos as pulsões componentes que visariam a retornar a uma fase específica do curso do desenvolvimento. Em Além do Princípio do Prazer (1920) Freud tenta solucionar o problema da relação dos processos de repetição com a dominância do princípio do prazer. Retoma sua descoberta de que:

(...) uma das mais antigas e importantes funções do aparelho mental é sujeitar os impulsos instintuais que com ele se chocam, substituir o processo primário que neles predomina pelo processo secundário, e converter sua energia catéxica livremente móvel numa catexia quiescente (FREUD, 1920, p.73).

Neste processo onde ele descreveu as funções do aparelho, nenhuma atenção pode ser concedida ao desenvolvimento do desprazer, mas isso não implica a suspensão do princípio do prazer. A sujeição do processo primário ao secundário, na tentativa de contenção da energia livremente móvel que circula no aparelho, constitui o ato preparatório que introduz e assegura a dominância do princípio do prazer. Freud (1920,

p. 73) define o princípio do prazer como “uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa possível”. A função estaria relacionada com o esforço mais fundamental da substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico.

Se uma compulsão à repetição venceria até mesmo o princípio do prazer, o que levaria o aparelho a romper com o circuito alucinatorio? Que relação a característica conservadora das pulsões mantêm com a autodestrutividade? Parto do princípio de que de partida, na constituição do aparelho, o que existe é uma compulsão à repetição que seria o circuito alucinatorio. A compulsão à repetição exprime o caráter mortífero que predomina no aparelho se não houver a transformação da energia livremente móvel numa energia mais quiescente, se não houver a dominância de algum critério de realidade sob o princípio do prazer, já que a compulsão à repetição vence o princípio do prazer. Não se trata somente de uma questão de energia. Toda constituição subjetiva já nasce na dependência a um outro que barra o encontro do sujeito com a morte através de uma ação específica. Neste ponto a pulsão sexual faz laço com a vida barrando o encontro com a destruição. É a fusão pulsional que garante a prevalência da vida sobre a morte.

Se a angústia é a legítima representante da pulsão de morte no aparelho psíquico, é a angústia automática, que irrompe a partir do nascimento inscrevendo a marca da desordem traumática, impossível de simbolizar, circunscrever, que escapa à tentativa de ligar-se como pulsão sexual, transformando-se de energia livremente móvel em energia mais quiescente.

A angústia retomada a partir da oposição angústia automática x angústia sinal implica considerar a definição da angústia em *Inibição, sintoma e angústia* (FREUD, 1926[1925]) cuja fonte não deriva mais das pulsões sexuais. A nova teoria da angústia (1926[1925]) proposta por Freud revela que sua fonte tem afinidade com a mesma fonte pulsional identificada como as pulsões de morte. É o trauma primordial que instala o movimento da pulsão.

Freud (1920, p. 35) adverte que “o que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma idéia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará”. Freud examina a origem da consciência que conduz à hipótese de que o aparelho psíquico originário se comporta como uma vesícula viva que desenvolve um escudo protetor com relação aos estímulos provenientes do exterior. São “traumáticas” quaisquer excitações provindas de fora, desde que sejam suficientemente poderosas para atravessar esse escudo protetor. O conceito de trauma refere-se a essa ruptura de uma barreira sobre outros aspectos eficazes contra os estímulos.

Para Freud (1920, p. 38) a vesícula viva está suspensa no meio de um mundo externo carregado com poderosas energias e seria aniquilada pela estimulação delas emanadas se não dispusesse de um escudo protetor adquirido da seguinte maneira: “sua superfície mais externa deixa de ter a estrutura apropriada à matéria viva, torna-se até certo ponto inorgânica e, daí por diante, funciona como um envoltório ou membrana especial, resistente aos estímulos” (FREUD, 1920, p. 38).

As energias do mundo externo só podem passar para as camadas subjacentes seguintes, que permanecem vivas, com um fragmento de intensidade original, e essas camadas podem dedicar-se por trás do escudo protetor, à recepção das quantidades de estímulo que este deixou passar. “Através de sua morte a camada exterior salvou todas as camadas mais profundas de um destino semelhante, a menos que os estímulos que a atinjam sejam tão fortes que atravessem o escudo protetor” (FREUD, 1920, p. 38). Para os organismos vivos a proteção contra os estímulos é uma função quase mais importante do que a recepção deles. Sobre este ponto Freud apresenta que o escudo protetor é suprido com seu próprio estoque de energia e deve esforçar-se por preservar os modos especiais de transformação de energia que nele operam contra os efeitos ameaçadores das enormes energias em ação no mundo externo, efeitos que tendem para o nivelamento deles e, assim, para a destruição.

Freud (1920) indica que a vesícula viva será provida de um escudo contra os estímulos provenientes do mundo externo. A camada cortical seguinte a esse escudo deve ser diferenciada como um órgão para a recepção de estímulos do exterior. Esse córtex que

posteriormente deve se tornar o sistema Cs. (consciente) também recebe excitações desde o interior. A situação do sistema, entre o interior e o exterior, e a diferença entre as condições que regem a recepção de excitações nos dois casos, têm um efeito decisivo sobre o funcionamento do sistema e de todo o aparelho mental. No sentido do exterior, o sistema acha-se resguardado contra os estímulos, e as quantidades de excitação que sobre ele incidem possuem apenas efeito reduzido. Freud (1920, p. 39) adverte que no sentido do interior não pode haver esse escudo; as excitações das camadas mais profundas estendem-se para o sistema diretamente e em quantidade não reduzida, até onde algumas de suas características dão origem a sentimentos da série prazer-desprazer. As excitações que provêm de dentro, em sua intensidade e em outros aspectos qualitativos, são mais comensuradas com o método de funcionamento do sistema do que com os estímulos que afluem desde o mundo externo. Para Freud 1920, p. 40) este estado de coisas produz dois resultados definidos: primeiramente os sentimentos de prazer e desprazer predominam sobre todos os estímulos externos e em segundo lugar, uma nova maneira para lidar com quaisquer excitações internas que produzam um aumento de desprazer é adotada. Há uma tendência a trata-las como se atuassem, não de dentro, mas de fora, de maneira que seja possível colocar o escudo contra os estímulos em operação, como meio de defesa contra elas.

Retorno ao fato de que Freud (1920, p. 40) descreveu como “traumáticas” quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor” para chegar no seguinte ponto: de que o conceito de trauma refere-se a essa ruptura de uma barreira sobre outros aspectos eficaz contra os estímulos. Sobre este ponto, sobre o enlace entre a ruptura do escudo protetor e sobre sua relação com o além do princípio do prazer, Coelho dos Santos (1991, p. 2-3) partiu do princípio de que:

A discussão sobre a ruptura da proteção contra os estímulos externos é, na construção do desenvolvimento freudiano apresentado em 1920, um pretexto para colocar em debate o problema das fontes pulsionais, já que contra elas nenhum escudo protetor pode ser desenvolvido, razão pela qual os distúrbios que ocasionam são comparados aos ocasionados pelas neuroses traumáticas. Nas experiências que conduzem a uma neurose traumática o escudo protetor contra os estímulos externos é desfeito e quantidades excessivas de excitação incidem sobre o aparelho psíquico. Os impulsos pulsionais têm no inconsciente o seu ponto de impacto e obedecem portanto ao processo primário.

Seria tarefa dos extratos mais elevados do aparelho mental sujeitar a excitação pulsional no processo primário e só assim a dominância do princípio do prazer e de sua modificação, o princípio de realidade, seria efetuado. Um fracasso em realizar essa sujeição teria efeito análogo à neurose traumática: dar livre curso à repetição, inútil aos propósitos da vida.

Um trauma externo está destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis. Ao mesmo tempo, quando isso acontece, o princípio do prazer é momentaneamente posto fora de ação. Não há mais como impedir que o aparelho mental seja inundado com grandes quantidades de estímulos; em vez disso, outro problema surge, o problema de dominar as quantidades de estímulos que irromperam, e de vinculá-las no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar. O desprazer do sofrimento psíquico provavelmente resulta de que o escudo tenha sido atravessado numa área limitada. Dá-se então um fluxo contínuo de excitações desde a parte da periferia relacionada até o aparelho central da mente, tal como normalmente surgiria apenas desde o interior do aparelho. A mente reage à essa invasão da seguinte maneira: A energia catéxica é convocada de todos os lados para fornecer catexias suficientemente altas de energia nos arredores da ruptura. Uma “anticatexia” em grande escala é estabelecida, em cujo benefício todos os outros sistemas psíquicos são empobrecidos, de maneira que as funções psíquicas remanescentes são paralisadas ou reduzidas. Freud (1920, p. 41) deduziu que:

(...) um sistema que é altamente catexizado é capaz de receber um influxo adicional de energia nova e de convertê-la em catexia quiescente, isto é, de vinculá-la psiquicamente. Quanto mais alta a própria energia quiescente do sistema, maior parece ser a sua força vinculadora; inversamente, entretanto, quanto mais baixa a catexia, menos capacidade terá para receber o influxo de energia e mais violentas serão as consequências de tal ruptura no escudo protetor contra estímulos.

Freud (1920, p. 41) afirma ainda que persiste uma indefinição sobre todas as discussões sobre o que descreveu como metapsicologia. Ele atribui esta indefinição “ao fato de nada sabermos sobre a natureza do processo excitatório que se efetua nos elementos dos sistemas psíquicos, e ao fato de não nos sentirmos justificados em estruturar qualquer

hipótese sobre o assunto”. Como novo fator, Freud levou em consideração a hipótese de Breuer, de que as descargas de energia ocorrem sob duas formas, de maneira que faz-se necessário distinguir entre dois tipos de catexia dos sistemas psíquicos ou seus elementos: uma catexia que flui livremente e pressiona no sentido da descarga e uma catexia quiescente. Freud suspeita (1920, p. 41) de que a vinculação da energia que flui para dentro do aparelho mental consiste em sua mudança de um estado de fluxo livre para um estado quiescente.

Ao mencionar os sonhos dos neuróticos traumáticos Freud evidencia a existência de uma peculiaridade de reconduzi-los à situação traumática da qual eles acordam tomados por um novo susto. Essas situações revelam a fixação ao trauma e evidencia-se aqui a intrigante peculiaridade da compulsão na vida psíquica à repetição de experiências desagradáveis. Para Freud (1920, p. 42) não é à serviço do princípio do prazer que os sonhos dos pacientes que sofrem de neuroses traumáticas nos conduzem de volta à situação em que o trauma ocorreu. Freud supõe antes que os sonhos estão ajudando a executar outra tarefa, a qual deve ser realizada antes da dominância do princípio de prazer possa começar. A angústia, cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática, é o que os sonhos de angústia parecem querer estabelecer retrospectivamente.

III.4 A ANGÚSTIA COMO SINAL DO REAL

A angústia é o *affekt*, é o que tem afinidade de estrutura com o que é do sujeito. Ao enfatizar que a angústia é o *affekt* a angústia é definida como a matriz de todos os afetos. Ela não só é definida como *affekt* por ter afinidade de estrutura com o significativo, como ela é o único índice do real. Entre o sujeito e o real existe o campo dos significantes. A angústia é o sinal da decalagem entre o significativo e o real. A angústia em psicanálise é o afeto do corte. Para isso a angústia deve ser tomada num ponto preciso onde a pulsão e o significativo se articulam de modo puro. O *affekt* representa esse ponto mínimo de articulação entre o significativo e a pulsão. A angústia não é uma emoção e sim um *affekt* e por isso mesmo tem uma relação de estrutura com o que é do sujeito e que não poderia ser recalcada.

Desde *A Repressão* (1915) Freud afirmou expressamente que o afeto não é recalçado e sim a representação. O afeto é o representante da representação. Logo não é um representante representativo, cujo estatuto seria o de uma representação entre outras, mas aquilo que a representação não pode representar senão algo que se esquivava, se desloca e não se deixa identificar. Por isso esse afeto tem uma relação de estrutura com o que é do sujeito. A observação que Lacan (1962, p. 23) expressa sobre o afeto é que:

Ao contrário, o que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalçado. Isso, Freud o diz como eu. Ele se desprende e fica à deriva. Podemos encontra-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalçado. O que é recalçado são os significantes que o amarram.

A angústia é traduzível no campo da representação. Já apresentamos em outro momento desta pesquisa que Freud em *Inibição, sintoma e angústia* (1926[1925]) se empenhou em esclarecer as fontes da angústia, sua relação com o eu, com o recalçado e com a sexualidade. O autor partiu do princípio de que inicialmente a angústia derivava diretamente da libido insatisfeita em consequência da privação da satisfação sexual ou do recalque da sexualidade. Posteriormente retificou essa teoria se orientando pela oposição entre perigo pulsional e perigo de vida. Em (1917[1916-17]) Freud descreveu a angústia realística em contraste com a angústia neurótica. Definiu a angústia realística como “(...) uma reação à percepção de um perigo externo – isto é, de um dano que é esperado e previsto” (FREUD, 1917[1916-17], p. 395). A angústia realística está relacionada ao reflexo de fuga e pode ser considerada como manifestação da pulsão de autopreservação. Ela é adaptativa e sinaliza a eminência de um perigo exterior, ao contrário da angústia neurótica, que se mostra desconectada com o perigo revelando que sua verdadeira fonte é o perigo pulsional. Sobre esta angústia Coelho dos Santos (2002, p. 39) a definiu como “a angústia é um sinal do eu (*Angstbereitschaft*) diante de um perigo pulsional”. Neste momento do desenvolvimento freudiano, o perigo que ameaça o eu é por ocasião do retorno do recalçado.

Em (1917[1916-17], p. 396) Freud definiu a angústia como “(...) o estado subjetivo de que somos tomados ao perceber o ‘surgimento da ansiedade’ e a isso chamamos afeto”. Para Freud (Ibid.; p. 396) um afeto inclui inervações ou descargas motoras, em primeiro lugar e certos sentimentos, em segundo lugar. Esses sentimentos são de dois tipos: percepções das ações motoras que ocorreram e sensações diretas de prazer e desprazer

que dão ao afeto, segundo Freud, seu traço predominante. Freud afirma ainda que com essas definições não se tenha chegado à essência de um afeto. No caso de alguns afetos o que permanece como essencial é a repetição de alguma experiência significativa determinada e que “essa experiência só poderia ser uma impressão recebida num período muito inicial, de natureza muito genérica, situada na pré-história, não do indivíduo, mas da espécie” (Ibid.; p. 397). Freud aproxima o estado afetivo do ataque histérico em sua formação e assim como o ataque histérico, o estado afetivo seria o precipitado de uma reminiscência.

No caso do afeto da angústia Freud (Ibid.; p. 397) acredita que a vivência original que ele repete é o ato do nascimento onde ocorre uma combinação de sensações desprazíveis, impulsos de descarga e sensações corporais, a qual se tornou o protótipo dos efeitos de um perigo mortal e que desde então tem sido repetida como o estado de ansiedade. A causa da experiência da ansiedade foi descrita por Freud (1917[1916-17], p. 397) como: “O enorme aumento da estimulação devido à interrupção da renovação do sangue (experiência interna) foi, na época, a causa da experiência da ansiedade; a primeira ansiedade foi, assim, uma ansiedade tóxica”. Freud considerou como altamente significativo que a o primeiro estado de ansiedade surgiu em decorrência da separação da mãe. “O estado do nascimento é a origem e o protótipo do afeto da ansiedade” (Ibid.; p. 398).

Já foi mencionado em outra parte desta pesquisa acompanhando Coelho dos Santos (1991, p. 4) de que “os estados de angústia são uma reprodução do trauma do nascimento”. A angústia teria surgido inicialmente como uma reação a um estado de perigo e seria reproduzida sempre que eu estado dessa espécie se repetisse. Para Coelho dos Santos (1991, p. 4) “o ‘acidente’ que introduz a divisão se esclarece na referência à perda de um estado primitivo indiviso, que o trauma do nascimento vem romper, ao mesmo tempo que instituir a pulsão, como pulsão pelo retorno à condição perdida (...)”. O Outro estaria na função de algo que se pode acrescentar ao ser da criança, como um “escudo protetor” (Grifo nosso) contra os estímulos. Escudo cuja falha desencadearia a reedição da situação traumática.

Freud (1926[1925]) reconhece que há uma fonte de angústia independente do recalque se referindo à angústia automática (*Automatisheangst*) derivada diretamente do trauma

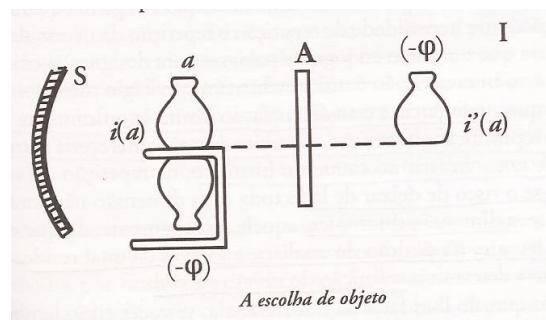
do nascimento, do traumatismo original. Coelho dos Santos (2002, p. 39) apresenta que neste período 1926-1925, Freud “efetua uma nova torção de seu ponto de vista sobre a angústia, resgatando as modalidades mais dissociadas do pensamento, aquelas formas em que parece não haver representação e parecem derivar diretamente do traumatismo”.

Desta forma, a angústia derivada do traumatismo original, mais primitiva e mais elementar, se distingue da angústia simbolizada que funciona como uma representação do eu. Para Coelho dos Santos (1991, p. 5) “a angústia, afeto pelo qual a pulsão de morte ‘faz ato’ sem referir-se a nenhuma representação, só se converte em angústia a serviço da vida, angústia como sinal através de um profundo remanejamento das forças pulsionais”. Já demonstrei nesta pesquisa a partir das considerações de Coelho dos Santos (1991) a relação entre a fonte automática da angústia e a pulsão de morte. Quanto a esses dois conceitos a autora situa suas relações com a repetição pulsional e interroga qual é a natureza do objeto dessa busca, uma vez que a angústia automática deriva da mesma fonte que a compulsão à repetição e tem relações com o *triebhaft*, isto é, o mais pulsional na pulsão. Coelho dos Santos (2002, p. 40) registra “de passagem que essa idéia de um puro perigo pulsional, de uma angústia automaticamente derivada do trauma do nascimento, correlaciona-se com a crença de que pode haver uma angústia sem objeto (*objektloss*)”.

Contrariamente a esta crença Lacan (1962-63) retifica que a angústia seja sem objeto. Ele justamente demonstra que a angústia não é sem objeto (Ibid.; p. 101). O objeto *a* é o objeto da angústia. Lacan (1962-63) o define como resto autoerótico destacado do corpo, peça indiferenciada, que não se sabe se pertence ao corpo do sujeito ou ao do Outro. Para que ela se coordene ao desejo como lei é preciso a função paterna. É o desejo do pai que cria a lei do que se deve desejar porque “o mito de Édipo não quer dizer nada senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa” (Ibid.; p. 120). A metáfora paterna é responsável por coordenar os restos de corpo ao “x” pelo qual o desejo Outro, a castração situada no nível da linguagem, se apresenta ao sujeito como completamente enigmático.

O fato de o objeto *a* estar referido às perdas sofridas pela criança antes da ameaça de castração proferida pelo pai é o que justifica que a parte do gozo que não se submeteu ao circuito das trocas simbólicas sempre se faça presente como estranha ao eu. O que

está em jogo são objetos que não se coordenam pela hegemonia da função fálica. Esta função é responsável pela regência de todo o processo substitutivo decorrente da entrada em jogo da diferença sexual e também pela constituição de todos os sujeitos submetidos à lei do pai. Desejar é enveredar pelo caminho da lei fundada pelo pai (LACAN, 1962-63, p. 93).



LACAN, J. (1962-63). *O Seminário, livro 10: A Angústia*, p. 105

Lacan retoma este esquema para apresentar o status do que inicialmente ele designou pela letra a , localizada acima do perfil do vaso, que simboliza o continente narcísico da libido que pode ser relacionado com a imagem do corpo próprio $i'(a)$ por intermédio do espelho do Outro, representado por A . Lacan aponta que há uma oscilação que se apresenta entre $i(a)$ e $i'(a)$ que Freud designou como a reversibilidade da libido do corpo próprio para a do objeto. “À oscilação econômica desta libido reversível de $i(a)$ para $i'(a)$ há algo que escapa (...)” (LACAN, 1962-63, p. 98). Lacan nomeou como angústia a manifestação desse objeto a . A angústia desempenha em relação a algo a função de sinal. Lacan (Ibid.; p. 98) apresenta que é um sinal relacionado com o que se passa em termos da relação do sujeito com o objeto a . O sujeito só entra nessa relação na vacilação de um certo *fading*, vacilação que tem sua notação designada por um $\$$ (S barrado) (Ibid.; p. 98).

Quando Lacan enunciou o estágio do espelho ele mostrou a existência de um primeiro tempo, o plano da primeira identificação com a imagem especular que implica um desconhecimento original do sujeito em sua totalidade. Num outro momento se presentifica a referência transicional que se estabelece em sua relação com o outro imaginário, seu semelhante. Para Lacan (1962-63, p. 103) “é isso que faz com que sua identidade seja sempre difícil de discernir da identidade do outro”. Há portanto a

introdução da mediação de um objeto comum, “(...) objeto de concorrência cujo status decorre da idéia de posse- ele é seu ou é meu”(Ibid.; p. 103).

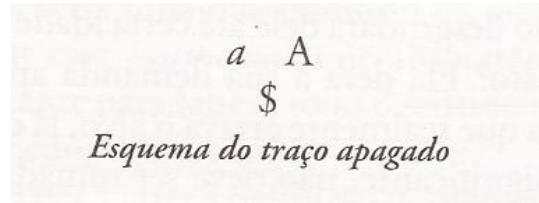
Neste campo da posse, Lacan (1962-63) apresenta dois tipos de objetos: os que podem ser partilhados e os que não podem. Os que não podem sê-lo circulam no campo da partilha com os outros objetos cujo status repousa na concorrência, na função ambígua do que é ao mesmo tempo rivalidade e acordo, definidos como objetos trocáveis. Mas existem outros. Há o falo em decorrência da castração, mas há também os equivalentes desse falo: o cíbalo e o mamilo. Esses objetos, ao entrarem no campo da partilha, quando nele aparecem e se tornam reconhecíveis, aparecem como angústia. São os objetos a que estão aquém da diferença sexual “são objetos anteriores à constituição do status do objeto comum, comunicável, socializado” (Ibid.; p. 103). Correspondem às cinco formas da perda, que são momentos de aparecimento do sinal da angústia. Os objetos oral, anal, fático, olhar e voz não são “egoificáveis”, isto quer dizer que eles nunca se tornaram familiares ao eu. Coelho dos Santos (1994, p. 48) esclarece que:

Os objetos *a* são o resto do corte significante, resto da divisão do sujeito no campo do Outro, e é como execrado, odiado do Outro que são sempre reencontrados. Por isso esse resto do Outro a que o sujeito se identifica, não é passível de ser proposto ao reconhecimento do eu.

Dizer que a angústia não é sem objeto (LACAN, 1962-63, p. 101) significa dizer que é angústia diante do aparecimento no campo imaginário do objeto *a* estruturalmente inadequado à imaginarização. Ao referir a angústia à função do corte significante, Lacan enfatiza a ligação necessária à um objeto de gozo perdido, um objeto *a*. Coelho dos Santos (1994, p. 48) mostra que “a angústia é a única tradução subjetiva do objeto *a*. Esses objetos, os objetos *a*, correspondem às cinco formas de perda anteriores ao advento da castração do complexo”. São objetos anteriores à constituição dos objetos trocáveis- os objetos socializados-quais sejam, os objetos coordenados pela hegemonia da função fálica que determina substituições e preferências.

Lacan (1962-63, p. 31). já tinha afirmado no início de seu seminário de que “o traço unário é anterior ao sujeito. No princípio era o verbo quer dizer que no princípio é o traço unário”. O que é introduzido no real é a singularidade do traço, “queira o real ou

não” (Ibid.; p. 31). É por esse caminho que todos os sujeitos que falam têm que se arranjar como podem com uma certa condição: a de que entre eles e o real existe o campo do significante, justo porque foi a partir desse aparelho do traço unário que a constituição do sujeito foi possível. O significante é um traço, porém um traço apagado (Ibid.; p. 73) e se distingue do signo porque o signo é o que representa alguma coisa para alguém enquanto “que o significante é o que representa o sujeito para um ser significante” (Ibid. p. 73). Para Lacan (1962-63, p. 75) quando um traço é feito para ser tomado por um falso traço, há neste ponto um sujeito falante, há aí um sujeito como causa. “A causa original é a causa de um traço que se apresenta como vazio, que quer se passar por um falso traço” (Ibid.; p. 75). Significa dizer que ali onde nasce o sujeito ele se dirige ao que Lacan (Ibid.; p. 75) nomeou como “forma mais radical da racionalidade do Outro” que visa senão o se posicionar no lugar do Outro na cadeia de significantes e que constituem o único termo de referência possível para o traço transformado em significante. Desse modo, o que originalmente alimenta a emergência do significante é a meta de que o Outro, não saiba. “O significante decerto revela o sujeito mas apagando o seu traço” (LACAN, 1962-63, p. 75).



LACAN, J. (1962-63). *O Seminário, livro 10: A Angústia*, p. 75.

Sobre este esquema Lacan (Ibid.; p. 76) apresenta que no início há um *a*, o objeto da caça e um *A*. No intervalo aparece o *S*, com o nascimento do significante, mas aparece como *S* barrado, como não sabido. Todo posicionamento posterior do sujeito se coloca na necessidade de uma reconquista desse não sabido original. Neste ponto surge a relação concernente ao ser desse sujeito a ser reconquistado, a relação que existe entre o *a* e a primeira aparição do sujeito como não sabido, o que significa inconsciente, *unbewusste*.

A angústia é um fenômeno de borda porque se situa entre o gozo, fixado pela identificação fantasmática do sujeito ao traço unário, e o desejo, oriundo da operação de castração. Entre a identificação e a castração, a angústia é o ponto de origem do sujeito

como não-sabido, como traço apagado. A angústia não é sem objeto porque sua substância surge como “aquilo que não engana” (Ibid.; p. 88). A angústia é a causa da dúvida. Para Lacan (Ibid.; p. 88) há uma dimensão em que devemos buscar o verdadeiro sentido da manutenção da função de causa que é na direção da abertura da angústia. A presença disso que não engana, causa a dúvida, que visa combater a certeza da presença do objeto. O sujeito só entra em relação como *a* quando a identificação que o constituiu como $\$$ vacila e se mostra relacionada ao vazio que a linguagem cava ao se introduzir em um corpo relacionada ao recalque original. Sobre o corpo, Lacan (Ibid.; p. 242) considera que:

Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *umwelt* com o *innenwelt*, mas é que sempre há no corpo, em virtude do engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne.

O sujeito a partir do momento em que fala já está implicado por essa fala em seu corpo. O que é importante ressaltar sobre a função do corpo é o engajamento do homem falante na cadeia significante e sua relação com o desejo. O desejo, Lacan (1962-63, p. 253) o ligou “à função do corte e o colocou numa certa relação com a função do resto, que sustenta e move o desejo, como aprendemos a identificar na função analítica do objeto parcial”.

CONCLUSÃO

Desde a graduação (1998) algumas questões se colocaram para mim na elaboração da minha monografia orientada pela Prof. Dra Maria Cristina Antunes. Questões como: como e em que condições a psicanálise surgiu? Qual é a relação entre a psicanálise e a ciência? Por que os livros que abordam a Modernidade se referem à ciência moderna e aos filósofos do pensamento científico? Esses questionamentos me levaram a estudar a história do pensamento científico para então localizar o solo epistemológico no qual a psicanálise surgiu. Antes do surgimento por algum conceito psicanalítico eu precisava entender como foi que a psicanálise surgiu. Para tanto o axioma lacaniano “O sujeito sobre o qual a psicanálise opera só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan, 1965-66, p. 873) se tornou a minha bússola nesta pesquisa orientada inicialmente pela Prof. Maria Cristina Antunes, na graduação e posteriormente na iniciação científica, período em que conheci a Prof.a Dr.a Tania Coelho dos Santos.

O ponto zero da pesquisa, desde o mestrado, foram as leituras sobre a epistemologia francesa tendo como referência os autores Canguilhem, Bachelard, Koyré e Milner que retomaram os teoremas de Kojève e Koyré . Milner retoma esses autores para formular a equação do sujeito. O meu intuito era, desde o mestrado, formalizar as coordenadas da psicanálise de orientação lacaniana. “A ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito” (MILNER, 1996, p. 29).

Milner (1996) ao abordar o momento em que Lacan se separa do Freud, que inventou a teoria psicanalítica sustentado no cientificismo de sua época, afirma que esta separação aconteceu quanto à questão do ideal da ciência. Milner (1996, p. 31) conclui que a psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos porque para a psicanálise a ciência não é um ideal . O ideal da ciência é definido assim: “trata-se com efeito de um ponto ideal- exterior ou infinitamente distante- para o qual tendem as linhas retas do plano e que ao mesmo tempo pertence a todas e nelas nunca se encontra” (MILNER, 1996, p. 30). Milner (1996, p. 32) retoma os teoremas de Koyré e Kojève para explicar que a ciência é essencial à existência da psicanálise. Nesta pesquisa retomo a partir destes autores os seguintes axiomas:

- Teorema de Kojève: “há entre o mundo antigo e o universo moderno um corte”;

- Teoremas de Koyré: “entre a *épistémè* antiga e a ciência moderna existe um corte”; “a ciência moderna é a ciência galileana, cujo tipo é a física matematizada.

O corte epistemológico é um conceito bachelardiano que implica uma ruptura e descontinuidade em relação à *épistémè* antiga. O advento da ciência moderna só foi possível na medida em que houve uma ruptura com as filosofias da idade média, com o platonismo e o aristotelismo medieval. Tudo o que é moderno, se constituiu na *épistémè* moderna, e é sincrônico à ciência galileana. Descartes é o primeiro filósofo moderno porque fundamentou aquilo que o nascimento da ciência moderna requer do pensamento. Milner (1996, p. 33) apresenta algumas proposições sobre o que ele nomeou como *cartesianismo radical* de Lacan que foi abordado no primeiro capítulo desta pesquisa que eu retomo neste momento para enfatizar que a física matematizada elimina as qualidades dos existentes. Na modernidade a razão torna-se a nova condição do sujeito no mundo. Uma teoria do sujeito que pretenda responder à física deverá despojar o sujeito de toda qualidade. Temos assim a definição de sujeito da ciência que é constituído segundo a determinação característica da ciência.

O real da ciência depende da teoria do corte científico bachelardiano. Postula que existe uma descontinuidade e ruptura em relação à *épistémè* antiga. Então o real da ciência mantém uma relação intrínseca com o corte epistemológico na medida em que rompe com as filosofias da idade média. O mundo passa a ser representado segundo as leis matemáticas e não, visto e analisado a partir do senso comum e da percepção sensível diante do encontro com o objeto. Para Galileu tudo o que existe na natureza está escrito em caracteres matemáticos. Na *épistémè* antiga havia uma correspondência direta entre as palavras e as coisas. A modernidade inaugura um mundo onde não há a correspondência direta entre as palavras e as coisas. A *épistémè* moderna marca de saída a perda das origens a partir do corte entre as *épistémè* s. Há portanto a mudança de um mundo ordenado hierarquizado e finito para um mundo infinito.

A psicanálise de orientação lacaniana toma a existência da ciência como um ponto de partida. Milner (1996, p. 33) mostra a partir do texto de Lacan (1965) que a hipótese da existência do sujeito da ciência é comprometida com a particularidade do advento da ciência moderna. Esse advento é caracterizado, segundo Koyré (1991, p. 12) por um

corte, que advém de corte epistemológico, que propicia a passagem do Cosmo fechado e ordenado hierarquicamente a um universo infinito. Essa passagem é o ponto de ruptura com a *épistémè* antiga, que funda a ciência moderna (MILNER, 1996, p. 32).

Retomo o conceito de corte epistemológico, conceito fundamental na epistemologia de Bachelard, pois designa as rupturas ou mudanças súbitas que ocorrem na história das ciências. Bachelard defende “a tese da descontinuidade epistemológica do progresso científico” (CANGUILHEM, 1977, p. 20). Isso quer dizer que o progresso da ciência precisa ser avaliado a partir de suas rupturas e não pela sucessão dos fatos. A perspectiva continuísta afirma a continuidade do saber. O axioma da epistemologia posto pelos continuístas poderia ser enunciado da seguinte maneira: dado que os começos são lentos, os progressos são contínuos. Diferentemente da perspectiva continuísta, a epistemologia francesa, tendo como seus principais representantes os autores Bachelard e Canguilhem, defende a tese da descontinuidade ao julgar que o progresso científico manifesta sempre uma ruptura entre o conhecimento comum e o conhecimento científico.

“A epistemologia é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista da sua cientificidade” (MACHADO, 2009, p.7). Para Machado (Ibid.; p.7) se a epistemologia relaciona intimamente a reflexão filosófica com a análise histórica das ciências é porque a ciência impõe uma questão fundamental para a filosofia: a da racionalidade. Para a epistemologia a ciência é instauradora da racionalidade. Foucault não compartilha com a teoria do corte epistemológico. Há um deslocamento metodológico operado por Foucault em relação à história das ciências. Com a arqueologia do saber (1969/2009) Foucault se distancia progressivamente das teses epistemológicas. Para se definir a arqueologia sempre procurou se situar com relação à epistemologia. Isso implica em considerar a configuração própria da arqueologia e sua posição frente à história epistemológica na França a partir de Bachelard.

Machado (2009) afirma que a especificidade da história arqueológica pode ser delimitada a partir da problemática da racionalidade. A filosofia de Bachelard não tem a pretensão de formular um racionalismo geral. “Instruída pela ciência, a epistemologia de Bachelard é um racionalismo regional” (Ibid.; p. 8). Significa dizer que: a

inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias regiões de cientificidade. Assim, Gaston Bachelard concentrou suas pesquisas na física e na química, ciências que são constituintes da região da natureza ou da matéria. Georges Canguilhem, retomou as principais categorias metodológicas da epistemologia de Bachelard e concentrou suas pesquisas no campo da biologia, da anatomia e fisiologia. São as disciplinas que são denominadas de “ciências da vida”, que constituem uma outra região de cientificidade.

As análises realizadas por Foucault na história arqueológica estão centradas numa pesquisa sobre a constituição histórica das ciências do homem na modernidade. Trata-se de uma nova região. Segundo Machado (2009, p. 9):

(...) essa originalidade do objeto de estudo não basta para situar a especificidade da arqueologia. O importante é que pelo fato de gravitar em torno da questão do homem- considerado como uma região ao lado das regiões da natureza e da vida- a abordagem arqueológica não se norteia mais pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica.

A arqueologia do saber aborda a história dos saberes e neste ponto ela se desloca da epistemologia. Mesmo que a epistemologia seja considerada o ponto de referência que permite situar as condições de possibilidade da arqueologia, esta assume em suas análises da racionalidade uma posição diferente. Machado (2009, *Ibid.*; p. 9) localiza esta diferença a partir de dois pontos:

- enquanto a epistemologia, em sua pretensão de estar à altura das ciências, postula que a ciência ordena a filosofia, segundo Bachelard; a arqueologia, reivindicando a sua independência em relação a qualquer ciência, pretende ser uma crítica da própria idéia de racionalidade;
- a história epistemológica situa-se no nível dos conceitos científicos investigando o nível de produção da verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e aperfeiçoa a própria racionalidade enquanto que a história arqueológica estabelece inter-relações conceituais no nível do saber, não privilegia a questão normativa da verdade, e não estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual.

A arqueologia ao abandonar a questão da cientificidade, que define o projeto epistemológico, ela realiza uma história dos saberes de onde desaparece o traço de uma história do progresso da razão, característico da epistemologia francesa. O método arqueológico é um instrumento que reflete sobre as ciências do homem como saberes, neutralizando a questão de sua cientificidade. Segundo Machado (2009) isso não significa um abandono da exigência de uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades, certamente não epistemológicas, mas arqueológicas, situadas no nível do saberes. É o que Foucault (1966) demonstra com o livro *As Palavras e as Coisas* quando descreve a história natural na épistémè antiga e a biologia na épistémè moderna. A história arqueológica produz deslocamentos metodológicos para dar conta da especificidade de seu objeto. Isso implicará num abandono da ciência como objeto privilegiado levando a um desaparecimento das categorias de ciência e epistemologia, que tem como consequência o aparecimento de um novo objeto, o saber, e um novo método, a arqueologia. Por isso Foucault não aceita a identificação da razão com as formas da racionalidade. Para Foucault (2008, p. 324) “nenhuma forma dada de racionalidade é a razão”.

Althusser (1964) em *Freud e Lacan* intervém, com este texto de luta teórica, no início dos anos 60, quando o Marxismo achava-se ameaçado. *Freud e Lacan* (1964) surge no seguinte contexto, segundo Evangelista (1985, p. 9): “o marxismo achava-se ameaçado ao se tornar uma doutrina do Estado. Depois de 1956, data do XX Congresso do PCURSS, começava-se a ver que as graves limitações do estado Soviético não eram calúnias inventadas pelas forças de reação”. O Marxismo encontrava-se obstruído pelas tentativas de superação feitas a custo de alianças com determinadas antropologias existencialistas e com determinadas filosofias do homem. Nesse momento surge o estruturalismo. Althusser surge e intervém nessa conjuntura. Althusser foi o representante legítimo da mais pura tradição marxista, homem-de-partido, que embora fiel ao PCF, abandona a defesa da dialética dogmática e oficial deixando a tradição marxista entregue aos ataques das filosofias existenciais e do estruturalismo. Ele passa para o lado do estruturalismo e aproveita para “desencilhar o marxismo das velhas filosofias e promover um rejuvenescimento de alcance mundial, que se tornou conhecido como um *(re)começo do Materialismo Dialético*”. Apresentei nesta pesquisa que essa estratégia de *(re)começo* abrange dois momentos. Para Evangelista (1985, p.10) *Freud e Lacan* (1964) de Althusser, deriva de um duplo estatuto: a Política e a

Filosofia. De uma política que se faz filosofia e de uma filosofia que se faz política. *Freud e Lacan* (1964) é um texto de luta teórica porque nessa luta Althusser se define essencialmente em relação a um texto de 1949: *Auto-critique: la psychanalyse, une idéologie réactionnaire*. Esse texto liquidou toda e qualquer pretensão científica da psicanálise ao considera-la como irracional. O modelo preciso de racionalidade deste texto de 1949 era de que: “todo racional é compatível com a doutrina do Materialismo Histórico- Dialético e este acaba sendo a própria razão” (EVANGELISTA, 1985, p. 32). Althusser trabalha o Materialismo Histórico e Dialético no texto *Freud e Marx* (1976) que não foi abordado nesta pesquisa. O Materialismo Histórico, na definição de Althusser (EVANGELISTA, 1985, p. 32) é que ele é uma “ciência da luta de classes em uma formação social dada. O Materialismo Histórico não é a ciência, mas uma ciência finita”. Quando o Materialismo Histórico era pensado como a ciência ele se opunha à Psicanálise. Era ou Marx, que definia o homem como o conjunto das relações sociais, ou Freud dizendo que o homem é dotado de um inconsciente. O argumento de Althusser (1976) é de que tanto o Marxismo quanto a psicanálise são ciências. “O Marxismo transforma a noção ideológica de indivíduo-humano-sujeito-consciente-de-si no conceito de sujeito-suporte-de-relações-sociais-de-produção e a psicanálise transforma essa mesma noção pela teoria do sujeito que lhe é correlata” (EVANGELISTA, 1985, p. 33).

Mas retomando Althusser em *Freud e Lacan* (1964) apresentado nesta pesquisa, que se define em relação ao *Auto-critique*, Evangelista (1985, p.11) comenta é neste texto, *Auto-critique: la psychanalyse, une idéologie réactionnaire*, que é lançado o equivocado dilema: ou Marx ou Freud. *Freud e Lacan* (1964) marca a confluência da luta de Lacan, no seio do movimento psicanalítico e de Althusser, no seio do movimento comunista. *Freud e Lacan* (1964) “provoca no interior do movimento comunista uma significativa modificação em sua posição face às ciências e à psicanálise em particular, modificação esta que exprime uma transformação de suas posições filosóficas” (EVANGELISTA, 1985, p. 12). Nos anos 50 a psicanálise fora considerada uma ideologia reacionária.

Em *Freud e Lacan* (1964, p. 55) Althusser mostra tendo como referência o Lacan, que a psicanálise é “uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente”. A psicanálise definiu um objeto de conhecimento que é seu. Esse objeto é o inconsciente e

seu funcionamento. Assinalar um objeto de uma ciência implica em poder distingui-lo das ideologias. É o que faz Althusser ao responder o texto de 1949. Segundo Evangelista (1985, p. 12) ele mostra e desmonta as figuras da ideologia que ocultavam e enterravam o objeto de Freud, tanto aos olhos dos profissionais da psicanálise quanto dos próprios marxistas. As figuras da ideologia são: biologismo, psicologismo, sociologismo, empirismo, positivismo que segundo Evangelista (Ibid.; p. 12) são efetivações, cada uma a seu modo, de uma tendência que é “o idealismo da ideologia dominante burguesa, e que contamina tanto a Psicanálise quanto o Marxismo”.

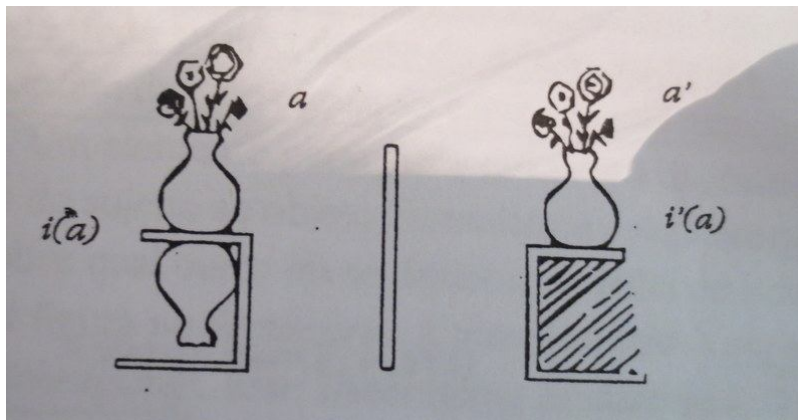
Se Althusser combate o idealismo é porque ele assume posições materialistas. Evangelista (1985, p. 12) mostra que é essa a virada que Althusser provoca. Enquanto os marxistas de 1948 procuravam fundar ou, afundar no caso da psicanálise, pela crítica, as ciências, enquanto os marxistas em nome do Materialismo Histórico e Dialético legiferavam sobre a prática científica, enquanto estavam prisioneiros da problemática idealista das filosofias do fundamento. O texto de 1949 o fundamento filosófico era dado pelo Materialismo Dialético que negaria o caráter científico da Psicanálise, a qual seria uma simples ideologia reacionária. A posição de Althusser é oposta ao recusar a questão do fundamento. Althusser (1964) parte do caráter científico da psicanálise, parte do fato de que Lacan reconheceu o caráter científico da Psicanálise.

Ainda na primeira parte desta pesquisa fiz uma breve exposição, acompanhando a hipótese de Coelho dos Santos (2001, p. 233) que traz à discussão um estudo sobre o conceito de discurso (1969-70) em Lacan e o de dispositivo em Foucault. Lacan (1969-70, p.11) distingue o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa a palavra. Neste seminário ele afirma (Ibid.; p. 11) que é preferível definir um discurso como um saber que não precisa de palavras. Sem palavras ele subsiste em certas relações fundamentais que não podem existir sem a linguagem.

Neste seminário (1969-70, p. 42) para Lacan a linguagem é a condição do inconsciente. Sobre o significante e sua articulação Lacan retoma Freud no Além do Princípio do Prazer, para formalizar a função da repetição. Para Lacan (Ibid.; p. 47) “é o gozo, termo designado em sentido próprio, que designa a repetição”. É na busca de gozo, como repetição, o que interessa como repetição que se inscreve numa dialética do gozo, é aquilo que se dirige contra a vida. É pela própria estrutura do discurso que Freud

articula a pulsão de morte no nível da repetição. Lacan (Ibid.; p. 47) revela a dupla função da repetição. “A repetição não é apenas função de ciclos que a vida comporta, ciclos da necessidade e da satisfação, mas de algo diferente, de um ciclo que acarreta a desapareição dessa vida como tal, que é o retorno ao inanimado”. O inanimado se revela à análise estrutural pelo que há de gozo.

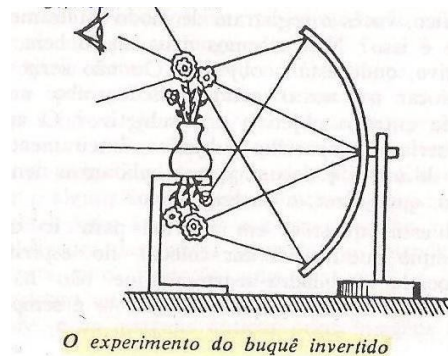
O segundo capítulo desta pesquisa consistiu numa tentativa de extrair as consequências do ensino do Lacan (1953-54) no seminário I a partir da definição do real da psicanálise a partir do imaginário. Posteriormente em 1962-63 o objeto a , como índice do real, aparece como não especularizável. O a designa, segundo Miller (2005, p. 68) “que o libidinal, o que diz respeito à libido, resiste por estrutura à simbolização integral”. O a não é especular, não aparece no espelho. Lacan (1962-63) apresenta que tudo o que é investimento libidinal narcísico do sujeito transferido para o objeto, há uma parte que permanece do lado do sujeito, que não entra no imaginário.



MILLER, J- A. (2005). Introdução à Leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan, p. 71.

Lacan (1953-54, p. 91) apresentou o estágio do espelho não como um momento do desenvolvimento mas como aquele que porta a função de revelar certas relações do sujeito à sua imagem enquanto *Urbild* do eu. A teoria do estágio do espelho dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real. Lacan supõe que há na origem os “*issos*”, os objetos, as pulsões, a existência de uma pura e simples realidade que não se delimita em nada, que ainda não pode ser objeto de nenhuma definição, mas que diz respeito a um tempo original. Freud (1925) em *A Negativa* se referiu a esse momento quando definiu o juízo de existência. Lacan (1953-

54, p. 96) afirma que “é aí que a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu”. Lacan situa a imagem do corpo, no experimento do vaso invertido, como o vaso imaginário que contém o buquê de flores real. Neste ponto “o sujeito é representado anterior ao nascimento do eu e o surgimento deste” (Ibid.; p. 96).



LACAN, J. (1953-54) *O Seminário, Livro I: os escritos técnicos de Freud*, p. 94

Lacan mostra que a posição do olho no esquema representa o símbolo do sujeito. O olho implica que “na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito” (LACAN, 1953-54, p. 97). A situação do sujeito é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, no mundo da palavra. Lacan (1953-54, p. 98) toma o texto de Melanie Klein a partir de um relato de uma experiência, onde eu extraio um momento de sua exposição, para enfatizar que o mecanismo de expulsão e de introjeção representam o jogo imaginário que constitui o eu e o não eu. Miller (2000, p. 89) afirmou que se por um lado o imaginário é o que permanece fora da apreensão simbólica, por outro lado esse imaginário é, ao mesmo tempo dominado pelo simbólico.

O eixo imaginário $a-a'$ é o eixo do investimento libidinal. Lacan (1953-54, p.100) introduz que na relação Ao espelho estamos no plano de uma projeção “na medida em que uma parte da realidade é imaginada, a outra é real, e inversamente, na medida em que uma é realidade e a outra se torna imaginária”. Lacan (1953-54, p. 100) introduz o termo introjeção simbólica para evocar uma dimensão simbólica. A introjeção introduz uma dimensão diferente da de projeção porque a introjeção é sempre introjeção da palavra do outro. Para Lacan (1953-54) é em função dessa distinção que podemos fazer a separação entre o que é a função do ego que é da ordem do registro dual, e o que é a

função do supereu. A dimensão do supereu neste momento do ensino de Lacan (1953-54) apontaria para o imaginário que escapa à apreensão do simbólico. A definição de real neste momento é que “o real, ou o que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente à simbolização” (LACAN, 1953-54, p. 82)

Lacan (1955-56) levanta a questão de por que o inconsciente na psicose, que permanece excluído para o sujeito, aparece no real? Sobre esta questão ele esclarece que o inconsciente não é todo recalado, desconhecido pelo sujeito após ter sido verbalizado, é preciso admitir uma afirmação (*Bejahung*) primordial, uma admissão no sentido do simbólico, que pode ela própria faltar. Pode acontecer do sujeito recusar o seu acesso ao seu mundo simbólico, de alguma coisa que ele experimentou como a ameaça de castração. “O que cai sobre o golpe do recalque retorna, pois o recalque e o retorno do recalado são apenas o direito e o avesso de uma mesma coisa” (LACAN, 1955-56, p. 21).

O que cai sobre o golpe da *Verwerfung* tem um destino diferente. O que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real (LACAN, 1955-56, p. 22). No capítulo II desta pesquisa, apresentamos segundo Lacan (1953-54/ 1955-56), que na origem da constituição psíquica há *Bejahung*, afirmação do que é ou existe a *Verwerfung*. Previamente a qualquer simbolização há um momento lógico, uma etapa em que é possível que uma parte da simbolização não se faça. As psicoses demonstram isso. Lacan (1955-56, p.100) mostra que “esta etapa primeira precede toda a dialética neurótica (...)” porque na neurose é uma palavra que se articula na medida em que o retorno do recalado e o recalado são uma só e mesma coisa. Lacan (Ibid.; p. 100) apresenta que pode acontecer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização e não seja recalado, mas rejeitado. Para Lacan a relação do sujeito com o símbolo já existe e se passa no nível das primeiras articulações simbólicas.

O *fort-da* mostra que o símbolo já está ali e a criança na brincadeira de fazer o objeto desaparecer e reaparecer, se exercitando na via pela apreensão do símbolo, mascara o fato de que o símbolo já estava ali, imerso, de que a linguagem já existia. Lacan (1955-56, p. 177) supõe que “há uma necessidade estrutural de pôr uma etapa primitiva em que aparecem no mundo os significantes como tais”. Antes que a criança aprenda a

articular a linguagem, os significantes que são da ordem simbólica já existem. Para Lacan a aparição primitiva do significante é da ordem de alguma coisa que já implica a linguagem.

O que Lacan (Ibid.; p. 100) mostra é que “na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma *Verwerfung* primitiva, há a possibilidade de que alguma coisa não seja simbolizada”. O que não foi simbolizado se manifestará no real. A categoria do real define um campo diferente do simbólico. O real se constitui nesta relação primitiva e essencial entre a *Behajung* e a *Verwerfung*. No tempo da *Behajung* primitiva, pura, que pode ou não se realizar, se estabelece uma primeira dicotomia: alguma coisa pode se submeter à *Behajung*, à simbolização primitiva e que terá destinos como: os retornos do recalcado, e temos o que não se submeteu à simbolização primordial e que cairá sob o golpe da *Verwerfung* primitiva e que terá um outro destino: o que foi foracluído do simbólico retornará no real.

O conceito de *das Ding* (LACAN, 1959-60), para além do princípio do prazer, evoca uma dimensão do gozo inédita até então no ensino de Lacan. *Das ding* evoca algo inapreensível pela máquina simbólica que é da ordem de uma satisfação pulsional relativa à pulsão de morte no registro do real. *Das Ding* é o objeto perdido que não pode ser encontrado (LACAN, 1959-60, p. 69).

No terceiro capítulo desta pesquisa, partimos do seguinte ponto: pensar o objeto *a* como o nome do real apresentado por Lacan (1962-63), implica em considerar que a angústia tem relação com um ponto de constituição do sujeito em que ele não é ainda. Parto das colocações de Miller para tentar concluir o eixo de investigação do terceiro capítulo desta pesquisa. Miller (2005, p. 11) inicia seu comentário sobre a *Introdução à Leitura do seminário X de Jacques Lacan*, afirmando que “a angústia lacaniana é uma via de acesso ao objeto pequeno *a*. Ela é concebida como a via de acesso ao que não é significante”.

Miller (2005, p. 13) se refere ao INSERM¹⁸ para estabelecer uma diferença em relação ao que Lacan apresentou em 1962-63. Na perspectiva insérmica, segundo Miller (2005,

¹⁸ É um Instituto público científico e tecnológico ligado aos Ministérios da Saúde e de Pesquisa na França. É uma organização pública francesa dedicada à pesquisa biológica, médica e de saúde pública.

p. 13-14) o saber é reduzido ao significante contável. Este ponto de vista “implica que o real seja reduzido a esse saber e que com isso se evapore nesse saber” (Ibid.; p. 14). A perspectiva insérmica “procede de uma espécie de positivismo para o qual a angústia é uma perturbação que faz obstáculos ao acesso ao real” (Ibid.; p. 14). Diferentemente desta perspectiva, Lacan (1962-63) aborda a angústia como a via de acesso ao real.

Para Miller (2005, p. 14) há um apelo presente no seminário X que consiste em: “não se deixe suggestionar pela imagem nem adormecer pelo significante empregado na fala” mostrando que o objeto *a* não é especular e não é apreensível pela imagem e este seminário também pontua o que não se presta ao significante e que aparece como resto. A angústia, está ligada a eu não saber que objeto *a* sou para o desejo do Outro e isso só é válido no nível escópico (LACAN, 1962-63, p. 353).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. (1964) *Freud e Lacan*. (1976) *Marx e Freud: Introdução crítico-histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANTUNES, M.C.C. (2002). *O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta*. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2002. Mimeo. Disponível em: <www.nucleosephora.com>.

BACHELARD, G. (1934). *O Novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. (1938). *A Formação do Espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. (1949). *A Psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. (1953). *Materialismo Racional*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. (1974). *Epistemologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1977.

BIRMAN, J. (1989). *A Filosofia e o Discurso Freudiano: Hyppolite, leitor de Freud*. In: Ensaio de Psicanálise e Filosofia. BIRMAN, J. (Org.). Rio de Janeiro: Taurus- Timbre, 1989.

_____. *Psicanálise, Ciência e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Angústia, laço social e biopolítica: Uma leitura genealógica dos paradigmas teóricos em psicanálise. In: *Psicanálise e laço social*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

_____. *Notas de aula*. 1ºsem. 2010. PPGTP/ UFRJ.

_____. *Notas de aula*. 1ºsem. 2011. PPGTP/ UFRJ.

_____. *Notas de aula*. 1ºsem. 2012. PPGTP/ UFRJ.

CANGUILHEM, G. (1969). O que é uma ideologia científica? In: *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. (1976). O papel da Epistemologia na Historiografia científica contemporânea. In: *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.

COELHO DOS SANTOS, T. (1991) A Pulsão é pulsão de morte? In: *SPID Revista Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, n. 25, p. 69-83, set. 1991.

_____. (1991) A Pulsão é pulsão de morte? In: *Laboratório de Ensino: Além do Princípio do Prazer*.

Disponível em : http://www.isepol.com/alem_do_principio_prazer.html

_____. (1994) A Angústia na teoria e na clínica psicanalítica. In: *Tempo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, v.27, p. 45-58, 1994.

_____. (1999) As estruturas freudianas da psicose e sua reinvenção lacaniana. In: BIRMAN, J. (Org). *Sobre a psicose*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, p. 45-73.

_____. (2001) *Quem precisa de análise hoje? – O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. (2002) Um estudo comparativo da angústia na neurose obsessiva e na histeria. In: *Angústia*. (Org) Vera Lopes Besset. São Paulo: Escuta.

_____. (2003) Um esforço de poesia. Curso.

_____. (2005) A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano. *Acheronta: Revista de Psicoanálisis y cultura*, n. 22, dez./2005. Disponível em: www.acheronta.org

_____. (2006) O Psicanalista é um sinthoma. In: *Latusa- Para que serve um Pai? Usos e versões*. n.11, Rio de Janeiro: EBP- RJ, 2006.

_____. (2007) *A Política do Psicanalista: o saber da Psicanálise entre ciência e Religião*. Palestra apresentada no Colóquio da UFRJ em nov. de 2007.

_____. (2008) Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo e as estruturas clínicas. In: *Revista Estudos Lacanianos*, v.1, n.1, jan. 2008. Ed. Scriptum.

_____. (2009) Sinthoma: a arte de encarnar e sublimar o próprio sexo. In: *Saber fazer com o real: diálogos entre psicanálise e arte*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, PGPSA/ IP/UERJ, 2009.

_____. (2009) Semblante e discurso: Estrutura e verdade na ciência e na psicanálise. In: *Latusa*. Rio de Janeiro: EBP- RJ, n. 14, Nov. 2009 ISSN 1415-6830

_____. (2011.2) Anotações de aula de disciplina ministrada no Doutorado. Disciplina Psicanálise e Linguagem. *Tema: Fundamentos da Clínica do significante*. Início 12/8.

_____. (2012.2) Anotações de aula de disciplina ministrada no Doutorado. Disciplina História da Psicanálise. *Tema: O Real, a ciência e os discursos da ciência no ensino de Lacan*. Início 03/08.

_____. (2012) Existe uma nova Doutrina da Ciência na Psicanálise de Orientação Lacaniana? Inédito.

_____. (2012) O Real sem sentido na ciência e na psicanálise. Inédito

DE SOUZA, F. M. P. (2007). A Importância do pensamento de Koyré para a Orientação Lacaniana. In: *aSEPHallus*, vol. 3, número 5, nov. 2007- abril 2008.

Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_05/pdf/resenha.pdf

_____. (2009) *O Estatuto e os Impasses da Cientificidade da Psicanálise*. Dissertação de Mestrado em Teoria Psicanalítica (PPGTP/ UFRJ). Orientação: Prof.a Dr.a Tania Coelho dos Santos. Rio de Janeiro, 2009.

_____. (2012) LOPES, R.G; MARTELLO, A. O Mestre Contemporâneo e os Impasses na Formação do Psicanalista: a mercantilização do saber e o real da psicanálise. In: Tania Coelho dos Santos; Jésus Santiago e Andrea Martello (Orgs.). *De que Real se Trata na clínica Psicanalítica: Psicanálise, Ciência e Discursos da Ciência*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

DESCARTES, R. (1979) Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. In: *Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DUMONT, L. (2000) Sobre a Ideologia Moderna. In: *O Individualismo: Uma perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

EVANGELISTA, W. J. (1985) Introdução crítica histórica: Althusser e a Psicanálise. In: *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. (1966) *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. (1967) Nietzsche, Freud e Marx. In: *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit.

_____. (1969a) *O que é um autor?* Lisboa: Editora Vega. Coleção Passagens, 2000.

_____. (1969b) Ciência e saber. In: *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____. *A ordem do discurso*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. (1973) Conferência I de Michel Foucault na PUC- Rio (de 21 a 25 de maio de 1973). In: *As Verdades e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

_____. (1979) *Microfísica do Poder*. São Paulo: Edições Graal, 2011.

_____. (1980) *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 a. Coleção Ditos e escritos I.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. Coleção Ditos e escritos II.

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FREUD, S. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. (1895). Projeto para uma Psicologia Científica. Vol. I.
- _____. (1900). A interpretação de sonhos. Vol. V.
- _____. (1905) Três Ensaio sobre a Teoria da sexualidade. Vol VII.
- _____. (1911) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. Vol. XII.
- _____. (1913). Totem e Tabu. Vol. XIII.
- _____. (1914) Sobre o Narcisismo: Uma introdução. Vol.XIV.
- _____. (1915) As Pulsões e seus destinos. Vol. XIV.
- _____. (1915) Repressão. Vol. XIV.
- _____. (1917[1916-1917]) Conferências introdutórias sobre Psicanálise. Conferência XXV: A ansiedade. Vol. XVI.
- _____. (1918[1914]) História de uma neurose infantil. Vol. XVII.
- _____. (1920) Além do Princípio de Prazer. Vol XVIII.
- _____. (1924[1923]) Neurose e psicose. Vol. XIX.
- _____. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol XIX.
- _____. (1925) A negativa. Vol. XIX.
- _____. (1926[1925]) Inibições, Sintomas e Angústia. Vol. XX.
- _____. (1927) Fetichismo. Vol. XXI.
- _____. (1930[1929]) O mal-estar na civilização. Vol. XXI.
- _____. (1933 [1932]) Conferência XXXII: Angústia e Vida Instintual. Vol XXII.
- _____. (1933 [1932]) Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII.
- _____. (1939[1934-38]) Moisés e o monoteísmo. Vol. XXIII.
- _____. (1940 [1938]) A Divisão do ego no processo de defesa. Vol. XXIII.
- _____. (1940[1938]) Esboço de Psicanálise. Vol. XXIII.

HYPPOLITE, J. (1955) Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud. (1971) *Ensaio de Psicanálise e filosofia*. In: BIRMAN, J. (Org.). Rio de Janeiro: Taurus- Timbre Editores, 1989.

_____. (1955) Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: *Escritos* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 893-902. Apêndice I.

KOYRÉ, A. (1971). *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 1991.

_____. (1973). *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 1991.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LACAN, J. (1946). Formulações sobre a causalidade psíquica. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.152 -194.

_____. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-pai/ Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1954) Introdução e resposta a uma exposição de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: LACAN, J. (1953-54). O Seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986, p. 65-76.

_____. (1954). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 370-382.

_____. (1954). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 383-401.

_____. (1954-55). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985

_____. (1955-1956). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1956-1957). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 9-75.

_____. (1959-1960) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 29-90.

_____. (1962-1963) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 38-52.

_____. (1964) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1965-66). A Ciência e a Verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.

_____. (1966). Dos nossos antecedentes. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998, p. 65-76.

_____. (1969-70) *O seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1992.

_____. (1971-72) *O saber do Psicanalista*. Aula 03/02/1972, p. 96

_____. (1971-72) O Seminário 19: Ou pior. Espaço Moebius. Publicação não comercial. Bahia, Salvador, ano 2011.

_____. (1972-73) *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2008.

_____. (1975-76) *O seminário, livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2007.

_____. Aula 11/06/1977

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. (1944-56). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d.

_____. (1982) *Estruturas Elementares de Parentesco*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

LOPES, R.G. (2007). *O desejo do analista e o discurso da ciência*. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos. PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2007. Mimeo. Disponível em: < www.nucleosephora.com >.

_____. (2008) Quem é o sujeito da psicanálise? In: *Tempo Psicanalítico*, v. 40, n.2, Rio de Janeiro: SPID, p. 249- 272.

MACHADO, R. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MILLER, J. -A. (2000) Os Seis Paradigmas do Gozo. In: *Opção Lacaniana*, n.26-27. São Paulo: Edições Eólia, abril 2000, p. 87-105.

_____. (2005) Introdução à Leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan. In: *Opção Lacaniana*, n. 43. São Paulo: Edições Eólia, Maio 2005, p. 7- 91.

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

NANCY, J.-L & LACOUE-LABARTHE, P. (1991). *O Título da Letra*. São Paulo: Escuta, 1991.

PRADO COELHO, E. Introdução a um Pensamento Cruel: Estruturas, Estruturalidade e Estruturalismos. In: *Estruturalismos: Antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugal Ed., 1967. p. III- LXXV.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

ANEXOS

GEOMETRIA EUCLIDIANA

http://pt.wikipedia.org/wiki/Geometria_euclidiana (consulta realizada em 20 de março de 2010 no WIKIPEDIA)

Euclides:

Na matemática, Geometria euclidiana é a geometria sobre planos ou objetos em três dimensões baseados nos postulados de Euclides de Alexandria. O texto de *Os Elementos* foi a primeira discussão sistemática sobre a geometria e o primeiro texto a falar sobre teoria dos números. Foi também um dos livros mais influentes na história, tanto pelo seu método quanto pelo seu conteúdo matemático. O método consiste em assumir um pequeno conjunto de axiomas intuitivos, e então provar várias outras proposições (teoremas) a partir desses axiomas. Muitos dos resultados de Euclides já haviam sido afirmados por matemáticos gregos anteriores, porém ele foi o primeiro a demonstrar como essas proposições poderiam ser reunidas juntas em um abrangente sistema dedutivo.

Em matemática, linhas retas ou planos que permanecem sempre a uma distância fixa uns dos outros independentemente do seu comprimento. Este é um princípio da geometria euclidiana. Algumas geometrias não euclidianas, como a geometria elíptica e hiperbólica, no entanto, rejeitam o axioma do paralelismo de Euclides. Os postulados de Euclides são:

1. Dados dois pontos, há um segmento de reta que os une;
2. Um segmento de reta pode ser prolongado indefinidamente para construir uma reta;
3. Dados um ponto qualquer e uma distância qualquer pode-se construir um círculo de centro naquele ponto e com raio igual à distância dada;
4. Todos os ângulos retos são iguais;

Em especial, o quinto postulado de Euclides:

5. Postulado de Euclides "Se uma linha reta cai em duas linhas retas de forma a que os dois ângulos internos de um mesmo lado sejam (em conjunto, ou soma) menores que dois ângulos retos, então as duas linhas retas, se forem prolongadas indefinidamente, encontram-se num ponto no mesmo lado em que os dois ângulos são menores que dois ângulos retos."

Paralelismo de Euclides. "Há um ponto P e uma reta r não incidentes tais que no plano que definem não há mais do que uma reta incidente com P e paralela a r."

Soma das amplitudes dos ângulos internos de um triângulo

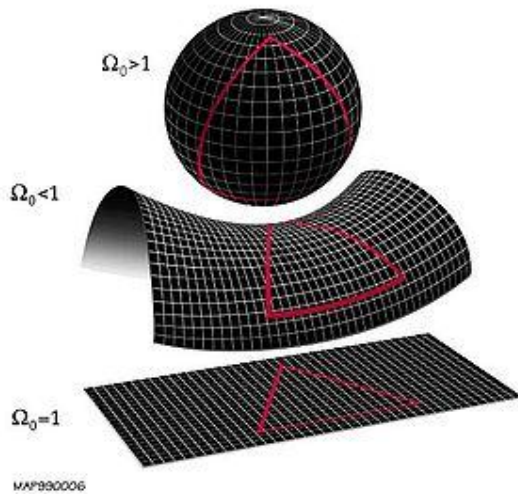
"Existe um triângulo em que a soma das medidas dos ângulos é igual a dois ângulos retos(2 x 90 graus)."

$$a + b + d = 2 \text{ retos } (a^\circ + b^\circ + d^\circ = 180^\circ)$$

Os comentários que têm sido feitos a estes postulados ao longo dos séculos encheriam um grosso volume, em particular no que respeita ao termo "continuamente" no segundo postulado e em especial no que respeita ao último, chamado o postulado de paralelismo (de Euclides).

GEOMETRIA NÃO EUCLIDIANA

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Um triângulo nas geometrias elíptica, hiperbólica e euclidiana.

Em matemática, uma geometria não euclidiana é uma geometria baseada num sistema axiomático distinto da geometria euclidiana. Modificando o axioma das paralelas, que postula que por um ponto exterior a uma reta passa exactamente uma reta paralela à inicial, obtêm-se as geometrias elíptica e hiperbólica. Na geometria elíptica não há nenhuma reta paralela à inicial, enquanto que na geometria hiperbólica existe uma infinidade de rectas paralelas à inicial que passam no mesmo ponto.