

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
LINHA: CLÍNICA E SUBJETIVIDADE

Larissa Pace Leite

A psicanálise é normativa?
Algumas reflexões sobre a norma, o conflito e o gozo

Orientadora: Profa. Dra. Giselle Falbo Kosovski

Niterói

2015

Larissa Pace Leite

A psicanálise é normativa?

Algumas reflexões sobre a norma, o conflito e o gozo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Giselle Falbo Kosovski

Niterói

2015

L533 Leite, Larissa Pace.

A psicanálise é normativa? Algumas reflexões sobre a norma, o conflito e o gozo / Larissa Pace Leite. – 2015.

87 f. ; il.

Orientadora: Giselle Falbo Kosovski.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2015.

Bibliografia: f. 84-87.

1. Psicanálise. I. Kosovski, Giselle Falbo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 616.8917

Larissa Pace Leite

A psicanálise é normativa?

Algumas reflexões sobre a norma, o conflito e o gozo

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Giselle Falbo Kosovski

Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dr.^a Núria Malajovich Muñoz

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Vinícius Anciães Darriba

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Niterói

2015

Agradecimentos

À Giselle, pelas orientações precisas, sempre acreditando que era possível. Pela dedicação e paciência nos vários momentos de construção deste trabalho.

Ao Vinícius e à Núria, por terem aceitado o convite para participar da banca e pelos comentários indispensáveis que, sem dúvidas, me trouxeram até aqui.

Ao Marcelo, professor desde a graduação, que mesmo “sendo de fora” aceitou tão gentilmente participar da qualificação. Obrigada pelo apoio.

À Leticia, minha referência na clínica e supervisora desde sempre.

À Cristiane, minha analista, por me escutar falar durante dois anos do mesmo assunto.

Aos meus pais, Vanna e Wilson, pelo apoio, carinho, confiança e por sempre perguntarem se eu já estava acabando, ajudando com aquela angústia necessária!

Aos meus irmãos, Julio e Wilsinho, por terem marcado uma viagem de irmãos em Julho. Deste ano... Vão ter que marcar outra!

Ao Rael (zinho), namorado, amigo, ouvido, suporte, sorriso, tranquilidade.

À minha família, que mesmo longe estão sempre por perto.

Aos colegas do mestrado, pelo apoio e desespero coletivo durante esse percurso. Principalmente à Marina que, muito mais do que amiga de faculdade, de mestrado e de trabalho, se tornou companheira de vida.

Às meninas que cada uma a sua maneira sempre estiveram lá mandando aquela energia. E à Lulu pelo pedido em cima da hora de dar aquele upgrade no abstract. Obrigada suas maravilhosas!!

Ao trevo. Por serem tão necessárias e importantes em todos os momentos. E à Babs, por não ter me deixado esquecer que existia vida fora da dissertação.

À Gestalt, pelo apoio, pela força e pela alegria. À Izabel por me lembrar sempre que eu sou exagerada e não estava tudo dando errado. À Helo por me mostrar sempre uma outra maneira de ver as coisas. À Carla pela potência da vida.

À Ingrid e à Bela por serem tão importantes em todos os momentos.

À Ana, minha Guru.

Ao Rafael, pela revisão feita com tanto carinho, delicadeza e precisão.

Resumo

Este trabalho parte de questões sobre a normatividade e a norma para a psicanálise. Nesse sentido, localizamos o conceito de normal para Canguilhem, para situar as teorizações de Freud a respeito do fator quantitativo e da dualidade pulsional. Para trabalhar a questão da norma, nos reportamos aos mitos do Édipo e da horda primeva e às respectivas releituras de Lacan, com o intuito de delimitar os conceitos de norma fálica e de gozo. Por fim, são colocadas questões acerca da norma, do conflito e do gozo, apontando que estas são inseparáveis da ética da psicanálise.

Palavras-chaves: Psicanálise; normatividade; conflito; gozo.

Abstract

This paper is centered on questions about normativity and norm for the field of psychoanalysis. In the process, we discuss the concept of normal developed by Canguilhem to refer to Freud's theories regarding the quantitative factor and the duality of drives. In order to elaborate the issue of norm, we reference the Oedipus and primal horde myths and their respective readings by Lacan, with the objective of exploring the concepts of phallic norm and *Jouissance*. At last, questions about norm, conflict and *Jouissance* are raised to indicate how inseparable they are from the ethics of psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis ; normativity ; conflict ; *Jouissance*

Parece que a partir da sondagem, do flash que a experiência freudiana lançou sobre as origens paradoxais do desejo, sobre o caráter de perversão polimorfa de suas formas infantis, uma propensão geral levou os psicanalistas a reduzir essas origens paradoxais para mostrar sua convergência em direção a um fim de harmonia.

Jacques Lacan

Esse discurso é doravante o sintoma de alguma coisa terrível: de tantas asneiras, os psicanalistas, em sua maioria e de todas as tendências, tornaram-se os inimigos de si mesmos e os principais coveiros da doutrina freudiana. Dir-se-ia uma história judia. Melhor rir dela do que chorar, mas será necessária uma nova geração para a psicanálise sair do atoleiro no qual a mergulharam seus representantes para grande felicidade de seus verdadeiros inimigos: os comportamentalistas, os antifreudianos radicais, os reacionários de toda ordem.

Elisabeth Roudinesco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: O NORMAL E O PATOLÓGICO E A PSICANÁLISE	15
1.1 - O normal e a norma como problema.....	15
1.2 - Canguilhem: O normal e o patológico.....	17
1.3 – Foucault e a subversão da prática psicanalítica	27
CAPÍTULO 2: FREUD E A NOÇÃO DE NORMATIVIDADE	31
2.1 - O lugar do fator quantitativo como problema na oposição normal/patológico na teoria freudiana	31
2.2 - Homeostase e a revisão do termo em <i>Além do princípio de prazer</i>	35
2.3 - O sexual como problema	46
CAPÍTULO 3: O PAI, A NORMA E A ÉTICA	59
3.1 - O pai em <i>Totem e Tabu</i>	59
3.2 – O pai como nome e a norma fálica.....	64
3.3 - Norma fálica e gozo	69
3.4 – Agiste conforme o desejo que te habita? De uma ética possível.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu a partir da interrogação acerca dos limites da práxis da psicanálise para lidar com algumas questões que se colocam no contemporâneo. Dentre as perguntas que inicialmente impulsionaram nosso estudo, um dos temas que mais nos interessou foi a transexualidade. Como a psicanálise a encara? Como se posiciona em relação a ela? Para tentar encaminhar tais perguntas, contudo, fomos levados a estabelecer um novo recorte de pesquisa no qual deixamos o tema da transexualidade para um segundo momento de nosso percurso. Nesta dissertação, portanto, procuramos edificar algumas balizas que nos pareceram constituir bases para este futuro trabalho e passamos a nos questionar acerca da noção de norma e normatividade para a psicanálise. A psicanálise é normativa? A partir de onde se coloca a questão da norma para a psicanálise?

Podemos pensar a questão para esse trabalho a partir de uma entrevista dada por Judith Butler (2013) para o *Le Nouvel Observateur*, na qual a ativista – que tem como um dos alvos de sua crítica a psicanálise – afirma que as normas são necessárias, porém devemos procurar aquelas que melhor nos sirvam. Já que as normas são estabelecidas e devemos de alguma forma responder a elas, é necessário considerar que há diferentes formas de resposta. Tendo como pano de fundo as acusações dirigidas à psicanálise no sentido de se colocar como heteronormativa e falocêntrica, o que pretendemos com esse trabalho é mostrar que, para a psicanálise, o que está em jogo é o modo com que cada um, particularmente, lida com o que é lhe colocado pelo outro.

Desse modo, partimos daquilo que nos retorna como questionamento sobre a posição da psicanálise em relação a esse problema. Existem algumas leituras da psicanálise – como a norte-americana – com os pós-freudianos, que segundo nos indica Lacan (1956-57/1995), efetivamente reduziram a psicanálise a uma teoria harmonizante e adaptativa.

Na retomada da obra freudiana feita por Lacan, está muito marcada sua posição frente às leituras que fizeram os pós-freudianos. No seminário *A relação de objeto* (1956-57/1995) ele nos aponta que a análise do Ego centrava sua práxis na dialética do princípio de prazer e de realidade fundando todo o progresso analítico na retificação da relação entre o sujeito e o objeto. Por esta razão, nos voltamos sobre o tema de modo a situar como Freud constrói esse concepção de princípio de prazer e de realidade para

tentarmos entender como ele chegou a um para além podendo romper deste modo, em sua época, com alguns ideais de adaptação e normalidade.

para os pós-freudianos, como nos aponta Lacan (1956-57/1995), a relação que era valorizada e promovida era extremamente simples em sua articulação com o sujeito. Por ser considerada em sua dimensão dual e evolutiva, tais analistas acreditavam que havia um objeto plenamente satisfatório que conduziria o sujeito para uma maturação libidinal, uniformizando, assim, as relações objetais. Seguindo esse caminho veremos, acompanhando Lacan (1959-60), como o conceito de *das Ding* utilizado por Freud em nada se assemelha a essa leitura de que haveria um objeto que satisfaça o sujeito conduzindo-o em direção a uma suposta maturação. Sendo assim, acompanharemos a elaboração de Freud sobre a teoria das pulsões na tentativa de uma desconstrução desse ideal norte-americano.

Freud insiste, em sua obra, que esse suposto objeto da satisfação plena é um objeto mítico, que a tendência do homem é tentar reencontrá-lo continuamente só podendo ser circunscrito por uma busca incessante que se remete ao objeto da primeira mamada, ponto de ligação com as primeiras satisfações da criança. Lacan marca que o fato de haver essa repetição na busca por esse objeto instaura uma hiância, uma não complementariedade. Existe uma distancia fundamental na relação entre o sujeito e o objeto, essa é uma relação conflitual que está presente na obra freudiana desde muito cedo e pode ser localizada também na teorização dos princípios de prazer e realidade.

Lacan põe em questão desde o início essa concepção normalizante utilizada pelos pós-freudianos já que esse termo introduz, por si só, categorizações dissonantes ao ponto de partida da análise. Portanto, colocar em primeiro plano uma relação na qual o ideal normalizante e adaptativo é o ponto de partida seria um retorno à posição objetivante do sujeito. Logo, afirmar, uma evolução normal dos conflitos estruturantes da infância, sendo sua maturação perfeita uma adaptação feliz ao mundo é ir contra o que Freud escreveu durante toda sua obra.

Fica claro que para Lacan, em sua retomada da obra freudiana, existe uma dimensão conflitual característica da formação de todo sujeito que não pode ser ignorada. A partir do conceito de pulsão formulado por Freud, é preciso repensar esse modo normalizante, adaptativo que foi amplamente divulgado pelos teóricos do Eu e aceito nas comunidades analíticas da época, perpetuando-se até os dias de hoje com consequências muito graves na construção de certos paradigmas.

Ao abriremos um manual de psicopatologia nos deparamos com varias definições de normal e de normalidade. Isso porque, ainda hoje, esse conceito é fruto de inúmeras discussões e controvérsias. Adotam-se, portanto, como nos mostra Dalgalarondo (2008), alguns critérios para a definição desse conceito, mas no fim de tudo, a opção de usar um ou outro fica a cargo do profissional e de seus ideais filosóficos, ideológicos e pragmáticos. Apesar de todas as revisões, ainda percebemos uma tentativa ideal de definir as fronteiras e limites entre o normal e o patológico, mesmo que hoje em dia haja uma grande percepção crítica em torno da escolha desses critérios.

Segundo o dicionário contemporâneo da língua portuguesa (1964), algumas das definições de norma são: regra; modelo; regra de procedimento; teor da vida. Seguindo as definições, normal seria aquilo que é segundo a norma; conforme a regra; regular; natural; habitual; exemplar; que serve de modelo. Nesse sentido, podemos pensar que alguma coisa ou alguém é considerado normal se segue a regra, se serve de modelo. Portanto, a discussão da medicina, principalmente da psiquiatria, desde a época de Canguilhem (1966/1982) até os dias de hoje, como podemos perceber ao ler um manual de psicopatologia (2008), é definir esses modelos a que se visa chegar para delimitar o que seria o normal e o que seria o patológico.

Ao nos perguntarmos, então, se a psicanálise é normativa, estamos nos perguntando se a psicanálise, segundo a definição de normativo, tem força de regra ou de norma. E, se assim for, seria o objetivo dessa norma universalizar, adaptar o sujeito às regras e à moral da sociedade?

Seguindo estes questionamentos, propomos no primeiro capítulo uma breve contextualização da época em que Freud começa a pensar a psicanálise, seguido da leitura de o normal e o patológico (1966/1982), de Canguilhem. Aqui nosso objetivo é tentar entender o pensamento que predominava na época da fundação da psicanálise, principalmente em relação ao limite entre o que era considerado saúde e o que era considerado doença, uma vez que o pensamento positivista exigia uma precisão e um enquadramento dos fenômenos naturais em categorias bem definidas. A seguir, nos aproximamos da reflexão de Foucault sobre a subversão que Freud traz mesmo inserido nesse contexto e sobre discursos determinados pela ciência e pelo saber.

No segundo capítulo, propomos, a partir dos textos iniciais e de textos que consideramos como chave para a discussão do tema deste trabalho, mostrar como desde o início de seu pensamento e conforme ele ia avançando em suas considerações, Freud

se diferenciava do ideal homogêneo de saúde e normalidade que se colocava na medicina daquela época. Chegando, assim, ao texto *O mal-estar na civilização* (1930 [1929] /2006), em que podemos ver esboçados os princípios do que Lacan (1959-60/2008) vai pensar como uma ética da psicanálise e que se distancia completamente da posição da psicologia do Ego, tendo em vista que esta última coloca a felicidade como um ideal.

No terceiro capítulo, pensaremos, então, a norma para a psicanálise. Para tal, voltamos às concepções de pai adotadas por Freud na sua construção do Édipo e em *totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006) para situarmos as questões dos paradoxos do gozo e do desejo e sua relação com a lei. Situamos esse pensamento na obra de Lacan, com a sua teorização sobre a metáfora paterna, partindo dos seminários as relações de objeto (1956-57/1995) e as formações do inconsciente (1957-58/1999). E, em seguida, nos remetemos às articulações que Lacan faz no seminário *o avesso da psicanálise* (1969-70/1992) sobre a *o Nome-do-Pai* e a *père-version*. Nossa tentativa é de apontar para uma formalização topológica dos últimos seminários de Lacan em que o pai, para além da transmissão de uma lei, comunica algo do modo como ele pode se relacionar com o gozo e com a sua castração, transmitindo, portanto, sua forma singular de se colocar frente a esse outro.

Desse modo, falamos, por último, de uma ética da psicanálise que visa, em última instância, à sustentação pelo sujeito de seu desejo e também do mal-estar que isso possa implicar. Nesse sentido, o percurso feito neste trabalho pretende relativizar a ideia feita da psicanálise de que esta teria um referencial rígido que não possibilitaria o trabalho com as novas situações que são colocadas pelo contemporâneo. Pretendemos mostrar que, se se fala em estrutura, leis, normas, dualismos, é na medida em que é preciso que algo se delimite.

CAPÍTULO 1: O NORMAL E O PATOLÓGICO E A PSICANÁLISE

1.1 - O normal e a norma como problema

No final do século XIX e início do século XX, momento em que a psicanálise surge, a atmosfera que rondava o meio científico e regia o modo como os médicos lidavam com a doença era marcado pelo positivismo. O positivismo foi uma corrente filosófica que surgiu na França no início do século XIX e ganhou força no fim deste século com a crise da moral e da sociedade medievais e com o nascimento da sociedade industrial. Marcado pela crença radical de que o conhecimento verdadeiro só se dá através da ciência, o pensamento positivista se baseia na observação dos fenômenos e rechaça qualquer explicação teológica, metafísica ou fundamentada em crenças.

Por outro lado, um dos aspectos marcantes da medicina nesse período era a ideia de uma continuidade entre os fenômenos normais e os patológicos, que seriam idênticos entre si, salvo pelas variações quantitativas. Segundo Prata, “haveria um limiar quantitativo do corpo saudável, um equilíbrio homeostático que, quando ultrapassado, deflagraria uma patologia” (PRATA, 1999, p.39).

Freud, que compartilhava desse universo, também é afetado pelas teorias positivistas e, de fato, até 1920, com a publicação de *Mais além do princípio do prazer* (1920/2006), admitia que o fator quantitativo era determinante para o funcionamento do sistema nervoso, que procurava sempre a homeostase. Devemos nos perguntar, contudo, se Freud se desfaz completamente dessa ideia de uma busca por equilíbrio do aparelho psíquico. Veremos que, se de certa forma foi por esse caminho que ele começou, ao longo de sua obra ele modifica a forma de trabalhar certos conceitos, o que não faz com que os abandone de todo, mas que os olhe de outra maneira. Se, em contrapartida, Freud participa desse modelo de pensamento positivista, podemos destacar desde o início em suas ideias de singularidade do sujeito e de conflito, demarcadas pelo conceito de pulsão, uma diferenciação e um distanciamento daquele referencial até sua ruptura com a postulação do conceito de pulsão de morte em 1920. Nesse momento, em que a medicina tentava controlar, medir e observar os fenômenos e limites da saúde e da patologia, o conceito de normal estava atrelado ao conceito de média. Segundo Canguilhem:

É normal, etimologicamente – já que norma significa esquadro – aquilo que não se inclina nem para a esquerda nem para a direita, portanto o que se conserva num justo meio-termo; daí derivam dois sentidos: é normal aquilo que é como deve ser; e é normal, no sentido mais usual da palavra, o que se encontra na maior parte dos casos de uma espécie determinada ou o que constitui a média ou módulo de uma característica mensurável. Na discussão desses sentidos, fizemos ver o quanto esse termo é equivoco, designando ao mesmo tempo um fato e “um valor atribuído a esse fato por aquele que fala em virtude de um julgamento de apreciação que ele adota”. Fizemos ver, também, o quanto esse equívoco foi facilitado pela tradição filosófica realista, segundo a qual toda generalidade é indicio de uma essência, toda perfeição, a realização de uma essência, e portanto, uma generalidade observável de fato adquire o valor de perfeição realizada, um caráter comum adquire um valor de tipo ideal. Assinalamos, enfim, uma confusão análoga em medicina, em que o estado normal designa ao mesmo tempo o estado habitual dos órgãos e seu estado ideal, já que o restabelecimento desse estado habitual é o objeto usual da terapêutica (CANGUILHEM, 1966, p. 96).

Nessa passagem podemos observar como o conceito de normalidade, usado como sinônimo do de tipo ideal a ser atingido na medicina, ganha força e passa a ser o objetivo de toda a prática médica. Entretanto, é porque Freud se utiliza da observação e da escuta de seus pacientes para dar conta da construção de outra prática, que ele pode ir se desvencilhando desse ideal positivista de normalidade. Na quinta das suas *Cinco lições de psicanálise* (1910[1909]), Freud fala sobre a importância da observação para a construção de suas hipóteses, sinalizando já para o problema do sexual:

Mas a experiência mostra que elas não têm a mesma importância. Quando muito, *reforçam* a ação do elemento sexual, mas nunca podem substituí-lo. Esta ordem de coisas não a determinei mais ou menos teoricamente. Quando, em 1895, publiquei com o Dr. J. Breuer os *Estudos sobre a Histeria*, ainda não tinha esta opinião; vi-me forçado a adotá-la quando as minhas experiências se tornaram mais numerosas e penetraram mais intimamente o problema. Senhores! Acham-se entre os presentes alguns de meus adeptos e amigos mais chegados, que viajaram comigo até Worcester. Se os interrogarem, ouvirão que todos eles a princípio recebiam com a maior descrença a afirmação da importância decisiva da etiologia sexual, até que pelo exercício analítico pessoal foram obrigados a aceitar como sua própria aquela afirmação (FREUD, 1910[1909]/2006, p. 52).

Para acompanharmos o caminho singular que a psicanálise fez e marcar essa subversão trazida pelas ideias de Freud, precisamos entender um pouco mais do pensamento que rondava a época e no que a psicanálise dele se diferenciou. Em *O*

normal e o patológico (1966), Canguilhem nos ajuda a construir esse percurso e a pensar em que contexto e de que lugar podemos falar em uma psicanálise normativa.

1.2 - Canguilhem: O normal e o patológico

Ao apresentar o problema de sua tese, Canguilhem se depara com duas teorias que representam o modo como os médicos do final do século XIX e início do XX lidavam com a doença. Primeiramente, as diferentes concepções sobre o tema são discutidas em relação à ideia de que os fenômenos patológicos são idênticos aos normais correspondentes, distinguindo-se apenas por questões quantitativas, o que ele questiona. Para verificar se isso é plausível, Canguilhem lança mão de duas teorias acerca da doença entre as quais o pensamento médico da época ainda oscilava, mas que de certa forma já não respondiam algumas questões colocadas por um contexto positivista que esperava que o homem pudesse controlar e medir os fenômenos considerados naturais. A primeira teoria, ontológica, dizia que era preciso localizar o problema para agir; e enxergava o doente como um ser aumentado ou diminuído de suas capacidades. Por sua vez, a teoria dinâmica acreditava na totalidade da doença: a natureza e o homem são harmonia, equilíbrio, o que perturba isso é doença.

Essas duas teorias, inicialmente distintas, encontram um ponto em comum, pois elas encaram a experiência de estar doente como uma situação conflituosa: seja a luta do organismo contra um ser estranho, seja a luta interna do organismo para recuperar seu equilíbrio. São concepções da doença consideradas naturistas, ou seja, que esperam pouco de uma intervenção humana para a restauração do normal biológico. Para seus seguidores, a natureza se encarregava disso, já que “a doença difere da saúde, o patológico do normal, como uma qualidade difere da outra, quer pela presença ou ausência de um princípio definido, quer pela reestruturação da totalidade orgânica” (CANGUILHEM, 1966, p.21).

Essas duas concepções já não se sustentavam mais nesse contexto em que o homem visava um controle maior e mais rigoroso da natureza. Segundo Canguilhem, “numa concepção que admite e espera que o homem possa forçar a natureza e dobrá-la a seus desejos normativos, a alteração qualitativa que separa o normal do patológico era dificilmente sustentável” (CANGUILHEM, 1966, p.21). A convicção que se tinha de poder restaurar cientificamente o normal era tal, que a doença deixou de ser objeto de

angústia para o homem são e tornou-se objeto de estudo para o teórico da saúde. De acordo com Canguilhem, para os pensadores da corrente positivista, é no patológico que se decifra o ensinamento da saúde. Uma melhor ajuda dependia, para eles, de uma delimitação e de uma determinação mais precisas da doença. Essa evolução do pensamento médico sobre a doença e os modos de lidar com ela resultou na ideia de que entre o normal e o patológico as variações são quantitativas e não mais qualitativas como achavam os naturistas. “A necessidade de restabelecer a continuidade para melhor conhecer, a fim de melhor agir, é tal que, levando-a às últimas consequências, o conceito de doença se desvaneceria. A convicção de poder restaurar cientificamente o normal é tal, que acaba por anular o patológico” (CANGUILHEM, 1966, p.22). Isso aconteceria, já que, para a medicina daquela época, a diferença entre normal e patológico era qualitativa, sendo a doença uma exageração ou diminuição do estado normal.

Aprofundando-se nos conceitos de normal e patológico segundo a ideia positivista de que seriam diferenciados apenas quantitativamente, Canguilhem se atem às visões de Comte e Claude Bernard – já que ele os considerava como uma referência – para discutir o problema da homogeneidade dos conceitos de normal e patológico. No pensamento de Comte o interesse se dirige do patológico para o normal; já no pensamento de Bernard o interesse é dirigido do normal para o patológico.

Para Comte (1966), as doenças nada mais são do que os efeitos de simples mudanças de intensidade na ação dos estimulantes indispensáveis à conservação da saúde. Qualquer modificação, artificial ou natural, da ordem real diz respeito somente à intensidade dos fenômenos correspondentes. Qualquer mudança de natureza é contraditória. Nessa perspectiva, o estado patológico era relacionado com leis completamente diferentes das que regem o estado normal, diferenciando-se do pensamento naturista que acreditava em uma heterogeneidade entre esses estados. Por conta disso, afirmou Comte, o estudo científico das patologias torna-se uma etapa indispensável de qualquer pesquisa das leis do estado normal. Canguilhem observa que, deste ponto de vista, as leis vitais são as mesmas tanto na doença quanto na saúde, mas que isso não quer dizer que efeitos análogos sejam determinados na saúde e na doença por mecanismos correspondentes, questionando a forma generalista com que os positivistas lidavam com as doenças.

Apesar de considerar o normal e o patológico fenômenos homogêneos, Comte insiste na ideia sobre a obrigação de determinar o normal e seus verdadeiros limites de variação, sem fazer a distinção dos conceitos de estado normal, estado fisiológico e estado natural.

Para provar sua tese de que a diferença entre normal e patológico era apenas quantitativa Comte se utiliza do Princípio de Broussais, que afirma que essa distinção entre o normal/fisiológico e anormal/patológico é marcada pela falta ou excesso de excitação exercida sobre os órgãos. Essa seria a condição vital primordial, a excitação dos órgãos. “É sob a ação contínua dessas múltiplas fontes de excitação que a vida se mantém. Aplicar a doutrina fisiológica à patologia é pesquisar o modo como ‘essa excitação pode se desviar do estado normal e constituir um estado anormal ou doentio’”. (CANGUILHEM, 1966, p.34). Canguilhem, contudo, afirma que, se há excesso ou falta, é em relação a uma medida considerada válida e desejável e, portanto, em relação a alguma norma, de onde ele conclui que há um ideal de perfeição que paira sobre essa tentativa de definição positiva do que venha a ser o normal e o patológico: “Definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito normal” (CANGUILHEM, 1982, p. 36).

Ainda de acordo com Canguilhem, para Claude Bernard, por sua vez, a fisiologia e a patologia se confundem, e são uma coisa só. Para ele, toda doença teria uma função normal correspondente da qual ela é apenas a expressão perturbada, exagerada, diminuída ou anulada. Para Bernard era o exagero, a desproporção, a desarmonia que constituíam o estado doentio. Acreditava que a ideia de luta entre dois agentes opostos, os antagonismos entre a vida e a morte, entre saúde e doença, estavam ultrapassados, e era preciso reconhecer em tudo a continuidade dos fenômenos, sua gradação e harmonia. A partir dessas reflexões Canguilhem se pergunta:

Deve-se concluir daí que os contrários não são contrários? É urgente, mais ainda que legítimo, que a ciência da vida tome como objetos da mesma importância teórica e capazes de se explicar mutuamente, os fenômenos ditos normais e os fenômenos ditos patológicos, a fim de se tornar adequada à totalidade das vicissitudes da vida e à variedade de suas manifestações. Isso não leva necessariamente à conclusão de que a patologia não seja mais que a fisiologia, e que ainda menos de que a doença não passe de aumento ou redução do estado normal. É compreensível que a medicina necessite de uma patologia objetiva, mas uma pesquisa que faz desaparecer seu objeto não é objetiva. (...) Um comportamento do organismo pode estar em continuidade com os

comportamentos anteriores, e ser ao mesmo tempo, um comportamento diferente (CANGUILHEM, 1966, p.63-64).

A despeito de suas diferenças, o que está em jogo nas duas visões é a ideia de que a doença é a expressão exacerbada ou diminuída da função normal, de acordo com o ideal positivista que começava a predominar na atmosfera científica da época. Para Canguilhem, porém, o importante não era tanto delimitar os limites de um normal idealizado, mas admitir que ser doente é viver uma vida diferente. A este respeito Canguilhem afirma que

a saúde perfeita não passa de um conceito normativo, de um tipo ideal. Raciocinando com todo rigor, uma norma não existe, apenas desempenha o papel que é de desvalorizar a existência para permitir a correção desta mesma existência (CANGUILHEM, 1982, p. 54).

É nesse ponto que os pensamentos de Freud e Canguilhem se aproximam. Ao colocar em questão o conceito de norma, ou melhor, ao questionar o tipo ideal de saúde pretendida pela medicina positivista, Canguilhem está admitindo uma singularidade nos sintomas de cada sujeito e rompendo com o que era considerado uma vida normal. Veremos mais adiante que Freud também rompeu com esses ideais quando introduziu os conceitos de inconsciente e pulsão. Era preciso, portanto, levar em conta a totalidade de um organismo. Um sintoma sem contexto, sem pano de fundo, não fazia sentido. O que torna um sintoma patológico é a sua relação de inserção na totalidade de um comportamento individual. Por isso, a afirmação de que a doença para o doente seria uma forma diferente de vida e de que o estado patológico não é um simples prolongamento quantitativamente variado do estado fisiológico, mas sim um estado diferente.

É a partir deste ponto, em que Canguilhem admite que o normal seria uma idealização com a qual os médicos trabalhariam para atingir uma saúde perfeita, que pretendemos nos deter para pensarmos junto a Freud o que de novo e singular podemos tirar de suas ideias. Desde seus primeiros textos psicanalíticos, apesar de inserido nesse contexto positivista, podemos perceber pequenas diferenças em relação ao uso dos conceitos em Freud e nos pensadores dessa época. A conclusão a que Canguilhem chega, de que a saúde perfeita não existe sem se colocar a questão da individualidade como pano de fundo, é consonante com o pensamento freudiano, que desde o início se preocupava com a singularidade do sintoma de cada um. Era preciso, portanto, se

questionar sobre esse referencial positivista de normalidade e patologia que estava sendo construído.

Canguilhem também discute algumas ideias de Leriche, um clínico de sua época que destoa das ideias tanto de Comte como de Bernard. Para Leriche a saúde é a vida no silêncio dos órgãos, isso é dizer que a doença seria o que perturba o homem no exercício normal de sua vida e de suas ocupações e, principalmente, o que os faz sofrer. A saúde para ele seria então a inconsciência de seu corpo e a doença a consciência pela sensação dos limites, limites esses sempre considerados para cada um. Como afirma Canguilhem, “parece-nos de importância capital que um médico reconheça na dor um fenômeno de reação total que só tem sentido, e que só é um sentido, ao nível da individualidade humana concreta.” (CANGUILHEM, 1966, p.72). Com isso admite-se uma noção de normal que viria da possibilidade de infração da norma. A doença seria uma nova ordem fisiológica e a terapêutica seria adaptar o homem doente a essa nova ordem singular.

Segundo Canguilhem a psiquiatria, por intermédio da psicologia, tinha se aproximado muito mais da filosofia do que da medicina e da fisiologia. E por isso, talvez, ela tenha trazido uma atualização importante dos conceitos de normal e patológico (CANGUILHEM, 1966). Ribot, um psiquiatra de sua época, afirmava que a doença atingia o inacessível respeitando a natureza dos elementos normais nos quais ela decompõe as funções psíquicas, ele identificava, portanto, a doença como experimentação. Já para Lagache essa ideia não era admitida porque para ele não se podia comparar os sintomas patológicos com elementos da consciência normal já que, um sintoma só tem sentido patológico em um contexto clínico que exprime uma perturbação global. Ou seja, ao contrário de Ribot, Lagache acredita que a desorganização mórbida não é o simétrico inverso da organização normal. Na consciência patológica podem existir formas que não tenham equivalentes no estado normal. Forma de pensar o normal e o patológico um pouco distintas das dos médicos e fisiologistas da época como visto anteriormente, em que se distinguiam duas formas de pensar esses conceitos.

Outro psiquiatra da época, E. Minkowski, concorda com Lagache quando diz que, se classificamos um homem como alienado, faz-se isso intuitivamente, como homens também e não como especialistas. Segundo ele o alienado não se enquadra, não em relação aos outros homens, mas em relação à própria vida. Ele não é “tanto

desviado, mas sobretudo diferente” (MINKOWSKI apud CANGUILHEM, 1982, p. 89). É pela anomalia que o ser humano se destaca do todo formado pelos homens e pela vida. E é isto que abre caminho para considerações, olhar o ser doente como “ser de modo diferente” (CANGUILHEM, 1982, p.89). Para Canguilhem a alienação mental é uma categoria mais vital que a doença por romper o acordo de semelhantes, ou seja, o anormal psíquico não tem consciência de seu estado. Por isso, admite-se que a anomalia psíquica apresenta caracteres próprios que o conceito de doença não contém.

Admitir que na loucura existe um sujeito, que o discurso do louco tem um sentido, é uma posição que Freud marca desde o início de sua obra, já que, para ele, o que estava em jogo era o sujeito do inconsciente. Ao afirmar que a alienação mental é um modo diferente de relação com o mundo e não uma doença, Canguilhem e Freud se aproximam em seus discursos. Segundo ele, “o alienado ‘não se enquadra’ não tanto em relação aos outros homens mas em relação à própria vida; não é tanto desviado, mas sobretudo diferente” (CANGUILHEM, 1966, p.89).

Quando Freud anuncia que o Eu já não é mais senhor em sua própria casa, e está reduzido a se contentar com as informações raras e fragmentadas do que se passa na vida psíquica, fora da consciência, ele retira o sujeito pensante, que tem controle sobre a vida do centro das atenções e passa a dar importância para o sujeito do inconsciente e acrescenta nas *Cinco Lições de psicanálise* (1910[1909] /2006):

Não se esqueçam de que se nossas elaborações oníricas noturnas mostram de um lado a maior semelhança externa e o mais íntimo parentesco com as criações da alienação mental, são, de outro lado, compatíveis com a mais perfeita saúde na vida desperta. Não é nenhum paradoxo afirmar que quem fica admirado ante essas alucinações, delírios ou mudanças de caráter que podemos chamar ‘normais’, sem procurar explicá-los, não tem a menor probabilidade de compreender, senão como qualquer leigo, as formações anormais dos estados psíquicos patológicos. (FREUD, 1910[1909] /2006, p. 46)

Canguilhem partilha da mesma opinião de Leriche de que a saúde é a vida no silêncio dos órgãos e que, por isso, o normal biológico só é revelado por infração às normas. Partilha também da opinião de Goldstein de que, em matéria de patologia, a norma é, antes de tudo, uma norma individual e que considerar a vida como uma potência dinâmica de superação, como acredita Minkowski, é obrigar-se a tratar de modo idêntico a anomalia somática e a psíquica. Canguilhem acredita que o normal seja uma medida correlativa a um conceito social, que seja sim um julgamento de valor, já

que no final das contas é o próprio paciente quem indica se não está normal ou se voltou a sê-lo. E voltar a ser normal, afirma Canguilhem, significa retomar uma atividade interrompida, o essencial é sair de um abismo de impotência ou de sofrimento.

Jaspers diz que o médico é o que menos procura o sentido das palavras saúde e doença. Ele trata dos fenômenos vitais, e é a apreciação dos pacientes e das ideias dominantes do meio social que determina o que se chama doença. Doença para ele é um conceito geral de não valor que compreende todos os valores negativos possíveis. Inversamente os valores desejados na saúde são:

A vida, uma vida longa, a capacidade de reprodução, a capacidade de trabalho físico, a força, a resistência ao cansaço, a ausência de dor, um estado no qual sente-se o corpo o menos possível, além da agradável sensação de existir (JASPERS apud CANGULHEM, 1982, p. 93).

Para Canguilhem a medicina usa o termo doença sem preocupação, pois a atividade médica tem por objeto o doente e seus julgamentos de valor. O objetivo é diagnosticar e curar, e em teoria curar é fazer voltar à norma um organismo que dela se afastou. As constantes que definem o normal para um médico vêm da fisiologia e são definidas pela relação entre as funções de regulação hormonal e nervosa a partir da frequência e das medias de casos observáveis. Mas também são considerados normais porque entram como ideal na atividade normativa que é a terapêutica. Aqui, mais uma vez, marcamos a diferença com pensamento de Freud, que trabalha com um sujeito inconsciente que é singular e não se encaixa nesse modelo generalizado de saúde. Além disso, como admite o inconsciente como pulsional, Freud não pode se desvencilhar da ideia de um conflito inerente a todo ser humano. Por isso, pela ética que a psicanálise constrói, essa “agradável sensação de existir”, na qual se baseiam os médicos dessa época, é impensável na clínica da psicanálise. Canguilhem, por sua vez, se pergunta se é pela medicina que se converte esses conceitos descritivos e puramente teóricos em ideais biológicos e afirma:

Quando se diz que a saúde continuamente perfeita é anormal, expressa-se o fato da experiência do ser vivo incluir, de fato, a doença. Anormal quer dizer precisamente inexistente, inobservável. Portanto, isto não passa de outra maneira de dizer que a saúde contínua é uma norma e que uma norma não existe. Nesse sentido abusivo, é evidente que o patológico não é anormal. E é mesmo tão pouco anormal que se

pode falar em funções normais de defesa orgânica e de luta contra a doença (CANGUILHEM, 1966, p. 107).

Essas ideias de conflito e defesa do organismo se assemelham muito à noção de Freud de funcionamento do aparelho psíquico, que veremos mais a fundo no segundo capítulo.

Para Canguilhem, a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível. A vida é polaridade, ou seja, para ele, a vida é, de fato, uma atividade normativa. Ser normativo é entender que algo institui normas ou qualquer julgamento que aprecie ou qualifique um fato em relação a uma norma. Contudo essa forma de julgamento está subordinada àquele que as institui. É nesse sentido que Canguilhem se propõe a falar em uma normatividade biológica, pelo fato de a vida estar bem longe de uma indiferença em relação às condições que lhe são impostas. Há normas biológicas sãs e patológicas e elas não são da mesma natureza. A técnica humana é normativa no sentido de que é o homem que institui suas próprias normas a partir das condições em que está submetido. Afinal, “o enfermo sente muito bem à custa de que abstenções e de que repressão por parte de seus semelhantes qualquer diferença entre eles e o próprio enfermo é, aparentemente, anulada” (CANGUILHEM, 1966, P.109). Portanto, ser normal é ser capaz de instituir normas de acordo com as diferentes situações em que estamos expostos. E é por ser atividade de informação e assimilação que a vida é a raiz de toda atividade técnica.

Quando se fala em anomalias, não se pensa nas simples variedades que são apenas desvios estatísticos, mas nas deformidades nocivas ou mesmo incompatíveis com a vida. No entanto, diversidade não é doença, e o anormal não é patológico, mas o patológico é o anormal, no sentido de que não se pode instituir novas normas de vida. Uma saúde perfeita, contínua, sem conflitos é anormal. A experiência do ser vivo inclui a doença e, principalmente, segundo Freud, inclui a tensão, o mal-estar. Anormal quer dizer inexistente. É nesse sentido que o homem normal é o homem normativo, capaz de instituir novas normas. O ser vivo e o meio considerados separadamente não são normais, é a relação dos dois que os torna normais um para o outro. Para Canguilhem, “não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são em si patológicas elas exprimem outras normas de vida possíveis” (CANGUILHEM, 1982, p. 113).

A normalidade advém de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma norma diferente, mas comparativamente repelida pela vida. Assim, é possível pensar que condições diferentes fariam surgir normas diferentes. Pergunta-se, então, se o ser vivo normal seria aquele que é constituído conforme as normas e até que ponto se considera qualquer desvio como anormal.

Se é verdade que o corpo humano é em certo sentido, produto da atividade social, não é absurdo supor que a constância de certos traços, revelados por uma média, dependa da fidelidade consciente ou inconsciente a certas normas da vida. Por conseguinte, na espécie humana a frequência estatística não traduz apenas uma normatividade vital, mas também uma normatividade social. Um traço humano não seria normal por ser frequente; mas seria frequente por ser normal, isto é, normativo num determinado gênero da vida (CANGUILHEM, 1982, p. 126).

Para Canguilhem, se podemos falar em homem normal, determinado pelo fisiologista, é porque homens normativos existem, homens para quem o normal é romper com as normas e criar outras. A melhor definição de homem é a de um ser insaciável, que ultrapassa sempre suas necessidades. Ao mesmo tempo, uma boa definição de saúde é a que prepara para se compreender a relação com a doença.

Canguilhem afirma que não se deve procurar definir objetivamente o normal, e sim reconhecer a normatividade da vida, ou seja, procurar o conteúdo das normas dentro das quais a vida conseguiu se estabilizar, sem prejudicar a possibilidade ou impossibilidade de uma eventual correção dessas normas.

A partir do momento em que se diferencia anomalia do estado patológico é possível admitir que a responsabilidade de distinguir o ponto em que começa a doença é do próprio indivíduo. Canguilhem chama isso de relatividade individual do normal.

Portanto, se o normal não tem a rigidez de um determinativo para todos os indivíduos da mesma espécie e sim a flexibilidade de uma norma que se transforma em sua relação com condições individuais, é claro que o limite entre o normal e o patológico torna-se impreciso (CANGUILHEM, 1982, p.145).

Aquilo que é normal, então, apesar de normativo em determinadas condições, pode se tornar patológico em outras. É o indivíduo que avalia esse limite a partir do momento em que é impedido de realizar as tarefas que as novas situações lhe impõem.

O estado patológico ou anormal não é, de modo algum, a ausência de normas. Pelo contrário, a doença é uma norma de vida, mesmo que inferior por não comportar nenhum desvio das condições em que é válida, por ser incapaz de se transformar em outra norma. Ou seja, o ser doente está normalizado, porém perdeu a capacidade normativa. O que leva à conclusão de Canguilhem de que o doente é doente por só poder admitir uma norma, perdendo sua capacidade normativa. Portanto, para ele, a doença não é uma variação da dimensão da saúde, como acreditavam os fisiologistas da sua época, mas uma nova dimensão da vida. “A doença é ao mesmo tempo privação e reformulação” (CANGUILHEM, 1982, p. 149).

Ser sadio é se comportar ordenadamente e isso ocorre apesar da impossibilidade de certas realizações que antes eram possíveis. A nova saúde não é a mesma que a antiga, uma mudança de conteúdo é característica de uma nova normalidade.

Curar, apesar dos déficits, sempre é acompanhado de perdas essenciais para o organismo e, ao mesmo tempo, do reaparecimento de uma ordem. A isso corresponde uma nova norma individual (CANGUILHEM, 1982, p.156).

Para Canguilhem, a vida não conhece reversibilidade, mas admite possibilidade de inovação. Acredita-se, então, a partir disso, que a doença não deixa de ser uma norma biológica e, por isso, o estado patológico não pode ser chamado de anormal. Ser sadio e ser normal não são equivalentes, pois o patológico é uma espécie de norma. Ser sadio é ser normal em uma determinada situação e normativo nessa e em outras situações eventuais. O que caracteriza a saúde, enfim, é a possibilidade de ultrapassar a norma que define o normal momentâneo, a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual e de instruir novas normas em novas situações. Estar em boa saúde é poder cair doente e se recuperar. Canguilhem define saúde como a margem de tolerância às infidelidades do meio e a doença, por conseguinte, como uma redução dessas margens. Com isso, pode-se admitir que não há uma patologia objetiva, objetivamente só se pode definir variedades ou diferenças, sem valor de positivo ou negativo.

A normalização dos meios técnicos da educação, da saúde, do transporte de pessoas e de mercadorias é a expressão de exigências coletivas cujo conjunto define, em determinada sociedade histórica, seu modo de relacionar sua estrutura, ou talvez suas estruturas, com aquilo que ela considera como sendo seu bem particular, mesmo que

não haja uma tomada de consciência por parte dos indivíduos (CANGUILHEM, 1982, p. 210).

Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece. O próprio conceito de normal é normativo, impõe normas até ao discurso que narra a inexistência dessas mesmas normas. Porque, “se é verdade que a experiência de normalização é uma experiência especificamente antropológica ou cultural, pode parecer normal que a língua tenha oferecido a essa experiência um de seus primeiros campos” (CANGUILHEM, 1982, p. 216).

1.3 – Foucault e a subversão da prática psicanalítica

Ao admitirmos que a psicanálise é normativa estamos falando, de acordo com Canguilhem, que ela pode instaurar novas formas ou de se relacionar com a vida ou ainda, de acordo com Freud, com os sofrimentos neuróticos que não estavam fundamentados pelos fatos imediatamente apreensíveis, de que a medicina da época não pôde dar conta. Nesse sentido, podemos considerar que Freud teve um importante papel na construção de uma práxis que dava outro encaminhamento tanto para os sintomas neuróticos quanto para as questões de sexualidade. Por isso, quando Freud introduz o conceito de inconsciente e o admite como pulsional, sem objetos definidos, abrem-se as possibilidades de escolha que esse campo do pulsional permite, fazendo assim da psicanálise um discurso normativo, pela concepção de Canguilhem. Quando retomarmos a discussão sobre as pulsões, veremos que, se é a pulsão de morte uma força regressiva e conservadora, enquanto que as de vida propiciam formas mais organizadas, é nessa tensão que se aponta para outro caminho: é a pulsão de morte, com sua função desequilibrante, que reavalia a ideia de normal em relação a um patológico, na medida em que o desequilíbrio e o conflito fazem parte do sujeito e podem possibilitar o movimento da diferença, criador de novas formas e contrário à degradação.

Segundo Foucault, essa posição singular da psicanálise no fim do século XIX provocou uma ruptura que se operou ante ao grande sistema da degenerescência. Ele afirma que a psicanálise retomou o projeto de uma tecnologia médica própria do instinto sexual, mas que, diferentemente de todas os outros saberes que operavam sobre a

sexualidade, liberou-a de suas correlações com a hereditariedade e, com isso, de todas os pré-conceitos, racismos e eugenismos.

Pode-se muito bem fazer, agora, a revisão de tudo o que podia existir de vontade normalizadora de Freud; pode-se, também, denunciar o papel desempenhado há anos pela instituição psicanalítica; contudo, na grande família das tecnologias do sexo que recua tanto na história do Ocidente cristão e dentre as que empreenderam, no século XIX, a medicação do sexo, ela foi, até os anos de 1940, a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência (FOUCAULT, 1988, p. 130).

A teoria da repressão – todos os elementos negativos que giravam em torno das práticas sexuais como proibição, recusa, censura, negação, para um controle sobre a sexualidade –, para Foucault, é historicamente ligada à difusão do dispositivo de sexualidade, que não apenas justifica a sua extensão autoritária e coercitiva, mas também impõe que toda sexualidade seja submetida a uma lei, melhor dizendo, que não haja sexualidade sem uma lei. É nesse ponto, diz ele, que a psicanálise se insere, na implicação essencial entre lei e desejo e, ao mesmo tempo, em uma técnica para eliminar os efeitos da interdição onde ela se torna patogênica devido ao seu rigor. Sendo assim, a psicanálise, em sua emergência histórica, não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade. Contudo:

Na prática, a psicanálise assume a tarefa de eliminar, naqueles que estão em condições de recorrer a ela, os efeitos de recalque que a interdição [ao incesto] pode induzir; permite-lhes articularem em discurso o desejo incestuoso (FOUCAULT, 1988, p.141).

Assim, Foucault admite que a psicanálise, como prática terapêutica, desempenhava, em relação aos outros saberes que se formaram em torno da sexualidade, um papel diferenciador em um dispositivo de sexualidade generalizado.

Da experiência da desrazão nasceram todas as psicologias e as possibilidades mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo. E, de modo geral, a experiência da individualidade na cultura moderna está talvez ligada à da morte: dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular e dá à palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido

que nele não se detém. A divisão que ele traça e a finitude cuja marca ela impõe, ligam paradoxalmente a universalidade da linguagem a forma precária e insubstituível do indivíduo (FOUCAULT, 2014, p. 217).

A partir da originalidade do objeto da psicanálise, que inclui os fenômenos da desrazão no campo de uma lógica possível e que situa o desejo inconsciente como o lugar da verdade do sujeito, é que podemos considerar a subversão da descoberta freudiana do inconsciente. Esse inconsciente freudiano aponta para a radicalidade de uma nova instância que disputa com a consciência o domínio do psiquismo. Um novo campo de saber, portanto, toma a cena, se abrindo em uma investigação sobre os fundamentos desse sintoma neurótico, por meio de que as implicações da sexualidade advêm do discurso do sujeito que a partir daí é convidado a falar. Como afirma Foucault:

As figuras da dor não são conjuradas em benefício de um conhecimento neutralizado; foram redistribuídos no espaço em que se cruzam os corpos e olhares. O que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala (FOUCAULT, 2014, prefácio IX).

Neste capítulo nos propusemos a trabalhar a ideia que Canguilhem traz para o cenário médico e científico do fim do século XIX e início do XX. Em um contexto marcado pelos ideais positivistas de controle, método e observações, relativizar o conceito de normal, saúde e doença era de certa forma colocar em questão esses ideais rígidos que imperavam nesse momento. Quisemos mostrar que, a partir do questionamento do conceito de normal utilizado pela medicina, Canguilhem considera a saúde como um conceito normativo, no sentido de que é um conceito singular definido pela relação de cada ser humano com seu meio e semelhantes, capaz de se modificar e se adaptar a diferentes modos de viver. Trouxemos já neste primeiro capítulo algumas considerações sobre o pensamento freudiano, que, apesar de inserido neste contexto e, por isso, influenciado quanto ao uso de alguns conceitos, como o de homeostase e observação, se afasta em outros sentidos quando introduz, por exemplo, no fator quantitativo um problema econômico como o do masoquismo. A ideia de normal, que será perpassada pelo conceito de pulsão, e o problema que ele traz são também alguns fatores que consideraremos no próximo capítulo. O conceito de pulsão foi construído ao longo da obra de Freud e cria questões ao pensar o campo sexual e também uma nova

ética, que se constrói colocando em cheque a retificação do sujeito em relação às normas biológicas. Esses conceitos e ideias serão abordados levando-se em consideração uma outra leitura que pôde romper com os ideais fixos do pensamento positivista e apontar para uma mais além nessa concepção de normal e de patológico.

CAPÍTULO 2: FREUD E A NOÇÃO DE NORMATIVIDADE

“E não cremos que Freud tenha aberto nossos olhos para a sexualidade e seus fins para que a análise viesse somar suas próprias monices aos esforços seculares dos moralistas no sentido de reduzir os desejos do homem às normas de suas necessidades.”

Jacques Lacan

Neste capítulo pretendemos retomar alguns dos termos utilizados pelo meio médico-científico da época à luz da concepção que eles tomaram da teoria freudiana. Buscaremos mostrar que, apesar de inserido nesse contexto positivista que tomou conta do final do século XIX e do início do século XX, Freud, ao longo de sua obra, reformula esses conceitos e os utiliza com outra leitura, diferenciando-se dos ideais normalizantes da medicina positivista.

2.1 O lugar do fator quantitativo como problema na oposição normal/patológico na teoria freudiana

Segundo Canguilhem, o princípio de Broussais, caro à medicina do século XIX, estabelece uma continuidade entre o normal e o patológico. O normal corresponderia à característica mais frequente em uma população e estaria situado a uma equidistância dos casos extremos. Desse modo a diferença entre fenômenos normais e patológicos não passaria de uma variação quantitativa, o estado patológico sendo um simples prolongamento, quantitativamente variado, do estado normal, sob a forma de uma propriedade que está presente em excesso ou em falta.

O problema quantitativo aparece na obra de Freud desde seus primeiros trabalhos. Em *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]/2006), já podemos notar a importância que essa concepção vai ter para o trabalho freudiano, apesar de ser uma obra inacabada que Freud abandona após perceber que a teoria dos neurônios que ele constrói não dá conta de explicar os fatores da consciência. Nesse projeto:

A intenção é promover uma psicologia que seja natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição (FREUD, 1950 [1895]/2006, p. 347).

Percebemos então como em 1895 Freud ainda estava implicado em tornar a psicologia uma ciência se utilizando dos ideais positivistas que dominavam o meio médico da época. Como exemplo desse esforço, podemos citar o acento que Freud dá para o impacto do meio sobre o organismo e na sua reação ao meio. A importância da excitação endógena, que mais tarde será conceituada como pulsões, ainda não é objeto de muita pesquisa. A observação clínica é, neste momento, o principal meio de estudo de Freud, como era proposto no meio científico da época. Por isso,

deriva diretamente das observações clínicas patológicas, especialmente no que diz respeito a ideias excessivamente intensas – na histeria e nas obsessões, nas quais, como veremos, a característica quantitativa emerge com mais clareza do que seria normal (Freud, 1950 [1895]/2006, p. 347).

Observamos que Freud, no momento da escrita do *Projeto*, dividido em três partes, considera o fator quantitativo como causador de uma patologia. A segunda parte mostra que as pesquisas clínicas de Freud já se concentravam principalmente na sexualidade. Segundo a introdução do tradutor inglês da versão utilizada por nós, James Strachey: “O que temos no projeto é uma descrição pré id – “defensiva” – da mente” (1950 [1895]/2006, p. 344). Ou seja, a quantidade de excitação endógena a que Freud se refere se restringe às operações defensivas.

Vemos, contudo, que, mesmo dando importância maior ao fator externo, há muito claramente no *Projeto* um esboço do princípio de prazer, elaborado posteriormente por ele. Segundo Freud, havia uma dicotomia estrutural entre neurônios motores e sensoriais. O princípio de inércia viria para neutralizar a quantidade de excitação externa através de sua descarga. Porém, esse princípio também é rompido por outra circunstância, as excitações endógenas, que também precisariam ser descarregadas. Esses estímulos que se originam no corpo criam grandes necessidades, como a respiração e a sexualidade. Contudo, o organismo não pode esquivar-se deles tão facilmente como o faz com os estímulos exógenos, já que eles cessariam somente mediante certas condições realizadas no mundo externo. Então:

Em consequência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (...). Precisa tolerar (a manutenção de) um acúmulo de Qn^1 suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Mesmo assim, a maneira como realiza isso demonstra que a mesma tendência persiste, modificada pelo empenho de ao menos manter a Qn no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da mesma – ou seja, mantê-la constante (FREUD, 1950 [1895]/2006, p. 349).

Percebemos que no *Projeto*, Freud equipara o princípio de inércia, formulado por ele nesse texto, com o princípio de prazer, mesmo que ainda de modo implícito. Segundo ele:

Já que temos um certo conhecimento de uma tendência da vida psíquica a *evitar* o *desprazer*, ficamos tentados a identificá-la como a tendência primária à inércia. Nesse caso, o *desprazer* teria que ser encarado como coincidente com um aumento do nível de Qn ou com um aumento da Qn em (sistema de neurônios). O prazer corresponderia à sensação de descarga (FREUD, 1950 [1895]/2006, p. 364).

Até então Freud considerava esses dois princípios, o de prazer e o de inércia, intimamente ligados, senão idênticos. É só em *Além do princípio de prazer* (1920/2006) que ele começa a questionar essa correlação, e só os distinguirá mais tarde, em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2006), como veremos nos itens 2 e 3 deste capítulo.

Essa ideia esboçada no *Projeto* pode ser equiparada ao princípio da homeostase, que rege o princípio de prazer e marca desde o início de sua obra um problema econômico. Por isso, no *Projeto* se tem essa concepção energética da patologia histérica, com a segunda parte quase toda dedicada à diferenciação da compulsão do pensamento histérico e a compulsão neurótica simples. A patologia histérica seria, neste momento, a ação persistente de uma ideia excessivamente intensa, ininteligível, inexplicável, não resolúvel com a atividade de pensamento e incongruente com a ação ocorrida, em contraponto a uma ideia excessivamente intensa da compulsão neurótica simples. Como afirma Freud em um exemplo, o medo de viajar em uma carruagem seria justificado se houvesse o risco de se cair dela. Essa compulsão seria inteligível e o

¹ Qn é a quantidade de excitação exógena.

pensamento congruente com o ocorrido, porém não poderia ser solucionado pela atividade do pensamento. No entanto,

a expressão “excessivamente intensa” aponta para características quantitativas. É plausível supor que o *recalcamento* tenha o sentido quantitativo de ser despojado de Q , e que a soma dos dois [da compulsão e do recalcamento] seja igual ao normal. Sendo assim, só a distribuição se modificou. Algo foi acrescentado em A , que foi subtraído de B . O processo patológico é um processo de deslocamento (FREUD, 1950 [1895]/2006, p. 404).

Fica claro, neste ponto, que essa primeira ideia do fator quantitativo como patológico, tal como apresentada no *Projeto*, está em consonância com o princípio de Broussais, tão caro à ciência da época. No *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2006), escrito por Freud e Breuer, a ideia principal do texto ainda é a de que a energia tende a se manter constante, sendo o excesso ou a diminuição um fator problemático. O termo pulsão, entretanto, já é considerado mais enfaticamente. Segundo Breuer, “a pulsão sexual é sem dúvida a fonte mais poderosa de acúmulos sistemáticos de excitação (e, por conseguinte, de neuroses)” (1893-1895/2006, p. 221) e, quando elas alcançam um grau considerável de intensidade, “o encadeamento de ideias fica perturbado e o valor relativo das ideias se altera” (1893-1895/2006, p. 221). É a partir do *Estudos* que as pulsões e a sexualidade ganham maior importância na obra de Freud no que diz respeito à investigação das neuroses. De acordo com Freud, ele teria sido “obrigado a reconhecer que, na medida em que se possa falar em causas determinantes que levam à aquisição de neuroses, sua etiologia deve ser buscada em fatores sexuais” (FREUD, 1893-1895/2006, p. 273).

É, portanto, a partir de suas investigações sobre o sistema neuronal e da hipótese quantitativa para seu funcionamento que Freud pode avançar em suas ideias quanto ao funcionamento do aparelho psíquico. Segundo nos aponta Garcia-Roza (1991), Freud já começava a pensar esse sistema neural como aparelho de linguagem e foi a partir dessa concepção, de que a linguagem seria uma área cortical, que ele pode conceber a ideia de um aparelho psíquico. O termo aparelho só pode ser empregado em relação a algo unitário, indivisível, como uma totalidade, e é assim que em 1891, em *Sobre as afasias* (1891/2006), Freud já pensa o território da linguagem. Por ser esse um campo que não pode ser dividido ou fragmentado em centros, Freud entende a linguagem como estrutura, um campo de associações e transferências. Essa concepção freudiana de

linguagem, segundo Garcia-Roza, difere da ideia dos estudiosos da época, que a consideravam independente das associações e efeito mecânico de estimulação periférica.

Uma das principais ideias de Freud no texto sobre as afasias é a de que o aparelho de linguagem não está pronto no ato do nascimento, ele, ao contrário, é algo que se constrói em relação a um outro, outro aparelho de linguagem. Nesse sentido, Freud se recusa, como assinala Garcia-Roza (1991), a aceitar que o princípio de Broussais possa ser aplicado às perturbações de linguagem, já que esses distúrbios podem ocorrer não apenas em pessoas que não tiveram nenhuma lesão cerebral, mas também em decorrência do cansaço ou de situações emocionais intensas. Se para os médicos da época o que regia era o princípio de Broussais e a ideia de que todos os transtornos são decorrentes da diminuição ou aumento da excitação, para Freud a afasia, ou seja, as modificações no funcionamento da linguagem, é algo que “pode ser definido precisamente como a criação do novo” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 39).

Nos subitens a seguir veremos como, com a introdução do conceito de pulsão de morte, dá-se uma torção na concepção de homeostase, e como, a partir deste ponto, Freud pode pensar em toda uma outra economia libidinal sem prescindir de suas ideias, sempre presentes, de uma dualidade e de um conflito na vida psíquica.

2.2 Homeostase e a revisão do termo em *Além do princípio de prazer*

No mesmo período de tempo abarcado pelo estudo de Canguilhem, Freud também se via às voltas com a formulação do conceito de pulsão. Sua teorização sobre o tema passou por vários momentos até a postulação do conceito de pulsão de morte em 1920. Tal conceito, conforme veremos, torna inequívoca sua cisão com o pensamento positivista de normalidade. Apesar das várias formulações, a teoria das pulsões de Freud sempre esteve calcada na hipótese de um dualismo psíquico inerente ao ser humano, caracterizando, portanto, a existência do conflito entre forças que são, a um só tempo, contraditórias e motrizes do aparelho psíquico. Esta concepção, inclusive, está presente desde os *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2006), na divergência entre Freud e Breuer em relação ao trauma: para Freud, uma ideia se torna patogênica quando uma parte se coloca em conflito com a porção dominante da subjetividade.

Esse dualismo das pulsões, entretanto, passa por diversas proposições durante a obra de Freud. Primeiramente, tendo como referência a oposição entre fome e amor, ele marca o dualismo pulsional através da distinção entre pulsões do eu (ou de autopreservação) e pulsões sexuais (ou de preservação da espécie). Já com a introdução do conceito de narcisismo, que implica em uma pulsão sexual dirigida ao próprio eu, Freud estabelece uma mudança na expressão do dualismo e passa a enunciá-lo como libido do eu (investimento sexual dirigido ao próprio eu) e libido objetual (investimento sexual dirigido aos objetos). Segundo Freud:

A psicanálise, que não podia deixar de fazer alguma suposição sobre os instintos, ateve-se primeiramente à popular divisão de instintos tipificada na expressão ‘fome e amor’. Pelo menos, nada havia de arbitrário nisso e, com sua ajuda, a análise das psiconeuroses foi levada à frente até uma boa distância. O conceito de ‘sexualidade’ e, ao mesmo tempo, de instinto sexual, teve, é verdade, de ser ampliado de modo a abranger muitas outras coisas que não podiam ser classificadas sob a função reprodutora, e isso provocou não pouco alarido num mundo austero, respeitável, ou simplesmente hipócrita (FREUD, 1920/2006, p. 62).

O termo libido refere-se à manifestação da energia da pulsão² sexual e apresenta tanto um caráter qualitativo quanto quantitativo. Neste momento, Freud ainda não se desfez do antigo dualismo, no entanto, à medida que o eu se revela como objeto de investimento libidinal, o dualismo pulsional se vê ameaçado, e tal questão só se equaciona com a formalização de sua nova teoria das pulsões em 1920.

Mais tarde, em *Além do princípio de prazer* (1920/2006), o dualismo se modifica, através da hipótese da oposição entre duas forças: pulsão de vida (Eros) versus pulsão de morte (Thanatos). Até então, Freud tinha apenas introduzido a noção de libido do eu, que criava problemas para o dualismo pulsões do eu *versus* pulsões sexuais, tal dificuldade só encontra solução com a revisão da teoria das pulsões no novo conflito entre pulsões de vida *versus* pulsão de morte. Em uma nota de rodapé muito esclarecedora encontramos a seguinte explicação para a nova oposição proposta por Freud:

² Apesar da tradução do termo pela versão consolidada, que é feita a partir da versão inglesa, ser instinto, o termo pulsão foi escolhido a partir do consenso, na comunidade psicanalítica, de que este seria a melhor tradução para o termo original empregado por Freud, *Trieb*.

Não é tão fácil, talvez, acompanhar as transformações pelas quais o conceito de ‘instintos do ego’ passou. Inicialmente, aplicamos esse nome a todas as tendências instintuais (de que não tínhamos conhecimento mais preciso) que podiam ser distinguidas dos instintos sexuais dirigidos no sentido de um objeto, e opusemos os instintos do ego aos instintos sexuais, dois quais a libido é a manifestação. Subsequentemente, dedicamo-nos mais de perto à análise do ego e reconhecemos que uma parte dos ‘instintos do ego’ também é de caráter libidinal e tomou o próprio ego do sujeito como seu objeto. Dai por diante, esses instintos narcisistas e autoconservadores tiveram de ser incluídos entre os instintos sexuais libidinais. A oposição entre os instintos do ego e os instintos sexuais transformou-se numa oposição entre os instintos do ego e os instintos de objeto, ambos de natureza libidinal. Em seu lugar, porém, surgiu uma nova oposição entre os instintos libidinais (do ego e de objeto) e outros instintos, quanto aos quais há que supor que se achem presentes no ego e que talvez possam ser realmente observados nos instintos destrutivos. Nossas especulações transformaram essa oposição numa oposição entre os instintos de vidas (Eros) e os instintos de morte (FREUD, 1920/2006, p.71).

Até então, para Freud, tratava-se de um problema quantitativo, de aumento ou diminuição das tensões, ainda que ele fizesse questão de afirmar o dualismo pulsional e apesar do problema qualitativo sempre ter estado presente fazendo ruído. Por isso a importância de insistir na ideia da existência de um conflito de base. Para ele,

nossas concepções, desde o início, foram dualistas, e são hoje ainda mais definidamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre instintos de vida e instintos de morte (FREUD, 1920/2006, p. 63).

Apesar de em toda a obra de Freud identificarmos a ideia de conflito perpassando as diferentes concepções de aparelho psíquico – dinâmica, econômica e topográfica –, neste trabalho privilegiaremos a questão econômica que ganhava maior destaque no que se refere a essas diferentes concepções apresentadas por Freud até 1920. A diminuição das tensões traduzindo-se em aumento do prazer e o aumento das tensões em um desprazer era o que caracterizava a problemática dessa concepção. O que o aparelho psíquico buscava era a homeostase. Nesse sentido, podemos dizer que o aparelho psíquico, neste momento da obra freudiana, era regido pelo princípio do prazer.

No seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1978/1985) Lacan afirma que Freud reconhece o aparelho psíquico como uma máquina que busca retornar sempre ao estado de equilíbrio. Segundo ele:

Do início ao fim da obra de Freud, o princípio do prazer se explica assim – o sistema nervoso é, de certa maneira, diante de uma estimulação trazida a este aparelho vivo, o representante essencial do homeostato, do regulador essencial graças ao qual o ser vivo persiste, ao qual vai corresponder uma tendência a levar a excitação de volta ao mais baixo (LACAN, 1978/1985, p. 106-7).

Mas o que significa esse mais baixo ao qual Lacan se refere? Em *Além do princípio de prazer* (1920/2006) Freud, pela primeira vez em sua obra, introduz o conceito de pulsão de morte que coloca em questão a formulação, sempre presente em sua obra, da busca pelo equilíbrio pelo aparelho psíquico. O conceito de homeostase utilizado pelos médicos e cientistas no final do século XIX e início do XX, inclusive por Freud, propunha a manutenção a níveis baixos das excitações que atingiam o aparelho psíquico. Segundo Prata:

Considerando essas diferenças, o aparelho teria como função e finalidade manter-se em existência, o que significaria manter constante seu nível energético. Segundo Laplanche, esse nível de constância seria menos elevado do que tudo o que cerca o aparelho: o limite teria por objetivo proteger um nível interno de energia, que é incomensurável com as energias externas, cuja violência é capaz de destruí-lo (PRATA, 1999, p. 54).

Quando Freud, a partir da práxis clínica, formula o conceito de pulsão de morte, que se opõe ao de pulsão de vida, ele pode romper com o ideal de homeostase utilizado para explicar o princípio de prazer e quebrar com a ideia de um equilíbrio normal necessário para a manutenção da vida. Para tal, Freud leva em conta algumas questões clínicas que o levaram a formular o conceito de pulsão de morte, como: a reação terapêutica negativa, as neuroses de guerra e os atos compulsivos. Essas questões nos fazem entrever um modo de funcionamento do psiquismo que despreza o prazer e, até mesmo, a manutenção da vida, a busca de um equilíbrio que se dirige para a ausência de excitação e que se aproxima da morte. Até então:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio

de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer (1920/2006, p.17).

A hipótese do princípio de prazer, segundo Freud, é baseada na relação entre o prazer e o desprazer e a quantidade de excitação presente. Essa excitação, porém, ele a denomina não vinculada – a nenhuma representação – referindo-se às pulsões. O aumento dessas excitações corresponde ao desprazer e a diminuição ao prazer.

Se o trabalho do aparelho mental se dirige no sentido de manter baixa a quantidade de excitação, então qualquer coisa que seja calculada para aumentar essa quantidade está destinada a ser sentida como adversa ao funcionamento do aparelho, ou seja, como desagradável (FREUD, 1920/2006, p. 19).

Porém as observações clínicas nas quais Freud se apoia mostram que existem forças que impedem o aparelho psíquico de se manter sempre em equilíbrio, obedecendo o princípio da homeostase.

Deve-se, contudo, apontar que, estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer (FREUD, 1920/2006, p. 19).

Freud pergunta-se então sobre as circunstâncias que impediriam o princípio de prazer de atingir sua meta. De pronto ele nos cita dois exemplos. O primeiro deles é o próprio funcionamento do princípio de realidade que atuaria como uma barreira na obtenção de prazer pelo adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la e uma tolerância temporária ao desprazer.

O segundo exemplo, também responsável por um maior número de casos, são os conflitos que ocorrem no aparelho psíquico por incompatibilidade da exigência de algumas pulsões com outras que estariam atuando junto ao Ego. Nesse caso, algumas

dessas pulsões seriam recalçadas, mas outras conseguiriam driblar essa barreira e chegar a uma satisfação substitutiva. Porém, o que deveria ser sentido como prazer é sentido, pelo Ego, como desprazer. Mas, para ele,

os pormenores do processo pelo qual a repressão transforma uma possibilidade de prazer numa fonte de desprazer ainda não estão claramente compreendidos, ou não podem ser claramente representados; não há dúvida, porém, de que todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal (FREUD, 1920/2006, p. 21).

Entre outros exemplos que confirmam sua hipótese, como os sonhos traumáticos, o *fort da* das crianças, todas lidas como uma forte tendência à compulsão a repetição, muito observada na clínica. Todos esses fatores culminam na hipótese de haver algo para além do prazer como princípio. É importante ressaltar que na própria ideia de princípio de prazer, como Freud a formula, podemos perceber uma abertura para algo além, já que ele é marcado sempre por uma dinâmica de tentativas de reestabelecimento de um equilíbrio até então pensado como um ideal a ser atingido. Sendo assim, está desde sempre marcada na obra freudiana a ideia de conflito.

Até este momento de suas reflexões, Freud está trabalhando com o dualismo entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais. Pensando nos exemplos retirados de sua clínica, contudo, Freud se depara com o problema da compulsão a repetição, que estaria constantemente trabalhando para a manutenção das sensações de desprazer. Sobre isso ele afirma: “As manifestações de uma compulsão a repetição (...) apresentam em alto grau um caráter instintual e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação”, mas logo acrescenta: “Nada disso contradiz o princípio de prazer: a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer” (1920/2006, p. 46).

Freud reconhece aí, nessa experiência da repetição, a marca da pulsão de autoconservação com seu objetivo de restaurar um estado anterior das coisas. Para ele:

Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o

que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que “*o objetivo de toda vida é a morte*” (1920/2006, p. 49).

As pulsões de autoconservação, portanto, segundo Freud, conduziriam o organismo a seu objetivo primeiro, o de voltar para o estado inicial da matéria e “garantir que o organismo seguira seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam imanentes ao próprio organismo” (1920/2006, p. 50). Existe, portanto, um conflito em que o organismo vivo luta contra os perigos que poderiam fazer com que ele atingisse seus objetivos mais rapidamente, já que ele deseja morrer do seu próprio modo.

Assim, por longo tempo talvez, a substância viva esteve sendo constantemente criada de novo e morrendo facilmente, até que influências externas decisivas se alteraram de maneira a obrigar a substância ainda sobrevivente a divergir mais amplamente de seu original curso de vida e a efetuar *détours* mais complicados antes de atingir seu objetivo de morte. Esses tortuosos caminhos para a morte, fielmente seguidos pelos instintos de conservação, nos apresentam hoje, portanto, o quadro dos fenômenos da vida. Se sustentarmos com firmeza a natureza exclusivamente conservadora dos instintos, não poderemos chegar a nenhuma outra noção quanto à origem e ao objetivo da vida” (FREUD, 1920/2006, p. 49).

Sendo assim, podemos concluir que, em última instância, o objetivo da pulsão de autoconservação seria a morte. Mas o que faria então com que esse objetivo não fosse alcançado o mais rapidamente possível, implicando, dessa forma, vida? O que faria o organismo lutar com todas as suas energias contra fatos que poderiam auxiliá-lo nesse objetivo?

Para Freud, as respostas estão nas pulsões sexuais que surgiram de maneira distinta das de autoconservação. Ele afirma que nem todas as pulsões têm como objetivo o caminho natural para a morte. Ao se desenvolverem, uma parte segue esse caminho evolutivo que leva ao término e outra parte retorna para o início do processo de desenvolvimento. Essa parte que retorna para o início do processo trabalha contra a morte do organismo “ainda que isso possa significar nada mais do que um alongamento da estrada para a morte” (FREUD, 1920/2006, p.51). Sobre as pulsões sexuais, Freud afirma que elas operam contra o propósito das outras pulsões, que conduzem, devido à sua função de conservação, à morte. Para ele:

Ainda que seja certo que a sexualidade e a distinção entre os sexos não existiam quando a vida começou, permanece a possibilidade de que os instintos que posteriormente vieram a ser descritos como sexuais, possam ter estado em funcionamento desde o início, e talvez não seja verdade que foi apenas em época posterior que eles começaram seu trabalho de oposição às atividades dos ‘instintos do ego’ (1920/2006, p. 51).

Portanto, para Freud, o que mantém o sujeito sempre em movimento é a pulsão recalçada que nunca deixaria de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Porém, nenhuma formação reativa ou substitutiva é suficiente para remover a tensão persistente da pulsão reprimida. “A diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é *exigida* e a que é realmente *conseguida* é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas” (FREUD, 1920/2006, p. 53).

Assim, temos que considerar que é por não conseguir satisfazer-se plenamente que existe a vida. Ao não alcançar seu objetivo, a pulsão retorna e insiste constantemente na busca pelo prazer. É essa tensão, esse conflito que faz com que o ser vivo continue sua existência. Portanto, é nesse momento que podemos questionar o uso do termo homeostase como um ideal a ser atingido. É preciso considerar, contudo, que, nos diversos modelos do aparelho psíquico que Freud vai apresentando desde os estudos sobre as afasias, ele não trabalha apenas com a dimensão econômica, como citado. Podemos pensar que em certa medida esse modo de conceber o psiquismo também marca a distância em relação à concepção positivista de homeostase. Na perspectiva médica, construída ao longo do tempo, a “doença” é um distúrbio, já para a psicanálise, o sintoma é uma solução, um arranjo entre exigências contrapostas. Sendo assim, mesmo que neste trabalho estejamos nos apoiando em uma perspectiva econômica para pensar a questão da normatização na psicanálise, não podemos ignorar esse fato. Ora, se é o conflito entre as pulsões e a não satisfação de seu objetivo que tonam a vida possível, podemos falar em uma tendência à manutenção das tensões em um nível mais baixo? Esse ideal homeostático perseguido pelos médicos positivistas e por Freud através do princípio de prazer é, nesse momento, retorcido. A tensão zero seria a morte e a busca de equilíbrio, a vida:

A tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (...) tendência que encontra expressão no princípio de prazer, e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte (FREUD, 1920/2006, p. 66).

Temos aí o conflito constante entre as pulsões de vida e a pulsão de morte para além do funcionamento do princípio de prazer. As pulsões de morte (Thanatos) se caracterizam por uma tendência regressiva e conservadora. Já as pulsões de vida (Eros) se opõem ao trabalho da pulsão de morte, e são definidas pelo estabelecimento de formas mais organizadas. A vida de cada sujeito é definida pelo conflito entre essas duas forças constantes, e a morte é caracterizada pela prevalência da pulsão de morte sobre a de vida. Porém, é na relação entre as duas que está a vida e toda sua criatividade. É nesse conflito, nessa dinâmica, que podemos falar em possibilidades de produção de novas formas de viver. Para Freud:

Outro fato notável é que os instintos de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedores da paz e constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer, ao passo que os instintos de morte parecem efetuar seu trabalho discretamente. O princípio de prazer, parece, na realidade, servir aos instintos de morte (1920/2006, p. 74).

Quando indicamos que Claude Bernard considerava o estado patológico como um distúrbio de um mecanismo normal, uma variação quantitativa, uma exageração ou diminuição do estado normal, afirmamos que, até certo ponto, Freud também pensava sua teoria das pulsões como um problema quantitativo relativo ao excesso de excitações no aparelho psíquico. Porém, localizamos uma ruptura com esse ideal normatizante pautado em uma homeostase ideal – que era considerada como funcionamento normal do organismo – quando Freud situa o conflito pulsional como condição para a vida. Para ele, a vida é perturbação e a excitação zero, considerada como ideal, a morte.

Em *O ego e o id* (1923), Freud faz uma pequena revisão no termo da pulsão de autoconservação, não a considerando mais uma “classe de instintos” (1923/2006, p. 53) separada, mas uma característica das pulsões de morte e de vida, essas sim as duas classes definidas por ele. E reafirma sua posição dualista em relação às pulsões e conflitual em relação à vida. Segundo ele:

Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de um instinto de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado; por outro lado, imaginamos que Eros, por ocasionar uma combinação de consequências cada vez mais amplas das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a complicar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la. Agindo dessa maneira, ambos os instintos seriam conservadores no sentido mais estrito da palavra, visto que ambos estariam se esforçando para restabelecer um estado de coisas que foi perturbado pelo surgimento da vida. O surgimento da vida seria, então, a causa da continuação da vida e também, ao mesmo tempo, do esforço no sentido da morte. E a própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências (1923/2006, p. 53).

Para Miller (2004), a vida é condição do gozo. Essa vida entendida sob a forma corpo vivo que excede o próprio corpo, o corpo imaginário e o corpo simbólico. O excesso do “vivo” sobre o corpo é o gozo, que só é vivo porque goza, e, ligado à pulsão de morte, integra a vida além do corpo. A dicotomia proposta por Freud, segundo Miller, estabelece em definitivo a diferença entre vida e corpo, no sentido de que a vida marcada pela pulsão de morte, excedida pelo gozo, ultrapassa a vida do corpo.

Quanto à ideia de conflito que acompanha a obra de Freud – é parte importante para se entender a noção de normal – e a posterior formulação de uma ética da psicanálise, podemos perceber que a própria definição do termo pulsão, como foi formulado em *Os instintos e suas vicissitudes* (1915), implica uma ambiguidade, uma contradição, um conflito. Segundo Freud:

Um ‘instinto’ nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1915/2006, p. 127).

Como podemos perceber, essa definição de pulsão como limite, como fronteira, como não pertencente nem ao somático nem ao psíquico, além de nos esclarecer sobre o pensamento freudiano de que a vida é conflito, nos alerta para o ponto de vista dualista que é fundamental na obra de Freud.

Em todo percurso freudiano dos estudos das pulsões, sempre se colocou duas classes: primeiramente fome X amor, posteriormente pulsão de autoconservação X pulsão sexual e, finalmente, pulsão de vida (Eros) X pulsão de morte (Thanatos), essa

questão sendo fechada em *O ego e o id* (1923/2006). Até então, em *Além do princípio de prazer* (1920/2006), Freud pensava as pulsões sexuais como fazendo parte das pulsões de autoconservação, mas, quando ele admite que, no sentido restrito da palavra, tanto as pulsões de morte quanto as de vida estariam a serviço da preservação de um estado de coisas, ele desloca esse dualismo pulsional para Eros e Thanatos.

A suposição de Freud era a de que essas duas classes de pulsão se ligam uma à outra de modo regular e expansivo. A pulsão de morte, contudo, seria neutralizada e dirigida ao mundo externo com auxílio de um órgão especial. Assim, a pulsão de morte, que Freud chama de silenciosa e de difícil apreensão, se expressaria pelo instinto de destruição dirigido ao mundo externo. Com isso Freud pode admitir que o componente sádico da pulsão sexual seria uma fusão útil, enquanto o masoquismo que daí se depreenderia seria um tipo de defusão e que, por isso, para fins de descarga, ou seja, para fins de equilíbrio do aparelho psíquico, em algumas situações o instinto de destruição estaria a serviço de Eros. Para isso, Freud se utiliza da ambivalência amor e ódio, que faz questão para ele desde o início, e observa que em grande número de casos o amor é acompanhado do ódio e vice-versa. E já que o amor pode virar ódio e o ódio virar amor, como distinguir as pulsões de morte e de vida, apesar de se basearem em processos fisiológicos correndo em direções opostas?

A atitude hostil não tinha probabilidade de satisfação; conseqüentemente – por razões econômicas –, ela é substituída por uma atitude amorosa para a qual existe mais probabilidade de satisfação, isto é, possibilidade de descarga. Assim, vemos que não somos obrigados, em qualquer destes casos, a presumir uma transformação direta de ódio em amor, o que seria incompatível com a distinção qualitativa entre as duas classes de instintos (FREUD, 1923/2006, p. 56).

O que podemos apreender dessa passagem é que não se pode em totalidade distinguir o que são pulsões de vida e de morte. Há uma dualidade fundamental, mas há também um conflito, conflito no sentido das utilizações que são feitas por uma e por outra das energias depreendidas do Id, porém, “visto que não podemos fugir a essa concepção, somos levados a concluir que os instintos de morte são, por sua natureza, mudos, e o clamor da vida procede, na maior parte, de Eros” (FREUD, 1923/2006, p. 59). Ou seja, é pela intervenção de Eros que os instintos destrutivos que são dirigidos para o mundo externo se desvencilham do Ego. Para Freud:

Da luta contra Eros dificilmente se pode duvidar que o princípio de prazer serve ao Id como bússola em sua luta contra a libido – a força que introduz distúrbios no processo de vida. Se é verdade que o princípio de constância de Fechner governa a vida, que assim consiste em uma descida contínua em direção à morte, são as reivindicações de Eros, dos instintos sexuais, que, sob forma de necessidades instintuais, mantêm o nível que tende a baixar e introduzem novas tensões (1923/2006, p. 59).

O que Freud aponta em *Além do princípio de prazer* (1920/2006) e finaliza em *O Ego e o Id* (1923/2006) é a dimensão conflituosa da vida. Eros aparece para impedir o caminho natural da homeostase, que é a morte. A pulsão de vida protela esse caminho introduzindo tensões que são sentidas pelo aparelho psíquico como um aumento de energia, um desprazer. Portanto, nesse sentido, o princípio de prazer estaria a serviço da pulsão de morte no que diz respeito à descarga de tensões e à satisfação dessa pulsão.

Neste ponto acompanhamos o pensamento freudiano que põe em questão o princípio de prazer como um ideal normalizante da vida saudável. Se, para os médicos da época, um organismo normal e saudável deveria estar livre de conflitos e perturbações, ou seja, respeitar o princípio da homeostase, para Freud, a partir de agora, ela significaria a morte. Nesse momento ele opera com uma ideia de que o princípio de inércia, formulado por ele desde o *Projeto* e nesse texto chamado de princípio de nirvana, estaria a serviço da pulsão de morte que, por sua vez, tende a voltar para suas origens. Se o princípio de nirvana se transforma em princípio de prazer, é por influência da pulsão de vida ou libido. É nesse momento, portanto, que o sexual surge para nós como questão.

2.3 O sexual como problema

Já vimos que o problema do sexual se encontra presente na obra de Freud desde o *Projeto* (1950 [1895]) e ganha mais força nos *Estudos sobre a histeria* (1893-95) no que se refere à etiologia das neuroses. Mas é em 1905, quando Freud escreve os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), que ele postula que não somente há uma sexualidade infantil, mas que ela própria se perpetua no adulto. Segundo Freud:

A opinião popular faz para si apresentações bem definidas da natureza e das características dessa pulsão sexual. Ela estaria ausente na

infância far-se-ia sentir na época e em conexão com o processo de maturação da puberdade, seria exteriorizada nas manifestações de atração irresistível que um sexo exerce sobre o outro, e seu objetivo seria a união sexual, ou pelo menos os atos que levassem nessa direção. Mas temos plena razão para ver nesses dados uma imagem infiel da realidade; olhando-os mais de perto, constata-se que estão repletos de erros, imprecisões e conclusões apressadas (1905/2006, p. 128).

É assim que, na contramão de tudo o que era dito e aceito na época, ele não só admite uma sexualidade infantil como a afirma perversa polimorfa e com tendências bissexuais. Portanto, no centro das discussões médicas em torno do que viria a ser normal ou patológico no âmbito da sexualidade, Freud anuncia tranquilamente que a criança goza, e de maneira perversamente polimorfa, é o que nos diz Clastres (1991).

O que estava em jogo, então, era a ausência ou não das pulsões sexuais na infância e como elas influenciavam na vida sexual adulta.

A infância não é, ao contrário, o período da vida marcado pela ausência do instinto sexual?’ Não, meus senhores. Não é verdade certamente que o instinto sexual, na puberdade, entre o indivíduo como, segundo o Evangelho, os demônios nos porcos. A criança possui, desde o princípio, o instinto e as atividades sexuais. Ela os traz consigo para o mundo, e deles provêm, através de uma evolução rica de etapas, a chamada sexualidade normal do adulto. Não são difíceis de observar as manifestações da atividade sexual infantil; ao contrário, para deixá-las passar despercebidas ou incompreendidas é que é preciso certa arte (FREUD, 1909, p. 53).

Como, então, podemos falar em uma vida sexual normal no adulto? A que norma é esta que Freud se refere? Já que

esta nova criança devida a Freud, vamos dizê-lo, é antes de tudo um corpo, mas um corpo que não consegue fazer a aprendizagem da satisfação, que não consegue reger seu prazer segundo as vias previstas pelo Outro (sempre é muito pouco, ou demais, ou não é assim), em suma, é um corpo ineducável que faz fracassar todas as ideias recebidas sobre uma progressão harmoniosa (CLASTRES, 1991, p. 138).

Para tentar situar o modo como o senso comum concebe a sexualidade, Freud (1905/2006) nos remete aos três ensaios, onde afirma que o que popularmente se concebe como pulsão sexual se baseia na divisão do homem em duas metades, homem e mulher. Desse modo ele explica a surpresa das pessoas em tomar conhecimento de

homens que têm como objeto sexual outros homens e mulheres que, da mesma forma, têm outras mulheres como representante do objeto sexual.

E vai ser precisamente através daquilo que faz ruído à suposta relação “natural” entre homens e mulheres, ou seja, aquilo que é concebido como “aberrações da pulsão sexual” (FREUD, 1905/2006, p. 218) que Freud vai pensar a sexualidade no ser humano. Pautando-se em suas observações clínicas, torna-se impossível não falar em pulsões sexuais infantis, já que, desde o mamar, ela “goza de uma satisfação sexual” (FREUD, 1905/2006, p. 219). Porém, a atividade sexual infantil não se desenvolve como as outras funções, após um período em que floresce, ela entra em uma fase de latência na qual não é suspensa, mas oferece uma provisão de energia para outras finalidades que não as sexuais. É nessa fase que se constituíam as forças destinadas a manter as pulsões em seu rumo.

Mas devemos dizer ainda que essa suposta constituição que exhibe os germes de todas as perversões só é demonstrável na criança, mesmo que nela todas as pulsões só possam emergir com intensidade moderada. Vislumbramos assim a fórmula de que os neuróticos preservaram o estado infantil de sua sexualidade ou foram retransportados para ele (FREUD, 1905/2006, p.162).

Essa sexualidade infantil a que Freud se refere é marcada por uma tendência à bissexualidade e a uma forma perversa polimorfa de se satisfazer. E, como já vimos, é pelo que era considerado patológico na época que ele explica essas tendências na manifestação sexual infantil. O recurso à bissexualidade, portanto, vem para tentar dar conta das manifestações da sexualidade que fogem à heteronormatividade, que para Freud não podem ser explicados por um caráter inato da pulsão, já que o vínculo dessa com o objeto não é natural. Freud, neste texto, nos apresenta dois conceitos: o de objeto sexual e o de alvo sexual. Ele define como objeto *a* pessoa de onde parte a atração e alvo a ação para onde a pulsão se dirige:

Chamou-nos a atenção que imaginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre a pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste (FREUD, 1905/2006, p.140).

Com essas considerações, diferentemente do que se pensava na época, Freud desnaturaliza o objeto da pulsão e afirma que sua meta não é a reprodução, e sim a satisfação. Com isso foi possível afirmar, a partir de suas observações, que a criança, inicialmente, se satisfaz com o ato de mamar, que é repetido, pelo prazer causado pelo chuchar. Como a pulsão não tem objeto definido e como outros tipos de estimulação também causam prazer, o alvo sexual se modifica, e é possível para a criança experimentar várias formas de satisfação das diferentes zonas erógenas corporais. Segundo ele,

Existem zonas erógenas predestinadas, como mostra o exemplo do chuchar. Mas esse exemplo ensina também que qualquer outro ponto da pele ou da mucosa pode tomar a seu encargo as funções de uma zona erógena (1905/2006, p. 173).

E acrescenta,

É instrutivo que a criança, sob a influencia da sedução, possa tornar-se perversa polimorfa e ser induzida a todas as transgressões possíveis. Isso mostra que traz em sua disposição a aptidão para elas; por isso sua execução encontra pouca resistência, já que, conforme a idade da criança, os diques anímicos contra os excessos sexuais – a vergonha, o asco e a moral – ainda não foram erigidos ou estão em processo de construção (1905/2006, p. 180).

Através desta breve análise de *Os três ensaios*, podemos perceber que Freud não apenas tira o peso que o termo perversão porta na linguagem cotidiana, como o localiza na base de todo caminho considerado normal da vida sexual. É em termos de prazer e desprazer, ou seja, da uma economia de satisfação, que se dá toda investigação sexual infantil, e é a partir dela, em um segundo tempo, que advém a sexualidade no adulto.

É natural que os médicos, que inicialmente estudaram as perversões em exemplos bem marcados e em condições especiais, tenham-se inclinado a adjudicar-lhes o caráter de um sinal de degeneração ou doença, tal como havia ocorrido com a inversão. Não obstante, é ainda mais fácil descartar tal opinião no presente caso. A experiência cotidiana mostrou que a maioria dessas transgressões, no mínimo as menos graves dentre elas, são um componente que raramente falta na vida sexual das pessoas sadias e que é por elas julgado como qualquer outra intimidade. Quando as circunstâncias são favoráveis, também as pessoas normais podem substituir durante um bom tempo o alvo

sexual normal por uma dessas perversões, ou arranjar-lhe um lugar ao lado dele. Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso. (...) Justamente no campo da vida sexual é que se tropeça com dificuldades peculiares e realmente insolúveis, no momento, quando se quer traçar uma fronteira nítida entre o que é mera variação dentro da amplitude do fisiológico e o que constitui sintomas patológicos (FREUD, 1905/2006, p. 152).

Essa citação explicita a opinião controversa de Freud, para a época, de que na vida sexual, considerada normal, havia componentes perversos, considerados pelo senso comum e pela medicina de seu tempo como patologias. Desse modo, ele demonstra que é justamente no campo do sexual que se tropeça quando se tenta estabelecer critérios de normalidade. Ao trazer para a cena uma sexualidade infantil perversa, polimorfa e pulsional e afirmar que ela está presente na vida adulta, Freud desconstrói toda uma ideia de sexualidade que pode ser medida, controlada, enquadrada.

Com relação à resposta ao papel da sexualidade infantil na histeria e na neurose obsessiva, Vidal (2010) observa que a histeria se caracterizaria por um pavor sexual pré-sexual, enquanto a neurose obsessiva seria caracterizada por um prazer sexual pré-sexual, sendo o pré-sexual definido como antes da puberdade, ou seja, estamos falando de uma experiência de prazer/desprazer que aconteceria na vida sexual infantil. E, deste modo conclui que: “o grande segredo clínico de Freud é que há uma experiência primária de gozo, um gozo primário” (VIDAL, 2010, p. 462) que se torna traumático, sendo recalcado em função do princípio de prazer. Portanto, como vimos, é a partir das ideias excessivamente intensas da histérica que Freud tem notícias das neuroses, e é pelo sexual, pelo que não pode ser controlado, pelo que tropeça, que ele constrói sua obra, já que “os sintomas são a atividade sexual dos doentes” (FREUD, 1905/2006, p.155).

Lacan, em *A ética da psicanálise* (1959-60), assinala que é a partir da recusa desta formulação de que a sexualidade infantil é perversa polimorfa que podemos perceber uma “propensão geral que levou os psicanalistas a reduzir essas origens paradoxais para montar sua convergência em direção a um fim de harmonia” (LACAN, 1959-60/2008, p. 15). Essa posição tomada por esses analistas leva ao que Lacan chama de “um moralismo mais compreensível do que nenhum outro existente até hoje.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 15). Não se trata, na psicanálise, de uma dominação desse

gozo perverso, que aparece nesse caráter de perversão polimorfa em sua forma infantil, e seus paradoxos, suas diversidades, e sim de uma abertura para o desejo.

Essa construção de sexualidade – que, segundo Clastres (1991), traz para a cena um retorno não à criança medicalizada, policiada, educada, disciplinada, do fim do século XIX, mas um retorno à criança visada pelo gozo, gozo que deixa seus traços no adulto – nos remete a esse campo das pulsões definidas pelo conflito, pela tensão. E, com a construção dessa criança que goza, o que sobe à cena é o pai, mas um pai enquanto inconsciente, isto é, a ser construído por cada sujeito. Por esta razão, no próximo capítulo, nos aprofundaremos nessa noção do pai como norma no próximo capítulo.

O que Freud nos apresenta em seus três ensaios, portanto, é uma criança que goza; e, conforme pretendemos explicitar no próximo capítulo, é a partir dessa criança que se constrói um pai, que, mais tarde com Lacan, será entendido como função, algo que faz limite a esse gozo que excede o prazer como limite. Como pensar então, em termos econômicos, o problema do gozo?

Do estudo das perversões resultou-nos a visão de que a pulsão sexual tem de lutar contra certas forças anímicas que funcionam como resistências, destacando-se entre elas com máxima clareza a vergonha e o asco. É lícito conjecturar que essas forças contribuam para circunscrever a pulsão dentro dos limites considerados normais (FREUD, 1924/2006, p. 153).

E se questiona:

A existência de uma tendência masoquista na vida instintual dos seres humanos pode corretamente ser descrita como misteriosa desde o ponto de vista econômico. Pois se os processos mentais são governados pelo princípio de prazer de modo tal que o seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, o masoquismo é incompreensível (FREUD, 1924/2006, p.177).

Portanto, pensando com Freud, “se o sofrimento e o desprazer podem não ser simplesmente advertências, mas, em realidade, objetivos, o princípio de prazer é paralisado” (1924/2006, p.177). Ele se questiona, portanto, sobre qual é a relação entre o princípio de prazer e as duas classes de pulsão diferenciadas por ele em *Além do princípio de prazer* (1920/2006), a lembrar, as pulsões de morte e as de vida, nesse caso especificamente, as pulsões de vida libidinais, já que o princípio de prazer, considerado

por ele como vigia da vida, pode ser colocado de lado pela ação de um sentimento de desprazer engendrado pelo masoquismo.

O princípio de prazer tende à estabilidade do aparelho psíquico e este, por sua vez, tem a tarefa de reduzir a nada ou manter tão baixas quanto possível as excitações que incidem sobre ele. Com isso, o princípio de constância, ou de Nirvana, eram até então considerados por Freud como idênticos:

Todo desprazer deve assim coincidir com uma elevação e todo prazer com um rebaixamento da tensão mental devida ao estímulo; o princípio de Nirvana (e o princípio de prazer, que lhe é supostamente idêntico) estaria inteiramente a serviço dos instintos de morte, cujo objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico, e teria a função de fornecer advertências contra as exigências dos instintos de vida – a libido – que tentam perturbar o curso pretendido da vida (1924/2006, p. 177/78).

Essa passagem nos fornece, muito claramente, a ideia de que, para Freud, a vida é perturbação, conflito. Mesmo que, como veremos neste ponto, ele nunca abandone o fator quantitativo, para ele a homeostase, a falta de tensão do aparelho psíquico, significa a morte. Essa noção de vida formulada por Freud rompe de uma forma radical com a concepção de vida e de normalidade formulada pela ciência positivista da época. Se para eles, como nos mostra Canguilhem, havia um ideal homeostático normal de vida, para Freud, a partir da formulação do conceito de pulsão de morte, a vida é conflito, quebrando com uma visão de que existia uma normalidade perfeita a ser atingida por todos.

Voltando à diferenciação dos princípios de prazer e de constância, Freud se pergunta se toda a excitação seria realmente desprazerosa e se toda diminuição seria relaxante. Nesse sentido, ele lança mão da excitação sexual como o exemplo mais notável, concluindo que “o prazer e o desprazer, portanto, não podem ser referidos a um aumento ou diminuição de uma quantidade (...), embora obviamente tenham muito a ver com esse fator” (1924, p. 178). A partir disso, Freud argumenta que, se o princípio de Nirvana serve à pulsão de morte, ele se modifica nos organismos vivos e se torna princípio de prazer. Portanto, não se pode mais dizer que os dois princípios sejam um só. Para ele:

Se nos preocuparmos em acompanhar essa linha de pensamento, não é difícil imaginar a força que foi a fonte da modificação. Ela só pode ser

o instinto de vida, a libido, que assim, lado a lado com o instinto de morte, apoderou-se de uma cota na regulação dos processos da vida. (1924/2006, p. 178).

Assim, com essa formulação, o princípio de Nirvana serve à pulsão de morte, o princípio de prazer serve à pulsão de vida e a modificação do princípio de prazer, o princípio de realidade, representa a influência externa no aparelho psíquico. Esses são, para Freud, os princípios do funcionamento mental. Nenhum deles é colocado fora de ação pelo outro, como ele havia pensado, mas se toleram mutuamente, embora surjam conflitos. Neste sentido, “a conclusão a ser extraída dessas considerações é que a descrição do princípio de prazer como vigia de nossa vida não pode ser rejeitada” (1924/2006, p. 179).

A partir dessas colocações podemos pensar na questão do masoquismo e suas implicações quanto ao funcionamento do aparelho psíquico. Para Freud, o masoquismo se apresenta sob três formas: O masoquismo erógeno, condição imposta à excitação sexual, o masoquismo feminino e o masoquismo moral, como norma de comportamento. O primeiro tipo de masoquismo, o erógeno, que é representado como o prazer no sofrimento, é, segundo Freud, encontrado no fundo das outras duas formas de masoquismo. Já o masoquismo feminino, apesar de apresentar muitas características que apontam para a vida infantil, é assim chamado pelo conteúdo das fantasias masoquistas, que colocam o indivíduo em uma posição caracteristicamente feminina, que são, para Freud, ser castrado, ser copulado ou dar à luz. Mas

também um sentimento de culpa encontra expressão no conteúdo manifesto das fantasias masoquistas; o indivíduo presume que cometeu algum crime (...) a ser expiado por todos aqueles procedimentos penosos e atormentadores. Isso se parece com uma racionalização superficial do tema geral masoquista, mas jaz por trás dela uma vinculação à masturbação infantil. Por outro lado, esse fator de culpa fornece uma transição para a terceira forma de masoquismo, a moral (1924/2006, p. 180).

Nessa passagem podemos perceber a correlação entre as formas de masoquismo citadas por Freud, para quem o masoquismo feminino se baseia inteiramente no masoquismo erógeno, no prazer pelo sofrimento. Entretanto, é preciso considerar essa questão do masoquismo juntamente com seu correspondente na vida pulsional, o sadismo. Como já vimos, a libido tem a função de frear a pulsão de morte quanto a seu

objetivo homeostático de conduzir o organismo a um estado de estabilidade inorgânica. Assim, a pulsão de vida desvia, em grande parte, a pulsão de morte para fora do organismo no sentido dos objetos do mundo externo, que passa a se chamar “instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder” (FREUD, 1924/2006, p. 181). Uma parte dessa pulsão é colocada diretamente a serviço da função sexual. A isso Freud nomeia de sadismo. Já a outra parte, que não é posta para fora e permanece no organismo, fica, com o auxílio da excitação sexual, libidinalmente presa. É aí que Freud identifica o masoquismo originário, o erógeno. Portanto,

pode-se dizer que o instinto de morte operante no organismo – sadismo primário – é idêntico ao masoquismo. Após sua parte principal ter sido transposta para fora, para os objetos, dentro resta como um resíduo seu masoquismo erógeno propriamente dito que, por um lado, se tornou componente da libido e, por outro, ainda tem o eu (*self*) como objeto. Esse masoquismo seria assim prova e remanescente da fase de desenvolvimento em que a coalescência (tão importante para a vida) entre o instinto de morte e Eros se efetuou (FREUD, 1924/2006, p. 182).

Para Freud, as fantasias neuróticas, como o medo de ser devorado, o desejo de ser espancado, a castração, são característica do masoquismo originário que acompanha a libido por todas as suas fases de desenvolvimento, a saber, as fases oral, anal e fálica. A formulação de Lacan de que não há relação entre os sexos, o que existe é a falta recoberta pela fantasia, tira o caráter de um desenvolvimento, uma organização pulsional/libidinal. A pulsão não tem objeto definido e é por isso que não há uma completude, uma satisfação completa. Os objetos da pulsão são sempre parciais. Veremos no próximo capítulo que o que organiza, então, a sexualidade é a operação fálica.

É no masoquismo moral que encontramos o sentimento de culpa. A satisfação desse sentimento é descrita por Freud como “o mais poderoso bastião do indivíduo no lucro (...) que afeita da doença – na soma de forças que lutam contra o restabelecimento e se recusam a ceder seu estrado de enfermidade” (1924/2006, p. 183). Ou seja, é no masoquismo moral que se sustenta a neurose, e é contra a perda dessa satisfação no desprazer que atua a resistência ao tratamento analítico. O aparelho psíquico trabalha para manter um determinado grau de sofrimento. É por essa via da economia de gozo que se orienta a ética da psicanálise, de que trataremos mais a fundo no próximo capítulo.

Em um dos seus ensaios mais bonitos, *O mal estar na civilização* (1930 [1929]/2006), Freud nos apresenta uma visada da teoria das pulsões que aponta para uma ética sustentando o papel do conflito entre as pulsões não só como fazendo parte do processo civilizador da espécie humana como do próprio desenvolvimento do indivíduo:

Alguns leitores deste trabalho podem ainda ter a impressão de que já ouviram, de modo demasiado frequente, a fórmula sobre a luta entre Eros e o instinto de morte. Ela foi não só empregada para caracterizar o processo de civilização que a humanidade sofre, mas também vinculada ao desenvolvimento do indivíduo (1930 [1929]/2006, p. 142)...

Para Freud, o que as pessoas conhecidas como neuróticas não aguentam são, exatamente, as frustrações sexuais. O neurótico cria satisfações substitutivas para seus sintomas que causam, ou sofrimentos para elas próprias ou se tornam fonte de sofrimento por causar problemas em suas relações com o meio ambiente e a sociedade à qual pertencem. Neste último ponto, contudo, Freud ressalta que o processo de civilização “exige outros sacrifícios, além do da satisfação sexual” (1930 [1929]/2006, p. 113).

Imagina-se uma comunidade cultural onde indivíduos libidinalmente satisfeitos se relacionariam com outros através dos trabalhos e dos interesses em comum. Nesse caso a civilização não teria de extrair nenhuma energia da sexualidade. Freud afirma, então, que esse estado de coisas, bastante desejável, não existe. O processo civilizador não se contenta com essas ligações e visa unir os membros da comunidade também de maneira libidinal. Segundo Freud:

Favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, de modo a fortalecer o vínculo comunal através das relações de amizade. Para que esses objetivos sejam realizados, faz-se inevitável uma restrição à vida sexual (1930 [1929]/2006, p. 114).

Freud exemplifica sua hipótese com um dos mandamentos da bíblia que ele considera como sendo uma das exigências ideais da sociedade civilizada: “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 114). E é a partir desta máxima que ele identifica a inclinação para a agressão presente em todos os seres

humanos como o fator que perturba a relação entre os indivíduos e que força a civilização a um grande gasto de energia. Segundo Freud, “a civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle” (1930[1929]/2006, p. 117), já que a agressividade constitui a base de toda relação de afeto e amor entre as pessoas, e abrir mão dessa satisfação não é uma tarefa fácil.

Nessa luta entre a o processo civilizador e o desenvolvimento pessoal de cada indivíduo, Freud destaca a pulsão de vida, Eros, como a responsável pela preservação da espécie, a partir do fato de que é Eros que se esforça no sentido da busca de objetos e da reunião da substância viva em unidades cada vez maiores. Nesse sentido, Freud diferenciava a pulsão do Ego, responsável pela preservação do indivíduo, e a pulsão de vida, com seu componente libidinal voltado para um objeto, responsável pela preservação da espécie. Uma das pulsões objetivas, a sádica, contudo, se destacou das outras por ter seu objetivo mais aproximado das pulsões do Ego do que do objetivo de Eros, que seria o amor. Freud resolve essa questão, quando indica que o sadismo fazia parte da vida sexual de qualquer indivíduo. Sendo assim, “a neurose foi encarada como o resultado de uma luta entre o interesse de autopreservação e os interesses da libido, luta da qual o ego saiu vitorioso, ainda que ao preço de graves sofrimentos e renúncias” (FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 122).

Com a introdução do conceito de narcisismo, Freud consegue dar um passo à frente na sua teoria das pulsões, admitindo não só que o próprio ego se achava catexizado pela libido, como era, na verdade, o reduto original dela. Porém, essa afirmação corria o risco de fazer parecer que a libido coincidia com energia pulsional geral. Foi em *Além do princípio de prazer* (1920) que Freud introduz o conceito de pulsão de morte. A partir daí Freud pôde concluir que “os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos” (1930 [1929]/2006, p. 122), sendo as manifestações de Eros sempre visíveis e ruidosas, e a pulsão de morte operando de modo silencioso. Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud conclui que “os dois tipos de instinto raramente – talvez nunca – aparecem isolados um do outro, mas que estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes” (1930 [1929]/2006, p. 123), a partir da observação de que uma parte da pulsão de morte é desviada para o mundo externo como pulsão de agressividade e destrutividade, estando dessa maneira a serviço de Eros, já

que essa pulsão estaria voltada para a destruição de outra coisa que não o próprio Ego, satisfazendo, assim, a pulsão. E é no sadismo que Freud encontra esse vínculo fortemente arranjado, “um vínculo entre as tendências para o amor e o instinto destrutivo” (FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 123). Já o masoquismo seria a união entre a destrutividade dirigida para dentro e a sexualidade, tornando essa união notável.

Sendo assim, Freud conclui que “o ponto de vista de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e autossubsistente [...] é o maior impedimento à civilização” (1930 [1929]/2006, p. 125). Ele coloca o processo civilizador na conta de Eros, no sentido de que o propósito da civilização é combinar os “indivíduos humanos isolados, depois as famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade” (1930 [1929]/2006, p. 125-6), assim como o objetivo da pulsão de vida. A agressividade, como principal representante da pulsão de morte, vem fazer oposição a esse objetivo de Eros de unidade. Para Freud, por fim:

O significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida (1930 [1929]/2006, p. 126).

A vida, porém, não é sem esse conflito. É a pulsão de destruição, moderada e domada, ou seja, inibida em sua finalidade e voltada para os objetos externos, que pode satisfazer as pulsões do Ego e garantir o controle sobre a natureza. Que instância moderaria, portanto, essa pulsão de destruição? A que limite ela estaria submetida?

Não podemos, como vimos neste capítulo, colocar as descobertas freudianas no mesmo patamar dos ideais normalizadores da ciência positivista do final do século XIX. Com a formulação da teoria pulsões, Freud introduz toda uma nova possibilidade para a teoria quantitativa dominante na época. Ao passo que se discutia a homeostase do organismo como um ideal de saúde a ser alcançado, Freud se distancia dessa ideia com a formulação do conceito de pulsão de morte e toda a noção de conflito como a possibilidade de vida que ele contém, sem se desfazer do fator quantitativo. O problema econômico está presente desde os primeiros escritos de Freud e vai acompanhando toda sua obra e as modificações que ela vai sofrendo. A economia pulsional vira o foco do

problema quantitativo, e é a partir desta noção que vamos trabalhar a norma e a ética nas quais a psicanálise se apoia.

CAPÍTULO 3: O PAI, A NORMA E A ÉTICA

3.1 - O pai em *Totem e Tabu*

Como nos indica Lacan ao longo de sua obra, o pai, para Freud, sempre esteve no centro das discussões e formalizações sobre o sujeito, sujeito do inconsciente, e é já em sua primeira teoria sobre a neurose, a teoria da sedução, que o pai surge como figura central como um pai perverso e causador da neurose. Posteriormente, com o abandono de sua “neurótica” (1950 [1892-1899]/2006) Freud pôde construir uma teoria da fantasia em que se especifica a noção de realidade psíquica. Nesse momento, o pai entra em cena como suporte para a irrupção do desejo no sujeito, sendo ele o centro da regulação da trama edípica. No Édipo, o pai é aquele que, ao mesmo tempo, desencadeia a entrada nesse complexo e detém a chave do seu declínio. Sendo o suporte das identificações com as quais avança o sujeito, o pai é também aquele que aponta a mãe como objeto desejável ao marcá-la com uma proibição (OLIVEIRA, 2006).

Já muito cedo na obra de Freud, podemos encontrar indícios de uma reflexão acerca do papel do pai na etiologia das neuroses. Em *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892-1899]/2006), ele já se questionava e especulava sobre o lugar central do pai. Na *carta 52*, de 06/12/1896 (1950 [1892-1899]/2006), o mau encontro com a sexualidade, com o gozo do Outro – tomado no sentido subjetivo, do Outro que goza – é imputado explicitamente ao pai, ao pai perverso sedutor: “cada vez mais me parece que o ponto essencial da histeria é que ela resulta de perversão por parte do sedutor, e mais e mais me parece que a hereditariedade é a sedução pelo pai” (FREUD, (1950 [1896]/2006), p. 286-7). Nesse momento de sua elaboração, o pai está no centro das formulações sobre a neurose, como o pai sedutor como hipótese para dar conta do que as histéricas lhe contavam. Podemos perceber, nesse momento, os resquícios de uma clínica pautada na hipnose e marcada pela extração de um segredo do paciente.

A respeito da ideia de um pai sedutor, Freud formula a noção de fantasia, tendo em vista a constatação da impossibilidade de todos os pais de suas pacientes terem sido perversos. Como aponta Vidal (2010), a introdução da noção de fantasia “graças à qual os sujeitos interpretam, inscrevem o trauma, faz do inconsciente um texto, verdadeiro palimpsesto que a fala do sujeito traz para ser lido e reescrito na prática analítica” (VIDAL, 2010, p. 475). Nota-se, portanto, que a noção de realidade psíquica

reposiciona o pai e a sedução, implicando o sujeito na cena fantasmática. Nesta nova visada, o acento se desloca da experiência vivida para se situar no texto inconsciente, na interpretação. Percebemos, portanto, que já há algo da linguagem presente nas formulações freudianas, que mais tarde, com Lacan, serão desenvolvidas.

Desta maneira, na *carta 69*, de 21/09/1897 (1950 [1892-1899]/2006), a teoria do pai sedutor é colocada em xeque por Freud: “Não acredito mais em minha neurótica” (1950 [1897]/2006, p. 309) e a esta formulação se seguem quatro ponderações, algumas delas, importantes para situarmos a questão do pai em sua relação com a perversão. Uma delas é de que a crença na teoria do trauma da sedução colocaria todos os pais no campo da perversão. Porém, ele acrescenta a essa desconfiança a descoberta de que no inconsciente não se tem indicações de realidade, ou seja, não se pode distinguir o que é verdade e o que é ficção. É como se “a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema” (FREUD, 1950 [1897]/2006, p. 310), remetendo-nos ao papel fundamental que a fantasia exerce nas defesas contra a neurose.

A respeito da fantasia, Freud a anuncia como um “novo elemento da produção inconsciente” (FREUD, 1950 [1897]/2006, p. 293). Na *carta 59*, de 06/04/1897 (1950 [1892-1899]/2006), ele afirma que as fantasias histéricas seriam a solução da histeria, uma vez que estas remontariam a coisas ouvidas pelas crianças em idade tenra e que seriam compreendidas somente mais tarde. Posteriormente, as fantasias são qualificadas, na *carta 61*, de 02/05/1897 (1950 [1892-1899]/2006), como estruturas ou “ficções protetoras” (FREUD, 1950 [1897]/2006, p. 296) que sublimariam, embelezariam os fatos; ao mesmo tempo serviriam para o alívio pessoal, possuindo talvez por origem accidental as “fantasias de masturbação” (FREUD, 1950 [1897]/2006, p. 296).

Já no *rascunho M*, de 25/05/1897 (1950 [1892-1899]/2006), Freud escreve que as fantasias “têm o sentido de tornar inacessível a lembrança da qual emergiram ou poderiam emergir os sintomas” (1950 [1897]/2006, p. 301), sendo impossível ter acesso à conexão original. Nesse sentido, segundo Vidal, “a fantasia é um conceito que obriga a considerar que, na configuração da realidade, falta o referente: onde se esperava a coisa do mundo, a exatidão do fato a ser verificado, o que se encontra é o fato fantasmático” (VIDAL, 2010, p. 468).

Este recorte dos textos iniciais de Freud, que trazemos à luz da interpretação que dele nos oferece Vidal (2010), nos permite vislumbrar que desde muito cedo, na escuta

das histéricas, Freud se confronta com a versão do pai como sedutor e perverso e que esta, pouco a pouco, vai se revelando como uma construção que o sujeito edifica para dar tratamento a algo excede, como marcamos, “ficções protetoras”, algo que possibilita alívio, que recobre a porção inassimilável da satisfação.

No desenvolvimento de suas reflexões acerca das fantasias que invariavelmente se prendiam ao tema dos pais, se questionando sobre a posição que o pai ocupa, Freud se remete à tragédia de Édipo Rei, com um herói incestuoso e parricida. A teoria do Édipo pode ser pensada, portanto, como correlativa à superação da teoria da sedução real e abre para a da fantasia e da sexualidade infantil. Com Lacan (1957-58/1999), podemos dizer que a cena edípica coloca em questão uma situação triangular, que necessariamente exige a presença do Outro. O complexo de Édipo, nesse sentido, é de fundamental importância na dialética da constituição subjetiva, pois ele possibilita a problematização desse Outro como figura anterior ao sujeito e como condição de possibilidade para sua emergência.

Portanto, é através da organização resultante do complexo de Édipo que uma representação simbólica é construída. Desse modo, essa simbolização possibilita o acesso à cultura pela formação do superego, instância que se encarrega de manter a proibição do incesto e a interiorização da lei. Todo esse processo abre para a criança a possibilidade de se constituir como sujeito desejante. No entanto, desde a suposição do pai perverso, da neurótica, Freud já havia se deparado, de certo modo, com o problema posto pelo gozo do pai. Através da teorização de Lacan, podemos dizer que na postulação da realidade fantasmática, Freud recoloca a questão, que passa a ser vista na perspectiva da resposta do sujeito ao que é excessivo no Outro. O Édipo comparece, nesse momento, como uma operação lógica por meio da qual o sujeito se constitui fazendo com que o pai ganhe um acento mais regulador.

Vimos que na cena edípica há a presença de uma dimensão conflitiva. Esta dimensão é enfatizada em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006), onde o gozo do pai entra em cena novamente. Nesse texto, a questão da perversão do pai ganha um acento mais estrutural, na medida em que Freud formula a entrada da cultura. Ou seja, a “civilização do gozo” é vista como um processo correlativo à introdução da lei e da operação da ordem simbólica, elementos que entram em jogo através da discussão sobre o horror ao incesto. No debate sobre a origem do horror ao incesto (exogamia), Freud dialoga com Westermack, que explica que esse horror constitui uma aversão inata. Freud discorda

desse argumento e cita Frazer para colocar seu ponto de vista: “Não é fácil perceber por que qualquer instinto humano profundo deva necessitar ser reforçado pela lei. Não há lei que ordene aos homens comer e beber ou os proíba de colocar as mãos no fogo” (FREUD, (1913 [1912-13]/2006), p. 129). Esse argumento é fundamental para sustentar a hipótese de Freud de que os desejos sexuais na infância são de caráter incestuoso. Para explicar melhor a ideia da constituição subjetiva pelo Édipo e suas consequências psíquicas, Freud lança mão da hipótese darwiniana do mito da horda primeva. Resumiremos a seguir de forma a recortar as partes que nos interessam.

Freud narra o mito do Pai da horda primeva, para explicar a construção da ideia da interiorização da lei pelos homens. Havia um macho onipotente, pai e senhor de uma horda selvagem que, à medida que seus filhos cresciam, eram expulsos por ele para poder gozar sozinho de todas as mulheres da horda. Um dia, esses filhos exilados se reúnem, matam o violento pai e o comem, incorporando-o, identificando-se, cada um deles, com uma parte de sua força. Esse pai primevo, o *Urvater*, ao mesmo tempo que temido, foi o modelo de cada um dos irmãos do grupo, que, somente juntos, tiveram a coragem de realizar o ato parricida. Freud pontua que o assassinato do pai marcou o começo das organizações sociais, da religião e, o mais importante para esse trabalho, das restrições morais.

Os sentimentos ambivalentes e contraditórios de ódio – já que esse pai representava um obstáculo aos anseios de poder e desejos sexuais, e de amor e admiração – marcam o conflito entre a satisfação do sentimento de ódio e de poder identificar-se com ele, tal como o sentimento de culpa e remorso que surge representando o amor sentido e recalcado pelos irmãos. Assim, o pai morto se torna mais poderoso do que quando vivo. Os irmãos, desse modo, com medo de viverem sob o signo do terror, anulam o ato parricida, proibindo a morte do totem e abrem mão da reivindicação do poder e das mulheres. O lugar do pai deve permanecer vazio, e criam-se os dois impedimentos com os quais a moralidade humana teve seu começo: o homicídio e o incesto. Esse mito que Freud reconstrói nos ajuda a pensar como que

com os instrumentos disponíveis na sua época (a psicologia dos povos, a termodinâmica, a filologia etc.), Freud teria, portanto, forjado o símbolo do pai, entendido radicalmente como o pai enquanto símbolo a distinguir da simbolização daquele que já seria pai (VIDAL, 2013, p. 12).

Dessa forma, esse mito esclarece sobre a transformação de um pai devastador em pai simbólico. Este, dita os códigos da lei moral e funciona como aquele que reforça as exigências do superego através do cumprimento dos mandamentos e das regras sociais. Nesse sentido, podemos pensar que a ordem social só foi alcançada pelo pacto feito entre os irmãos de abdicarem ao gozo sexual de poder ter todas as mulheres. Foi necessário, portanto, haver uma renúncia ao gozo do “todo”, aceitando a parcialidade da satisfação pulsional. A civilização, portanto, só é possível pela abdição de um gozo que é limitado pela elevação do pai a um símbolo totêmico regulador das leis morais. Dessa forma, vemos que não se trata aqui de uma regulação do gozo pela proibição do incesto, mas de um funcionamento da dimensão simbólica. Ou seja, não é a proibição, a moral que regula o gozo, e sim a colocação em jogo dessa ordem simbólica que possibilita uma certa terraplanagem do gozo. Esse funcionamento faz com que o Outro não se apresente mais como a figura gozosa da Coisa, podendo, assim, dar lugar ao Outro como estruturante, esvaziado de gozo.

Freud faz a associação entre esse mito e a teoria psicanalítica pelo caso Hans (LACAN, 1957-58/1999), o primeiro caso infantil ao qual Freud teve acesso. Para ele, o sintoma fóbico de Hans expresso pelo medo de cavalos representa um conflito disfarçado através do deslocamento do significante, que tem por conteúdo inconsciente o medo do pai. Pai esse entendido enquanto símbolo de um agente castrador na vivência edípica de Hans. Freud explica que o totem é geralmente um animal que demarca os limites, deveres e direitos dos grupos e entre os grupos, portanto, não pensamos um pai como encarnação da proibição, mas um pai como limite, como delimitador. A relação entre os membros do mesmo totem é considerada incestuosa, e é por essa ideia que fica explicada a exogamia. O tabu é proveniente do totem e expressa o que é sagrado e o que é proibido, e, por isso, uma ordem – seja ela a de proibir a exogamia ou a de realizar uma orgia, a refeição totêmica. Portanto, essa organização totêmica impõe uma lei a que todos devem se submeter. Nesse sentido, fica clara a relação entre o totem e o pai edípico, que representariam a promulgação da lei, nesse caso, a proibição do incesto.

Freud esclarece da seguinte forma o caráter conflitivo dessa relação entre o pai e a criança:

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança,

no entanto é uma ocasião festiva (...) A atitude emocional ambivalente, que até hoje, caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico como substituto do pai (1913 [1912-13]/2006, p.144/45).

Após matarem o pai, violento, autoritário e possessivo, os filhos o devoram em um banquete, possibilitando a identificação com o pai e entre os irmãos e, o mais importante, possibilitando a introjeção da lei paterna. Essa incorporação canibalesca permite também a civilização, já que entre os irmãos não havia nenhuma autoridade que demarcasse os limites entre os indivíduos.

3.2 – O pai como nome e a norma fálica

Se ao longo da obra de Freud a figura paterna é entendido como símbolo de uma lei, exemplificada por meio dos mitos, com Lacan percebemos uma tentativa de passagem do mito para a estrutura. Por meio da formalização de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, Lacan faz a primeira teorização sobre o Édipo que o separa do mito. Segundo Vidal,

é no ainda incipiente contexto dessa reorganização dos saberes sob a égide da linguística que Lacan empreende a formalização do pai como significante metafórico, pretendendo substituir o fundamento mítico do complexo de Édipo freudiano por um fundamento literal (2013, p. 14).

O que Lacan propõe é racionalizar o mito freudiano em termos de linguagem, reduzindo-o a significantes que sustentam o sujeito na ordem simbólica. O pai é reduzido ao nome, ou seja, é reduzido a um puro significante, o significante do Nome-do-Pai (NP). Desse modo, para Lacan, “o pai, para nós, é, ele é real. Mas, não nos esqueçamos de que ele só é real para nós na medida em que as instituições lhe conferem, eu nem diria seu papel e sua função de pai – não se trata de uma questão sociológica –, mas seu nome de pai” (1957-58/1999. p.186-87). Da mesma forma, a mãe é reduzida à função desejo, representada pelo significante do Desejo da Mãe (DM). Pai e mãe, portanto, são reduzidos às suas funções.

Contudo, diferente de Freud, que apresenta três termos no triângulo edípico – o pai, a mãe e a criança –, Lacan introduz a fórmula da metáfora paterna com quatro

termos. Além dos já trabalhados por Freud, temos também o falo como produto da substituição do Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai. A significação do falo por essa operação substitutiva é o representante, para a criança, das idas e vindas da mãe que apontam para o desejo. Esse desejo, que é o desejo de Outra coisa, que não o satisfazer do próprio desejo, entra em jogo nessa simbolização, que segundo Lacan, ainda que falha,

certamente, não se efetua sem a intervenção de um pouco mais do que a simbolização primordial dessa mãe que vai e vem, que é chamada quando não está presente e que, quando está presente, é repelida para que seja possível chamá-la. Esse algo a mais que é preciso que exista, é exatamente a existência, por trás dela, de toda a ordem simbólica de que ela depende, e a qual, como está sempre mais ou menos presente, permite um certo acesso ao objeto de seu desejo (1957-58/1999, p. 189).

Neste contexto, o objeto do desejo da mãe é representado pelo falo. No seminário *As formações do inconsciente* (1957-58/1999), Lacan nos ajuda a articular o complexo de Édipo e o de castração por uma estrutura lógica, a da metáfora, mais precisamente pela metáfora paterna. Dessa maneira, na metáfora paterna, Lacan conjuga, em uma mesma fórmula, dois complexos freudianos: o de Édipo e o de castração. Na metáfora paterna, portanto, a lei da interdição do incesto é a condição para que o desejo apareça. Segundo Oliveira (2006), porque a mãe é proibida pelo pai, ela se converte no objeto proibido que faz existir o desejo, representado pelo falo. Desse modo, a lei paterna funda o desejo sobre uma perda de gozo imposta pela privação, que concerne à falta no registro real.

Ao introduzir o falo no triângulo imaginário em uma relação de simetria com o pai, que está localizado no vértice oposto, no triângulo simbólico, Lacan privilegia o lugar do falo na ordem simbólica, na medida em que é pela posição do significante do pai que o falo se constitui como objeto privilegiado no plano simbólico. Essa ligação metafórica que se dá entre o pai simbólico e o falo imaginário e pode ser compreendida pelos tempos lógicos marcados por Lacan na constituição de falo imaginário como objeto privilegiado.

No Édipo, a criança se identifica com o falo na medida em que é esse o objeto de desejo da mãe, que comporta um para além. Já que o que está em jogo é o desejo do desejo do Outro, o falo aparece como significante desse desejo do Outro primordial,

encarnado pela mãe. É preciso, portanto, para que se atinja esse para além do desejo da mãe, uma mediação que é dada pela posição do pai na ordem simbólica. Esse papel do pai que priva a mãe de seu objeto de desejo, o objeto fálico, é um papel, como diz Lacan (1957-58), absolutamente essencial para o desenrolar do complexo de Édipo e sua posterior dissolução. É nessa etapa da privação que se coloca a questão para o sujeito de aceitar, simbolizar, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe é objeto. No contexto edificado pela lógica fálica, ao escolher recusar ou aceitar a castração é que se pode sair do Édipo, se colocar, afinal, como sujeito desejante e se deslocar da posição de identificação com o objeto de desejo materno.

Ser ou não ser o falo da mãe remete a uma escolha inconsciente, ou seja, trata-se de ficar identificado nessa posição ou de se colocar em uma posição de ter ou não ter o falo. Para tal, é preciso que algo intervenha. “Esse é um passo a ser transposto, e no qual tem de intervir, em algum momento, eficazmente, realmente, efetivamente, o pai” (LACAN, 1957-58/1999, p. 193).

O pai, como analisa Lacan, em um primeiro tempo da relação da criança com a mãe, está posto em segundo plano, já que a própria mãe, nesse tempo, é capaz de mostrar ao filho o quanto é insuficiente o que ele lhe oferece. Isso é marcado por suas idas e vindas que sinaliza, também, de modo suficiente para a criança uma proibição de suas primeiras manifestações sexuais. Contudo, o pai, como personagem real, entra em jogo como o portador da lei, que proíbe também a criança do objeto do seu desejo que é a mãe. O pai, entendido aqui como o Nome-do-pai, aparece, portanto, como obstáculo entre o filho e mãe, promulgando efetivamente a lei da proibição do incesto, no complexo de castração. O pai, como culturalmente portador da lei, investido pelo significante do pai, intervém no complexo de Édipo para articular seu desfecho.

É preciso lembrar que a criança, primeiramente, está submetida à lei materna. E o fato de a mãe ser um ser falante garante que ela também está submetida a uma lei, ou seja, que algo de seu desejo é dependente de alguma outra coisa. Isso implica na inserção da criança no plano do simbólico para que o seu desejo possa se articular com a demanda, dirigindo-se ao seu objeto primordial, que é a mãe. De acordo com Lacan,

O desejo é algo que se articula. O mundo no qual ele entra e progride, este mundo, aqui, este baixo mundo, não é simplesmente o *unwelt* no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do outro (LACAN, 1957-58/1999, p. 194).

Portanto, na medida em que o sujeito entra na cadeia significativa pela relação primordial com sua mãe – que é um ser falante e, por isso, também submetido à sua lei própria –, ele está submetido a uma lei. Uma lei não controlada, que está totalmente baseada no sujeito que a sustenta, ou seja, nos caprichos da mãe. Nesse ponto, Lacan diz que se trata, então, de um *assujeito*. Para ele:

É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula (1959-60/2008, p. 345).

Assim, é preciso que algo intervenha nessa mãe caprichosa como lei, sob a forma de proibição, para que a criança possa se colocar em uma posição de sujeito. Para isso, é preciso que a palavra do pai incida sobre o discurso da mãe, fazendo com que ela o estabeleça como o mediador desse desejo caprichoso, como já assinalamos com a ideia de metáfora paterna. Desse modo, “a função do pai se reduz a designar por um nome esse lugar que, na ordem simbólica, foi esvaziado de gozo” (OLIVEIRA, 2006, p. 2). O esvaziamento de gozo concerne, assim, ao deslocamento do sujeito da posição de objeto deste Outro caprichoso. O Nome-do-pai funciona aqui como mediador, suporte que delimita o ser de gozo do sujeito à lei fálica do desejo. Nas palavras de Lacan:

O que importa é a função na qual intervém, primeiro o Nome-do-pai, o único significante do pai, segundo, a fala articulada do pai, e terceiro, a lei, considerando que o pai está numa relação mais ou menos íntima com ela. O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-pai, estreitamente ligado à enunciação da lei (1957-58/1999, p. 197).

Para localizar melhor as operações necessárias para que o pai intervenha como nome, nos remetemos aos três tempos do Édipo tal como apresentado no seminário *As formações do Inconsciente* (1957-58/1999). O primeiro tempo se caracteriza pela busca, da criança, em satisfazer o desejo da mãe, já que o que está em jogo é o desejo de ser o objeto de desejo materno. É nesse tempo que a criança se identifica imaginariamente

com o que é objeto do desejo de sua mãe e que a metáfora paterna atua pela lei que está instaurada no discurso materno, portanto, de uma forma ainda velada.

No segundo tempo, o pai intervém efetivamente como privador da mãe, enunciando uma proibição, um não. Essa negação não somente é dirigida à mãe, mas é dirigida também à criança, é uma dupla privação. É nesse tempo que o pai se faz sentir como proibidor, mediando o discurso materno que no primeiro tempo era apreendido em estado bruto, ou seja, nesse momento, a palavra do pai intervém efetivamente no discurso materno como onipotente, privador. Segundo Lacan:

A estreita ligação desse remeter à mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai. (1957-58/1999, p. 199)

É do terceiro tempo que depende a saída do complexo de Édipo. Nesse tempo, segundo Lacan, o pai tem que dar provas de que possui o falo, o objeto de desejo da mãe, já que é por intervir nesse tempo como o que tem e não como o que é o falo, é que se pode fazer instaurar o falo como objeto de desejo materno e não somente como objeto do qual o pai pode privar a mãe. Ou seja, é nesse tempo que o pai prova que pode dar à mãe o que ela deseja porque ele o possui. O pai, nesse momento, é um pai potente, e não mais onipotente. A saída do complexo de Édipo, então, para o menino, se dá pela identificação com o pai que tem, que possui. E “é no nível do pai que começa a se constituir tudo o que depois será o supereu” (LACAN, 1957-58/1999, p. 201). Embora seja importante para se pensar a questão da norma, no recorte que estamos fazendo para este trabalho não vamos nos estender nesse tema. O superego, contudo, aponta para uma lei insana, que remete ao pai da horda. Por isso, menos do que criar uma regulação ele incita o sujeito a gozar.

Portanto, “o Nome-do-pai, ao substituir o desejo sempre enigmático da mãe, introduz a significação fálica no lugar do Outro, produzindo-se o enlaçamento do desejo com a lei, cujo efeito é a localização do gozo fora do corpo” (OLIVEIRA, 2006, p. 2). Ou seja, o Nome-do-pai simboliza no falo o gozo que se localiza no corpo do sujeito, atribuindo-lhe um sentido.

Vemos que essa redução do pai ao nome – do pai onipotente ao pai morto como narrou Freud em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]) – é, com Lacan, o equivalente do Édipo, ou seja, uma transmissão subjetiva de um desejo. O funcionamento do Nome-do-pai, como significante que mortifica o gozo, permite ao neurótico encontrar, nessa passagem pelo Outro, uma razão para o seu gozo, uma lei que, ao delimitar esse gozo, autoriza o desejo. O Nome-do-pai é o significante que sustenta o sujeito confrontado com a castração, e, ao mesmo tempo, é o significante que permite a passagem de uma posição de assujeito, preso pelo desejo caprichoso da mãe, para uma posição de sujeito desejante. Desse modo,

Lacan opera, assim, uma desconstrução do mito familiar cuja consequência foi separar a psicanálise de uma teoria da família. A metáfora paterna retira a consistência da família para reduzir o que é determinante na transmissão, que nela se opera, ao nome de um desejo (OLIVEIRA, 2006, p. 3).

3.3 - Norma fálica e gozo

Como vimos no subitem anterior, para a mãe, a criança é um objeto, mais precisamente, ocupa na sua fantasia o lugar desse objeto que condensa em parte o gozo que escapa à simbolização. Dito de outra forma, se a metáfora paterna disponibiliza um significante para uma criança que se achava diante de um impossível de dizer – o desejo da mãe –, ela o faz, portanto, nomeando não o objeto *a*, inominável por definição, mas o falo como significante de seu desejo. Nesse sentido, o falo como significante é a razão do desejo, ou seja, se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-la. É ao apreender que a mãe não tem o falo, por intermédio da lei introduzida pelo pai, que a criança pode se colocar no lugar de sujeito desejante. É nesse momento também que “se assina a conjunção do desejo, dado que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta-a-ter” (LACAN, 1958/1998, p. 701).

Em *A Significação do Falo* (1958/1998), Lacan nos diz que o complexo de castração tem uma função de nó tanto em uma regulação de uma posição inconsciente que dá suporte para a identificação com um tipo ideal de seu sexo, quanto na estruturação dinâmica dos sintomas, ou seja, naquilo que é analisável nas estruturas – neurose, psicose e perversão. Contudo, há na assunção do sexo pelo homem uma contradição: por que ele só pode assumir seus atributos através da uma ameaça ou de

uma privação? Segundo Lacan, Freud, em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]/2006), aponta para um “desconcerto não contingente, porém essencial, na sexualidade humana” (LACAN, 1958/1998, p. 692), que é insolúvel por qualquer redução a dados biológicos. Por isso, Freud recorre ao mito. A partir disso, pergunta-se qual o vínculo entre o assassinato do pai e o pacto da lei primordial, já que nesse pacto está implícito que a punição pelo incesto é a castração.

Lacan responde a essa pergunta se remetendo à clínica: a relação do sujeito com o falo se estabelece desconsiderando-se a diferença anatômica entre os sexos. A partir dos desdobramentos que se evidenciam desse fato, segundo Lacan, chega-se na questão da razão, ou seja, na fase fálica. Segundo Vidal: “o Nome-do-Pai extrai, separa a criança do lugar de objeto *a* do desejo materno mediante uma nomeação oblíqua, lateral, que dá uma razão (o falo) à causa do desejo da mãe (o objeto *a*)” (VIDAL, 2103, p. 25). Essa relação entre o sujeito e o falo é, portanto, uma relação do homem com o significante, que Lacan define como “uma nova condição humana, na medida em que não somente o homem fala, mas em que no homem e através do homem, isso fala” (1958/1998, p. 695). Não se trata, portanto, nem de uma relação de cultura, nem de uma relação do homem com a linguagem como efeito social, mas sim de encontrar na cena do inconsciente “os efeitos que se descobrem no nível da cadeia de elementos materialmente instáveis que constitui a linguagem” (LACAN, 1958/1998, p. 696), efeitos esses determinantes para a instituição do sujeito.

Assim, para Lacan, o falo é um significante, esclarecido por uma função, “pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (1958/1998, p. 697). Um dos efeitos de sua presença é articular algo da necessidade que é alienado da demanda, fazendo aparecer o desejo. Por isso, seu caráter “paradoxal, desviante, errático, excentrado e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade” (LACAN, 1958/1998, p. 697).

Se em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006) Freud fazia do pai aquele que gozava sem limites, que gozava de todas as mulheres, na leitura de Lacan como Nome-do-Pai, este se torna a chave para a entrada na ordem simbólica. Lacan em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1957-58/1998), nos aponta para a importância do significante do Nome-do-pai para a sustentação de um lugar que dá suporte à lei simbólica: “Nome-do-Pai – isto é, do significante que, no Outro como

lugar do significante, é o significante do Outro como lugar da lei” (LACAN, 1957-58/1998, p. 590). Portanto, nesse sentido, o Outro como lugar do significante, representa o Outro da lei, que por sua vez é representado pelo Nome-do-Pai. Como nos indica Vidal, na cadeia significante, o Nome-do-Pai exerce a função de amarrar, manter juntos os dois elementos heterogêneos que ela comporta – o significante e o significado –, servindo de ponto de basta.

Podemos pensar, com essa afirmação que, se o Nome-do-pai, no nível da cadeia significante, funciona como ponto de basta para os deslocamentos significantes, ele também funcionaria como ponto de basta para o puro gozo do Outro – o gozo caprichoso da mãe – ao produzir retroativamente para a criança a significação do falo como resposta ao Desejo da Mãe. Sendo assim, é pelo Nome-do-pai que é possível a metaforização do desejo materno, apontando para a significação fálica, que funciona como ponto de basta para a amarração entre significante e significado.

Mesmo não sendo o foco do trabalho, é importante mencionar que os casos de psicose serviram como base para identificar os efeitos da metáfora paterna – no caso, a forclusão da metáfora paterna – na constituição subjetiva. Conforme nos elucida Vidal, o caso do presidente Schreber ensinou a Freud que o delírio psicótico representa mais que um problema quanto a uma forclusão, uma tentativa de basta, “um processo de significantização por meio do qual o sujeito tenta elaborar e fixar uma forma de gozo que lhe seja aceitável” (VIDAL, 2013, p. 23). Há, contudo, uma importante diferença: na metáfora paterna, podemos afirmar que há a introdução de um ponto de não sentido, o próprio Nome-do-Pai; o delírio, por sua vez, dá sentido a tudo, é a certeza psicótica que funciona como ponto de basta.

Esse ponto de não sentido introduzido pela metáfora paterna representado pelo Nome-do-pai, podemos pensá-lo, com Becker e Mariscal (1997), que estaria ligado à incorporação da falta, com a transmissão, pelo pai, de uma hiância. Identificamos essa incorporação desde Freud, em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006), com o banquete realizado pelos irmãos para a identificação com as características do pai morto. Só que essa introjeção também é de um vazio, de uma hiância.

Portanto, identificamos em Freud desde suas primeiras elaborações em suas correspondências com Fliess, um pai perverso, que goza, que seduz. Mais tarde com o Édipo, Freud coloca o pai no lugar daquele que proíbe, que interdita, tirando-o dessa dimensão do gozo em que esse pai da fantasia histórica o colocava. Já em *Totem e tabu*

(1913 [1912-13]/2006), a ideia de um pai que goza sem limites e que funda, com sua morte, a lei fundamental pela qual é possível a civilização, a saber, a proibição do incesto, volta à cena. Percebemos, portanto, nos vários momentos da obra freudiana as dimensões que o pai vai tomando e a importância disso para a constituição do sujeito.

Quando Lacan retoma os ensinamentos de Freud e volta a dar acento ao papel do pai na formação do sujeito, vemos uma virada na concepção do pai sob a forma de mito em que Freud se apoiava. O pai gozador de *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006), que é fundador da lei, mas não está submetido a ela, é um pai que sustenta um saber sobre o gozo, e isso é necessário para que algum gozo, mesmo que limitado, seja possível. Para Lacan, contudo, os mitos vão ter um valor de verdade, e o simbolismo contido no pai freudiano vira nome, significante. O pai, como agente da castração, articula a lei, em que está contido um impossível de se dizer, o saber sobre o gozo. Mas está contido também alguma possibilidade de lidar com esse gozo, que excede, que está para além do princípio de prazer, para além do corpo e para além de uma simbolização. Já que, como nos indica Vidal (2013), “sendo uma função que dá suporte à lei, o Nome-do-Pai pode também acolher o desvio, a transgressão, de tal modo que a operação da lei não se confunda com a aplicação cega, automática de uma regra, de um algoritmo” (VIDAL, 2013, p. 18).

Podemos pensar, nesse sentido, que a metáfora paterna seria, então, uma lei que viabiliza a constituição do sujeito e a pluralização dos nomes do pai. Ou seja, uma lei que deve ser aplicada ao caso a caso e submetendo-se à particularidade de cada um, mesmo que essa lei não se aplique em alguns casos. No seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), contudo, Lacan constrói um “para além do complexo de Édipo” e mostra que a vinculação entre o pai e a castração é uma construção do neurótico e que para além dessa ideia de Édipo, a castração é uma questão do real da estrutura.

Para Lacan, é através desses mitos – do Édipo e de *Totem e tabu* –, que Freud faz do pai a condição do gozo para cada sujeito. A questão que se discute nesse momento não é mais a metáfora paterna, ou seja, o foco não está mais sob o pai que funda e legaliza o desejo no contexto fálico, “mas o pai confrontado ao que, a partir dessa lei que funda o desejo sobre uma falta de gozo, continua a ser o eco de um gozo fora da lei” (OLIVEIRA, 2006, p. 4).

Assim, o que está em jogo não é mais o pai como aquele que transmite a lei, que priva o sujeito de seu objeto de gozo. Vidal nos aponta que “a função do pai não é representar a lei, mas articular (e não opor) o desejo com a lei. O que importa é o modo como ele se vira, o que faz com a própria castração” (VIDAL, 2013, p. 29). A esse respeito Lacan formulou o conceito de *père-version*, a versão do pai que transmite os modos com os quais ele lidou com sua falta, seu gozo e sua castração.

No mito de *Totem e tabu*, o que está em jogo com essa figura do pai é uma articulação do significante com o gozo, uma articulação do Nome-do-pai com o gozo, pela assunção do totem, pelos irmãos, depois do assassinato do pai. Esse símbolo que comporta o pai primitivo, gozador, representa a identificação das pessoas que estão agrupadas sob uma mesma lei e seguem uma mesma ordem. O totem, porém, também carrega consigo um empuxo ao gozo presente na refeição totêmica. Já que é na reunião para essa refeição que os irmãos se juntam para matar o animal sagrado e devorá-lo, incorporá-lo, transgredindo a lei. Nesse mito, trata-se de um pai primitivo que, enquanto simbólico, dita a lei da castração para os outros – proibindo-lhes as mulheres e colocando-se, ao mesmo tempo, fora dessa lei. O gozo infinito que lhe é atribuído coloca-o em uma posição de exceção. Como nos indica Oliveira (2006), por fim, o mito de *Totem e tabu* constitui o enunciado do impossível, do impossível que é gozar de todas as mulheres. Ou seja, o pai morto equivale ao gozo como impossível, que é uma das definições do real da estrutura.

Já no mito do Édipo, o que podemos retirar é uma versão do pai como instância simbólica – Ideal do eu – com o qual o sujeito se identifica. Na dissolução do complexo de Édipo, constitui-se a partir de um traço do pai o Ideal do eu, “lugar para onde o sujeito vai endereçar sua questão sobre o desejo e sobre o gozo perdido” (OLIVEIRA, 2006, p. 7). Esse pai é aquele que Lacan constrói nos seminários *A relação de objeto* (1956-57/1995) e *As formações do inconsciente* (1957-58/1999), o pai ideal, que se constitui como um pai do amor, que protege o sujeito do desamparo de ficar sozinho diante do gozo caprichoso da mãe através da metáfora paterna.

Diferentemente da metáfora paterna, como nos mostra Vidal (2013), que enfatiza apenas o lugar que a mãe dá ao pai no discurso, a *père-version* põe seu acento sobre a intervenção própria ao pai. Isso quer dizer que ao tomar a mulher, que é marcada pela falta, como objeto causa de seu desejo, ele encarna a lei no desejo – não por meio de um ideal, como na metáfora paterna, mas da sua própria relação com o

desejo –, ou seja, de um pai cumpre a sua função de transmitir a castração. Segundo Vidal:

No campo do gozo sexual marcado pela castração, um pai pode servir assim de modelo para a criança, modelo no sentido de exemplo e não de ideal, de uma solução possível para a castração, de uma regulação possível do gozo por meio de uma versão do objeto *a*, de uma ficção que permita à criança viver (VIDAL, 2013, p. 30).

Portanto, o papel do pai, nessa formulação lacaniana não é a de ser superado, mas de servir como um lugar desde o qual seja possível construir uma diferença, e não como um polo de rivalidade e culpa. Para cumprir a sua função, não basta, portanto, que um pai sirva de modelo para o cumprimento de leis. Ele deve também, como nos aponta Vidal (2013), reposicionar-se frente à lei não no sentido de uma transgressão, mas com o objetivo de correr o risco de interpretar a lei, colocando algo de particular, de mostrar para a criança que nem todo gozo é regulado pela castração, que cada um deve achar um meio próprio de se colocar frente ao que excede. Ou seja, tanto o pai fora da lei, um pai que escorrega para a perversão, quanto um pai ditador representante da moralidade são devastadores no que se refere a essa transmissão de um (não) saber sobre o gozo. É exatamente por ele não saber, por ser ele um pai castrado que a vida é possível. Ao se reposicionar frente à lei da castração, ele pode dar conta da lei da morte. De acordo com Oliveira:

É a barreira do prazer, erigido como um princípio que busca o equilíbrio, que reserva o gozo a momentos de infração. Não é a proibição do gozo que constitui o objeto do desejo, é o prazer que, concebido como regra, opõe sua medida ao infinito do gozo. Com respeito ao gozo infinito, o prazer, como princípio, desempenha o papel de Nome-do-pai, elaboração que vai reduzindo cada vez mais o Édipo a um mito (OLIVEIRA, 2006, p. 10).

O que está em jogo, portanto, na ideia da *père version*, é o fato de que o pai tem um papel essencial não pelo fato de delimitar ou regular o gozo, mas por transmitir algo de sua própria relação com a castração. Nesse sentido, Vidal assinala que “o pai lacaniano não é funcionário do universal científico ou moral; ele se acha encarregado de fazer a passagem entre a lei e a exceção, a lei e o particular do caso” (VIDAL, 2013, p. 31). Já que, ao mesmo tempo em que ele delimita algo do que é da ordem do excesso, transmite também a falta e seu modo de gozar. Apesar de ter sido considerada nos

primeiros ensinamentos de Lacan como uma forma geral pela qual o sujeito lidava com o campo do Outro, a metáfora paterna não é o único modo de lidar com a castração, com a falta, mas um sintoma do neurótico. É uma das versões possíveis do Nome-do-Pai. Há uma dimensão paradoxal da satisfação no humano, e foi com isso que Freud esteve às voltas desde o início de sua obra. Estamos o tempo todo confrontados com o prazer para além, e cada um lida com isso de uma forma singular. A norma fálica, por consequência, é um dos modos de lidar com o que excede. Nos últimos seminários de Lacan, com a introdução da topologia, foi possível recolocar a questão acerca dos vários modos de amarração que sustentam o sujeito, fazendo face às manifestações que podem ser devastadoras como vimos com Freud em *Além do princípio de prazer*. Nas palavras de Fernandes:

Talvez uma das grandes realizações da psicanálise tenha sido a de ao invés de encontrar uma explicação da questão paterna que reconduzisse sua função a um arranjo coerente, ter afirmado seu caráter problemático, contraditório. (...) É justamente essa apresentação do paradoxal que abre as possibilidades para o sujeito (FERNANDES, 1997, p. 62).

3.4 – Agiste conforme o desejo que te habita? De uma ética possível.

Segundo nos aponta Pereira (1997), em *O mal-estar na civilização* (1930/2006), Freud se interroga sobre a necessidade do homem em ter um pai. Ele conclui então que, seja nomeando, legislando, gozando, ou proibindo, o pai seria uma construção que daria conta, para o sujeito, de uma tentativa de corrigir os conflitos entre o homem e a civilização. No entanto, Freud fala da falência desse ideal paterno que não consegue de todo responder, nos termos de Lacan, ao que excede do campo do Outro. O mandamento de amar aos próximos como a si mesmo, como ideal de felicidade, é impossível de ser obedecido, permanecendo sempre uma hiância, abertura que se faz tanto ao desejo quanto à angústia. Assim, podemos afirmar com Becker e Mariscal que “o tempo da angústia é o intervalo entre estar amarrado ao gozo e poder desenvolver seu desejo” (BECKER e MARISCAL, 1997, p. 40).

Podemos pensar, com Freud, que a primeira experiência da satisfação que o bebê vive inscreve um traço no aparelho psíquico que é constantemente reinvestido para tentar se alcançar novamente essa vivência. Essa suposta experiência de satisfação plena

ficaria referida ao encontro com o objeto que complementaria o ser humano, porém esse objeto é desde sempre e para sempre perdido. Por essa hiância, marcada por esse objeto mítico, podemos situar o desejo como vinculado à falta.

Lacan, no seminário a *Ética da psicanálise* (1959-60/2008), situa esse objeto como inacessível, isso implica que o objeto que funcionaria como complementador e traria a satisfação absoluta para o sujeito está para sempre perdido, portanto inacessível. Esse furo deixado por essa perda é denominado por Lacan de *das Ding* – a coisa.

Ora, essa busca é, de alguma forma, uma busca antipsíquica que por seu lugar e sua função, está para além do princípio de prazer. Pois, segundo as leis do princípio de prazer o significante projeta nesse para além a equalização, a homeostase, a tendência, do investimento uniforme do sistema do eu como tal – fazendo-o faltar. A função do princípio do prazer é, com efeito, conduzir o sujeito de significante a significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico (LACAN, 1959-60/2008, p. 145).

Esse ponto de falta do sujeito é o que o determina e o que, por sua vez, possibilita a relação do sujeito com a linguagem. A tentativa de dizer a coisa – impossível de apreender por estar fora dos significantes – falha, mesmo que toda a energia do aparelho psíquico esteja voltada para sua busca. E é porque a falta está diretamente relacionada à linguagem que o desejo também se encontra nessa lógica. Portanto é pela linguagem que o sujeito está ancorado, uma vez que não é garantido por nada.

Se é pela linguagem que o sujeito está ancorado, é pela linguagem que se instalam as leis morais, que são a tentativa de encontrar a ação correta, que esteja em conformidade com a realidade. Essa relação, segundo Lacan (1959-60/2008), marcará o ponto de orientação ética da psicanálise. Portanto, se na tradição filosófica a ética se remete ao bem como ideal, para a psicanálise o que está em jogo é a dimensão do real enquanto impossível. O sujeito, desse modo, fica distante de seu bem, já que está “desde o início articulado em sua relação com a Lei” (LACAN, 1959-60/2008, p. 265) e referido ao objeto *a*, que, por definição, é impossível. Da articulação do objeto como proibido pela lei da interdição ao incesto, a mãe se encontra no lugar de *das Ding*.

Nesse sentido, o desejo se sustenta no conflito entre a coisa e a falta que o constitui. Ou seja, caminhar em direção ao desejo é assumir o risco de diminuir essa tensão, o que pelo princípio do prazer, significa caminhar em direção à morte, apesar de

que “é essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão, quando ela tenta formular-se, sobre o tema da realização do desejo” (LACAN, 1959-60/2008, p. 345). Isso nos mostra como é difícil para o sujeito sustentar seu desejo. Essa “dimensão trágica da experiência analítica”, segundo Lacan (1959-60/2006), tem certa beleza. E é a partir do que é belo que o sujeito pode sustentar o que é da ordem do desejo, só que em sua dimensão criativa, ou seja, criar no lugar do vazio para dar conta da dimensão mortífera que seu desejo comporta. Se fosse para preservar seus bens, o sujeito teria que abdicar de seu desejo. Para Lacan, portanto há uma relação entre o belo e o desejo:

Essa relação singular é ambígua. Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo possa ser eliminado do registro do belo. E, no entanto, por um outro lado, ele não deixa de ser manifesto, (...) o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu o desejo. A manifestação do belo, intimida, proíbe o desejo. Não quer dizer que o belo não possa com o desejo, em tal momento se conjugar, porém, muito misteriosamente, é sempre sob essa forma, (...) o ultraje (LACAN, 1959-60/2008, p. 284).

Portanto, criar no lugar do vazio seria a proposta da psicanálise para o sujeito quando falamos em falta – *falta-a-ser* -, sendo a função do belo “precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com a sua própria morte” (LACAN, 1959-60/2008, p. 346). Não evitar o vazio como faz a religião, colocando Deus no lugar ou a ciência, colocando o saber absoluto, mas criar a partir desse furo, do nada, essa é a aposta da psicanálise. Apontar para o furo, portanto, não é passividade ou conformação, mas sim criação “*ex nihilo*, a partir do furo” (Ibid, p. 148).

Assim, se par Lacan (1959-60/2008), a ética tradicional está a serviço dos bens, o que significa, por sua vez, ser uma ética baseada no ter, ou seja, que mede a estatura moral do sujeito segundo suas posses ou pela negação de seus desejos. Isso fica claro quando socialmente, pelos discursos dominantes, principalmente os religiosos, se fala em modéstia e temperança, fazendo com que o sujeito ceda de seu desejo. Contudo, essa ética dos bens, recoloca sempre a questão para o sujeito: agiste conforme o desejo que te habita?

Pergunta esta que se faz presente em todos os sujeitos a partir do momento em que Freud introduz na cultura o discurso do inconsciente. O vazio que se sente, então, pode ser entendido menos pelos bens que já não fazem sentido do que pelo desejo do qual o sujeito abdicou. O sujeito se culpa por ter cedido de seu desejo e pela angústia

que o acompanha. Já que, como vimos com Freud (1905/2006), todo desejo é conflituoso, ou como nos afirma Lacan (1957-58/1999), está fadado à insatisfação, na medida em que é sempre desejo de outra coisa. Desejo por algo substitutivo ao objeto proibido, ou melhor, impossível.

A coisa que Freud propõe se encontra, segundo Lacan, como organizador das relações significantes, porém fora delas. Mas é *das Ding* que dirige o sujeito, ou seja, ela forma a fantasia fundamental que sustenta o desejo, como Freud propôs que determinaria a etiologia das neuroses, na medida em que, segundo Lacan,

Freud é o primeiro a articular com audácia e potência que o único momento de gozo que o homem conhece encontra-se no lugar mesmo em que se produzem as fantasias, que representam para nós a mesma barreira em relação ao acesso a esse gozo, a barreira onde tudo é esquecido (1959-60/2008, p. 350).

É pela função do pai nos mitos de *Totem e Tabu* e do Édipo que Freud nos mostra como que se articula a proibição do gozo da *das Ding*. No Édipo o pai se apresenta sob a forma de uma função normativa: ele representa a lei que impede o gozo da mãe. Esse impedimento é de uma via dupla: tanto a mãe fica proibida de gozar do filho, quanto o filho de gozar da mãe. Nesse sentido, a função do pai é criar uma barreira entre a criança e a mãe, unindo assim o desejo com a lei, ou seja, proibindo a criança de ter acesso à coisa. Sua saída é desejar-la.

Já em *Totem e tabu* (1913 [1912-13]/2006), Freud nos mostra como o assassinato do pai coloca em jogo o pai morto como puro significante da lei. Ou seja, quando os filhos matam o pai, ele leva consigo o direito de gozar de todas as mulheres. Esse puro significante que proíbe, Lacan denomina de Nome-do-pai, significante da lei, que ordena a cadeia significante, impedindo o acesso à coisa. Essa é uma das formas que Lacan elabora para apresentar o modo de ordenação que mantém o sujeito sempre a uma certa distância da coisa, que é o campo que está para além do princípio de prazer. Portanto, o princípio de prazer é um princípio regulador que não promete o acesso à coisa, pelo contrário, sempre mantém o sujeito a uma certa distância.

Ao refletir sobre a prática da psicanálise e se essa teria como perspectiva a redução a um ideal harmonizante da psicologia, Lacan se pergunta: “Devemos, na esperança de fazer nossos pacientes aceder à possibilidade de uma felicidade sem sombras, pensar que a redução pode ser total da antinomia que o próprio Freud articulou

tão poderosamente?” (LACAN, 1959-60/2008, p. 355). O que Freud articula é precisamente que o conflito é interminável, inerente à condição humana. Dessa forma, responder a uma promessa de felicidade absoluta não cabe à psicanálise. Para Lacan, tentar reduzir a distância, que separa o sujeito de seu bem a nada, é sustentar uma análise baseada inteiramente no imaginário, tal qual faziam os pós-freudianos. O que a psicanálise propõe, portanto, é não responder a essa demanda, mas fazer o sujeito se interrogar sobre seu desejo.

Em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]/2006), Freud teoriza sobre a forma sob a qual a instância moral se inscreve no homem: o superego. E também mostra como o superego se torna mais exigente quanto mais o homem se presta a sacrifícios. Não por caso, é no declínio do Édipo que se forma o superego pela incorporação do pai imaginário, o pai privador. Segundo Lacan:

A interiorização da Lei, não cessamos de dizê-lo, nada tem a ver com a Lei. Ainda que fosse preciso saber por quê. É possível que o superego sirva de apoio à consciência moral, mas todos sabem muito bem que ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias. O que ele exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de construir como regra universal de nossa ação (LACAN, 1959-60/2008, p. 363).

O superego diz: Goze. A ética da psicanálise, contudo, é a ética do desejo e não do gozo. O que a psicanálise propõe, portanto, é a abertura para o desejo, que tem como causa a falta estrutural e constituinte do sujeito. Essa falta se opõe de todas as formas a uma universalidade, já que ela é o que cada sujeito tem de mais particular. A psicanálise propõe não a normatização do gozo, mas sua delimitação para que o desejo possa emergir. É isso que Freud nos indica em 1930, assinalando que o preço para civilização, para uma civilização feliz, que se satisfaz de seu desejo, é a perda de gozo. A ética proposta, portanto, baseia-se no um por um, pautada pelo desejo de cada um. Segundo Lacan,

o que o sujeito conquista na análise não é apenas esse acesso, (...) – é sua própria lei, da qual, se posso assim dizer, o sujeito apura o escrutínio. Essa lei é, primeiramente, sempre aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes (1959-60/2008, p. 352).

Por fim, se Lacan compara a psicanálise às éticas das tradições filosóficas é para mostrar a ruptura que Freud lhes causa na esfera da moral. Se para a filosofia a ética passa pela ação cujo objetivo último é o bem supremo, compreendido como a felicidade, para a psicanálise essa completude é da ordem do imaginário, já que o sujeito é marcado pela falta, condição necessária para seu desejo. Segundo Lacan:

O que articulei este ano consistiu em mostrar-lhes, escolhendo os termos entre os mais salientes, a distância percorrida, digamos, desde Aristóteles – em fazer-lhes sentir a que ponto abordamos as coisas num nível diferente, quando estamos longe de toda e qualquer formulação de uma disciplina da felicidade (1959-60/2008, p. 343).

Lacan também nos atenta para a psicologia do Eu, que prega o ego forte, ideal a ser alcançado em análise a partir de uma maturação pulsional, baseando-se no exemplo do analista e do amor genital. Para Lacan (1959-60/2008), qualquer ideal que venha a funcionar como esse bem supremo abraçado pela tradição filosófica, que visa uma normatização do caráter errático, anormal e, principalmente, do desejo, transforma a prática analítica em uma terapia adaptativa qualquer. Segundo Lacan,

A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama experiência trágica da vida (LACAN, 1959-60/2008, p. 366).

Sustentar o desejo, ou seja, experienciar o trágico inerente à vida é algo que se transmite. Portanto, se a psicanálise pode ser considerada normativa é na medida em que o pai pode transmitir sua forma de lidar com a castração e o gozo, abrindo a possibilidade, para a criança, de inventar sua forma. Como define Canguilhem (1966), ser normativo é poder criar novas formas de viver. Nesse sentido, o pai normativo da psicanálise é o pai que pode transmitir sua versão para o que é excessivo do campo do Outro, possibilitando, assim, uma delimitação do gozo e uma abertura para o desejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso deste trabalho pretendemos refletir sobre a normatividade da psicanálise. Para isso buscamos em Canguilhem (1966/1982) os pensamentos sobre o conceito de doença e saúde que dominavam a passagem do século XIX para o XX, **para tentarmos acompanhar o que Freud trouxe de subversivo com a criação da psicanálise.** Conforme vimos em nosso primeiro capítulo, existiam duas correntes principais seguidas pela medicina da época, mas o que as marcava era o fato de que elas consideravam a doença como um aumento ou uma diminuição de um normal saudável que era eleito como ideal. Canguilhem afirma que esse conceito de normalidade não existe, ele é criado para, segundo os parâmetros positivistas da época, tentar corrigir, enquadrar, normatizar a vida. Ele afirma outro modo de viver, já que esse ideal de normalidade não é possível sem que se coloque como pano de fundo a singularidade de cada sujeito.

É nesse ponto que as visões de Freud e Canguilhem convergem, e, não obstante, é também o lugar onde marcamos a subversão que o pensamento freudiano colocou para a época como bem nos aponta Foucault. Freud também priorizava o sintoma de cada um, e foi a partir dos sintomas histéricos que ele deu início a suas investigações.

O sintoma histérico colocava-se como um enigma que desafiava a lógica da razão, principalmente da medicina, que se pretendia como ciência objetiva, na medida em que desarticulava a relação de causa e efeito esperada pelo positivismo. É nessa desarticulação, nessa hiância, que a psicanálise emergiu, dando um outro lugar para o sintoma, suscitado pela fala de suas histéricas. Nos fundamentos desse sintoma se encontra a sexualidade e suas implicações, que emergem desse sujeito convidado a falar, na medida em que o sintoma se apresenta como uma formação do inconsciente. Sintoma este produzido para tentar conciliar o conflito gerado entre as instâncias consciente/pré-consciente e inconsciente, que falham na tentativa de reduzir a tensão.

Portanto, o sintoma foi entendido como um substituto de uma satisfação sexual que teria, então, outra norma de funcionamento. Essa norma seria a melhor possível naquele momento para aquele sujeito, e não uma ausência de norma como pensavam os médicos da época.

É nesse contexto que se coloca, para Freud, a partir da observação em sua clínica, da compulsão à repetição, a pergunta sobre o que estaria para além desse

princípio do prazer, que até então se colocava como o princípio regulador tanto para a medicina quanto para o pensamento freudiano em relação ao aparelho psíquico. É pela noção de conflito e pela afirmação de uma dualidade do aparelho psíquico, presente desde o início de sua obra, que Freud pôde chegar na formulação dos conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte. Foi também por formular uma outra relação com a morte que Foucault assinala o lugar singular da psicanálise em relação aos discursos hegemônicos da época. Na medida em que Freud formula o conflito entre as pulsões de morte e vida como inerente a vida, ele pôde ressituar a prática da psicanálise. E como formula Lacan posteriormente, é nesse conflito que se pode sustentar o desejo. Ou seja, é por manter sempre uma distância entre a coisa e a falta, por manter esse conflito, que se pode sustentar o desejo. A pulsão de vida era entendida, assim, como o que viria perturbar o equilíbrio natural do organismo, mas que ao mesmo tempo desviaria as pulsões de autoconservação de seu curso natural, a morte. Rompendo com a ideia de um ideal homeostático, Freud afirma que é na tensão, no conflito, que está a vida.

Pelo campo do sexual, da libido que integra a pulsão de vida, Freud se afastou do ideal normativo da época, que tentava impor limites ao que se considerava saúde ou doença. Com a formulação da sexualidade infantil, Freud traz para a cena uma sexualidade perverso polimorfa que teria, a princípio, tendências bissexuais, indo na contramão do que era aceito e estudado pelos discursos dominantes. Assim, Freud colocou o gozo em evidência – ou, mais precisamente, essa sexualidade infantil marcada por um gozo que deixa rastros no adulto. Mostrando, desta forma, que não existe uma determinação para a sexualidade humana. Desse modo pretendemos demarcar, na obra freudiana, como foi se construindo uma práxis que se diferenciava da terapêutica médica na medida em que, dando lugar ao que era excluído, renegado da cena científica deu lugar para a emergência de um sujeito desejante, marcado pelo gozo infantil e em consonância com uma ética diferente da moralizante.

No contexto em que aparece, para Freud, esse gozo como possibilidade de vida, foi necessário uma instância que delimitasse os excessos relativos ao gozo. Para circunscrever essa questão, aparece a figura do pai. Percorremos em nosso estudo, as diversas “versões” do pai na obra freudiana: o pai perverso como na neurótica freudiana, o pai como instância que regula o gozo, como no Édipo, o pai gozador e potente, como no mito da horda primeva. Percebemos que a linha que perpassa todas essas “versões” do pai em Freud é a relação com o gozo. Desta forma, esperamos

acompanhar as elaborações de Freud no que se refere a esse “limite”, que segundo Lacan (1957-58/1999) é o operador simbólico, que a través da linguagem, nos torna seres falantes e desejantes, na medida em que algo é perdido na passagem da necessidade para a demanda.

Com os primeiros seminários de Lacan, vemos essa formalização do pai como estrutural e não mais como mitológica, tal qual em Freud. Com a formulação da metáfora paterna Lacan trabalha as questões relativas à constituição subjetiva e a articulação da lei com o gozo pela norma fálica. A metáfora paterna, contudo, de acordo com os últimos seminários do Lacan, é um sintoma, um sintoma do neurótico, um modo de amarração possível. Desde Freud podemos observar que o sintoma é uma resposta do sujeito a algo que se encontra em excesso. **Esse modo de pensar o sintoma, como uma tentativa de elaboração dessa mal estar que nos é imposto pela civilização, marca uma subversão a medicina positivista de sua época, que o concebia como um desvio da normalidade, uma perturbação da saúde, como nos aponta Foucault.**

Logo, o que está em jogo é o modo como cada um faz a sua amarração para lidar com o que excede do campo do Outro. Com isso, a ética da psicanálise visa não a uma normatização do desejo às normas e às necessidades, mas a uma regulação do gozo que dá abertura para emergir um sujeito que esteja em conformidade com seu próprio desejo. Desse modo, é preciso que algo do gozo se encontre delimitado para que esse sujeito desejante possa emergir. **O que nos aponta Lacan (1957-58/1999) é que até Freud o desejo sempre foi reduzido, disciplinado, elidido. O que significa afirmar que até a descoberta, por Freud, do inconsciente, qualquer estudo da economia humana era feito a partir de uma preocupação com a moral. O que se manifesta no desejo humano é sua dimensão subversiva no que se refere à sua relação com o significante, ou seja, com a entrada no simbólico e a perda do gozo.**

Esse gozo que se perde com a entrada na linguagem, como nos aponta Lacan (1957-58/1999) encontra sua delimitação na demanda e no desejo, passando a ser temperado, regulado pelo Nome-do-Pai, surgindo em seu lugar o gozo fálico. Isso nos aponta para ética da psicanálise e como ela entende essa relação entre o desejo e o gozo e a norma. A partir do momento em que se admite o desejo como conflituoso, no sentido em que ele está fadado a insatisfação, já que seu objeto se encontra perdido desde sempre. É nesse sentido que é preciso que algo funcione como regulador desse

gozo do objeto perdido que é *das Ding* – causa do desejo sustentado pela fantasia fundamental.

O Nome – do – pai aparece desta forma como o que faz essa função de delimitador desse gozo, em um primeiro momento como norma fálica e posteriormente, nos últimos seminários de Lacan como *père version*. Nessa concepção falamos então, em Nomes – do –Pai. Admitindo assim, que cada um encontra o modo singular de lidar com o gozo Outro, para que seja possível emergir algo de seu desejo.

Normativo, para Canguilhem, é a possibilidade instituir novas normas, novos meios de abertura para outras formas de viver, ideia essa congruente com a formulação de uma ética por Lacan. Para a psicanálise o que está em jogo é o modo como cada sujeito lida com a castração, isso implica em uma transmissão de uma forma de lidar com o excesso que vem do campo do Outro. Não há, portanto, um modo ideal de lidar com isso, pois é no singular de cada um que a questão se apresenta. Se podemos, por fim, dizer que a psicanálise é normativa, é no sentido de que sua ética está voltada para a emergência de um sujeito desejante que tem que instituir um modo de viver no qual não abdique de seu desejo para estar em consonância com as leis morais da sociedade.

O que buscamos nesse trabalho foi apresentar alguns conceitos formulados por Freud e suas respectivas releituras com Lacan para tentar delimitar o campo que se apresenta para nós como o da psicanálise lacaniana a fim de se posicionar frente às questões que nos são colocadas por alguns críticos da psicanálise em relação a esta ser normativa e falocêntrica. Tendo como contraponto a nossa discussão as elaborações de Canguilhem sobre o conceito de normal e a discussão de Foucault sobre o papel destoante da psicanálise desde seu princípio, pretendemos contextualizar de onde partem essas críticas e onde elas se apoiam, trazendo, desta forma um pouco da concepção teórica, situada por Lacan, dos autores pós freudianos. Desta forma o que se pretendeu foi uma revisão teórica de alguns termos que consideramos importantes para marcarmos essa diferença com tais teóricos e estabelecer uma posição frente essas críticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKER, Paulo e MARISCAL, Diana Lúcia. “Versões do Pai”. In *Do pai: o Limite em Psicanálise*, Ano XVI, n 21. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 1997.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1982.

CLASTRES, Guy. A criança no adulto. In: MILLER, Judith (Org.). *A criança no discurso analítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

CEVASCO, Rithée. *La discordancia de los sexos: perspectivas psicoanalíticas para um debate actual*. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones S&P, 2010, pp.9 -90.

Dicionário Caldas Aulete contemporâneo da língua portuguesa. IV volume, 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.elta, 1964.

DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais*. 2 ed. Porto Alegre: Artmed Editora, 2008.

DARRIBA, V. (2004) O 'inacabamento' do conceito na psicanálise, *Pulsional Revista de Psicanálise*, ano 17, n.179, São Paulo: Escuta.

FERNANDES, Francisco Leonel F. “Algumas considerações sobre a questão do pai em psicanálise” in *Do pai: o Limite em Psicanálise*, Ano XVI, n 21. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. *O nascimento da clínica*. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.

FREUD, Sigmund. "Além do princípio de prazer" (1920) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Cinco lições de psicanálise" (1909) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "O Ego e o Id" (1923) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Estudos sobre a histeria" (1893-1895) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume II. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Extratos dos documentos dirigidos a Fliess" (1950 [1892-1899]) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume I. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Os instintos e suas vicissitudes" (1915) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "A interpretação dos sonhos" (1900) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume V. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "O mal estar na civilização" (1930 [1929]) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade" (1923) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "O Problema econômico do masoquismo" (1924) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Projeto para uma psicologia científica" (1950 [1895]) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume I. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Totem e tabu" (1913 [1912-13]) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

_____. "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905) in *Obras psicológicas completas Edição Standard Brasileira*. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

FUENTES, Maria Josefina S. *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2012.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

JORGE, M.A.C. “De Freud a Lacan: do objeto perdido ao objeto *a*”. in *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013.

_____. “O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito” in *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013.

LACAN, Jacques. “Do trieb de Freud e do desejo do psicanalista” (1964). In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1957-58/1998). In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *O Seminário livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1978). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *O Seminário livro IV: A Relação de Objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. *O Seminário livro V: As Formações do Inconsciente* (1957-58). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.

_____. *O Seminário livro VI: O desejo e sua interpretação* (1958-59). Traço Freudiano Veredas Lacanianas Escola de psicanálise. <http://www.traco-freudiano.org>

_____. *O Seminário livro VII: A ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.

_____. *O Seminário livro XVII: O avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1992.

_____. “A Significação do falo” (1958). In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MARQUES, Luciana. “Sexualidade e ética psicanalítica”. in *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013.

MILLER, Jacques-Alain. “Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo.” in *Opção Lacaniana* v. 41. Rio de Janeiro, dezembro de 2004.

OLIVEIRA, S.M.E. “Versões do pai no ensino de Lacan”. *Agenda da Escola Brasileira de Psicanálise*, Belo Horizonte, 2006.

PEREIRA, Lucia Magno Lopes. “Colocando o pai por dentro” in *Do pai: o Limite em Psicanálise*, Ano XVI, n 21. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 1997.

POLI, Maria Cristina. *Feminino/masculino: A diferença sexual em psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2007.

PRATA, Maria Regina. O normal e o patológico em Freud. *Physis* [online]. 1999, vol.9, n.1, pp. 37-8. ISSN 0103-7331.

QUINET, Antonio. “A escolha do sexo com Freud e Lacan”. in *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth. “A psicanálise a prova da homossexualidade”. in *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013

VIDAL, Paulo Eduardo Viana. “Edipo, sonho de Freud” in *Analytica* v.3, n 3, p 11-39. São Joao del-Rey, julho/dezembro de 2013.

_____. “A invenção da psicanálise e a correspondência Freud/Fliess.” in *Estilos da clínica* v. 15, n. 2. São Paulo, dezembro de 2010.