



Eduardo Rocha Zaidhaft

**A natureza negativa da vida e da simbolização em psicanálise:
interlocuções entre a metapsicologia de Freud e a emergência da subjetividade em Deacon**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Monah Winograd

Rio de Janeiro,
Janeiro de 2025



Eduardo Rocha Zaidhaft

**A natureza negativa da vida e da simbolização em psicanálise:
interlocuções entre a metapsicologia de Freud e a emergência da subjetividade em Deacon**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Monah Winograd
Orientadora
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Véronique Donard
UNICAP

Prof. Jairo Roberto de Almeida Gama
FCMS

Prof. Richard Theisen Simanke
UFJF

Prof. Benilton Carlos Bezerra Junior
UERJ

Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 2025.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Eduardo Rocha Zaidhaft

Professor do curso de Medicina da Universidade Estácio de Sá (MED/UNESA/2021-). Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ/2020). Especialista (Residência Multiprofissional) em Saúde Mental pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB/UFRJ/2018). Especialista em Psicanálise e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (CCE/PUC-Rio/2018). Psicólogo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PSI/PUC-Rio/2016); Membro Provisório da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ/IPA/2022-).

Ficha Catalográfica

Zaidhaft, Eduardo Rocha

A natureza negativa da vida e da simbolização em psicanálise : interlocuções entre a metapsicologia de Freud e a emergência da subjetividade em Deacon / Eduardo Rocha Zaidhaft ; orientadora: Monah Winograd. – 2025.

239 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Freud. 3. Deacon. 4. Ciência. 5. Vida. 6. Simbolização. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para Michelle, Laila e Daniel.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e, de forma especial, ao Departamento de Psicologia, que tem sido meu lar acadêmico durante a graduação, especialização e doutorado, oferecendo um ambiente fértil para a formação de ideias e a consolidação de minha trajetória profissional e intelectual.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Monah Winograd, cuja precisão nas recomendações e generosidade ao acolher minhas concepções foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese. Espero, sinceramente, ter o privilégio de um dia poder ser seu colega.

Aos membros do Laboratório de Pesquisas Avançadas em Psicanálise e Subjetividade (LAPSU), cujas discussões e questionamentos enriqueceram minha compreensão dos temas tratados nesta tese e contribuíram de forma decisiva para seu amadurecimento.

Ao Prof. Dr. Benilton Bezerra, ao Prof. Dr. Jairo Gama, ao Prof. Dr. Richard Simanke e à Prof.^a Dr.^a Véronique Donard, cujas ideias são uma fonte constante de inspiração. A honra de tê-los como leitores desta tese reforça a seriedade e o alcance de meu trabalho.

A Claudio Roberto Cruz de Faria, revisor do texto atento e dedicado, cuja ajuda foi fundamental para a organização das referências bibliográficas e dos elementos sintáticos e formais da presente tese.

A meus pais, Sergio Zaidhaft e Teresa Rocha, cujo amor, suporte e exemplo foram os alicerces de toda a minha formação. Não há palavras que expressem adequadamente minha gratidão por tudo que representam em minha vida.

Ao meu irmão, Pedro Zaidhaft, e à minha prima, Mariana Watson, que, ao longo da vida, me ensinaram sobre as complexidades e os encantos da fraternidade.

A meus tios, Lourdes Rocha e Fabio Watson, cuja presença afetiva sempre me faz sentir acolhido, mesmo nas ocasiões em que a distância física nos separa.

Aos meus demais parentes, formadores da história de minha tribo.

Aos meus amigos e colegas, que, ao me dizerem que minhas ideias eram “a maior viagem”, talvez sem saber, incentivaram meu gosto por explorar e aprofundar reflexões fora do convencional.

A Celso Gutfreind e Miguel Calmon, bem como aos colegas e amigos da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), que foram fundamentais para renovar meu sentido de pertencimento e entusiasmo pelo estudo da psicanálise.

A meus pacientes, supervisores e professores, que, de maneiras diferentes, foram meus maiores mestres, ensinando-me muito mais do que aquilo que esta tese é capaz de abranger.

E, finalmente, à minha esposa, Michelle Gorin, cuja parceria e amor incondicional iluminaram este percurso. Enquanto eu gestava esta tese, ela gestava nossa filha, Laila, e nosso filho, Daniel, que ainda está por vir. Sua eletricidade e generosidade vibrantes tornaram este momento possível e pleno de significado.

Resumo

Zaidhaft, Eduardo; Winograd, Monah. A natureza negativa da vida e da simbolização em psicanálise: Interlocuções entre a metapsicologia de Freud e a emergência da subjetividade em Deacon. Rio de Janeiro, 2025. 239p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese de Doutorado em Psicologia Clínica, da linha Psicanálise: Clínica e Cultura, desenvolve uma interlocução teórico-conceitual entre a metapsicologia de Sigmund Freud e o emergentismo do biólogo contemporâneo Terrence Deacon. A pesquisa sustenta que tanto Freud como Deacon propõem uma natureza ontologicamente incompleta, em que o negativo é um princípio essencial para a compreensão da vida e da simbolização. A partir do naturalismo científico da metapsicologia freudiana, o estudo associa a pulsão de morte à teoria de Deacon sobre a origem da vida, a abiogênese, argumentando que as restrições (*constraints*) ou disjunções frente à tendência conjuntiva formulada pela segunda lei da termodinâmica – a lei da entropia – são condições necessárias para a emergência dos processos excitatórios inerentes à organização dos seres vivos, que Deacon comprehende como dotados de uma teleodinâmica cujas propriedades são *absenciais*. O modelo autogênico de Deacon encontra paralelo na metapsicologia na medida em que as tendências disjuntivas são associadas às pulsões de morte e que seu acoplamento numa circularidade dinâmica que integra, amplifica e regula normativamente essas tensões remete-se às pulsões de vida. Segundo essa perspectiva, a plasticidade de Eros está fundamentada em ausências que interagem reciprocamente, permitindo, quando estabelecida uma fusão entre elas, a geração normativa de novas formas de organização, estas também definidas em termos de ausências. Adicionalmente, a pesquisa aproxima as teorias freudianas sobre a simbolização, com ênfase no ponto de vista filogenético, às concepções biossemióticas de Deacon sobre a coevolução da linguagem e do cérebro, alicerçadas em processos como a construção de nicho, a assimilação genética, a autodomesticação e o relaxamento da seleção natural. Nessa investigação sobre a

antropogenia, destaca-se que é a negação, ou a perda de autonomias individuais e funcionais, a condição necessária para o surgimento da complexidade humana, notavelmente manifestada pelo vínculo social e pela linguagem simbólica, pois está na base para as experiências emocionais emergentes como o sentimento de culpa, o pensamento narrativo e a conduta moral. Ambas as teorias sustentam que o cerne do processo para a comunicação por meio de símbolos é constituído de processos negativos, em que se perdem as relações constantes na relação signo-significado e em que as modalidades de referência são cada vez mais indiretas. Por meio dessa interlocução, a pesquisa visa contribuir para um entendimento mais profundo da relação entre natureza, vida e simbolização, e propõe uma base conceitual que integra psicanálise e ciência emergentista sob a ótica da negatividade ontológica.

Palavras-chave

Freud; Deacon; ciência; vida; simbolização.

Abstract

Zaidhaft, Eduardo; Winograd, Monah.(advisor). **The Negative Nature of Life and Symbolization in Psychoanalysis: Dialogues Between Freud's Metapsychology and the Emergence of Subjectivity in Deacon.** Rio de Janeiro, 2025. 239p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present Doctoral thesis in Clinical Psychology, from the Psychoanalysis: Clinic and Culture programme, develops a theoretical-conceptual dialogue between Sigmund Freud's metapsychology and the emergentism of contemporary biologist Terrence Deacon. The research argues that both Freud and Deacon propose an ontologically incomplete nature, in which the negative is an essential principle for understanding life and symbolisation. Drawing on the scientific naturalism of Freudian metapsychology, the study associates the death drive with Deacon's theory of the origin of life, abiogenesis, arguing that constraints or disjunctions, in contrast to the conjunctive tendency formulated by the second law of thermodynamics – the law of entropy – are necessary conditions for the emergence of the excitatory processes inherent to the organisation of living beings, which Deacon characterises as possessing teleodynamic properties of an absential nature. Deacon's autogenic model finds parallels in metapsychology insofar as disjunctive tendencies are associated with the death drives, and their coupling in a dynamic circularity, which integrates, amplifies, and normatively regulates these tensions, refers back to the life drives. From this perspective, the plasticity of Eros is grounded in absences that interact reciprocally, allowing, when a fusion between them is established, the normative generation of new forms of organisation, themselves also defined in terms of absences. Additionally, the research brings together Freudian theories of symbolisation, with emphasis on the phylogenetic viewpoint, and Deacon's biosemiotic conceptions of the co-evolution of language and the brain, founded on processes such as niche construction, genetic assimilation, self-domestication, and the relaxation of natural selection. In this investigation of anthropogenesis, it is pointed out that the negation or loss of individual and functional autonomies is the necessary condition for the emergence of human complexity, most notably manifested in social bonding and symbolic language, which underpins the emergence of emotional experiences such as guilt, narrative thinking, and moral behaviour. Both theories contend that the core of the symbolic communication process is based on negative processes, where constant

relations in the sign-meaning relationship are lost, and where reference styles become increasingly indirect. Through this dialogue, the research seeks to contribute to a deeper understanding of the relationship between nature, life, and symbolisation, and advances a conceptual foundation that integrates psychoanalysis and emergentist science from the perspective of ontological negativity.

Keywords

Freud; Deacon; science; life; symbolisation.

Sumário

1.	Introdução	13
2.	Objetivos	24
2.1.	Objetivo geral.....	24
2.2.	Objetivos específicos	24
3.	Justificativa	25
4.	Metodologia	28
5.	A ciência negativa de Freud: do lapso do conhecimento ao conhecimento do lapso	29
5.1.	Negatividade metodológica: uma refutação da refutabilidade	33
5.2.	Negatividade epistemológica: matéria empírica e significação	37
5.3.	Negatividade ontológica da subjetividade: monismo, fisicalismo e agnosticismo.....	45
5.4.	Que natureza para o negativo?	50
6.	Exigências da vida orgânica e a emergência da pulsão.....	56
6.1.	Da energia à pulsão	58
6.2.	O conceito de emergência	64
6.3.	Entre mecanicismo e vitalismo.....	66
6.4.	As barreiras de contato na passagem da inércia para a constância.....	70
6.5.	Antes do princípio do prazer estava a repetição	74
6.6.	Por que a meta da vida é a morte e por que essa meta seria desviada?.....	79
6.7.	Por que pulsões de vida?	80
6.8.	A problemática termodinâmica e suas implicações para a vida pulsional	83
6.9.	O modelo de Deacon para a emergência da vida	88
6.10.	A emergência da vida em Freud	101
6.11.	À guisa de uma hibridação.....	106
6.12.	Desdobramentos.....	112

7.	Exigências da vida psíquica e a emergência da simbolização	120
7.1.	Algumas armadilhas e concepções aplicáveis à antropogenia	124
7.2.	Localizando a psicanálise no panorama das psicologias sociais.....	130
7.3.	A psicologia social de Freud	131
7.4.	Do recalque orgânico à organicidade do recalque	139
7.5.	A sublimação como o corolário da síntese entre indivíduo e sociedade.....	144
7.6.	Totem e tabu: simbolização, moralidade e religião	148
7.7.	Simbolização em Deacon	154
7.7.1.	Seleção sexual.....	156
7.7.2.	Problemas e requisitos da linguagem simbólica	157
7.7.3.	As origens não adaptativas da linguagem: relaxamento da seleção na síntese de vitamina C e no canto do tentilhão-de-bengala	159
7.7.4.	Adaptação ao nicho e assimilação genética: barragens e símbolos	163
7.7.5.	Nicho simbólico e experiências emergentes	167
7.7.6.	Mediação entre sistemas de memória de trabalho e memória episódica	168
7.7.7.	Pensamento abstrato e <i>self narrativo</i>	171
7.7.8.	Experiências emocionais emergentes.....	172
7.7.9.	Altruísmo e grandes transições na evolução.....	173
7.7.10.	Uma ética da adição social	175
7.7.11.	Estética e religião.....	177
7.8.	Interlocuções.....	180
7.8.1.	Inato e adquirido: o recalque do sentimento de culpa inconsciente	180
7.8.2.	Simbolização filogenética: o negativo como articulador do crime primitivo com o evolucionismo.....	192
8.	Conclusão	211
9.	Referências bibliográficas	222

1. INTRODUÇÃO

Em Londres, quando os transeuntes estão na plataforma de metrô e o trem está prestes a abrir suas portas, uma mensagem é emitida pelas caixas de som: “*mind the gap*”. Da mesma forma, no Brasil, quando a estação adverte os cidadãos sobre a necessidade de “cuidado com o vão entre o trem e a plataforma”, o que está em jogo é uma medida de segurança concreta e objetiva para os passageiros. Por outro lado, aos ouvidos de um psicanalista, a expressão *mind the gap* evoca o acréscimo de um simples artigo e de uma vírgula prosódica, que transformariam por inteiro a expressão, de tal forma que passasse a se referir às questões que envolvem o entendimento do que seja o psiquismo, a mente e a subjetividade. Essa instrução objetiva de segurança do *underground* londrino permite extrair, por associação-livre, um dos pilares fundamentais da psicanálise: *the mind, the gap* – a mente, o vão. Nossa psiquismo precisa ser entendido como relativo a esse caráter de lacuna, hiato ou intervalo. A mente se constitui pelo negativo e isso constitui um limite. Não existe um trem em movimento – nossa ação subjetiva – que emerge de uma plataforma inerte – a natureza. A obscuridade sobre a qual a psicanálise produz sua teoria mantém, assim, necessariamente uma relação com o movimento do tempo – e esta historicidade também vale para a natureza, pois esta também tem o negativo em seu seio.

Há um certo medo por parte dos psicanalistas em relação àquilo que é da ordem da Ciência com C maiúsculo, como se esta pudesse representar uma incerteza do destino, que poderia acabar negando a psicanálise. Isso representa uma angústia sinal que entra pela porta dos fundos de sua visão de mundo quando diante de situações que deflagram angústias reais. Nesses casos, é posto em destaque a necessidade de defesa da ciência e sua hegemonia sobre outras formas de conhecimento no contexto secular, exigência que, contudo, desafia as críticas históricas feitas pela psicanálise, segundo a qual a ênfase da ciência na objetividade, no controle e na generalização eliminaria a importância da subjetividade, da singularidade e dos valores humanos.

Tradicionalmente críticos do cientificismo¹ e do positivismo² por diversos motivos, incluindo sua tendência de considerar como científico apenas aquilo que é quantificável e passível de testagem experimental, os psicanalistas não raramente se encontram numa situação em que, se quiserem evitar uma negação patológica dos ganhos que a ciência provê à civilização, precisam advogar em favor da objetividade da ciência. Assim, no dilema de seguir sua neurose narcísico-institucional que insula sua epistemologia da realidade ou a angústia real frente os desastres que evocam de maneira veemente os poderes superiores da natureza, do destino e do acaso sobre nossa existência neste pequeno planeta, os psicanalistas acabam por produzir uma clivagem interna. Essa clivagem, contudo, nos parece desnecessária e, no fundo, oriunda de um esquecimento da ciência que Freud defendia. Não é preciso termos medo de que a ciência negue a psicanálise, pois o que funda a psicanálise é justamente uma atenção, de dentro da visão de mundo da ciência, daquilo que é da ordem da negação. Freud não busca, com o edifício da

¹ Cientificismo é um termo empregado, em geral com uma conotação pejorativa, para designar a ambição da ciência de se crer capaz de construir em suas proposições, por meio da sistematização progressiva, um espelhamento total dos objetos naturais, que se configurariam, então, como fatos definitivos e inequívocos. Cientificismo é uma palavra que transmite não somente a romantização da ciência, mas também o caráter totalitário das pretensões científicas, de tal maneira que estas deveriam se estender, sem exceção, a todos os domínios da atividade humana, de ordem moral ou intelectual, individual ou coletiva. Sob o mirante cientificista, numa caracterização radical, a ciência tem um valor absoluto, capaz de alcançar de maneira conclusiva, por meio de um método seguro, as leis fundamentais da natureza, existentes de maneira independente das motivações humanas. A ciência, assim, é entendida como uma forma de saber que não tem como fonte gostos ou interesses particulares de indivíduos ou grupos que arbitrariamente convencionaram que uma certa proposição é válida. Se o senso comum tem a tendência de assumir como verdadeiro o que não se mostra como falso, o científico é caracterizado por um ceticismo frente a tudo que não se mostra verdadeiro, o que faz do cientificismo, portanto, a tendência a considerar como falso tudo aquilo que não se mostra como verdadeiro.

² O positivismo é um método epistemológico com diversos representantes ao longo da história, com posições ao mesmo tempo semelhantes e heterogêneas, alguns cujas influências são Saint Simon, Hume, J. S. Mill, Condorcet e Spencer. Apesar de haver uma variedade de autores que, como esses, podem estar presentes na genealogia do método positivista, o termo é tipicamente atribuído sobretudo às correntes de pensamento que se associam às ideias de Comte, filósofo francês da primeira metade do século XIX. Nesse sentido, a doutrina do positivismo aprecia com grande otimismo os avanços da ciência moderna, considerando suas proposições como certas, sólidas, fecundas, eficazes e práticas – ou seja, como positivas. Defende, assim, uma soberania do que é assegurado pela ciência, exaltando-a como a única forma de conhecimento válido e, portanto, de fundamento moral para a atividade individual e social. Embora por um lado possa ser considerada como uma doutrina que abarca em si mesma um rol de proposições metafísicas, o positivismo tipicamente se coloca contrário à especulação desse tipo, na medida em que considera a ciência experimental como o modelo de certeza, tornando-se, então, o fundamento para o progresso de qualquer conhecimento, mesmo filosófico, religioso ou artístico. De acordo com o positivismo, uma ciência se define pelo aspecto formal, ou seja, um método específico puramente descritivo, baseado em evidências empíricas imediatas advindas da atividade sensível em relação a objetos perceptíveis, e capaz de, por meio da organização sistemática desses fatos, formular leis passíveis de prever fatos futuros, almejando, assim, um conhecimento claro, conclusivo, útil e verdadeiro. Como um comentário crítico, é possível se afirmar que o totalitarismo da ciência presente nas assumpções positivistas permite sua qualificação como um tipo de cientificismo, na medida em que romantiza e trata com demasiado otimismo os desdobramentos da ciência, como, por exemplo, no que diz respeito à utilidade da industrialização crescente.

psicanálise, ascender acima do solo, mas ocupar o porão, o *underground*, da natureza.

Com efeito, é preciso resgatar a dupla face de Freud (Rocha, 2010), que, nos termos emprestados de Nietzsche, poderia ser caracterizado não somente como um guardião apolíneo do brilho da razão, mas também como um dionisíaco em busca do lado obscuro da lua que habita cada humano. O pensamento de Freud faz um movimento aparentemente pendular, mas cuja alternância se desdobra numa espiral (Monzani, 2014) entre luz e sombra, pondo ambas numa relação de dependência concomitante e de ação recíproca uma com a outra.

Assim, apesar de nascida do seio do naturalismo europeu do final do século XIX, o legado deixado por Freud encaminhou a psicanálise a uma racionalidade em que o primado está, paradoxalmente, sob a égide do irracional, ou seja, uma afetividade irrefreável que atribui à consciência do indivíduo uma parcela menor daquilo que governa sua mente. A produção teórica de Freud permitiu não somente a inauguração da ideia de que os transtornos da mente poderiam ser tratados por meio de palavras – o que nem sempre é tomado de maneira óbvia, seja no século XIX, seja hoje –, mas, sobretudo, uma contribuição inestimável à compreensão que a ciência tem do que é a própria mente.

Na senda aberta por Freud, a psicanálise mergulhou mais e mais na direção de investigar a dinâmica inconsciente que habita os indivíduos e que se correlaciona com seu mal-estar. Os traumas da história individual, mas principalmente a maneira como a mente em suas fantasias representa esses traumas, se tornaram o campo de exploração da psicanálise. Embora Freud não limitasse a psicanálise a isso, por exemplo sugerindo a ideia de que a formação psicanalítica deveria incluir disciplinas de anatomia fisiológica, houve um progressivo afastamento, por parte da maioria das correntes pós-freudianas, da ideia de que a psicanálise estaria associada à ciência natural.

Tratar as propostas de Freud sem questionamento não somente é um absurdo devido ao grande avanço técnico e científico que tivemos desde sua morte, como também constitui uma clara violação da ciência que ele mesmo defendia. O que devemos reter do pensamento freudiano é antes de mais nada o questionamento, mais do que as possíveis soluções dadas pelo autor a tais questões. Quando isso é ignorado, é preciso se considerar que a neurose, narcísica ou não, não é uma particularidade apenas dos pacientes, mas também um atributo possível do psicanalista. A rigidez das concepções intelectuais, sua fixação em posições subjetivas, é um regresso do desenvolvimento científico.

O que buscamos enfatizar aqui é que as limitações da psicanálise dizem respeito não somente aos inúmeros problemas metodológicos que ela enfrenta para demonstrar sua eficácia, na medida em que dificilmente seria capaz de replicar os

dados das pesquisas obtidos – como tipicamente é criticada. As limitações que ela enfrenta se centram, como em qualquer conhecimento, principalmente científico, na existência do tempo e pela possibilidade da emergência do novo.

Autores como Serpa Júnior (1998, 2000, 2004), Bezerra Júnior (2000, 2013), Gama (2016) e Aguiar (2016) avaliam, de alguma maneira indireta acompanhando a visão de Green (1988a), a necessidade de uma articulação dos achados das ciências biológicas desenvolvidas nas últimas décadas, dentre elas a neurociência, a biologia evolutiva e o cognitivismo, com a psicanálise. Bezerra Júnior (2013) entende que, como Freud se lançou em mares não navegados, é importante que a psicanálise contemporânea possa se articular com os desenvolvimentos das ciências naturais nas últimas décadas.

Levando ideias como essas em consideração, alguns autores apostam que um caminho interessante para a articulação das ideias psicanalíticas com as ciências naturais, e mais especificamente a biologia contemporânea, é a teoria do americano Terrence Deacon (Aguiar, 2016; Bennet, 2021; Hogenson, 2001; Johnston, 2015; Klooger, 2017; Knox, 2009; Last, 2021; Lencastre, 2007; Rizzuto, 1997; Zaidhaft, 2020; Žižek, 2019). Aragno (1997, 2008, 2009, 2011a, 2011b, 2013) é provavelmente a pensadora que de maneira mais frontal procurou estabelecer *O casamento da metodologia psicanalítica com a agenda biossemiótica*, como indica no próprio título de um de seus textos. A autora produz uma redescrição da topografia psíquica de Freud à luz dos processos semióticos e “protossemióticos”, como os chama, ao mesmo tempo em que procura penetrar as ideias freudianas dentro do paradigma da biossemiótica. Hoffmeyer e Kull (2003), Wheeler (2010), Scheidt (2016), Goli e Fard (2016), Rafieian e Davis (2016), Pagni (2021), Simanke (2014), Simanke e Pagni (2021) e Lanfredini (2021) se referem à psicanálise, enquanto influenciadora, interlocutora ou antagonista, no debate ao redor da biossemiótica, à qual Deacon em grande parte se filia.

Situando a inserção de Deacon no Brasil, encontramos em nossa revisão bibliográfica Dutra (2017), Aguiar (2016), Figueiredo (2017) e Araújo (2018, 2019), que não tratam da psicanálise nem de Freud. Nessa revisão não foram encontrados estudos que buscaram realizar uma interlocução mais exaustiva entre a metapsicologia e a teoria de Deacon, tomando essa conjunção como o objeto específico da investigação. O estudo que mais se aproxima disso é o de Johnston (2015), que, contudo, se ancora na metapsicologia lacaniana, e não na freudiana.

A interlocução entre Freud e Deacon usa a biologia de maneira próxima ao que Green (1988a)³ pensava ser possível dela extrair, ou seja, levar a cabo sua

³ No presente estudo, será utilizada frequentemente a ideia de “negativo”, amplamente utilizada por Green, mas tomaremos essa referência de modo mais implícito do que explícito na teorização a ser apresentada a respeito da pulsão de morte e sobre a simbolização.

aposta de que, “nos próximos vinte e cinco anos, serão descobertos mecanismos biológicos que poderão nos ajudar e elaborar melhor psicanaliticamente o conceito de pulsão⁴ de morte, sem confundir modelos biológicos e modelos psicanalíticos” (p. 92). Isso sem falar no que o próprio Freud (1920/2010) afirmou ao escrever que a “A biologia é verdadeiramente um campo de possibilidades ilimitadas, podemos esperar dela as mais surpreendentes revelações, e não somos capazes de imaginar as respostas que em algumas décadas ela dará às questões que lhe dirigimos” (p. 234).

Deacon é um antropólogo biológico com uma bagagem interdisciplinar que congrega uma série de saberes, como o evolucionismo darwiniano, as neurociências cognitivas, a cibernetica, a teoria matemática da informação, a biossemiótica, a teoria dos sistemas complexos e a física termodinâmica, com vistas a fornecer uma tese particular sobre a ideia de emergência, enfocando esse processo no que diz respeito às origens da vida e da linguagem humana.

O recurso ao emergentismo de Deacon como uma interlocução com a psicanálise, e não a outro, se deve, em grande parte, à ideia de que, enquanto Freud usa a ideia de inconsciente dinâmico para compreender o psiquismo e sua relação com o mundo material, Deacon (2012) enfatiza a presença do que conceitua por *constraints* para a compreensão da emergência da vida e da mente e as caracteriza como *fenômenos absenciais*. Como afirma Johnston (2015), a aproximação de Deacon à psicanálise se justifica em grande parte pelo “absencialismo” do autor, ou seja, uma concepção negativa da agência subjetiva, e pela concepção de que é um conflito o operador para o surgimento de novos níveis emergentes. Existe algo de contraintuitivo comum a ambas teorias – as freudianas e a de Deacon – que é o fato de que, apesar de em geral vermos a subjetividade como um “a-mais” da natureza – algo para além dela –, sua concepção é a de que a intencionalidade subjetiva em

⁴ Na presente investigação, seguiremos a orientação dada por Souza (2010), um profundo conhecedor das teorias da tradução e da obra de Freud, de que o termo “Trieb” em alemão, assim como “saudade” em português, é de difícil tradução no que se refere à significação do próprio termo, apesar de não o ser no que diz respeito à sua designação. Ora o Trieb pode se associar à “instinto”, ora a “impulso”, ora a “ímpeto”, dentre outros, como mostra Hanns (1996, 2004), “e, por isso, uma sugestão sensata seria talvez a de utilizar uma das três, segundo o contexto” (Souza, 2010, p. 262). Será esta a perspectiva contextual que adotaremos, mas, adicionalmente a essas três possíveis traduções, incluiremos o neologismo francês “pulsão”, devido à sua ampla utilização e consagração no campo psicanalítico, assim como por ser o termo que, como o Trieb alemão, abrange o maior número de significados (Hanns, 1996, 2004). Uma vez que estamos mais preocupados com a designação textual do que propriamente com a palavra, deixaremos de lado nesta investigação as querelas terminológicas inférteis que, abandonando a suma importância da observação e da interpretação para a ciência, defendem aguerridamente seja o uso de “pulsão” seja o de “instinto”. Como afirma Pörksen (apud Souza, 2010), “Os discípulos se comportam de maneira mais terminológica do que o seu mestre” (p. 269) e, uma vez que, em *A Questão da Análise Leiga*, Freud (1926/2014a) afirma que o Trieb é “uma palavra que muitas línguas modernas nos invejam [os germanófonos]” (p. 147-148), temos que ratificar que o lugar de discípulos excessivamente modestos e invejosos é um defeito que procuraremos evitar.

meio à determinação do mundo físico é o efeito de uma negação *a posteriori* (Žižek, 2008), no sentido de uma subtração advinda de um conflito, de todas as possibilidades que poderiam ocorrer, e não algo que se positiva, no sentido de uma adição, em relação àquelas.

Em suma, de acordo com sua proposta emergentista e biossemiótica, Deacon busca reintroduzir a ideia de significado na natureza, abrindo margem, de dentro do naturalismo, para a existência de fenômenos que nós humanos vivenciamos em nossa vida mental cotidiana, como aqueles que são caros à psicanálise, como os de representação, consciência e intencionalidade. De maneira semelhante à recusa de Freud sobre uma dicotomia entre o campo da natureza e o campo da significação interpretativa, da *Naturwissenschaft* e da *Bedeutung*, Deacon tanto recusa concepções que “violam drasticamente os padrões e regularidades aparentemente exibidos pela realidade física” (Johnston, 2015, p. 31), como também adota uma posição em que a vida e a mente são ontologicamente “irredutíveis a disciplinas sub-orgânicas” (p. 31). Em outras palavras, ao mesmo tempo em que recusa a abordagem que almeja uma redução ontológica da subjetividade à matéria, Deacon (2012) se empenha em formular as condições de possibilidade para essa emergência sem recorrer a qualquer força sobrenatural.

A teoria de Freud sobre o psiquismo tem como cerne o conceito de inconsciente, considerando-o como uma parte da mente muito mais predominante do que a consciência. O inconsciente é aquilo que a psicanálise entende como o *missing link* para se explicar o psiquismo como um processo emergente do universo físico e dos processos fisiológicos. Contudo, o inconsciente não é concebido simplesmente como uma entidade terceira que medeia o somático em relação ao psíquico, paralela a essas duas outras dimensões, mas um elo cuja caracterização é negativa, marcado pela repressão, pelo hiato, pela lacuna. Essas concepções sobre o psiquismo em Freud são próximas, porém independentes, daquilo que Deacon compreenderá sobre o problema da mente.

Em suma, e como veremos mais à frente, o modelo oferecido por Deacon (2012) para a emergência da vida parte do ponto de vista de que os fenômenos mentais e a capacidade de representar sua relação com o ambiente são dotados do que o autor chama de absencialidades. Essa abordagem negativa, de nosso ponto de vista, parece subsidiar premissas da metapsicologia, que descrevem, justamente, como todo psiquismo tem um ponto não passível de ser positivado – um umbigo do sonho. Deacon (2012) fornece exemplos sobre como toda representação mental se organiza “em respeito a algo ausente, separado ou possivelmente não existente” (p. 547): um menino em um leito de um rio, arremessando pedras conforme a representação do que seu pai fizera em outro tempo e lugar; o significado representado por palavras, sejam fonemas ou tipografias. Mas o autor também

levanta a questão sobre como toda forma de vida, qualquer sistema dotado de funções, também é dependente dessa ausência. Quando se pensa num feto, este carrega em si mesmo a representação de algo ainda não existente – um organismo adulto; quando um ser vivo, por mais simples que seja, busca reproduzir-se, ele se organiza em relação a uma finalidade, que pode ou não pode ocorrer, e que, a princípio, é ausente. A normatividade vital (Canguilhem, 1943/1978), a capacidade senciente de atribuir valor e significado às suas próprias condições, assim como sua luta para sobreviver contra as infidelidades que esse meio apresenta, coloca para qualquer *self* a necessidade de agir no presente com a representação que tem de seu estado futuro. Assim como em Freud, podemos com essas premissas afirmar que, para Deacon (2012), também é a negação do objeto que funda o Eu. Não se trata apenas de dizer que o objeto é acusativamente negado para que emerja o sujeito, mas que o objeto é o próprio genitor e a própria sede da negação que funda o sujeito.

Freud (1938/2018a) escreve que “o estado consciente não pode constituir a essência do psíquico, é apenas um atributo dele, e inclusive um atributo inconstante, muito mais ausente do que presente” (p. 355): essa caracterização da consciência como dependente de um constructo imanentemente ausente é o centro de sua teoria; já Deacon (2012) afirma que o que falta para o desenvolvimento de possíveis saídas do problema da mente é justamente algo que falta. Parece-nos absolutamente cabível ser produzida uma interlocução da psicanálise com as ciências naturais contemporâneas, dado seu grande avanço, mas que não deixe de levar em conta esse aspecto negativo da subjetividade, tal qual Freud (1925/2011a) a formulou.

Juntamente a essa ideia de que a encarnação do psiquismo no corpo, e assim a conexão de um ao outro, é dotada de um atributo negativo, ausente, duas noções que norteiam as propostas freudianas são as de concomitância dependente e de ação recíproca. Essas noções, referidas às influências recebidas de autores como John Stuart Mill, mas também do neurologista britânico John Hughlings Jackson e de seu professor alemão Franz Brentano, foram originalmente utilizadas por Freud (1890/1992, 1891/2013) para lançar luz sobre o problema corpo/psiquismo ainda no início de seu pensamento, quando ainda utilizava um vocabulário mais neuro do que psicológico. Contudo, temos como hipótese que aquelas noções, mesmo que implicitamente, atravessaram a obra do autor como um todo, por meio de idas e vindas (Garcia-Roza, 2001; Winograd, 2013), estando sua lógica, portanto, presente em outras tensões da metapsicologia.⁵

Essas noções também indicam alguma similaridade, ao menos terminológica, entre os autores. Expressões de Deacon (2012) sobre a emergência da subjetividade

⁵ Para uma descrição mais exaustiva da história da noção de ação recíproca em Freud, ver Cataldo Maria (2017). A respeito da noção de concomitância dependente, ver Winograd (2013) e Simanke (2007), além da introdução de Tavares (2013) ao texto de Freud (1891/2013).

em relação à natureza física transmitem a suspeita de que são mais vastas as associações entre sua teoria e o pensamento freudiano sobre a relação corpo/psiquismo, especialmente à luz dos termos de dependência concomitante e ação recíproca. São exemplos disso trechos de seu livro *Natureza incompleta: como a mente emergiu da matéria*, em que o autor afirma que a emergência da subjetividade é fundamentada numa “dependência recíproca” (p. 471), em uma “complementaridade recíproca” (p. 305-306, 308, 314), em uma “sinergia recíproca” (p. 302-5, 311, 324, 472, 526, 532-33), em “interações dinâmicas interdependentes” (p. 146), em “moléculas reciprocamente interdependentes” (p. 439), em “reciprocidades codependentes” (p. 308), em “dependências assimétricas [em] relações hierárquicas” (p. 165), em “dependências dinâmicas hierárquicas” (p. 489), em “dependências aninhadas” (p. 511), em “constelações de processos [...] aninhados e interdependentes” (p. 529), em “conceitos dinâmicos assimétrica e hierarquicamente interdependentes” (p. 515), em “dependências entre níveis” (p. 524) e em “fatores funcionais interdependentes” (p. 543).

A noção de inconsciente psíquico apresenta, entretanto, uma inflexão contundente nas premissas que o próprio Freud alegadamente defendeu no início de sua obra, quando utilizou as categorias de concomitância dependente e ação recíproca, remetidas ao paralelismo psicofisiológico. Uma vez que é contestada “energicamente a equiparação do psíquico ao consciente” (Freud, 1938/2018a, p. 355) – ideia que é a pedra angular da concepção psicanalítica da mente desenvolvida por Freud a partir pelo menos de 1895, em seu *Projeto para uma psicologia científica*, e lograda até o final de sua obra –, torna-se necessária uma conceituação mais sofisticada sobre os “influxos recíprocos entre ‘corpo e alma’” (Freud, 1938/2018a, p. 355).

Em outras palavras, a produção original de Freud batizada de metapsicologia recusa as abordagens do paralelismo psicofisiológico quando este é pensado em termos cartesianos, atomísticos e/ou elementaristas, ou seja, um paralelismo que coloca uma disjunção radical entre o somático e o psíquico e/ou que entende ser possível o estabelecimento de correlações um-para-um no que diz respeito às interações entre a representação física e a representação mental (Simanke, 2007). Como o psíquico não é somente composto pela consciência, mas também pelo inconsciente, a concepção simplesmente paralelista deixa de fazer sentido, pois, a começar, não é mais evidente o que é paralelo ao quê. Com efeito, embora as noções de concomitância dependente e de ação recíproca tragam consigo concepções a princípio paralelistas da relação corpo/psiquismo, dentro da matriz de pensamento freudiana – a qual afirma um inconsciente psíquico e que recusa o localizacionismo em favor da dinâmica funcional (Garcia-Roza, 2001; Winograd, 2013) – é preciso que aquelas noções sejam concebidas como processos associativos dados em

termos de organização, complexidade e hierarquia, mais próximas ao emergentismo e, portanto, num enquadramento teórico que elimina o teor atomístico-elementarista da ideia de representação.

Embora existam uma série de semelhanças que buscaremos articular ao longo do texto, cumpre ressaltar que os modelos teóricos de Freud e Deacon apresentam diferenças substanciais. Freud baseou seu modelo teórico numa estrutura clínica, que é a base, tanto metodológica como heurística, que une suas referências termodinâmicas, biológicas e antropológicas. É inegável a influência que a prática como cientista de bancada exerceu sobre Freud, mas não se pode ignorar que sua teoria do inconsciente, o modelo estrutural da psique (id, ego e superego) e a teoria do desenvolvimento psicossexual são todas enraizadas em observações e tratamentos clínicos de pacientes. A clínica freudiana é, portanto, central e indispensável para sua teorização, servindo como o ponto de articulação entre suas diversas influências teóricas. Por outro lado, Terrence Deacon, antropólogo e neurocientista, adota uma abordagem diferente ao integrar teorias da informação em seu modelo teórico. Sem recorrer a um modelo clínico, sua obra explora como processos informacionais e termodinâmicos interagem para produzir complexidade biológica e simbólica, mas não se foca nas possíveis variantes patológicas desses processos, bem como possíveis práticas de cura e tratamento delas. Freud postulou que os processos psíquicos poderiam ser compreendidos por meio de analogias com as forças da física do século XIX, utilizando conceitos como energia psíquica e ocupação/investimento (*Besetzung*) para essa descrição. Sua teoria da libido, por exemplo, é descrita em termos de energia que pode ser deslocada e transformada de modo similar aos princípios da hidrodinâmica e da eletricidade. Essa abordagem refletia as limitações científicas de sua época, quando a física clássica predominava e a teoria da informação ainda não havia sido desenvolvida. Em contraste, Deacon, um contemporâneo, incorpora as teorias da informação em seu modelo, oferecendo uma perspectiva que integra avanços recentes na ciência e reconhece que o funcionamento mental deve ser descrito em termos de processos e organização, e não em termos de forças específicas – o que também poderia ser encontrado em Freud (1891/2013), caso se enfatize a referência que faz a J. H. Jackson. Em suma, enquanto Freud construiu seu modelo teórico em um contexto clínico e com base em conceitos energéticos da física clássica, Deacon utiliza uma abordagem informacional e biológica moderna, sem recorrer ao modelo clínico. Embora ambos façam uma vinculação entre o funcionamento orgânico e o fenômeno mental, por meio de recursos como a ideia de trabalho e representação, a utilização dessas noções por cada um é diversa e deve ser contextualizada historicamente noutra oportunidade.

Cumpridos os objetivos dessa interlocução entre duas teorias, acreditamos não somente elaborar o estatuto conceitual das noções de concomitância dependente, ação recíproca, caras à tensão corpo/psiquismo em psicanálise, mas, sobretudo, apresentar um ponto de vista em que os termos dessa tensão inerente à experiência humana são tanto assimetricamente dependentes como indecomponíveis um ao outro devido à lógica negativa por meio da qual eles se relacionam. Procuraremos desenvolver essa questão a respeito das relações entre natureza, subjetividade e cultura, demonstrando a ipseidade dos fenômenos simbólicos em relação ao puro determinismo de causas eficientes, mas igualmente, sem tratá-los como provenientes de uma origem miraculosa, que exceta suas origens em relação à ordem natural, seguindo uma abordagem comum tanto a Freud como a Deacon de um naturalismo-materialista que, não por isso, propõe uma abordagem reducionista-eliminativista das ciências da mente. Por esse motivo, nos dedicaremos ao estudo da *emergência*, apontando como a vida e a cultura tanto têm precursores no mundo físico-químico, como deles se desvia em algumas de suas principais propriedades causais.

Na primeira parte do trabalho, será feira uma revisão de literatura que aborda a relação entre psicanálise freudiana e ciência, analisando questões epistemológicas e ontológicas. A pesquisa defenderá que a hipótese do inconsciente de Freud transforma as lacunas e descentramentos do conhecimento científico sobre a subjetividade num conhecimento sobre a subjetividade que a torna inherentemente lacunar e descentrada. Esse entendimento marca na metapsicologia a passagem de uma negatividade metodológica e epistemológica para uma negatividade ontológica. Adicionalmente, será estabelecida uma conexão entre essas premissas psicanalíticas sobre a subjetividade e teorias contemporâneas sobre a própria natureza, concebendo ambas como dotadas dessa negatividade autotransformadora própria do descentramento.

Em seguida a essa argumentação que põe o negativo como um operador fundamental da ontologia presente na psicanálise, investigaremos a concepção freudiana da emergência da vida e sua relação com as propriedades das pulsões, utilizando a teoria de Deacon como arcabouço teórico complementar. Analisaremos obras fundamentais de Freud, especialmente *Além do princípio do prazer*, *O Eu e o Isso* e *Análise terminável e interminável*, onde é articulada a relação dos instintos de vida e de morte com questões sobre o surgimento da vida. Freud associou as pulsões eróticas à conjunção e as pulsões de destruição à disjunção. Entretanto, à luz das ideias de Deacon sobre a emergência da vida frente à segunda lei da termodinâmica e o aumento crescente da entropia, consideraremos que Freud não supôs que a tendência universal do inorgânico é uma tendência conjuntiva e, consequentemente, autodestrutiva. Logo, argumentaremos que as pulsões de vida

dependem das tendências disjuntivas das pulsões de morte e que estas, quando acopladas numa circularidade dinâmica negativa, são capazes de restringir sua tendência autodestrutiva em favor da plasticidade de Eros. Essa interlocução entre Freud e Deacon propõe uma abordagem renovada das pulsões, iluminando complexidades da vida orgânica que fundamentam os processos excitatórios presentes na realidade psíquica e apontando impactos sobre conceitos clínicos, como o de compulsão à repetição.

Uma vez feita essa problematização da relação entre psicanálise e ciência e a interlocução entre a teoria de Deacon sobre a origem da vida e as teses de Freud sobre a pulsão, na terceira parte da pesquisa será feita uma articulação ao redor dos processos de simbolização inerentes à atividade psíquica do humano. O tema da antropogenia será abordado a partir de uma matriz de compreensão evolucionista, que assume uma visão imbricada entre os processos individuais e coletivos e entre os fatores inatos e os adquiridos. A revisão teórica da obra de Freud sobre a emergência da cultura será articulada com a teoria de Deacon a respeito da emergência da linguagem simbólica a partir da ideia de que, em ambas teorias, é a perda da autonomia funcional o que permite a abertura para a plasticidade comunicacional própria da espécie humana.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo geral

- Produzir uma interlocução entre as teses metapsicológicas de Freud sobre as pulsões e a simbolização e a teoria emergentista de Terrence Deacon sobre a origem da vida e da evolução da linguagem, tendo em vista que ambas se alicerçam sobre uma concepção científica e negativa da relação entre natureza e subjetividade.

2.2. Objetivos específicos

- Associar o naturalismo científico da metapsicologia freudiana à concepção de Deacon de uma natureza incompleta, tendo em vista que ambos compreendem a existência de uma negatividade não somente epistemológica, mas sobretudo ontológica da realidade material e do psiquismo.
- Associar a teoria pulsional da metapsicologia freudiana à concepção de Deacon sobre a emergência da vida, tendo em vista o papel da pulsão de morte e a necessidade de existirem *constraints* frente à tendência à ligação própria da segunda lei da termodinâmica para o surgimento do processo vital.
- Associar as concepções filogenéticas de Freud sobre a simbolização às teses biossemióticas de Deacon sobre a coevolução da linguagem e do cérebro, tendo em vista que ambas são teorias sobre a antropogenia que se fundamentam na ideia de que a perda de autonomias individuais e funcionais é uma condição para o surgimento das complexidades distintivas da cultura humana.

3. JUSTIFICATIVA

Ao longo do século XX, a psicanálise se portou como uma das áreas de conhecimento que com mais veemência fizeram uma crítica ao paradigma moderno, especialmente em sua versão positivista (Plastino, 2001). A primazia que o pensamento de Freud dá à afetividade e ao inconsciente provavelmente é o cerne dessa crítica, muito embora o próprio Freud jamais tenha aberto mão da psicanálise como uma *Naturwissenschaft*. Momentos como o atual, marcado pelo cenário de catástrofes globais, como o crescente aquecimento global e aumento de gases causadores do efeito estufa, revelam a necessidade de uma apostila no saber científico, implicando uma exigência à psicanálise de um *Zeitgeist* que leve em conta tanto a crítica como a defesa da ciência.

Os atuais cenários de catástrofe, vêm nos lembrar das feridas que já atingiram o humano, dada sua magnitude e abrangência global. Caberia se considerar, por exemplo como fazem Verzтman e Romão-Dias (2020) entendem, que “o luto relativo à pandemia parece um processo mais complicado, talvez por parecer remeter à segunda ferida narcísica postulada por Freud em 1917: a ferida biológica” (p. 285). Nestes tempos, é lembrado pela psicanálise que não é porque ela própria se manifesta como a terceira que por isso é possível dissolver as outras duas feridas narcísicas, nem a que nos descentra do cosmos nem a que nos descentra entre as outras espécies.

Com essa referência, queremos nos remeter não somente ao fato de que a psicanálise é um projeto científico delimitado por Freud dentro do paradigma naturalista copernicano-darwiniano (Assoun, 1983), marcada, portanto, pela ideia de um sujeito descentrado. Provavelmente, mais importante do que essa premissa de sua epistemologia, com essa referência das três feridas narcísicas o que buscamos enfatizar é a perspectiva de que a psicanálise não deve estar centrada em si mesma. Como dissemos na Introdução, numa concepção não dualista entre a subjetividade e o mundo físico, a ideia de que a natureza é ela própria contingente é uma condição epistêmica necessária para que compreendamos o humano como também contingente. Por que a psicanálise, enquanto ciência, não o seria?

Não desejamos produzir uma oposição binária entre narcisismo e edipianismo, uma vez que ambos os complexos estão um encavalados no outro, de maneira codependente, mas uma abordagem relativamente frequente na psicanálise nas últimas décadas é a proposta que, diferentemente do que havia no período em que Freud produziu sua obra, o modo de subjetivação mais prevalente na contemporaneidade é o que se ancora no narcisismo e na clivagem, e não sobretudo

na repressão e no complexo de Édipo (Herzog & Pacheco-Ferreira, 2014; Lazzarini & Viana, 2010). Uma vez que entendemos que a visão freudiana é a de que a neurose, narcísica ou não, não é uma particularidade apenas dos pacientes nos divãs dos analistas, a questão que fica, nesse contexto, é a indagação sobre se a própria psicanálise está imune a esse modelo narcísico-identitário. Será que o insulamento da psicanálise em relação às outras ciências não ocorre em função das mesmas premissas que fundamentam o modelo identitário de subjetivação? Quando, de maneira estereotipada e num movimento de massa, recusa, mesmo sem antes ver, toda e qualquer contribuição de áreas como, em nosso caso, as ciências biológicas e cognitivas – como as neurociências, a biossemiótica, a filosofia da mente e a inteligência artificial –, entendemos que a psicanálise cava cada vez mais fundo sua própria neurose narcísico-institucional. Se não somos exógamos, isso não nos faz narcísicos?

Como nós e variados comentadores supõem (Aguiar, 2016; Bennet, 2021; Hogenson, 2001; Johnston, 2015; Klooger, 2017; Knox, 2009; Last, 2020; Lencastre, 2007; Rizzuto, 1997; Zaidhaft, 2020; Žižek, 2019), Deacon é um autor de fora da psicanálise, oriundo do campo da neurociência da linguagem e da biossemiótica, que traz indagações que tocam diretamente em questões fundamentais da teoria psicanalítica, o que sugere ele ser um caminho interessante para a psicanálise hoje, quando esta não se propõe ser uma ciência estática e indiferente ao que se passa em seu tempo e contexto histórico. Como Freud, Deacon é um pensador inserido no naturalismo de seu tempo, mas que não por esse motivo elimina da natureza o que é próprio da vida, do sujeito, da cultura e da sociedade. Sua teoria toca de forma implícita e explícita em ideias correntes na psicanálise desde Freud, como as que se aproximam da importância da lógica negativa para a formação do sujeito e da cultura, da compreensão de que existe uma ação recíproca e retroativa entre as representações funcionais dos diversos níveis orgânicos que os constituem, assim como a consequente necessidade de se compreender uma concomitância dependente entre as determinações advindas das funções neurais e do funcionamento psíquico experienciado internamente por cada indivíduo.

Desse modo, optamos por Deacon como um pensador atual cuja teoria nos parece fértil para ser articulada às ideias freudianas, pois hipotetizamos que sua teoria é capaz de elaborar alguns aspectos da teoria psicanalítica sobre a emergência da vida, da subjetividade, da cultura e da sociedade. Tais elaborações nos parecem sumamente necessárias para a sustentação da psicanálise como uma disciplina ainda válida no paradigma científico contemporâneo.

Pensamos que essa investigação diretamente focada na articulação entre as teses freudianas e deaconianas permitirá à psicanálise uma oxigenação de suas

ideias, ao mesmo tempo que, possivelmente, poderá facilitar sua reintrodução no campo científico do qual, nas últimas décadas, esteve insulada em grande parte, inclusive por escolhas próprias. Pensamos que reintroduzir a psicanálise no seio do naturalismo é uma ferramenta teórica necessária num panorama que cada vez mais tem tratado os aspectos psicossociais como se fossem um mero epifenômeno desdobrado da neuroquímica cerebral, alienados de qualquer papel causal em si mesmos. Realocar o sujeito psicanalítico na natureza é, em algum sentido, entender que a psicanálise ainda tem seu lugar para a natureza humana.

4. METODOLOGIA

A metodologia utilizada será qualitativa, de cunho teórico-conceitual, de caráter descritivo da revisão bibliográfica da obra de Freud e de Deacon, que observará, indagará e interpretará as semelhanças e dessemelhanças das teorias, refletirá de modo exploratório suas possíveis conjunções e analisará suas potencialidades para lidar com impasses presentes na teoria psicanalítica contemporânea.

Assim, para cumprir os objetivos contidos neste projeto de pesquisa, propomos uma revisão bibliográfica a partir de textos seminais de Freud e de Deacon, primeiramente sob a ótica da *interlocução*, produzindo novas hipóteses para ambas as teorias. De maneira interdisciplinar, entendemos que, mesmo que por vezes apresentem pontos não convergentes, não por isso devemos entender que um método de investigação deva substituir e eliminar o outro, de modo que não buscamos primeiramente uma hibridação entre elas (Davidovich & Winograd, 2010). O recorte metodológico é inevitável, mas a redução ontológica e o anacronismo não deverão ser nossos guias.

5. A CIÊNCIA NEGATIVA DE FREUD: DO LAPSO DO CONHECIMENTO AO CONHECIMENTO DO LAPSO

mesmo excluindo a censura onírica não seríamos capazes de compreender os sonhos

(Freud, 1916-17/2014, Conferência 10, p. 200)

A relação entre psicanálise e ciência traz à tona questões epistemológicas bastante complexas, o que implica em interpretações bastante diferentes sobre o quanto a psicanálise é ciência, que tipo de ciência ou, senão, o que propriamente ela é.

No contexto brasileiro, Mezan (2007) comprehende que a melhor categorização da psicanálise seria a de uma ciência humana. Para ele, a alocação da psicanálise por Freud em meio às ciências naturais se deve principalmente a uma contingência histórica de um pensador educado na segunda metade do século XIX no contexto europeu, no qual as ciências do espírito não deveriam ter qualquer abordagem causal dos fenômenos, em que estes seriam dependentes de leis universais ou *qua* universais. Joel Birman (2021), por sua vez, também associa o naturalismo de Freud como inadequado ao próprio objeto teórico da psicanálise, de maneira que, ao longo de sua obra, ele teria progressivamente se distanciado dos preceitos da ciência natural em direção a um pensamento que o aproxima mais da atividade estética.

Diferentemente desses dois autores, Simanke (2009) considera que o pensamento freudiano, tanto sobre o psiquismo individual quanto sobre a organização sociopolítica, deve ser abarcado dentro de uma proposta estritamente naturalista de ciência, uma vez postulado o pressuposto de um naturalismo integral ou qualificado, que evada tanto de um antinaturalismo humanista como de um naturalismo positivista, nos termos do autor. Conforme seu argumento, existe uma recusa freudiana de uma dualidade entre humanidades e natureza, a exemplo da maneira como Freud procede na análise da atividade estética, considerando-a como uma sublimação de instintos biologicamente determinados. Seria com premissas como a existência de uma natureza dotada também de historicidade, de conflitos, de finalidades e, por isso, de possibilidades de significação que Freud constituiu teses em que se confere uma naturalização da experiência do sentido.

De maneira contrastante a essa última interpretação, em uma perspectiva mais antinaturalista da psicanálise, podemos citar também as proposições de Alberti e Elia (2008), que chegam a afirmar o disparate interpretativo de que “Para Freud,

toda realidade é psíquica”. Isso não implicaria que o centro de tudo aquilo que chamamos de realidade somos nós mesmos? Seria o mundo exterior, “o que existe fora de nós, independente de nós” (Freud, 1933/2010, p. 338), ele mesmo uma ilusão?

Se devemos hoje considerar a psicanálise uma ciência humana, uma ciência do espírito, uma ciência natural ou uma atividade mais próxima da estética nos parece um ponto a ser debatido – Freud é um autor de grande envergadura e por isso não é surpreendente que existam interpretações diversas de seu pensamento –, mas a atribuição ao fundador da psicanálise de um solipsismo absoluto ou mesmo de um panpsiquismo ingênuo é algo que foge aos limites das zonas cinzentas de interpretação de uma obra para entrar no campo de uma franca distorção do que ele disse. Para citarmos um argumento simples que por si refuta essa interpretação da obra de Freud, podemos nos perguntar: supondo que toda realidade seria psíquica, o que propriamente seria a fuga da realidade pela neurose e a substituição da realidade pela psicose tão claramente descritas por Freud (1924/2011a)? Como ele formula: “a neurose não nega a realidade, apenas não quer saber dela; a psicose a nega e busca substituí-la” (p. 218).

Nesse contexto, vale lembrar como psicologizações excessivas são oriundas, para o autor, de uma defesa psicológica antropocêntrica operada pelos próprios pensadores. Diz Freud (1927/2014): “a substituição de uma ciência natural pela psicologia não apenas produz alívio imediato, [como] também mostra o caminho para um subsequente controle da situação” (p. 249), de modo que podemos considerar que a psicologização antropomorfista é nada mais que uma tentativa dos investigadores de se defenderem dos “poderes superiores da natureza, do destino, que os ameaçam como todos os demais” (p. 248).

Assim, apesar de a psicanálise pós-freudiana ter adotado uma postura crítica frente aos cânones das ciências naturais, seja ao considerá-la uma ciência humana (Althusser, 1996; Mezan, 2007), seja ao aproximá-la das atividades estéticas (Birman, 2021), cumpre ressaltar que Freud (1938/2018a) defendeu diretamente o naturalismo científico da psicanálise. Essa adesão deve ser entendida dentro do contexto histórico em que foi feita, em especial no que diz respeito à “querela dos métodos” (Mezan, 2007; Simanke, 2009; Sisson & Winograd, 2010).

Na segunda metade do século XIX, período da formação científica e intelectual de Freud, havia uma disputa intelectual entre as escolas de pensamento neokantianas sobre o método científico. Por um lado, havia a *Naturwissenschaft*, cuja tradução literal é “ciência da natureza”, baseada na explicação; por outro, havia a *Geisteswissenschaft*, “ciência do espírito”, baseada na compreensão (Sisson & Winograd, 2010). Enquanto a primeira se servia de um método em que está pressuposta uma separação entre o sujeito investigador e o objeto investigado, no

método da compreensão o sujeito está necessariamente implicado (Plastino, 2001). O método comprehensivo buscava tratar exclusivamente das manifestações particulares da ação humana, abstendo-se de formular proposições a respeito das leis gerais que governam esses fenômenos. O método explicativo, inversamente, seguia os cânones da ciência galilaica afins da formulação matemática de leis e regularidades da natureza (Mezan, 2007; Simanke, 2009; Sisson & Winograd, 2010).

É devido precisar que, segundo autores como Simanke (2009) e Mezan (2007), Freud alocou a psicanálise dentre as ciências naturais tomando como seu oposto as *Geisteswissenschaften* do século XIX, cujos sentidos não abrangem de maneira exata o que hoje se entende por ciências humanas. Enquanto as ciências do espírito do século XIX e início do XX restringiam-se ao método comprehensivo, abstendo-se, então, de qualquer proposição que contivesse em seus termos uma generalização a respeito das leis gerais que causam os eventos particulares, as ciências humanas, pelo menos desde meados do século XX, abriram mão dessa especificidade. Um exemplo ilustre a esse respeito é o da linguística, que, embora fosse pertinente ao campo da ação humana, do artificial, se constituiu no último século como uma ciência em que buscou formular um conjunto de leis gerais objetivas e abstratas para a interação verbal, uma atividade distintiva da ação humana, a partir das quais as ocorrências particulares seriam meros subprodutos, como na linguística estrutural de Saussure (Bakhtin, 1929/2014; Mezan, 2007).

No final do século XIX, as humanidades buscavam delimitar o escopo do modelo galilaico-newtoniano no que se referia à investigação da ação humana. Contudo, a discussão muitas vezes se deslocava de uma atitude metodológica para uma suposição ontológica de que as ações humanas seriam “exceções à ordem da natureza” (Simanke, 2009, p. 222). Assim, duas abordagens epistemológicas – ciência da natureza e ciência do espírito – foram identificadas não apenas por suas diferenças metodológicas, mas também por suas próprias especificidades em relação aos objetos de investigação.

Freud, diferentemente, adota uma atitude que não se enquadra na dicotomia presente na querela dos métodos (Assoun, 1983). Como fundador da psicanálise, ele propõe uma teoria derivada da prática clínica, cujo método procura compreender o singular, em vez de explicá-lo (Plastino, 2001). Por outro lado, aborda a ciência natural como a única forma legítima de ciência, passando ao largo da querela dos métodos de seu contexto científico. Para ele, uma ciência não pode ser outra coisa senão uma ciência natural (Freud, 1938/2018a). Assim, Freud contraria a partilha opositiva e estrita das ciências humanas em relação às ciências naturais, como propôs Dilthey (Simanke, 2009; Sisson & Winograd, 2010).

Sob esse mirante, a pesquisa metapsicológica tenciona fornecer uma explicação sobre um objeto natural, produzindo conjecturas sobre as leis gerais que regem o psiquismo em suas manifestações particulares. Não é porque Freud (1915/2010d) se debruça no caso a caso que, por isso, entende que a psicanálise não é uma ciência natural. Para ele, toda ciência, mesmo a mais naturalista e explicativa, subordina o material observado a ideias abstratas. A observação, inclusive ao singular que não se encaixa na estrutura do conhecimento, é a base da pesquisa e procura dela extrair novas consequências ao todo do edifício, e mais provavelmente alterando seu topo – que são os conceitos formulados (Freud, 1914/2010a, 1925/2011c, 1926/2014a). Portanto, o estudo da subjetividade e da cultura não implica que Freud renuncie à sua vinculação às ciências naturais. A condição humana, tanto em seus atributos conscientes como inconscientes, não deve ser dotada de uma particularidade originária, cuja essência escaparia das determinações da natureza. Freud comprehende a psicanálise como uma ciência natural não porque negue a importância do psíquico – como poderia? A concepção freudiana a respeito da relação corpo/psiquismo torna insustentável uma dicotomia essencial entre humanidades – o campo do *cogito* – e natureza – o campo da extensão.

Neste capítulo, tenciona-se: (1) examinar a teoria da demarcação de Karl Popper, baseada numa abordagem negativa da verificação científica, frequentemente usada para criticar a científicidade da psicanálise, demonstrando como suas proposições desafiam a prática psicanalítica e, simultaneamente, indicando que tais críticas são igualmente aplicáveis à própria teoria popperiana; (2) relacionar esse limite da teoria de Popper à compreensão epistemológica de Freud sobre o método científico e seus limites, reconhecendo a inevitabilidade de premissas externas que condicionam a interpretação do material empírico; (3) demonstrar como a hipótese do inconsciente caracteriza uma transição distintiva da investigação psicanalítica, que transforma esses lapsos inevitáveis do conhecimento no objeto central desse tipo de conhecimento, configurando-se, portanto, como um conhecimento sobre o negativo; e (4) analisar como as teses de Freud sobre as características negativas da subjetividade se harmonizam com o pensamento científico contemporâneo, abordando uma concepção ontológica que faz o atributo de negatividade da subjetividade também aplicável à própria natureza.⁶

Portanto, neste capítulo será abordada a relação entre psicanálise freudiana e ciência, analisando questões epistemológicas e ontológicas. A pesquisa defende que a hipótese do inconsciente de Freud transforma as lacunas e descentramentos do

⁶ Ao abordarmos esses níveis de negatividade da obra freudiana, não supomos que eles sejam os únicos aos quais essa característica poderia ser atribuída. Green (1993) apresenta diversos outros níveis em que ocorreria o que ele nomeia como um trabalho do negativo e que fogem ao escopo da análise do presente estudo, como, por exemplo, o papel negativo do Eu em relação às pulsões e a definição da neurose como o negativo da perversão.

conhecimento científico sobre a subjetividade num conhecimento sobre a subjetividade que a torna inherentemente lacunar e descentrada. Esse entendimento marca na metapsicologia uma passagem de uma negatividade metodológica e epistemológica para uma negatividade ontológica. Adicionalmente, é estabelecida uma conexão entre essas premissas psicanalíticas sobre a subjetividade e teorias contemporâneas sobre a própria natureza, concebendo ambas como dotadas dessa negatividade autotransformadora própria do descentramento.

5.1. Negatividade metodológica: uma refutação da refutabilidade

Embora a crítica de Popper (1934/1999) não tenha sido a primeira grande objeção formal à científicidade da psicanálise – papel por vezes atribuído ao Círculo de Viena – e apesar de ela não ser recente – visto que a discussão sobre a científicidade da psicanálise se desenvolveu amplamente desde então –, a escolha pelo exame da teoria do filósofo da ciência decorre da tese de que há um fio condutor, o negativo, que permeia a teoria freudiana em diversos níveis: metodológico, epistemológico e ontológico. Como compreende Wallerstein (2009), a definição do tipo de ciência que a psicanálise é não pode ser dissociada do tipo de pesquisa que ela metodologicamente se propõe ser. A evocação da teoria de Popper (1934/1999) no presente contexto, então, não visa apresentar exaustivamente sua crítica à psicanálise, nem delinear o panorama contemporâneo da filosofia da ciência e as maneiras como suas formulações incidem sobre a científicidade da psicanálise.⁷ A referência e a crítica à teoria de Popper (1934/1999) feitas no presente estudo têm como objetivo apresentar uma visão negativa da metodologia científica, no sentido de que ela opera predominantemente por meio de refutações, ou seja, pela proposição de ideias falíveis, sempre abertas à possibilidade de serem negadas.

Em outras palavras, a opção por revisitar a crítica de Popper (1934/1999) à psicanálise não se deve, primordialmente, ao objetivo de mostrar as aporias e limitações de sua filosofia da ciência para demonstrar a validade epistêmica da psicanálise. Mesmo críticas mais difíceis de serem superadas, como as de Grünbaum (1984, 1993),⁸ foram respondidas no diálogo entre a psicanálise e a

⁷ Para uma análise detalhada das propostas de Popper e suas críticas à psicanálise, consultar Marinho (2012). Para uma exposição atual sobre o panorama da filosofia da ciência e suas implicações sobre a psicanálise, ver Carvalho e Ferretti (2024).

⁸ Grünbaum (1984, 1993) critica a científicidade da psicanálise ao argumentar que sua suposta validação se baseia unicamente na observação clínica. Para o autor, a ausência de métodos extraclínicos implica que a psicanálise incorre num argumento de adequação (*tally argument*). Nesse caso, a validação da teoria e da prática psicanalítica estaria comprometida, em virtude da posição de autoridade do psicanalista sobre o paciente, o que o deixaria sugestionado a acreditar em suas palavras e interpretações. Sem a possibilidade de testar hipóteses alternativas, de utilizar métodos epidemiológicos, de realizar ensaios clínicos controlados ou de correlacionar os achados psicanalíticos com pesquisas neurocientíficas, a confirmação por parte do paciente de que certa

filosofia da ciência (Mezan, 2007; Neves Neto & Silva, 2023). Assim, o presente estudo busca abordar a relação entre psicanálise e ciência não por meio de uma discussão interna à filosofia da ciência e as diversas obras, como a de Popper (1963/1972), que criticaram a científicidade da psicanálise. A escolha por Popper (1934/1999, 1963/1972) decorre da percepção de que sua filosofia da ciência, nos aspectos que se assemelham à de Freud, enfatiza o aspecto antidogmático da prática científica e considera que suas proposições apenas podem ser verdadeiras diante da possibilidade de que, justamente, possam ser refutadas, logo negadas.

Karl Popper (1934/1999) foi um crítico importante e controverso da científicidade da psicanálise, a quem Freud (1937/2018b) pode ter se dirigido em seu famoso texto *Construções em análise*. Popper (1934/1999, 1963/1972) utilizou o pensamento de filósofos modernos, como David Hume, para questionar a validade da psicanálise como ciência. Hume questionara a capacidade da investigação científica indutiva de fornecer evidências confiáveis para validar teorias científicas. Popper (1934/1999, 1963/1972), inspirado pelo ceticismo de Hume, argumentou que a obtenção de evidências por meio do método indutivo não seria suficiente para atribuir científicidade à psicanálise. Para sua teoria da demarcação, as diferenças entre uma ciência e uma pseudociência residem principalmente na possibilidade ou não de uma teoria passar por um *teste de refutabilidade* que a comprove. Assim, embora tivesse chegado quando jovem a trabalhar com Adler, discípulo de Freud, Popper (1934/1999, 1963/1972) classificou a psicanálise como uma pseudociência, por entender que suas inferências não cumpririam os célebres critérios de falseabilidade, ou seja, que sua metodologia não fornecia hipóteses refutáveis. Enquanto a ciência alcançaria juízos passíveis de refutação, e por isso verificáveis, o que tornaria pseudocientífico um saber, como o psicanalítico, seria que os juízos por eles construídos não pudessem ser verificados como falsos ou não. Como saber, para dar um exemplo um tanto grosseiro, que estava incorreta a interpretação de Freud de que o sintoma de uma paciente tinha uma homossexualidade recalcada em sua origem, e não uma questão atual que despertou nela uma ansiedade com um objeto real?

A demarcação popperiana não concebe que uma ideia é científica apenas porque não foi refutada, mas que ela poderia sê-lo, embora não o seja. Se a ideia é por si mesma incapaz de passar por um teste de refutabilidade em razão de questões metodológicas, isso não significa que, mesmo sem ser refutada, ela seja verdadeira. No entanto, Popper reconheceu que sua própria teoria da demarcação, que afirma que uma teoria só é cientificamente verdadeira se for falseável, seria questionável,

interpretação é válida e de que produz efeito terapêutico seria insuficiente para a validação da teoria proposta. Para uma análise mais detalhada das asserções de Grünbaum (1984, 1993) e possíveis respostas às suas críticas, consultar Mezan (2007) e Neves Neto e Silva (2023).

já que sua premissa fundamental não pode ser testada pela falseabilidade, ou seja, a ideia de que a verdade científica é necessariamente falseável não pode ela mesma passar por um teste de refutabilidade (Marinho, 2012). Além disso, Popper notou que o critério da falseabilidade não era aplicável a todas as ciências e poderia excluir teorias importantes e por ele admiradas, como a teoria da evolução de Darwin. Assim, ao lado das ciências, mas sem se identificarem como pseudociências, Popper desenvolveu a ideia de *programas metafísicos de pesquisa*, que deveriam ser considerados verdadeiros, embora não fossem falseáveis, desde que evoluíssem por meio da crítica e da experiência. Isso levou Popper a considerar sua própria teoria e a teoria da seleção natural de Darwin como projetos metafísicos de pesquisa, porque é impossível testarmos se suas proposições são falsas. Entretanto, por motivos que não ficam claros, deixou de aplicar o conceito de projeto metafísico de pesquisa a teorias que havia anteriormente qualificado como pseudocientíficas por não as considerar refutáveis, como no caso da teoria marxista da história e da psicanálise (Marinho, 2012).

À luz dessa turvação teórica que não deixa claro qual seria a distinção entre uma pseudociência e um projeto metafísico de pesquisa – uma vez que é um tanto vaga a definição sobre o que é racional ou não –, autores como Marinho (2012) aventam que, apesar de muito fortes à primeira vista, as críticas de Popper (1934/1999, 1963/1972) à psicanálise abrigam, então, uma contradição interna. Se formos olhar a psicanálise dentro do enquadre popperiano, não há um critério nítido, uma demarcação, por assim dizer, entre o que é uma pseudociência e o que é um programa metafísico de pesquisa, com exceção da expressão de que algo é racional e que evolui pela crítica. Desse modo, não há argumentos que refutem a ideia de que a psicanálise é ela própria um programa metafísico de pesquisa, e não uma pseudociência. Seja essa caracterização da psicanálise procedente ou não, cabe considerarmos como as propostas de Popper (1934/1999, 1963/1972) encontram sérias contradições quando a elas são aplicados os próprios critérios do filósofo da ciência sobre o que é um conhecimento verdadeiro.

Popper (1934/1999) precisou criar o conceito de programa metafísico de pesquisa porque observou que, mesmo quando uma observação científica é testável de acordo com o requisito da refutabilidade, ela ainda se baseia num conjunto de premissas intelectuais que também influenciam a própria definição do que é científico, como a condição de ser refutável. Tal fato incontornável – de que as categorias intelectuais que habitam a mente do pesquisador sempre influenciam sua pesquisa, chamemos essas categorias de “metafísicas” ou não – permite considerar que, embora Popper (1963/1972) tenha se oposto ferozmente à perspectiva psicanalítica de ciência, ironicamente a proposta sobre os projetos metafísicos de

conhecimento do filósofo acaba por se aproximar do projeto científico tal qual formulado por Freud.

Uma obra que sustenta essa interpretação é a conferência *Acerca de uma visão de mundo* (Freud, 1933/2010). Nessa palestra, ele considera que a psicanálise é um ramo específico da psicologia e, portanto, inadequada para criar uma visão de mundo capaz de solucionar por ela mesma grande parte do conhecimento. A psicanálise deve, por essa razão, aceitar a *Weltanschauung* (visão de mundo) da ciência, reconhecendo-a como um dos “desejos ideais de um ser humano” (p. 322). De acordo com Freud, a verdade é “sempre o objetivo do trabalho científico” (p. 338) e está relacionada a “obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos” (p. 338). No entanto, como Freud (1938/2018b) reconheceu cinco anos após essa conferência, “o real permanecerá sempre ‘incognoscível’” (p. 258), de modo que o ganho dessa “concordância com o mundo exterior real” (Freud, 1933/2010, p. 338) é inherentemente limitado por aquilo que é confiavelmente reproduzido “no mundo interior do nosso pensamento” (Freud, 1938/2018b, p. 259). Em outras palavras, a verdade científica é um ideal pois é restringida pelo que da realidade é cognoscível. Assim, tanto a epistemologia psicanalítica como a ciência *tout court* evocam uma caracterização negativa, advinda da limitação daquilo que é observável e da “rejeição de determinados elementos que lhe são estranhos” (1933/2010, p. 323).

Apenas sob esse prisma, Freud (1933/2010) e Popper (1934/1999) oferecem perspectivas parcialmente semelhantes no que diz respeito a uma concepção negativa do que torna rigoroso um conhecimento científico. Enquanto Popper (1934/1999) argumenta que, para não ser pseudocientífica, a ciência deve ser refutável, Freud (1933/2010) considera que, para termos um melhor conhecimento dessa realidade, precisamos muitas vezes nos ater à direção metodológica e epistemológica que enfatiza a rejeição daquilo que é ilusório ou mero fruto de revelação, intuição ou adivinhação. A ciência, também para Freud (1933/2010), é fundada num procedimento de criar conjecturas que deverão ser sucedidas de uma espécie de filtragem, feita por refutações dessas mesmas conjecturas.

Assim, o passo dado por Popper (1934/1999) mas ausente na obra de Freud não se concentra em reconhecer que, dadas as limitações do conhecimento, torna-se necessário que as conjecturas sejam sempre refutáveis, ou pelo menos passíveis de crítica. A imutabilidade é denunciada por Freud (1933/2010) como própria da religião e, como esta, empreende uma “proibição de pensar” (p. 339), estranha à visão de mundo da ciência. A demarcação popperiana torna-se problemática dentro do enquadre freudiano, pois restringe as possibilidades de refutação àquilo que for refutável experimentalmente, o que, como dissemos, é problemático para que a

própria definição de Popper (1934/1999) se sustente. De todo modo, cabe ressaltar que tanto Freud (1933/2010) como Popper (1934/1999) parecem reconhecer a necessidade de uma postura epistemológica negativa, fundamentada na crítica do conhecimento em vez de numa adesão dogmática, a partir da qual seja possível à ciência “‘compreender’ algo no mundo exterior, prever esse algo e possivelmente mudá-lo” (Freud, 1938/2018b, p. 259).

5.2. Negatividade epistemológica: matéria empírica e significação

Até aí, não há tantas dúvidas sobre o que pensa Freud (1915/2010d) – é evidente que é a realidade externa que orienta objetivamente o conhecimento, contando com leis gerais e eficazes, e que cabe aos cientistas confiavelmente reproduzi-las ou refleti-las em suas teorias. Mas, em seguida, surge uma reviravolta surpreendente em seu argumento: é verdade que, por um lado, as ideias abstratas e os conceitos fundamentais da ciência derivam da observação, pois deixar de fazê-lo seria cair no terreno da “revelação”. No entanto, é necessário considerar que toda observação, mesmo aquela que adere estritamente à metodologia experimental, inevitavelmente carrega um rol de premissas de base – que no sentido dado por Popper ao termo poderíamos chamar de “metafísicas” – que subordinam a própria descrição do material. Com efeito, a observação que mais objetiva e rigorosamente elimina as variáveis espúrias e a subjetividade dos pesquisadores – como propõe a filosofia da ciência popperiana – sempre é determinada pela necessidade de descrição e de definição do que constitui uma metodologia capaz de eliminar as variáveis espúrias.

Um dos trechos centrais nos quais Freud aborda diretamente suas concepções epistêmicas e metodológicas sobre a ciência é encontrado no primeiro parágrafo de um de seus artigos metapsicológicos. No texto de 1915, *Os instintos e seus destinos*, Freud afirma:

Não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos. Na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições, nem mesmo as mais exatas. O verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência. Ainda mais indispensáveis são essas ideias – os futuros conceitos fundamentais da ciência – na elaboração posterior da matéria. Primeiro elas têm de comportar certo grau de indeterminação; é impossível falar de uma clara delimitação de seu conteúdo. Enquanto se acham nesse estado, entramos em acordo quanto ao seu significado, remetendo continuamente ao material de que parecem extraídas, mas que na realidade lhes é subordinado. Portanto, *a rigor elas possuem o caráter de convenções, embora a questão seja que de fato não são escolhidas arbitrariamente*,

mas determinadas por meio de significativas relações com o material empírico – relações que acreditamos adivinhar, ainda antes que possamos reconhecer e demonstrar. Apenas depois de uma exploração mais radical desse âmbito de fenômenos podemos apreender seus conceitos científicos fundamentais de maneira mais nítida e modificá-los progressivamente, tornando-os utilizáveis em larga medida e ao mesmo tempo livres de contradição. Então pode ser o momento de encerrá-los em definições. Mas o progresso do conhecimento também não tolera definições rígidas. Como ilustra de maneira excelente o exemplo da física, também os “conceitos fundamentais” fixados em definições experimentam uma constante alteração de conteúdo. (Freud, 1915/2010d)

Freud afirma que nenhuma ciência começa com as definições de seus conceitos fundamentais; este início é caracterizado pela descrição de fenômenos. Na descrição, contudo, já são inevitáveis a aplicação de ideias abstratas intuídas de algum outro lugar que não o objeto estudado. Essas ideias abstratas intuídas de algum outro lugar e utilizadas para agrupar, ordenar e correlacionar os fenômenos inicialmente contêm certo grau de indeterminação, mesmo que possam eventualmente se tornar conceitos fundamentais de uma ciência.

No trecho seguinte, Freud apresenta uma primeira tese: afirma que, uma vez que há um grau de indeterminação sobre seus conteúdos, as ideias abstratas serão mais bem entendidas quanto ao seu significado uma vez remetidas continuamente ao material experiencial e modificadas progressivamente. Contudo, como é próprio de seu estilo, Freud traz a antítese: esse material experiencial parece ser a fonte de onde são extraídas as ideias abstratas, mas o material empírico é também a elas subordinado, ou seja, a maneira como a realidade objetiva é representada determina, ao menos parcialmente, a própria percepção dessa realidade. A ciência, inevitavelmente, é em alguma medida *theory-laden*. Embora as convenções científicas pareçam ser extraídas do material empírico, este também se subordina a elas. As ideias abstratas nas ciências são intuídas, a princípio, de algum outro lugar, externo e extemporâneo em relação ao material que se pretende agrupar, ordenar e correlacionar. O efeito dessa consideração é de que não é possível entender um fenômeno cujo conteúdo ainda é bastante indeterminado sem as determinações de outras categorias que a ele estão associadas no conjunto de representações existentes na mente do pesquisador e que fundamentam sua intuição. A representação dos nexos e dependências da realidade exterior feita pela ciência é impossível sem outras representações que estão associadas a ela na mente dos sujeitos do conhecimento. Essa constatação lógica de que a percepção da realidade está sempre subordinada à forma como ela é representada levanta a questão de se é possível fazer ciência da natureza, ou se seus achados são meras categorias nominais, construídas por perspectivas subjetivas arbitrárias do observador. Isso não implicaria que o centro de tudo aquilo que chamamos de realidade somos nós

mesmos? – à luz da crítica de Freud ao antropocentrismo, isso não nos parece possível de admitir.

O que nos parece o mais obscuro na célebre passagem de 1915, e especialmente no trecho que grifamos, é a tensão entre a observação de fenômenos como o começo da investigação para a formulação de conceitos e as ideias abstratas que inevitavelmente subordinam a observação. Portanto, existe uma alternância presente nessa célebre passagem da obra freudiana, de modo que, a depender do trecho destacado por um comentador ou intérprete, existe a possibilidade de se ver Freud como alinhado a uma concepção epistemológica que coloca a natureza física como aquilo que orienta objetivamente o conhecimento, de tal maneira que o mundo material teria suas próprias leis gerais com eficácia na realidade, ou como um defensor de teses que assumem as leis do universo físico como categorias nominais oriundas da perspectiva que os sujeitos constroem por meio de suas próprias convenções. Dada a ambiguidade, esses polos antagônicos são ambos atributos do pensador, que não se limitam, então, a uma mera alternância entre duas atitudes epistemológicas, mas de uma ação recíproca entre ambas.

Por essa razão, pode-se afirmar que, embora o material observado dependa das ideias e conceitos científicos fundamentais presentes na mente do observador – ideias que são externas e não contemporâneas aos fatos observados –, os conteúdos dessas intuições não são arbitrários. Freud fornece, assim, um desfecho dialético, que evade de um convencionalismo ou de um antirrealismo sobre a verdade científica: embora tenham o caráter de convenções que subordinam a observação e a descrição dos fenômenos de maneira intuitiva, essas ideias abstratas não são, contudo, arbitrárias, pois são elas que intuímos, e não outras, pois mantêm relações de significação com aquele material, e não somente entre si. A conclusão só pode ser a de que nem a realidade interna nem a realidade externa são meras ilusões, devido à sua própria associação significativa. Freud (1891/2013) já lançava luz sobre essa dialética entre as categorias intelectuais e a realidade empírica ao afirmar que a representação dos objetos, e, portanto, a representação científica dos objetos, está sempre vinculada a uma associação representacional e funcional entre a coisa e a palavra.

Nesse sentido, embora tenham o caráter de convenções que subordinam a descrição do material empírico, as ideias abstratas e os conceitos científicos não são aleatórios, pois a própria natureza oferece possibilidades de significação. Tanto o material observado é dependente das ideias e dos conceitos científicos alheios aos fatos observados, como essas intuições não são fruto de pura arbitrariedade, mas dependentes no material empírico, e por isso são dotadas de significado. Ainda que haja um aspecto nominal em toda verdade, ainda assim é possível que uma perspectiva seja falsa devido à sua incompatibilidade com o material empírico, e

não apenas devido ao desacordo que existe entre as proposições com as quais se descrevem esses fatos.

Assim, apesar da reciprocidade e dessa mútua dependência no fazer científico entre a categoria intelectual que é utilizada para a observação e o fenômeno observado enquanto tal, é preciso levar em conta que há uma hierarquia entre esses elementos, segundo Freud. Embora a epistemologia freudiana considere tanto a realidade objetiva como o modo como a subjetividade a representa, é preciso reconhecer que essa concomitância lógica ocorre apenas a nível epistemológico. Não é porque o fazer científico comporta dois lados que se determinam reciprocamente, um lado do sujeito do conhecimento e um lado do objeto conhecido, que por isso seria correto supormos uma indissociabilidade ou simetria entre eles. Afirmar que sujeito e objeto são estritamente indissociáveis levanta a questão ontológica de que os primeiros objetos do universo somente teriam existido depois que surgiram seus observadores. Conceber a relação entre sujeito e objeto dessa forma é conceber uma realidade antropocêntrica, e nem o mais relativista dos físicos da mecânica quântica afirmaria algo assim a partir do conceito, por exemplo, de emaranhamento quântico. De fato, para haver sujeitos, são necessários objetos. No entanto, não podemos afirmar com a mesma certeza que, para haver objetos, são necessários sujeitos. Por isso, mais correto do que dizer que sujeito e objeto são indissociáveis seria afirmar que o primeiro se encontra aninhado no seio do segundo, ao mesmo tempo em que, uma vez dentro desse ventre que o gestou, ele mesmo também retroage sobre os objetos que o pariram – inclusive quando esses objetos são outros sujeitos! O nicho simbólico, cultural e representacional que nós humanos habitamos subjetivamente é determinado pelo plano físico, é dependente dele e não externo a ele. A subjetividade e a significação não são premissas para a existência da realidade objetiva, mas alguns de seus efeitos. Assim, em vez de uma indissociabilidade absoluta entre esses termos, o sujeito está situado no campo do objeto, sendo dele um processo emergente, e que, apesar dessa condição aninhada, é capaz de causar determinações sobre ele, na medida em que o representa.

Essa concepção epistemológica, em que deve haver uma hierarquia entre o objeto do conhecimento sobre as categorias intelectuais que o sujeito toma para conhecê-lo, fica mais nítida à luz de um texto escrito por Freud (1914/2010a) um ano antes:

Não nos sentimos bem ao abandonar a observação em favor de estéreis disputas teóricas, mas não podemos nos furtar a uma tentativa de esclarecimento. É certo que noções como a de uma libido do Eu, energia dos instintos do Eu e assim por diante não são particularmente fáceis de apreender nem suficientemente ricas de conteúdo; uma teoria especulativa das relações em jogo procuraria antes de tudo obter um conceito nitidamente circunscrito como fundamento. Acredito, no entanto, ser

justamente essa a diferença entre uma teoria especulativa e uma ciência edificada sobre a interpretação da empiria. Esta não invejará à especulação o privilégio de uma fundamentação limpa, logicamente inatacável, mas de bom grado se contentará com pensamentos básicos nebulosos, dificilmente imagináveis, os quais espera apreender de modo mais claro no curso de seu desenvolvimento, e está disposta a eventualmente trocar por outros. Pois essas ideias não são o fundamento da ciência, sobre o qual tudo repousa; tal fundamento é apenas a observação. Elas não são a parte inferior, mas o topo da construção inteira, podendo ser substituídas e afastadas sem prejuízo. Em nossos dias vemos algo semelhante na física, cujas concepções básicas sobre matéria, centros de força, atração etc. não seriam menos problemáticas do que as correspondentes na psicanálise. (p. 19-20)

E, mais tarde, em texto de 1925 intitulado “*Autobiografia*” (1925/2011c), Freud retoma as mesmas considerações de 1914:

Não poucas vezes escutei a desdenhosa afirmação de que não se pode levar a sério uma ciência cujos principais conceitos são tão imprecisos como os da libido e do instinto na psicanálise. Mas essa objeção se baseia numa total incompreensão dos fatos. Conceitos fundamentais claros e definições nitidamente demarcadas apenas são possíveis nas ciências humanas [*Geisteswissenschaften*] quando elas procuram acomodar todo um âmbito de fatos na moldura de um sistema intelectual. Nas ciências da natureza [*Naturwissenschaften*], entre as quais se inclui a psicologia, tal clareza dos conceitos principais é supérflua e mesmo impossível. A zoologia e a botânica não principiaram com definições corretas e suficientes de animal e planta, e ainda hoje a biologia não soube dar um conteúdo preciso ao conceito de ser vivo. A própria física não teria absolutamente se desenvolvido caso tivesse sido obrigada a esperar até que seus conceitos de matéria, força, gravitação e outros alcançassem a clareza e precisão desejável. As ideias fundamentais ou conceitos supremos das disciplinas das ciências naturais são sempre deixadas inicialmente indeterminadas, provisoriamente são explicadas apenas pela referência à área de fenômenos de que procedem, e somente com a progressiva análise do material da observação podem se tornar claras, ricas de conteúdo e livres de contradição. (p. 145-146)

Ao nos determos nesses trechos de 1914 e 1925, são evidentes as semelhanças entre eles e o de 1915, ainda que por vezes Freud se refira às mesmas designações por meio de vocábulos diferentes. Deste trecho, vale destacar algumas ideias expressas de modo mais claro por Freud do que na primeira citação que referimos. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a hierarquia de valores do fazer científico, derivado de certas suposições ontológicas, que fala sobre o primado que a observação deve ter sobre a teoria. Levando em consideração a análise que fizemos sobre a passagem célebre do texto de 1915, podemos entender que, embora a teoria subordine a observação na maneira como ela extraí significados da substância empírica, a teoria deve ser tomada não como a base do fazer científico, mas justamente um derivado das inferências geradas na interpretação dos

fenômenos. Podemos entender que, enquanto as ciências baseadas na compreensão [*Geisteswissenschaften*], como propõe Freud, partem de concepções teóricas das quais se produzem inferências dedutivas que subordinam a observação dos fenômenos; a psicanálise, como uma ciência natural [*Naturwissenschaften*], deve buscar partir da observação indutiva dos fenômenos para a produção de uma teoria.

É por essa razão que, nas ciências naturais, dentre elas a psicanálise, as ideias provisórias advindas de outros lugares que não os fenômenos presentes e os conceitos fundamentais das ciências que subordinam a observação atual devem sempre carregar em seu seio algum grau de indeterminação. Embora essa indeterminação implique a impossibilidade de conceitos cristalinos, tal hierarquia da observação sobre a teoria é o que garante a primazia da clínica psicanalítica como o dispositivo por excelência de constituição da psicanálise.

Dessa assertiva que põe a psicanálise como uma prática, Freud também fornece uma posição ética de cunho utilitário em relação à ciência, ou seja, de que as disputas teóricas são estéreis caso essas querelas impliquem o abandono da observação. Esse postulado implica que as disputas teóricas tanto podem ser profícias como estéreis, a depender do quanto elas favorecem ou não as capacidades interpretativas dos pesquisadores, sofisticando a maneira como eles significam o material empírico e a maneira como eles debatem seus conceitos e ideias. Não é porque há uma hierarquia da observação sobre a teoria que esta é desnecessária. A subordinação que as ideias abstratas estabelecidas por convenção e os conceitos fundamentais que os cientistas carregam em suas mentes ao interrogarem a substância empírica subordinam à sua observação “de graça”, espontaneamente e sem maiores esforços, jazendo o rigor científico, portanto, na atividade de justamente tentar inverter essa relação de subordinação, de tal maneira que o primado seja da observação e não das categorias intelectuais que a subordinam.

Em 1929, em *A questão da análise leiga*, Freud faz uma reiteração de sua concepção de ciência e de que maneira a psicanálise se relaciona com ela:

Não pense, no entanto, que ela [a psicanálise] nasceu assim pronta, como um sistema filosófico. Nós a desenvolvemos bastante lentamente, muito pelejamos por cada pedaço dela, sempre a modificamos em contato com a observação, até finalmente ela adquirir uma forma em que parece nos bastar para nossa finalidade. Ainda alguns anos atrás eu teria que expor essa teoria em termos diferentes. Naturalmente, não posso lhe garantir que a forma em que hoje é expressa será definitiva. Como sabe, a ciência não é uma revelação; ela carece, muito depois de seus primórdios, dos atributos de certeza, imutabilidade e infalibilidade, pelos quais o pensamento humano tanto anseia. Ainda assim, é tudo o que podemos ter. Se também levar em conta que nossa ciência particular é muito jovem, tem quase a idade do século, e que

se ocupa da matéria mais difícil que se pode oferecer à investigação humana, poderá então adotar a atitude correta perante minha exposição. (Freud, 1926/2014a, p. 136)

Freud, desse modo, reafirma em diversas ocasiões uma concepção de ciência em que esta sempre deve estar sujeita à modificação de seus conteúdos, ou seja, que a certeza, a imutabilidade e a infalibilidade são contrárias ao espírito científico, e talvez essas características sejam próprias do âmbito da “revelação”, ou seja, em seu entender, do que é próprio dos campos filosófico e religioso. Portanto, embora contrariando o positivismo científico, Freud segue um adepto da ciência natural, devido à qualificação com a qual conceitua a própria ideia do que é a investigação da natureza.

Na conferência de 1933, denominada *Acerca de uma visão de mundo*, Freud (1933/2010) é claro quanto à sua adesão ao naturalismo científico, fundamentado na interpretação observacional dos fenômenos, e a necessidade de hierarquizar suas capacidades em relação a outras atividades intelectuais, como a religião, a filosofia e a arte:

É inadmissível dizer que a ciência é uma área da atividade espiritual humana, que a religião e a filosofia são outras, de valor pelo menos igual, e que a ciência não deve interferir nelas; que todas podem igualmente reivindicar serem verdadeiras e cada pessoa é livre para escolher de onde tirar sua convicção e onde depositar sua crença. Uma visão assim é tida como particularmente nobre, tolerante, abrangente e livre de preconceitos tacanhos. Infelizmente ela não é defensável, compartilha todos os traços nocivos de uma visão de mundo não científica, praticamente equivalendo a esta. Ocorre que a verdade não pode ser tolerante, não permite compromissos e imitações, que a pesquisa tem de considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus e deve se tornar implacavelmente crítica, quando um outro poder busca usurpar alguma parte dela. (Freud, 1933/2010)

Nesta conferência, também discorre a respeito das correlações entre sua adesão ao naturalismo científico e o método clínico que ele próprio desenvolveu ao longo de sua vida:

O progresso, no trabalho científico, ocorre de maneira muito semelhante ao de uma análise. Levamos expectativas para o trabalho, mas temos de refreá-las. Através da observação aprendemos algo novo – ora aqui, ora ali – e inicialmente as peças não se encaixam. Estabelecemos hipóteses, fazemos construções auxiliares, que retiramos quando não se confirmam; necessitamos de muita paciência de prontidão para toda possibilidade; renunciamos a convicções prematuras, que nos obrigariam a não enxergar fatores novos e inesperados, e, por fim, todo esforço é recompensado, os achados dispersos se combinam, obtemos uma visão de toda uma parcela do funcionamento mental, completamos nossa tarefa e estamos livres para a próxima. (1933/2010, p. 343)

Em suma, a proposta científica de Freud é a de que as representações subordinam inevitavelmente a observação dos fenômenos, seja na ciência, seja segundo o senso comum. O rigor científico, pelo contrário, procura considerar essa subordinação, que ocorre sem maiores esforços e espontaneamente, para, então, inverter essa relação de subordinação e dar primazia ao material observado, justamente para não evocar a mesma conduta dogmática própria do campo das revelações e das ilusões. Sobre essa questão, cabe ressaltar que é a hierarquia da prática sobre a convenção intelectual que permite a hegemonia do método clínico como o instrumento para a constituição da teoria psicanalítica.

Freud afirma que a modificação subsequente dos conteúdos dessas ideias abstratas em virtude de sua remissão ao material empírico ou ao material experiencial pode torná-las os conceitos fundamentais de uma ciência utilizáveis em larga escala e em grande parte livres de contradição, mas que deverão sempre se permitir passar pela constante modificação de seu conteúdo para o progresso do conhecimento. Não é apenas no início da formação de uma disciplina científica que as ideias intuídas pela observação dos fenômenos conterão algum grau de indeterminação sobre seus conteúdos. Mesmo quando já se tornaram conceitos fundamentais de uma ciência consolidada, deverão ser liberadas da rigidez de seus conteúdos para a continuidade do avanço dessa mesma ciência no sentido de uma menor contradição do uso de seus significados.

Portanto, o estabelecimento de nexos e dependências entre os diferentes processos observados na natureza requer uma negatividade epistemológica. Essa posição deve (a) ser “implacavelmente crítica” (Freud, 1933/2010, p. 325); (b) fazer hipóteses e construções auxiliares que devem ser retratadas “quando não se confirmam” (p. 343); e (c) renunciar a “convicções prematuras, que nos obrigariam a não enxergar fatores novos e inesperados” (p. 343). Tais concepções corroboram as ideias de Freud (1915/2010d) de que o progresso da descrição científica exige uma liberação das ideias abstratas intuídas por convenção e dos conceitos fundamentais da ciência que a subordinam. Essa liberação significa uma negação (a) da rigidez de seus conteúdos; (b) de sua contradição em relação a si próprios em sua relação com o material experiencial; e (c) de disputas teóricas inférteis que implicam o abandono da própria observação. Assim, por meio de modificações constantemente referidas ao material empírico, a teoria terá menores contradições entre suas asserções e, assim, será aplicável a uma escala cada vez maior de fenômenos.

5.3. Negatividade ontológica da subjetividade: monismo, fisicalismo e agnosticismo

Como apresentado nos textos de 1914, 1915, 1925, 1927 e 1929, assim como na conferência de 1933, o método freudiano busca seguir os cânones da ciência natural, pautados pela observação mais do que pela teoria. Mas, apesar disso, o conceito de inconsciente produz uma nuance fundamental, que se esclarece quando aludimos a um dos textos mais tardios da obra de Freud, denominado *Algumas lições elementares de psicanálise*, escrito em 1938, ano anterior à sua morte:

A psicologia também é uma ciência natural. Que mais poderia ser? Mas o seu caso é diferente. Nem todos se aventuram a emitir um juízo sobre as coisas físicas, mas todos – tanto o filósofo como o homem da rua – opinam sobre questões psicológicas, comportam-se como se fossem psicólogos amadores. E agora sucede algo notável: todos – quase todos – concordam que [...] tudo o que é consciente seria psíquico; e, inversamente, tudo o que é psíquico, consciente. Isso seria evidente, contrariá-lo seria um absurdo. Ora, não se pode afirmar que uma resolução tal lance muita luz sobre a essência do psíquico. (Freud, 1938/2018a)

Após essa contestação de que a psicologia, e dentro dela a psicanálise, seria uma forma de senso comum, Freud, então, complementa sua argumentação criticando que o que difere aquele da ciência psicológica seria a crítica desta ao primado da consciência na compreensão da ação humana. Para tal, busca elucidar que sua própria teoria é uma tentativa de demonstrar que essa centralidade do humano é ilusória. Como não escapará ao leitor, Freud implicitamente retoma sua crítica ao antropocentrismo:

a equiparação do psíquico ao consciente trouxe a desagradável consequência de os processos psíquicos serem arrancados do contexto geral de eventos do universo e serem contrapostos a todo o resto como algo estranho. Mas isso não era possível, não se podendo ignorar muito tempo o fato de que os fenômenos psíquicos dependem em alto grau das influências somáticas e, por sua vez, têm efeitos poderosos sobre os processos somáticos. Se alguma vez o pensamento humano entrou num beco sem saída, foi aqui. (Freud, 1938/2018a)

Por fim, apresenta a solução dada por sua teoria a esse beco sem saída que, por um lado, diz respeito ao problema corpo/mente, mas que também nos dá pistas sobre a hierarquia entre a categoria utilizada para a observação e o fenômeno observado. Tratando-se de Freud, tal solução jaz no inconsciente:

A psicanálise evitou essas dificuldades ao contestar energicamente a equiparação do psíquico ao consciente. Não, o estado consciente não pode constituir a essência do psíquico, é apenas um atributo dele, e inclusive um atributo inconstante, muito mais ausente do que presente. O psíquico em si mesmo, qualquer que seja a sua natureza,

é inconsciente, provavelmente de espécie similar a todos os outros processos naturais de que adquirimos conhecimento. (Freud, 1938/2018a)

O argumento epistemológico que leva Freud (1933/2010) a postular que a metodologia científica opera majoritariamente por meio da crítica racional e da refutação é justamente aquele que reconhece que a receptividade de nossos órgãos sensoriais e as conjecturas feitas sempre estão aquém do mundo externo real. Considerando, então, as negatividades metodológica e epistemológica supracitadas, doravante se argumentará que existe pelo menos um terceiro nível de negatividade do qual fala Freud. Não há apenas uma negatividade metodológica – referente à posição da ciência de operar uma “rejeição de determinados elementos que lhe são estranhos” (Freud, 1933/2010, p. 323) – e uma negatividade epistemológica – oriunda da conclusão de que a totalidade do mundo externo real “não temos esperança de alcançar, pois vemos que tudo o que inferimos precisamos retraduzir para a linguagem de nossas percepções, da qual não podemos nos libertar” (Freud, 1938/2018b, p. 258). Além dessas duas negatividades, a psicanálise também propõe uma negatividade que é imanente ao seu próprio objeto de investigação.

Freud (1916-17/2014, 1917/2010b, 1925/2011b), influenciado por Ernst Haeckel (Ritvo, 1992), expressou que a psicanálise representa a terceira ferida narcísica da humanidade, estabelecendo uma filiação de seus pressupostos teóricos a uma linhagem científica. A primeira ferida reconhecida pelo autor se refere à teoria de Nicolau Copérnico, que, no século XVI, postulou que os humanos não estão no centro do universo. O trânsito do teocentrismo para o antropocentrismo acompanhou a passagem de uma visão em que a Terra era o centro do cosmos, para a ideia de um sistema solar, no qual somos apenas um dos astros. A segunda ferida narcísica, a ferida biológica, Freud associa sobretudo à teoria evolucionista de Charles Darwin, formulada no século XIX, sobre a ascendência humana. Em sua produção, esse naturalista inglês revelou que muitos de nossos traços são adquiridos devido à interação dos organismos com o ambiente, que, ao longo da história filogenética, selecionaram diferentes linhagens. Conforme o pensamento darwiniano, o humano é apenas uma dessas linhagens, o que o tornaria mais próximo aos primatas do que um ser à semelhança dos anjos e deuses. A terceira ferida, ocasionada pelo pensamento psicanalítico, corresponde à concepção de que, além daquelas duas refutações às supostas excepcionalidades humanas, o mesmo deve ocorrer quando o objeto de investigação é a própria experiência subjetiva. Esse posicionamento representa dizer que o humano deve reconhecer que o seu Eu “não é nem mesmo senhor de sua própria casa” (Freud, 1916-17/2014, p. 381) – ou seja, que sua maior parte é inconsciente a si mesmo.

Segundo Assoun (1983), implícitas na proposta freudiana de que a consciência é apenas uma parte do sujeito – tornando-o descentrado não somente em relação ao cosmos e às espécies, mas também em relação a si próprio – encontram-se três premissas naturalistas, as do monismo, do fisicalismo e do agnosticismo.

Sobre as duas primeiras, cumpre mencionar que monismo e fisicalismo são doutrinas filosóficas e científicas típicas do naturalismo e cuja ontologia afirma que a realidade é regida por um princípio fundamental único e imanente, logo contrária a um princípio transcendente ou uma relação de externalidade entre as origens da substância física, das forças vitais e do fenômeno psicológico (Blackburn, 1996; Comte-Sponville, 2001/2011; Japiassú & Marcondes, 1991; Lalande, 1926/1993). O monismo freudiano é materialista-fisicalista e se opõe às perspectivas dualistas da relação corpo/psiquismo, como aquela atribuída a Descartes (Assoun, 1983; Simanke, 2009). Embora não seja expressamente oposto ao pluralismo, o monismo naturalista endossado por Freud pressupõe que a pluralidade, mesmo que infinita, depende logicamente de uma unidade imanente – a natureza física –, por razões de existência ou de inteligibilidade (Blackburn, 1996; Comte-Sponville, 2001/2011; Japiassú & Marcondes, 1991; Lalande, 1926/1993; Winograd, 2004, 2013).

Sob essas premissas, Freud busca superar uma visão antropocêntrica, correlacionada ao geocentrismo e à antropomorfização de Deus, procurando “o retorno do homem à sua pátria originária, a Natureza” (Assoun, 1983, p. 227). É filiando-se ao naturalismo que Freud propôs que o antropocentrismo deve ser questionado não apenas em relação à natureza material e aos fenômenos próprios das ciências da vida.

Assim, podemos identificar um atributo de *descentramento* relacionado à inclusão do sujeito no universo físico, conforme Copérnico, e à inclusão do sujeito nos fenômenos biológicos, conforme Darwin. A originalidade da hipótese do inconsciente reside na proposição de que, além desses dois tipos de descentramento, existe um terceiro, que se refere ao sujeito em relação a si próprio. Enquanto Copérnico descentra o sujeito do cosmos para incluí-lo nele, sem fazer mais dele uma exceção, e Darwin descentra o sujeito das espécies vivas para incluí-lo nelas, sem fazer mais delas uma exceção, o descentramento sobre o qual escreve Freud advém da necessidade de incluir o sujeito em si próprio, por mais que isso soe uma tautologia, e não fazer dele mais uma exceção. Esse descentramento do sujeito em relação a si mesmo é o movimento que funda o inconsciente, e que permitiu a Freud produzir uma teoria geral sobre o funcionamento psíquico, para além de suas exceções particulares, que, então, traria o aspecto mais explicativo do que comprehensivo da pesquisa metapsicológica.

Sob esse prisma, ao lado da necessidade prática para um método clínico de tratamento, é a exigência teórica da investigação metapsicológica de paradoxalmente incluir a subjetividade no próprio sujeito que implica a ideia de que a consciência não é o centro do psiquismo. Freud (1920/2010) comprehende que os processos psíquicos inconscientes são “características negativas, que apenas se fazem compreensíveis quando comparadas aos processos psíquicos conscientes” (p. 190). À luz da hipótese do inconsciente, que faz do sujeito descentrado em relação a si mesmo, o desfecho inevitavelmente se torna que o sujeito mais *não é* do que *é* si mesmo à luz do descentramento produzido pela hipótese do inconsciente. Com efeito, existe uma relação imanente entre descentramento e as características negativas: o centro do sujeito é negativo, ausente de sua consciência, e aquilo que é positivo e presente encontra-se nas periferias do que é ele próprio.

Por razões como essa, Assoun (1983) argumenta que, aos fundamentos monistas e fisicalistas da epistemologia freudiana, soma-se um terceiro, o agnosticismo, influenciado por Guy du Bois-Reymond. No entanto, o agnosticismo em Freud passa de uma abordagem metodológica, como é o caso daquele fisiologista, para uma indeterminação a respeito do próprio objeto da ciência. Embora Freud filie a psicanálise à visão de mundo da ciência natural, há uma ambiguidade em suas concepções epistemológicas, devido à inflexão do objeto de investigação da psicanálise sobre a ciência.

Freud (1927/2014) concebe a psicanálise como uma *Naturwissenschaft* (ciência da natureza) e reconhece que não é devido estabelecer conceitos fundamentais por meio de outras abordagens. Mas então há uma torção: “Não, nossa ciência [a psicanálise] não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes *aquilo que ela não pode nos dar*” (p. 30, grifo nosso). Interpretando-se essa passagem, afinal, a psicanálise é ciência ou ilusão? Freud deixa claro como a ciência *tout court* é limitada quando se trata do objeto da psicanálise – “*aquilo que ela não pode nos dar*” (p. 301) –, mas, no final das contas, afirma que é uma ilusão acreditar que a própria psicanálise também possa oferecer seu objeto. Por um lado, Freud (1938/2018b) propõe que, para a ciência, “O real permanecerá sempre ‘incognoscível’” (p. 258); por outro, comprehende que os meios técnicos da ciência psicanalítica permitem formular hipóteses sobre “um bom número de processos que *em si são ‘incognoscíveis’*” (p. 258, grifo nosso).

O que exatamente é que somente a psicanálise pode nos dar, mas que, ao invés disso, ela não pode nos dar? O que, afinal, é este oxímoro, esta coisa não-coisa? Nesse sentido, Freud (1900/2019) evoca Kant em sua teoria dos sonhos, estabelecendo uma conexão entre o inconsciente e a coisa-em-si do filósofo. Ambos se encontram no terreno do incognoscível, tanto a coisa-em-si, como o “umbigo do sonho”:

Basta formarmos o silogismo paradoxal para obtermos, justapondo-as, as duas teses. A psicanálise é uma *Naturwissenschaft* [ciência da natureza]; tem por objeto o inconsciente; o inconsciente é a coisa em si, em outras palavras, o incognoscível. Portanto, a psicanálise não seria o saber do incognoscível? Percebemos bem, pelo enunciado desse sofisma, que penetraríamos, por esse desvio, no cerne do paradoxo da epistemologia freudiana. (Assoun, 1983, p. 78)

Implícita nessa formulação sobre o agnosticismo freudiano está a ideia, então, de que há um elemento de negatividade que ontologicamente define o objeto da psicanálise. Nessa perspectiva, a ênfase da ontologia psicanalítica recai não apenas na consideração sobre a incompletude do conhecimento científico (Dauphin, 2008), mas, sobretudo, na defesa de que essa incompletude constitui o próprio domínio da psicanálise. Assim, a partir de um ponto prévio, que representa “aquilo que ela não pode nos dar” – inicialmente uma limitação epistemológica – Freud (1927/2014) propõe uma transição de fase: a lacuna formal entre disciplinas científicas se torna um objeto material da ciência por si mesmo. A incompletude, desse modo, não leva à positivação de um novo tipo de ciência, dualizada em relação à ciência natural. Em vez disso, implica a afirmação da existência real do negativo em si (Freud, 1925/2011a), como também objeto das *Naturwissenschaften*, uma vez que dentre estas também está incluída a psicanálise.

Portanto, o agnosticismo freudiano não se refere principalmente a uma lacuna epistemológica presente na observação da natureza e da subjetividade, mas a uma concepção da subjetividade como necessariamente lacunar. O não-sentido explorado pela psicanálise converte uma incompletude epistêmica e gnosiológica numa incompletude ontológica da subjetividade – o inconsciente. Da lacuna do conhecimento ao conhecimento da lacuna, o objeto material da psicanálise tem um caráter intrinsecamente incompleto, pois o centro da investigação psicanalítica é precisamente o descentramento subjetivo. Por razões como essas, Assoun (1983) entende que a completude da teoria psicanalítica, ela atingir seu objeto, coincide exatamente com o término daquilo que justifica sua existência.

Desse modo, a “feiticeira” metapsicologia extrai suas conclusões, sim, de uma materialidade experienciada – de partes de coisas, de pedaços de pessoas, de fatias de animais, de extratos de plantas e de fragmentos de palavras –, mas o conteúdo de seu “caldeirão” – o núcleo do id – é propriamente um intervalo, uma ausência, um irrepresentável do qual emergem e para o qual convergem as quantidades e qualidades que excitam de maneira fervilhante a “magia” da vida. Nesse sentido, vale mencionar uma carta conhecida em que Freud (1917/1982) escreve a Groddeck, afirmando que o inconsciente, em algumas acepções, provavelmente corresponde ao “elo que falta” (p. 370) entre o corpo e o psiquismo, ou seja, a instância que conecta e faz essas duas dimensões interagirem. No entanto,

é importante enfatizar que esse aspecto faltante não é positivado uma vez objetivado aquilo a que o inconsciente se refere, pois o inconsciente é, por princípio, caracterizado negativamente.

Desse modo, as ideias de “nebulosidade” de 1914, de “indeterminação” de 1915, de “clareza impossível” de 1925, de “ilusão” de 1927, de “matéria mais difícil que se pode oferecer à investigação humana” de 1929, de “peças que não se encaixam” de 1933 e de “beco sem saída” de 1938 são não somente maneiras pelas quais Freud caracteriza as limitações da epistemologia e do método psicanalíticos. Essas ideias não são apenas atributos oriundos de uma incompletude do conhecimento sobre um objeto cujo significado é alienado de nós por nossas próprias limitações, pois essas ideias têm, para a psicanálise, o caráter ontológico de alienações sediadas nos atributos da própria natureza, que, tão logo preenchidas nas ausências que implicam, se recompõem e formam novas ausências. Não é somente o indivíduo que tem seus impulsos guiados de maneira polimórfica, mas a própria matéria é sediada por possibilidades de indeterminação, que é uma condição necessária para que a indeterminação presente no vivo possa ter emergido da substância física. A certeza e a imutabilidade, atributos ambicionados pelo positivismo, não são somente antagônicos ao espírito científico que investiga a natureza, mas à própria concepção de natureza forjada por Freud.

5.4. Que natureza para o negativo?

Conforme Prigogine e Stengers (1991), do renascimento até o pós-positivismo, por exemplo com Popper, o método científico almejava alcançar as inspirações fornecidas por Galileu Galilei e Isaac Newton, que acreditavam numa ciência “capaz de descobrir a verdade *global* da natureza” (p. 32). No entanto, ocorreu uma transformação significativa em meados do século XX, na qual as ciências naturais passaram a reconhecer sua inserção dentro dos interesses culturais e sua suscetibilidade aos efeitos da subjetividade. Assim, a metamorfose na ciência não se resume a uma mera modificação epistemológica, na qual as teorias são consideradas como desprovidas de significado fora de seu contexto, mas trata-se sobretudo da passagem de uma concepção de natureza como um ser estável, representando permanência, para uma visão de mundo em que a natureza é um processo de contínua transformação, um devir, tal como sugerido por Whitehead (1927-28/1978). Doravante, a ideia de natureza não está qualificada próxima à doxa científica galilaica-newtoniana, que a reduzia apenas a causalidades mecânicas completamente estáveis e previsíveis. A natureza também está aberta ao contingente, ao incerto e até mesmo ao improvável: *natura* não é mais um verbo na forma de particípio passado, como em sua forma latina, mas, mais provavelmente, em forma de gerúndio. Se a subjetividade se inclui no grande conjunto da natureza,

e ao mesmo tempo tem o poder de produzir significações cujas determinações de alguma forma são livres, capazes de engendrar algo de novo e inesperado em relação ao puro determinismo linear cego de ações mecânicas por meio da maneira em que estas são representadas, é necessário pensarmos que a natureza, por seu processo, é marcada pela possibilidade de algo novo acontecer – sempre, e não apenas por causa da subjetividade.

É preciso considerar que ideias como a de Whitehead (1927-28/1978) estão vinculadas a uma herança intelectual que remonta ao século XIX (Collingwood, 1945), particularmente ao evolucionismo que tanto influenciou Freud. Durante o período de formação intelectual do fundador da psicanálise, o darwinismo exercia uma forte influência no naturalismo germânico, imbuindo-o de uma concepção processual da natureza. Influenciado por professores como Clauss e Brücke durante seus anos de formação, Freud, ao desenvolver sua obra psicanalítica, aplicou as ideias evolucionistas à psicologia humana, concebendo os modos de organização da subjetividade como análogos a processos evolutivos (Ritvo, 1992). A concepção de Freud sobre a natureza carrega as repercussões de um contexto impregnado pelas teses darwinianas, resultando em uma visão de natureza que não é um sistema fechado (Collingwood, 1945), mas um conjunto de processos que permitem desvios, como no caso da sexualidade e sua desvinculação parcial da meta reprodutiva (Garcia-Roza, 1984).

Seguindo esse ponto de vista processual, conforme analisado por Carvalho e Monzani (2015), a influência indireta de autores como Herbart levou Freud a adotar uma concepção quantitativa dos processos psíquicos, na qual eles se organizam num *continuum*. Nessa perspectiva, seria a variação nos graus de intensidade que determinaria se as representações mentais atingiriam ou não o limiar da consciência, resultando numa concepção econômica da mente. Além disso, essa lógica processual não se restringiria apenas à questão do estado consciente ou inconsciente de determinada representação, estendendo-se, então, à própria possibilidade de se representar o mundo. Ao aderir ao naturalismo, Freud incorpora os processos mentais ao mesmo terreno ontológico da física, implicando uma concepção de natureza na qual ela mesma é entendida como um processo aberto a variações e desvios.

Essa interpretação sobre a relação entre a natureza e o psiquismo em Freud baseia-se, portanto, numa concepção continuista do psíquico, estruturada em termos de processos (Carvalho & Coelho Jr., 2024; Carvalho & Monzani, 2015). Essa abordagem, somada à possibilidade de existirem desvios dentre esses processos, permite a Freud integrar sua teoria sobre o psiquismo, cujas propriedades e padrões ao longo do tempo são distintos do simples funcionamento neurofisiológico, com a biologia evolucionista e os princípios dinâmicos da física. Assim, o processo

psíquico não deve ser algo concebido estaticamente, mas sempre dinamicamente, como um exemplar das variações permitidas pelos processos naturais.

Contudo, a partir de um ponto de vista topográfico, Freud trata de uma natureza na qual não somente existem fatos desconhecidos, alienados da consciência epistemológica, mas na qual existem “processos que em si são ‘incognoscíveis’” (1938/2018b, p. 258) – e cuja formulação hipotética se inicia, mas que não deve ser limitada, pelo psiquismo inconsciente. Embora Freud (1937/2018a) reconheça que uma série de questões levantadas pela investigação metapsicológica permanecessem incógnitas, como, por exemplo, o que está na origem dos processos excitatórios que governam o psiquismo, ele identifica uma pista tangível, sobre a qual é possível se aportar: a antítese e a divisão entre processos psíquicos conscientes, suscetíveis de serem conhecidos, e inconscientes, marcados, justamente, pela incognoscibilidade. Assim, em dissonância com aquela visão estritamente gradualista e em termos de desvios da relação entre os processos naturais e os psíquicos, a metapsicologia oferece uma compreensão centrada na presença do negativo, da divisão e do traumático na sequência de processos envolvidos para a emergência do psiquismo.

Na tentativa de superar a dicotomia entre a continuidade e a descontinuidade das relações entre a natureza e a subjetividade, e reforçando a abordagem negativa já insinuada em Freud, Johnston (2012, 2015) e Žižek (2008) sustentam que a capacidade humana de atribuir significações ao material empírico, tornando-se imprevisível, não pode ser dissociada da ideia de que a própria natureza contém essa possibilidade. Em um dialeto lacaniano, comum a esses autores, para se conceber um “sujeito barrado”, no qual está presente a negatividade em geral compreendida como um advento da linguagem, é necessário postular, conforme a compreensão de Žižek (2008), um “Real barrado”. Ou seja, a aparente desnaturalização que se atribui à vida, à subjetividade, à cultura e à sociedade deve ter como premissa uma natureza cujos processos são eles mesmos autodesnaturalizantes (Johnston, 2012, p. 2). Nessa ótica, haveria uma natureza descentrada e capaz de negar a si mesma na base da experiência autodessubjetivante, que descentra o sujeito de si mesmo, própria do psiquismo inconsciente. Reformulando: para não incorrermos no antropocentrismo que exceta o humano da natureza, mas para que também não se torne absurda a reivindicação de que o humano tem uma existência *sui generis* em relação ao plano físico, poderíamos afirmar que a a-natureza do humano deve ir ao encontro, *vis-à-vis*, de uma desnaturalização da natureza.

Nesse sentido, Žižek (2008), combinando ideias de Freud, Lacan e Hegel, afirma que a subjetividade não emerge da natureza como resultado de uma liberdade frente às restrições do determinismo; pelo contrário, ela é resultado da imposição

de suas próprias restrições sobre ele. Segundo o filósofo, o circuito da liberdade subjetiva, logo sua capacidade para a significação da realidade, é efeito de uma retroação da subjetividade sobre suas próprias causas, que postula *a posteriori* seus próprios pressupostos, ao deliberar quais causas *não* irão causá-lo. Em suma, sob essa perspectiva negativa, a liberdade subjetiva é uma “des-liberação”, uma restrição da liberdade das causas não subjetivas, necessária à subjetivação (Sherman, 2017).

Com efeito, conforme observado por Bezerra Júnior (2013), há, entre os pós-freudianos, a coexistência de diferentes interpretações da concepção de Freud sobre as relações entre a natureza e o psiquismo, uma que enfatiza seu aspecto processual, direcionando a leitura da obra a uma forma de emergentismo continuísta, e outra que aponta para uma emergência forte, a uma “explosão ontológica”, traumática e que marca a fundação dos atributos negativos da subjetividade.

Embora tipicamente vistas como antagônicas, é possível hoje se encontrar, dentro do contexto do naturalismo, autores que, como Deacon (2012), compreendem a natureza e a subjetividade como organizadas por processos graduais cuja variação se define pelo que chama de *constraints* (restrições), isto é, marcas presentes daquilo que é ausente. Deacon (2012) concebe a natureza como um processo que em si é como que dotado dessa negatividade para que os aspectos negativos, ou “absenciais”, em suas palavras, da subjetividade existam. Isso implica uma concepção de “natureza incompleta” que destaca que o que falta à ciência da mente é notar que a realidade, interna ou externa, está intrinsecamente marcada por algo que falta. Essa lacuna fundamental da realidade, que o autor chama de absencialidades, é oriunda de processos e organizações dinâmicas ditados por aquilo que *não* acontece, ou seja, de *constraints* (restrições) ao trabalho espontâneo do universo físico. Para esse autor contemporâneo é a marca do conflito, a ação recíproca e contrastante entre diferentes tendências espontâneas, que constitui o trabalho e as informações do universo físico, de modo que este, poderíamos afirmar, já implica a negatividade.

Abordagens como essa sugerem a hipótese de que a negatividade ontológica do inconsciente individual requer como condição uma negatividade imanente aos processos físicos *tout court*. São processos de geração dessas negatividades que constituem a natureza e as leis-ponte que possibilitam a emergência da subjetividade e de seu trabalho negativo. Desse modo, é lícito se argumentar que o pensamento de Deacon (2012) fornece, de maneira externa ao campo psicanalítico, uma alternativa teórica que reconcilia duas versões aparentemente antagônicas da interpretação da obra freudiana a respeito dos processos psíquicos: aquela que enfatiza o aspecto contínuo, gradual e desviante da relação entre natureza e

subjetividade, e aquela que a interpreta em termos de sua característica negativa, logo de rupturas e descontinuidades.

Portanto, para a compreensão de que a subjetividade e a indeterminação de seus atributos negativos possam existir, é necessário que haja a transformação ao longo do tempo como um fundamento ontológico e, consequentemente, um dos atributos causais da própria natureza. No entanto, para que se defenda a naturalização dos aspectos negativos do humano, como a feita por Freud, um caminho interessante é o de supor uma natureza cujos processos são intrinsecamente geradores de negatividade, como proposto por Johnston (2012), Žižek (2008), Sherman (2017) e especialmente Deacon (2012). Considerações sobre esse naturalismo qualificado pelo negativo endossam a posição de que, seja cosmologicamente por sermos um pequeno planeta, seja biologicamente por morrermos por um vírus, seja socialmente por sermos alienados, seja psicologicamente por termos um inconsciente, não há Eu sem o descentramento do outro. Mas esse outro não é exterior à natureza, mas algo que estrutura a si própria.

A natureza, assim, é uma unidade imanente, porém aberta à historicidade, ao desvio e à diferença – logo, também à pluralidade. Há, nesse monismo-naturalista, contrário ao antropocentrismo, uma concepção de que há causas não espontâneas, mudanças irreversíveis e – por isso mesmo – criações imanentes. O fenômeno subjetivamente apreendido por nós, para ser material, inscrito no mesmo terreno que a natureza, mas também dotado do que referimos como algo próprio da “transcendência” e da capacidade de gerar com alguma liberdade o novo, implica a concepção de que a natureza, para ter gestado essa forma tão diferente de causar a realidade, é também caracterizada por essas propriedades inovatórias. Para que não redundemos numa concepção antropocêntrica – como Freud (1916-17/2014, 1917/2010b, 1925/2011b) nos legou junto a Copérnico e a Darwin –, mas que ao mesmo tempo não ignoremos a natureza complexa e elástica do humano precisamos, antes, supor uma natureza que tem em seu seio a possibilidade de variar, de desviar e, paradoxalmente, de se “desnaturalizar” (Johnston, 2012). Nessa concepção, a natureza não é um território idêntico a si próprio, por isso dizemos que é dotado de negatividade, e, com efeito, aberto à alteridade, à historicidade e às possibilidades de significação – dizer que a natureza não é estática é dizer que ela também se nega. Considerações como essas endossam a perspectiva de Freud de incluir, numa visão de mundo naturalista, a transformação histórica, a produção de sentidos e de conflitos tão essencial à prática e à teoria psicanalítica.

Portanto, embora tudo aquilo que é natural não seja necessariamente psíquico, quando algo é psíquico, e mesmo quando inconsciente, o que está em jogo é um processo natural. Quando Freud, embora acompanhando a visão de mundo da ciência, antinômica a qualquer forma de panpsiquismo ou espiritualismo

sobrenatural, afirma que não é um demérito da metapsicologia seus conceitos básicos serem “nebulosos, dificilmente imagináveis”, o motivo disto não é simplesmente uma limitação metodológica do fazer psicanalítico, mas de uma concepção sobre o próprio objeto natural da psicanálise – a ação humana – que o toma como necessariamente nebuloso e dificilmente imaginável. Freud (1927/2014) entende que é uma ilusão paradoxal acreditar que poderíamos obter de outras fontes que não da psicanálise algo que ela própria também não pode nos dar por completo, ou seja, uma consciência total do que é o inconsciente. De tal maneira que, como afirma Assoun (1983), se a ciência natural psicanálise alcança plenamente os ideais positivos tipicamente atribuídos à ciência natural – com fundamentações cristalinas e logicamente inatacáveis – ela própria deixa de ter um objeto para interrogar. A psicanálise não é uma disciplina que preenche a falta de conhecimento da ciência natural sobre o campo da ação humana, mas sim uma ciência natural que toma a ação humana como efeito de uma falta.

O conhecimento dessa falta não é, contudo, signo de obscurantismo, ou seja, não é uma doutrina que se opõe à atitude necessária à produção e à difusão do conhecimento científico. Freud funda a psicanálise e delimita seu objeto com vistas a iluminar o fato de que existe uma obscuridade, imanente à própria natureza, que é uma marca necessária do universo físico e da vida mental do humano. A psicanálise não busca impedir, por uma questão de método, técnicas ou instrumentos, o acesso a detalhes e fatos, mas por uma razão ontológica de que o negativo é um atributo da própria natureza.

A posição epistemológica de Freud, aderida fielmente aos cânones do naturalismo, como o monismo e o fisicalismo, porém considerando o descentramento e a negatividade, produz uma qualificação dessas concepções. Neste capítulo, apresentamos como a negatividade é uma propriedade que atravessa a obra freudiana em alguns níveis, partindo de uma negatividade metodológica, também visível em Popper (1934/1999, 1963/1972), passando por uma negatividade epistemológica e chegando a uma negatividade ontológica. Por fim, apresentamos alguns argumentos de autores contemporâneos, como Deacon (2012), Sherman (2017), Žižek (2008) e Johnston (2012, 2015), que de modos semelhantes apontam que essa negatividade deve também ser atribuída ontologicamente à própria natureza.

6. EXIGÊNCIAS DA VIDA ORGÂNICA E A EMERGÊNCIA DA PULSÃO

*Deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que tu talvez te espantes,
a vida toda é um aprender a morrer*

(Sêneca, c.65 a.C./1993, p. 35)

Como vimos no capítulo anterior, apesar de ciência, a psicanálise é inherentemente incompleta. A descoberta do inconsciente implica uma transição em que os lapsos do conhecimento se tornam um conhecimento a respeito do próprio lapso. Existe sempre uma lacuna entre as ideias abstratas estabelecidas por convenção, que podem ou não se tornar conceitos fundamentais da ciência, e o material empírico que essas representações descrevem. No entanto, essa lacuna não pode ser eliminada em decorrência apenas das limitações impostas pelos instrumentos, técnicas e métodos disponíveis e que extrinsecamente condicionam a observação. Ela se deve, sobretudo, a um atributo ausente da realidade, intrinsecamente inesgotável, cerne da ciência natural do incognoscível: a psicanálise.

Se habitualmente o pensamento moderno, à exemplo de Descartes, articulou a questão da relação entre a subjetividade e a natureza física tratando aquela como uma substância além desta, a abordagem freudiana, recusando essa dualidade substancial, centra a subjetividade em um trabalho do negativo. Se uma das principais propriedades da subjetividade, como compreende a metapsicologia, é a negatividade, uma alternativa interessante para que evadamos tanto de uma dualidade substancial entre a natureza e a subjetividade, como de uma concepção que ignora a subjetividade enquanto tal, é considerarmos que a constituição do universo externo à subjetividade não é encerrada sobre si mesma, mas também negativa. Nessa concepção, que apresentamos ao final do capítulo anterior, como no *Fort-Da* (Freud, 1920/2010), o ambiente, não menos do que o Eu, se constitui por um jogo de presença e ausência de uma única natureza – esta mesma lacunar, obscura e preenchida de não-sentidos. A subjetividade está dentro da natureza, dela emergiu, justamente porque esta também oferece resistências a si própria, ela também *obicere* (objeta; opõe-se) a si própria, *nega* a si própria e é descentrada de si própria, e nesse sentido é livre para que em seu seio haja criação e significação. Como Freud (1925/2011a) sustenta, é da negação *do* objeto que emerge o Eu. Portanto, nessa concepção, a subjetividade e sua capacidade representacional não surgem da adição de um espírito ou fantasma ao plano físico, mas sim de um “elo que falta” (1917/1982, p. 370), algo que está-entre o físico (1900/2019, p. 664), uma negatividade, no sentido de uma ausência, imanente à própria natureza. Nesse

sentido, considerando que o psiquismo tem eficácia sobre o universo, ele pode e deve ser abordado como objeto de estudo da ciência, desde que seja reconhecido que a natureza inclui a negatividade como uma de suas possibilidades.

Em suma, para a consideração de que é possível que as propriedades negativas do psiquismo sejam dotadas de eficácia causal, e não um mero epifenômeno, e que elas não são originadas de uma entidade externa à natureza, consideramos necessário o reconhecimento de que a natureza inclui de modo imanente a negatividade como uma de suas possibilidades. Essa relação imanente entre natureza e subjetividade, na qual esta é um processo emergente em relação àquela, implica uma natureza autocradora, que não é idêntica a si mesma a cada momento e que, por isso, é capaz de negar a si mesma. Em outras palavras, a investigação sobre as condições necessárias para a emergência da subjetividade a partir do inanimado pode ganhar saídas interessantes num enquadramento mais negativo do que positivo, ou seja, numa concepção metafísica negativa (Last, 2020) subjacente à matéria física, à vida e à estruturação do psiquismo. Em outras palavras, para fundamentarmos a natureza negativa do humano, um caminho interessante é aquele que concebe uma negatividade que habita toda a natureza – desde as pulsões do inanimado até as da vida em geral.

Neste capítulo, investigaremos a concepção freudiana da emergência da vida e sua relação com as propriedades das pulsões, utilizando a teoria contemporânea de Deacon como um arcabouço teórico complementar. Analisaremos obras fundamentais de Freud, especialmente *Além do princípio do prazer*, nas quais é articulada a relação das pulsões de vida e de morte com a problemática sobre o surgimento da vida. Como apresentaremos em maior profundidade, Freud associou as pulsões eróticas à conjunção e as pulsões de destruição à disjunção. Entretanto, à luz das ideias de Deacon sobre a emergência da vida frente à segunda lei da termodinâmica e o aumento crescente da entropia, consideraremos que Freud não supôs que a tendência universal do inorgânico é uma tendência conjuntiva e, justamente por essa razão, autodestrutiva. Logo, argumentaremos que a emergência da vida e de suas pulsões depende das tendências disjuntivas das pulsões de morte e que estas, quando acopladas numa circularidade dinâmica negativa, são capazes de restringir sua tendência autodestrutiva em favor da plasticidade de Eros. Por meio dessa interlocução entre Freud e Deacon propomos uma abordagem renovada das propriedades das pulsões, iluminando complexidades da vida orgânica que fundamentam os processos excitatórios presentes na realidade psíquica e apontando inclusive impactos sobre conceitos clínicos, como o de compulsão à repetição.

6.1. Da energia à pulsão

A ideia de energia é abundante no pensamento moderno, incluindo o de Freud. Em uma contagem por meio de instrumentos de revisão textual (Microsoft Word e Acrobat Reader), encontram-se na Edição Standard Brasileira (Freud, 1974), a coleção mais vasta da obra de Freud traduzida para o português até hoje, quatrocentas e quarenta e quatro ocorrências do termo “energia”, incluídas, contudo, as inserções e comentários feitos pelo revisor da edição inglesa, assim como usos do termo para caracterizar um comportamento como “vigoroso”, “seguro” ou “eficiente”. Apesar dessa profusão de usos do termo e embora seja uma das mais fundamentais da metapsicologia, Strachey (1969/1972) comprehende que as ideias de “energia psíquica”, “somas de excitação”, “catexia/investimento/ocupação”, “quantidade” e “intensidade” não receberam ao longo da obra de Freud uma exposição pormenorizada, existindo muito pouco ou mesmo nenhum debate para a explicação dessas noções. Essa constatação leva o comentador a entender que “A escassez de explicação dessas ideias tão básicas nos escritos posteriores de Freud sugere que ele presumia que elas fossem uma coisa tão natural para seus leitores quanto eram para ele mesmo” (Strachey, 1969/1972, p. xxii). Por um lado, pode estar correta essa interpretação do editor inglês, que evoca as motivações práticas para que Freud não tenha feito uma formulação mais exaustiva sobre o que estava nomeando por aqueles constructos energéticos. Por outro, é preciso se considerar que essa limitação da obra freudiana não deve ser atribuída apenas a Freud: o conceito de energia é obscuro na ciência como um todo. Como diz Van Ness (1969, apud Deacon, 2012):

O que é energia? Pode-se esperar neste ponto uma definição boa, clara e concisa. Pegue um texto de química, um texto de física ou um texto de termodinâmica, procure em seu índice por “Energia, definição de”, e você não encontrará tal entrada. Você acha que isso pode ser um descuido; então você se volta para as seções apropriadas desses livros, estuda-os e não encontra ajuda alguma. Toda vez que eles têm a oportunidade de definir a energia, eles falham em fazê-lo. Por que o grande segredo? Ou é presumido que você já saiba? Ou é apenas óbvio? (p. 326)

O conceito que Freud consagrou para se referir à energia psíquica é o de pulsão. Sobre este, diferentemente da energia *per se*, Freud produziu textos aprofundados a respeito. Desde a primeira ocorrência do termo *Trieb* em sua obra, Freud a caracterizou como o fator mais importante para a compreensão das relações entre o plano físico e a emergência da vida psíquica. No manuscrito incompleto e publicado apenas postumamente, traduzido por *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895/1977) afirmou que essa excitação advinda do interior do organismo é a mola que sustenta todo o funcionamento psíquico. É dessa força

impelente, ativa e na qual jaz o poder da vontade que derivaria nossa experiência imediata, em primeira pessoa e, em alguma medida, separada dos estímulos advindos da realidade exterior. Se, por um lado, poder-se-ia afirmar que a ideia de pulsão já germinava sob a forma das “somas de excitação” em rascunhos anteriores, como em 1892 (Freud, 1892/1977), nos *Esboços para a “comunicação preliminar” de 1893*, o *Trieb* ganhou um estatuto nocional apenas em 1905, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016).

Nesse texto, dentre outras formulações, Freud postulou três dos elementos da pulsão – sua meta, objeto e fonte. A pulsão teria sempre a satisfação como sua meta e sua fonte como o corpo, enquanto o objeto seria marcado pela variabilidade e pela contingência. Além disso, nesse texto célebre, tornou mais explícita sua divisão da pulsão em duas categoriais fundamentais – as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais, cujo conflito, por uma imperfeição do psiquismo, poderia gerar o recalcamento neurótico. Em 1914, repensou essa partilha, considerando tanto o interesse do Eu como o da sexualidade como ligados à vida erótica, nomeando a pulsão que busca conservar a espécie de libido sexual e a conservação do indivíduo de libido do Eu (1914/2010a). Vinte anos após sua primeira aparição em seus textos psicológicos, em *Instintos e seus destinos* (1915/2010d), acrescentou um quarto elemento caracterizador das pulsões, ao lado da meta, da fonte e do objeto, e possivelmente o mais importante deles – a pressão –, e os teorizou como uma exigência de trabalho localizada no limite entre o somático e o anímico. Esse percurso de conceituação da pulsão não cessará até o final da obra de Freud, como veremos nas próximas seções, e revela a importância crucial que esse constructo energético-quantitativo tinha para a compreensão metapsicológica sobre a vida.

Como diversos intérpretes e comentadores da metapsicologia apontam, existe uma demarcação interna à obra de Freud na passagem para os anos 1920. Nesse período, a partir de uma série de problemas teóricos, em especial oriundos da formulação do conceito de narcisismo (1914/2010a), do processo de identificação (1917/2010a) e dos fenômenos de repetição na clínica psicanalítica (1914/2010b), Freud propôs uma nova teoria das pulsões e uma nova concepção de aparelho psíquico. Se, até a década de 1920, as pulsões eram subdivididas em pulsões性uais e pulsões de autoconservação (1905/2016) ou entre libido sexual e libido narcísica (1914/2010a), uma tendente à conservação da espécie e a outra tendente à conservação do indivíduo – sendo o conflito entre os termos dessas dualidades a origem das chamadas neuroses de transferência (neurose obsessiva, histeria conversiva e fobias) –, a partir do texto *Além do princípio do prazer* (1920/2010), é formulado um novo dualismo em que aquelas duas classes de impulsos são agrupados num único – as pulsões de vida, relacionadas a Eros –, que teriam como força oposta as então chamadas pulsões de morte. Estas, por sua vez, não teriam o

caráter conservativo da vida individual e coletiva próprio da primeira classe de pulsões. Sua atuação, pelo contrário, seria em direção ao declínio energético, a uma conservação mais radical, relativa à repetição do estado inanimado anterior à emergência da vida. Essa fonte da “inércia inerente à vida orgânica” (1920/2010, p. 202) é, contudo, uma tendência que, como veremos, desde o período pré-psicanalítico, já era identificada como determinante do funcionamento psíquico.⁹

Em suma, a problemática pulsional é, ao mesmo tempo, um dos pontos mais obscuros da metapsicologia, tendo, por isso, ganhado a caracterização por Freud como a mitologia da psicanálise, e seu maior fundamento enquanto ciência, que embasa noções incontornáveis da teoria e de sua prática clínica. Embora o conceito de pulsão tenha recebido, ao longo da obra freudiana, uma ampla variedade de acepções, provavelmente a que melhor a define é a que afirma que se trata de uma “medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (Freud, 1915/2010d, p. 42), ou seja, que a pulsão é uma *exigência de trabalho que o corpo impõe ao psiquismo*. A partir da análise dessa forma de trabalho, deve ser possível, então, se deduzir modos de funcionamento do psiquismo ou, ao menos, fatores que o influenciam.

Existem comentários bastante relevantes para a psicanálise hoje, como os de Laplanche (1997) e Mezan (1991), que consideram uma excepcionalidade dos impulsos humanos em relação aos instintos biológicos. Essa querela se traduz de acordo com a problematização a respeito do papel do outro simbólico, e o quanto ele faz as pulsões humanas se *apoiarem* ou se *desviarem* de uma suposta natureza pré-formada, típica do instintivo. Nessa concepção, ilustremente representada por Laplanche (1988), tanto a cultura como a subjetividade autorreflexiva própria de nós humanos representariam “uma segunda natureza que nos age” (p. 17), caracterizada pelo pulsional em contraste com o instintivo. Embora seja inquestionável a contribuição e a importância que essa perspectiva concedeu ao desenvolvimento da teoria psicanalítica, consideramos que essas teses muitas vezes esbarram em contradições internas e mesmo numa ignorância sobre os desenvolvimentos mais atuais das ciências da vida. Ademais, seguindo os passos de Garcia-Roza (2004b) e Hanns (1996), nos parece mais interessante considerar o

⁹ Adicionalmente à mudança nas concepções sobre os impulsos, na virada dos anos 1920, Freud (1923/2011) propôs uma teoria estrutural do aparelho psíquico, superposta à topografia anteriormente formulada entre Inconsciente (Ics), Pré-consciente (Pcs) e Consciente (Cs), cujas partes constituintes foram então nomeadas como Id, Eu e Supereu. Embora a problemática pulsional, associada a um ponto de vista econômico do psiquismo, ou seja, das quantidades de energia nele existentes, esteja diretamente atrelada às questões dinâmicas e topográficas representadas pela teoria estrutural do aparelho psíquico, neste capítulo, por razões metodológicas e de escopo de análise, nos dedicaremos sobretudo à investigação da primeira dessas questões, pois é ela que mais diretamente toca nas questões referentes à origem e manutenção da vida frente ao inanimado.

instintivo como uma das expressões do pulsional, este mais abrangente, e não uma transformação daquele.

Garcia-Roza (2004b) entende que as visões que distinguem a pulsão do instinto – afirmando que este corresponde sempre a comportamentos repetitivos e não suscetíveis de mudança em seu objeto – acabam por não compreender adequadamente as propostas da etologia sobre o comportamento dos animais. Do mesmo modo que a pulsão própria do humano, os comportamentos dos animais não são necessariamente meros automatismos, estando em algum grau suscetíveis à variação ontogenética e dependentes da aprendizagem.

Nesse sentido, apesar de alguns psicanalistas frequentemente entenderem que as pulsões humanas são diferentes do instinto biológico e dos impulsos do inanimado, porque estes teriam seu objeto fixo, enquanto aquela tem sempre objetos contingentes, entendemos, como Hanns (1996, 2004) e Souza (2010), algo diverso disso. Não porque achamos que o comportamento humano segundo Freud seja apenas um desdobramento imediato de determinantes genético-biológicos pré-formados, ausentes de qualquer modulação ambiental ou cultural em sua expressão fenotípica. Pelo contrário, pensamos, em primeiro lugar, que a biologia contemporânea prescinde em grande parte da categoria de instinto (Simanke, 2014); e, em segundo lugar, porém mais importante, porque os comportamentos biológicos não humanos e a própria natureza física são também dotados necessariamente de variabilidade, que é o atributo que justamente supomos existir para os objetos e as vias de satisfação da pulsão humana. A esse respeito, cabe considerar que a variação normativa não é uma propriedade distintiva do psiquismo, mas uma condição necessária para a própria dinâmica da vida e, portanto, da evolução (Canguilhem, 1943/1978), o que está bastante de acordo com o entendimento de Freud (1925/2011c) de que “O instinto [*Trieb*] é concebido, de forma bastante geral, como uma espécie de elasticidade do ser que vive” (p. 145).

Desse modo, a própria evolução biológica, da qual a pulsão humana é um subproduto, depende da elasticidade, como chama Freud, isto é, depende de organismos cujos objetos de satisfação também não são fixos, de uma plasticidade das vias de atendimento das suas próprias exigências. Caso contrário, não haveria adaptação e variação possíveis e, logo, não haveria como, das formas primitivas de vida, ser produzida a dinâmica particular dos impulsos humanos a partir da seleção natural e demais processos evolutivos. Como escreve Canguilhem (1943/1978), “a vida não é indiferente às condições nas quais ela não é possível” (p. 96), e cabe considerarmos que as condições nas quais ela é possível estão em permanente mudança. Para os impulsos humanos apresentarem as características desviantes, contingentes, plásticas, flexíveis, inconvencionais, recursivas e pouco previsíveis que a ela associamos – características associadas à sexualidade perversa polimorfa

que fundamenta o psiquismo (Freud, 1905/2016) –, é uma saída interessante que se conceba, anteriormente, uma vida pulsional não humana ou pré-humana, ou mesmo uma natureza inanimada, em que nela mesma estavam contidas as possibilidades para que esses atributos emergissem.

Neste capítulo, radicalizaremos a perspectiva que se interroga sobre as origens das pulsões de vida a partir das tendências inorgânicas e de retorno ao inorgânico, mas não nos deteremos especificamente em sobre como a pulsão humana se distingue das outras formas de vida na filogênese e na ontogênese – um assunto a ser legado principalmente à biologia especificamente, e não à psicanálise, mas que, de todo modo, poderemos tangenciar no próximo capítulo. A investigação que agora propomos se debruçará sobre a concepção freudiana a respeito de como se organizam os processos excitatórios da vida *in toto*, que, em última instância, são condição necessária para a pulsionalidade humana.

Isso implicará uma investigação sobre a emergência da vida, uma vez que, teoricamente, essa origem fundamenta a própria dinâmica da evolução e do desenvolvimento individual. A esse respeito, cumpre ressaltar que, embora Freud tenha reconhecido a necessidade dessa fundamentação da pulsão sobre a emergência da vida, como em *Além do princípio do prazer* (1920/2010), *O Eu e o Id* (1923/2011) e *Análise terminável e interminável* (1937/2018a), nos principais bancos de dados de textos psicanalíticos, como o Psychoanalytic Electronic Publishing, não há sequer um texto cujo tema central seja esse. Vejamos alguns trechos em que o autor claramente reconhece a importância dessa investigação sobre a emergência da vida para uma compreensão sobre as pulsões:

Em algum momento, por uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável, os atributos do vivente foram suscitados na matéria inanimada. Talvez tenha sido um processo exemplarmente semelhante ao que depois, em certa camada da matéria viva, fez surgir a consciência. A tensão que sobreveio, na substância anteriormente inanimada, procurou anular a si mesma; foi o primeiro instinto, o de retornar ao inanimado. Era fácil morrer, para a matéria então vivente; provavelmente percorria um curso de vida bastante breve, cuja direção era determinada pela estrutura química da jovem vida. Assim, por longo tempo a substância viva pode ter sido repetidamente criada, sempre morrendo com facilidade, até que decisivas influências externas mudaram de forma tal que obrigaram a substância ainda sobrevivente a desviar-se cada vez mais do curso de vida original e fazer rodeios cada vez mais complicados até alcançar a meta da morte. Tais rodeios rumo à morte, fielmente seguidos pelos instintos conservadores, nos ofereceriam hoje o quadro dos fenômenos da vida. Se nos ativermos à natureza exclusivamente conservadora dos instintos, não poderemos chegar a outras *conjecturas acerca da origem e do objetivo da vida*. (1920/2010, p. 203-204, grifos nossos)

Com base em reflexões teóricas amparadas pela biologia, supusemos que há um *instinto de morte*, cuja tarefa é reconduzir os organismos viventes ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos se comportam de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo *surgimento da vida*. Este surgimento seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências. A *questão da origem da vida* permaneceria cosmológica, a da finalidade e propósito da vida seria respondida de forma *dualista*. (1923/2011, p. 37, grifos nossos)

Os dois princípios fundamentais de Empédocles [...] são, pelo nome e pela função, o mesmo que nossos dois instintos primordiais, *Eros* e *Destruição*, um se esforçando por juntar o que existe em unidades cada vez maiores, e o outro, em dissolver tais uniões e destruir as formações que delas resultaram. Mas não nos admiraremos de que essa teoria esteja modificada em alguns traços, ao emergir após 2.500 anos. Sem considerar a restrição ao âmbito biopsíquico que nos é imposta, nossas substâncias básicas não são mais os quatro elementos de Empédocles, *a vida se apartou claramente do mundo inanimado para nós*, já não pensamos em mescla e separação de partículas de substância, mas soldagem e disjunção de componentes intuituais. Além disso, fornecemos alguma base biológica para o princípio da “Luta” [*Destruição*] ao fazer nosso instinto de destruição remontar ao instinto de morte, à tendência de o ser vivo retornar à condição inanimada. Isso não pretende negar que um instinto análogo já existisse antes, nem afirmar, naturalmente, que um instinto assim tenha surgido apenas com o *aparecimento da vida*. E ninguém pode prever sob que roupagem o núcleo de verdade que há na teoria de Empédocles se mostrará a um exame futuro. (1937/2018a, p. 316-317, grifos nossos)

Freud tem, então, como ponto de partida para sua teoria do psiquismo, a ideia de que “*o inanimado existia antes que o vivente*” (Freud, 1920/2010, p. 204, grifo do autor), “que o que é vivo apareceu depois do que é inanimado e dele se originou” (Freud, 1938/2018b, p. 196). Ademais, Freud (1920/2010) entende que essa origem, relativa à emergência da vida frente ao inanimado “Talvez tenha sido um processo exemplarmente semelhante ao que depois, em certa camada da matéria viva, fez surgir a consciência” (p. 204-205), de modo que a descontinuidade que atribuímos ao psiquismo em relação às outras formas de vida deve ser compreendida de maneira associada à descontinuidade existente entre a vida e o inanimado. A esse respeito, é devida a ressalva de que um traço essencial da teoria freudiana é uma não equiparação da consciência ao psíquico, isto é, que o psiquismo é composto em sua maior parte por outro sistema, o inconsciente. O problema da consciência é bastante pertinente à psicanálise, mas foge ao escopo de análise da presente pesquisa. De todo modo, cumpre ressaltar que o funcionamento consciente está incluído na dinâmica psíquica, e, por isso, não seria absurdo reivindicar que,

quando Freud afirma que a emergência da vida mantém uma continuidade com o surgimento da consciência, também seria possível afirmar que a emergência da vida mantém uma continuidade com o surgimento do psiquismo como um todo, inclusive no que diz respeito ao funcionamento inconsciente. O problema da emergência da vida frente ao inanimado apresenta uma lógica simultaneamente contínua e descontínua, apoiada e desviante, espontânea e contraespontânea, de modo que é uma ferramenta de comparação e de fundamentação interessante para a compreensão da lógica simultaneamente contínua e descontínua das relações entre o corpo e o psiquismo. Sua investigação, por essa razão, permite elucidar alguns pontos da obra freudiana, em especial no que diz respeito aos processos excitatórios que governam o psiquismo.

6.2. O conceito de emergência

Em textos como os supracitados, dentre outros, Freud (1895/1977, 1920/2010) incorpora à sua teoria uma associação fundamental entre a emergência do psiquismo e a emergência da vida. Essa ideia, contudo, tanto é anterior a Freud – vinculável, por exemplo, à hipótese da recapitulação de E. Haeckel –, como também encontrou prolongamentos em autores mais tardios, como é o caso de Deacon (2012). Para esse autor contemporâneo, do mesmo modo, “o *self* mental é subordinado e aninhado com uma forma mais geral de *self* que é característica de todos os organismos vivos” (Deacon, 2012, p. 474). Ambas as questões – sobre a origem da vida e sobre a origem do psiquismo – são relacionadas, já numa primeira visada, porque põem sob enfoque a questão da *emergência*.¹⁰

Filosoficamente, a emergência é um termo ligado ao sentido genérico do conceito de Criação, associada, por esse motivo, às ideias de imprevisibilidade, liberdade e novidade aplicáveis à natureza, à vida orgânica e à ação humana. Embora na filosofia clássica e num sentido mais estrito, como no caso de São Tomás, a Criação estivesse ligada a uma alternativa mítica, religiosa e metafísica, em que as criaturas pressuporiam um Criador, o uso filosófico corrente desse termo, pelo menos desde o Iluminismo, é mais amplo, associado a processos naturais que ocorrem de forma gradual e progressiva (Abbagnano, 1971/2007), embora ainda assim passíveis de transformação. Nessa concepção moderna, a emergência se refere a fenômenos que dependem de outros fenômenos mais básicos, mas que

¹⁰ Por razões metodológicas e para um melhor detalhamento do arcabouço conceitual utilizado na presente pesquisa, consideraremos que expressões de Freud como “psiquismo”, “processos psíquicos”, “fenômenos mentais” e “animismo humano” são descrições que designam o mesmo grupo de fenômenos a que Deacon procura se referir por meio de noções como “mente”, “*self* mental”, “*self* subjetivo” ou “*self* duplamente reflexivo”, isto é, a organização da subjetividade conforme parâmetros humanos, inclusive da consciência e das capacidades simbólicas, implícitas para a formação da cultura e da moralidade.

ainda assim são autônomos em relação a essa base na medida em que crescem em complexidade (Bedau & Humphreys, 2008). Desse modo, a emergência, inclusive na absorção feita pelo pensamento evolucionista, compreende o surgimento de novos níveis de existência dotados de novas qualidades que lhes são próprias (Abbagnano, 1971/2007).

Na tradição anglo-saxã do final do século XIX e início do XX, de alguma forma influenciada pelos impasses colocados pelo empirismo de Hume, a noção de emergência é enquadrada teoricamente como uma recusa, por exemplo, às correntes dualistas do problema mente/corpo, tipicamente atribuídas ao racionalismo cartesiano, que afirmavam a existência de almas imateriais, elã-vitais, enteléquias ou outro tipo de princípio transcendente (McLaughlin, 2008). No contexto contemporâneo, o emergentismo, especialmente à luz das teses da superveniência, não somente se coloca como contrário às concepções dualistas, mas também como

um opositor às premissas das correntes que compreendem uma possibilidade de redução de todos os fenômenos naturais às explicações fisicalistas-mecanicistas que compreendem os níveis emergentes como meros epifenômenos (Kim, 1993, 1999). De modo análogo, também pode ser considerado como uma corrente de pensamento contrária às formas de panpsiquismo que, diante do problema mente/corpo, tendem a aboli-lo enquanto tal por meio também de um unitarismo, em que toda matéria, mesmo inorgânica, é entendida como dotada de algum nível de experiência mental.

Em uma descrição esquemática sobre os primórdios dessa corrente de pensamento no contexto britânico, emergentistas como S. Alexander e L. Morgan entendiam a criação de novos níveis de complexidade com um peso mais epistemológico e conceitual, no sentido de que a emergência é “ao mesmo tempo qualquer coisa de novo e integralmente exprimível em termos de processos próprios ao nível do qual emergem” (Morgan, apud Lalande, 1926/1993). Os níveis hierárquicos, nessa acepção, têm um teor mais analítico, no sentido de que somente é necessário o recurso a um nível superior devido às limitações despertadas pelo desconhecimento parcial ou total dos níveis inferiores (e.g., somente precisamos falar em causalidade mental porque não temos conhecimento completo da causalidade neurofisiológica; somente precisamos falar sobre processos biológicos,

porque eles não são plenamente conhecidos por meio dos instrumentos que analisam as causas mecânicas da física e da química). John Stuart Mill e C. D. Broad, por sua vez, à luz da ideia da superveniência, defendiam a tese de que a emergência tem um teor forte, no sentido de que os níveis supervenientes são dotados de maior descontinuidade em suas qualidades e propriedades causais em relação aos níveis subvenientes (Deacon, 2012). Portanto, se na primeira perspectiva a emergência corresponde principalmente a uma novidade conceitual (Bedau & Humphreys, 2008), nessa segunda versão é entendida como um dado

ontológico, gerador de novas propriedades e leis, de tal modo que os níveis supervenientes são inexpressíveis a partir da análise completa dos inferiores (e.g., a causalidade mental é indecomponível e irredutível à causalidade neurofisiológica; a biologia é uma ciência que descreve fenômenos com propriedades indescritíveis pelos instrumentos e vocabulários mecânicos da química e da física).

Entendemos que Freud recusa uma abordagem que trata os níveis emergentes, próprios da vida mental, como fenômenos redutíveis à análise estrutural da fisiologia. Podemos compreender que, para ele, não somente o psiquismo, mas também a vida, estão em níveis distintos de complexidade entre si e em relação à natureza inanimada e cujas qualidades são inexpressíveis por meio da decomposição integral de seus precursores, embora ainda assim tenham esses precursores como condição necessária de existência. Embora a obra de Freud e as de seus comentadores tenham dado menos ênfase à relação entre a natureza física e a emergência do psiquismo em psicanálise, e mais à relação entre os diferentes tipos de representação psíquicas, Freud discute as teses de Mill e as utiliza para fundamentar parcialmente as suas próprias (Andrade, 2018; Freud, 1891/2013, 1895/1977; Garcia-Roza, 2001; Simanke, 2007; Winograd, 2013). Além disso, como destacamos nas citações que introduzem este capítulo, também era claro para Freud que os processos excitatórios que governam o psiquismo teriam que ser compreendidos à luz da transição que fez surgir o processo vital.

6.3. Entre mecanicismo e vitalismo

Apesar de termos afirmado que Freud comprehende a existência de saltos ontológicos entre o funcionamento mecânico e a vida, e entre a vida e o psiquismo, cumpre ressaltar também que o autor frequentemente utilizou ideias mecanicistas para descrever metapsicologicamente a vida, o psiquismo e a cultura. Autores como Sulloway (1979), consideram, inclusive, que a incorporação do discurso biológico de Freud sofreu uma transição ao longo de sua obra, passando de uma biologia justamente mecanicista a uma biologia de cunho mais evolucionista e organicista, embora esse recurso já fosse presente nos primórdios de seu pensamento (Freud, 1895/1977).

Alguns exemplos do possível mecanicismo de Freud são a descrição topográfica do psiquismo, que destacou três sistemas-províncias espacialmente organizados, o ponto de vista econômico, referido à transferência de quantidades de energia entre diferentes unidades – sejam estes neurônios ou representações –, e a perspectiva dinâmica, ao conceber a relação entre esses elementos de maneira homóloga ao movimento e à combinação dos corpos num sentido espacial. Além disso, a própria utilização do termo “mecanismo de defesa” e a utilização de analogias elétricas e hidráulicas para a explanação da vida pulsional trazem a

consideração de que Freud acompanhava aquela tendência típica de um pensador formado na Europa durante a segunda metade do século XIX. Nessa perspectiva, Freud seguiria estritamente os cânones da ciência galilaica-newtoniana¹¹ e, portanto, levando em conta apenas as causalidades materiais, formais e eficientes, ignorando a natureza das causas finais para o funcionamento subjetivo.

Além de Sulloway (1979), autores como Ruz (2019), dentre outros citados por ele próprio, concebem uma derrocada de Freud dessa atitude epistemológica mecanicista, tanto do ponto de vista de uma concepção filosófica do mundo como um método diretivo da pesquisa científica. De acordo com Ruz (2019), haveria, no início da obra freudiana, uma fidelidade ao mecanicismo que se convertera em um “vitalismo negativo”, que incluiria, portanto, ao lado das causas materiais e eficientes do mecanicismo, também causas finais, a serem identificadas ao que, em outro contexto, se denominava de elã-vitais. Ao longo da formulação da teoria psicanalítica (Ruz, 2019), Freud teria incluído dentro das causas mecânicas a existência de forças específicas para o vivente, as pulsões. O vitalismo de Freud seria negativo sobretudo em razão de sua segunda teoria pulsional e a postulação de uma pulsão de morte inerente à vida. Do ponto de vista do comentador contemporâneo, essa ideia acompanharia as de Bichat e Claude Bernard, e mais adiante de Canguilhem, de que a vida sempre deve conter a morte em potência, e que, por isso, o vitalismo seria negativo.

Bocca (2020), por sua vez, faz uma análise crítica dessa leitura que considera que as pulsões seriam equivalentes a elã-vitais. Fazendo uma crítica à abordagem de Ruz (2019), Bocca concebe que Freud se manteve numa posição materialista mecanicista desde o início até o final de sua obra, traçada à luz dos preceitos da termodinâmica como o princípio de inércia. Segundo o autor, mesmo com outras denominações – princípio de constância e princípio de Nirvana –, há um franco mecanicismo que permeia toda a obra do psicanalista. A aproximação de Freud ao vitalismo, como faz Ruz (2019), mesmo que sob a marca de um “vitalismo invertido” ou “vitalismo negativo”, seria inapropriada, conduzindo a interpretação do texto freudiano a algo que se distancia radicalmente de suas proposições originais. A inércia, que etimologicamente quer dizer “sem arte”, seria o justo oposto das proposições vitalistas que entendem uma espontaneidade da vida, à parte das leis mecânicas.

Birman (1999), por sua vez, considera algo diferente e que se aproxima mais de Ruz (2019). Em sua visão, há uma descontinuidade na obra freudiana a partir dos anos de 1920 – logo entre o princípio de inércia e o princípio de Nirvana, por

¹¹ O mecanicismo ao qual nos referimos se vincula à corrente de pensamento criticada por Canguilhem (1946-47/2012). Para um maior detalhamento sobre a discussão mecanicismo/vitalismo nesse comentador, ver Puttini e Pereira Júnior (2007).

exemplo. Houve, assim, uma passagem de uma atitude mais inclinada a uma relação de exterioridade entre os mecanismos do inanimado e a vida – um vitalismo, em que a morte seria o outro da vida, como defendido por Claude Bernard e Bichat –, característico das primeiras etapas de sua obra, para uma suposição denominada, seguindo a terminologia de Foucault, como mortalista, na qual há uma imbricação entre esses termos, ou seja, em que o sujeito vivo mantém uma relação de dependência com o radical do que é o seu outro – a morte.

Doravante, segundo Birman (1999), se estabelece, na teoria freudiana, um mortalismo, que tem um sentido próximo daquilo que é destacado tanto por Ruz (2019) como por Bocca (2020), ou seja, um movimento originário do sujeito de retornar ao estado inorgânico. Mas, sob a perspectiva de Birman (1999), a partir da relação com o outro, com aquilo que é estrangeiro ao sujeito, cuja tendência *a priori* é a morte, seria possível que as pulsões de vida se inscrevam no psiquismo do vivente, transformando a busca inexorável pela descarga mortífera no que Freud denominou libido ou pulsão sexual. Como afirma Birman (1999) sobre essa segunda etapa do pensamento de Freud, “a vida seria da ordem da *transmissão* e não uma qualidade e atributo inerente ao organismo humano, mas algo que lhe foi oferecido como um *dom* pelo outro” (p. 24, grifos do autor). Nessa acepção, prescindindo do outro, o organismo, em Freud, seria mais morto do que vivo, mais um mortente do que um vivente, por assim dizer.

Portanto, parece-nos que, a depender da perspectiva adotada, o texto freudiano permite tanto a ideia de que a subjetividade pode ser reduzida a mecanismos, como o oposto dessa interpretação (Ferreira, 2000; Monzani, 2014). Nossa tese vai no sentido de que, ao descrever a pulsão como um aspecto negativo da subjetividade e seu centro – algo que abordaremos mais adiante neste capítulo e que se aproxima da ideia de “umbigo do sonho” –, haveria em Freud uma irreduzibilidade da subjetividade a mecanismos. Lendo-se rapidamente o que afirmamos neste último período, até este ponto, fazemo-nos soar como Ruz (2019), reconhecendo um distanciamento do materialismo e uma aproximação do vitalismo, uma vez que, superficialmente, parecemos denotar uma relação de exterioridade entre sujeito e mecanismos. Contudo, por razões como aquelas descritas por Bocca (2020), não compreendemos que seja devida a atribuição de um vitalismo a Freud, tampouco a ideia de que a vida estaria fora do registro das causas mecânicas.

Como ele e Birman (1999), parece-nos que a ideia de Freud de que o movimento originário do vivente é a morte põe em xeque a proposição central do vitalismo, que é justamente a de que a tendência subjetiva primeira é opor-se à morte e, logo, o retorno aos mecanismos cegos do inanimado. Apesar disso, reconhecemos que a solução que Birman (1999) dá ao problema da relação entre

mecanismos e subjetividade em Freud – ou seja, de que é a relação de dependência com outro que faz o sujeito não tender ao inorgânico – é insuficiente. Afinal, se é o outro que transmite os poderes livres da vida ao sujeito, uma vez que sua tendência originária é a de retornar ao mundo das causas mecânicas, quem foi que primeiro transmitiu ao outro esses dons? O outro do outro? Tenderíamos, assim, a uma regressão infinita? Ou estaria esse outro original, então, fora do registro da matéria?

Assim, se quisermos conjugar essas variadas e interessantes interpretações do texto freudiano, parece-nos necessária uma compreensão emergentista de que existem tanto relações de continuidade como de descontinuidade da subjetividade em relação aos mecanismos; de que a subjetividade, seja do indivíduo, seja do seu outro, se ancora na causalidade mecânica, mas que é, em relação a eles, um processo emergente e por isso dotado de propriedades distintivas dessa base causal. Nesse sentido, é necessário que se aborde a questão sobre quais são as condições para que uma tendência de retorno ao inanimado seja capaz de engendrar, mesmo que temporal e localizadamente, algo que é sua antinomia lógica, ou seja, uma pulsão que tende ao animismo do sujeito.

Caso contrário, ou tendemos a um tipo de materialismo mecanicista que elimina a subjetividade de consideração – e levantando a questão colocada por Fodor (1998, apud Deacon, 2012) sobre “por que existe alguma coisa exceto física?” (p. 165) –, ou a um vitalismo subjetivista em que se supõe dogmática, antropocêntrica e dicotomicamente “um outro” cujas origens e propriedades são excepcionais em relação ao universo mecânico. Assim, com vistas a encontrar alguma luz nesse beco sem saída, adotaremos uma perspectiva emergentista da subjetividade em relação aos processos mecânicos – uma atitude implícita no pensamento freudiano (1891/2013), herdeira, dentre outros fatores, de sua aproximação ao pensamento do filósofo John Stuart Mill (Simanke, 2007). Seguiremos a ideia de que as causas materiais e eficientes não são a única forma causal presente no inanimado, sendo acompanhadas de causas formais definidas negativamente, as quais, a depender de condições altamente específicas – como na vida – são capazes de produzir causas finais, no sentido de a subjetividade ser capaz de iniciar uma cadeia causal à sua maneira.

Em suma, essa abordagem emergentista nos parece escapar de uma ideia em que haveria um outro original, excepcional em suas origens em relação ao universo material e mecânico – um grande projetista do universo – que inscreveria a vida no terreno da morte, mas sem por isso incorrer numa concepção em que o sujeito é um epifenômeno desdobrado de causas físico-químicas imediatas.

6.4. As barreiras de contato na passagem da inércia para a constância

Desde o período anterior à constituição da psicanálise, Freud (1895/1977) concebia um princípio organizador do funcionamento neuronal denominado por ele de “princípio de inércia”. Para tratar desse princípio, Freud (1895/1977) utiliza um vocabulário mais neuro do que psicológico, de maneira que, *mutatis mutandis*, o que descreve posteriormente em termos de representação e pulsão, nesse contexto pré-psicanalítico, apresenta em termos de outras duas unidades básicas, uma de ordem material e outra de ordem eficaz: respectivamente, os neurônios, que serão divididos por ele em diferentes tipos, e a quantidade de energia (Q), de um tipo apenas, investida nas e transferida entre essas células.¹² Em outras palavras, como Freud introduz, existem duas ideias principais envolvidas nessa tentativa psicofisiológica de “representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados” (p. 395): uma relativa às partículas componentes dos processos psíquicos e outra que diz respeito ao movimento, logo a energia transferida pelo organismo ao mundo exterior e a magnitude transferida entre células. Essa energia havia sido formulada um ano antes do *Projeto*, quando foi entendida como um “montante de afeto, soma de excitação” (1894/2023, p. 73), a qual, embora Freud não dispusesse de meios para medir, é “susceptível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga e que se propaga pelos traços mnêmicos das representações, mais ou menos como uma carga elétrica sobre a superfície dos corpos” (1894/2023, p. 67). Os neurônios do *Projeto* podem, por sua vez, ser associados aos traços de memória das ideias pelos quais essa carga se espalha, e que formam símbolos mnêmicos por associação de diferentes tipos de representação, como de palavras, de coisas ou de objetos (1891/2013), que, uma vez investidas de energia, fazem aquela memória atingir a consciência.

Adicionalmente à constituição material e eficiente do psiquismo, Freud formula um princípio formal pelo qual essas quantidades são transferidas por entre os neurônios – o princípio de inércia. Na mecânica clássica, na subárea da cinemática, a inércia corresponde à propriedade geral dos sistemas materiais em movimento retilíneo uniforme de, na medida em que se encontrem isolados de outras ações mecânicas como atritos e impulsões externas, permanecer na mesma velocidade em que já se encontram, estejam em movimento ou inertes. Freud, por sua vez, concebe a transferência de energia entre neurônios e entre eles e o mundo externo de maneira próxima, porém diferente. Essa flexibilidade freudiana no uso da ideia de inércia leva autores como Tran The et al. (2020) a propor que o princípio de inércia, para ser entendido dentro do enquadramento da cinemática, deve estar

¹² Quando Q se encontra investida nas células neuronais, Freud (1895/1977) a denomina Qn.

também associado às outras duas leis newtonianas do movimento, que falam sobre a proporcionalidade entre o movimento e a força imprimida ao corpo, assim como sobre haver sempre uma reação equivalente, em sentido contrário, quando ocorre essa ação.

Embora procure lançar luz sobre os aspectos globais de funcionamento termodinâmico de um sistema macroscópico, e não às microparticularidades do movimento de partículas, Freud qualifica o princípio organizador das quantidades operantes no funcionamento psicofísico como próximo à ideia de inércia. Freud (1895/1977) entende que a tendência do sistema neuronal é “neutralizar a recepção de Q, através de sua descarga” (p. 396), de modo que o princípio de inércia não diz respeito à manutenção da velocidade do corpo, mas sua tendência ao equilíbrio de seu nível energético com seu contexto. Não se trata da manutenção do mesmo afluxo de energia entre as células do aparelho e o mundo externo, como se suporia a partir da mecânica clássica ou da lei de conservação de energia, mas de uma tendência de descarga, de “ab-reação”, ou seja, de diminuição quanto maior da soma de excitação, no sentido de o sistema findar, portanto, inerte, no sentido de uma diminuição da diferença de potencial – ou seja, “reduzir o nível [da Q a zero]” (p. 398). Essa concepção da inércia como uma tendência ativa ao zero das diferenças de potencial do sistema neuronal também transmite a ideia de que a aproximação com a física é melhor feita respectivamente à lei da entropia, ou seja, uma lei que trata da tendência ao equilíbrio das diferenças de potencial entre um sistema macroscópico e seu contexto. A esse respeito, como explicitam Pontalis e Laplanche (2001), “para Freud, ela [a inércia] não é encarada como uma propriedade do que é móvel, isto é, a excitação, mas como uma tendência ativa do sistema em que as quantidades se deslocam” (p. 362). Nesse contexto, a inércia sobre a qual Freud escreve parece menos associada às causas materiais e eficientes respectivas às partículas e às energias do que à maneira como elas são dispostas globalmente em causas formais no sistema e entre este e seu contexto, aproximando-se então mais da entropia do que da mecânica cinemática.

Na medida em que Freud (1895/1977) concebe que o outro princípio regulador do aparelho psíquico se fundamenta na tendência da vida de evitar o desprazer, o autor compreendeu o aumento de Q como relativo ao desprazer e sua diminuição vivida como prazer. Contudo, nesse mesmo texto, Freud (1895/1977) considera um limite sobre a tendência à inércia e sua identificação ao princípio do prazer-desprazer, que parece ser melhor evocado à luz da ideia de um “princípio de constância”. A vinculação das diferenças quantitativas ao princípio de constância, que no *Projeto* é evocado de maneira mais implícita do que explícita, já havia sido mencionada por Freud (1892/1977):

O sistema nervoso procura manter constante, nas suas relações funcionais, algo que podemos descrever como a “soma de excitação”. Ele executa essa precondição da saúde fazendo dissipar-se, eliminando-o, por meio da associação, todo acúmulo significativo de excitação, ou, então, descarregando-o mediante uma reação motora apropriada. (p. 216, grifo do autor)

Portanto, podemos entender que Freud, nessa etapa de sua obra, entre 1892 e 1895, produz uma teoria em que há uma grande proximidade entre prazer e saúde, na medida em que ambos teriam como principal condição, ou mesmo seriam idênticos, à redução do nível de excitação do sistema. Mas, por ora, cabe fazermos a ressalva de que, na citação, Freud (1892/1977) primeiro escreve sobre manter constante a soma de excitação, mas em seguida afirma que existe uma tendência simplesmente à sua eliminação. Embora haja aí alguma confusão de sua parte – vale lembrar que esse trecho é de um esboço publicado postumamente –, podemos entender que, sob o contraste em relação ao de inércia, o princípio de constância indica o fato de que, para atender às condições necessárias à vida, ou seja, para que um organismo possa sobreviver, reproduzir e variar – ou seja, para ter saúde e prazer –, é necessário que seja mantido algum grau de diferença do nível energético dele e daquilo que o rodeia. Como Caropreso e Simanke (2011b) destacam no texto de Freud (1895/1977), ele considera uma regra biológica para o funcionamento psíquico, denominada “defesa primária”, a partir da qual a tendência ao zero de tensão é refreada por resistências advindas da vida que a opõe. Se, fora a descarga reflexa, existe outro meio para que se impeça o acúmulo patológico de tensão – como as associações funcionais entre representações mentais –, é necessário que esteja pressuposto algum elemento, força ou princípio que se contraponha a um declínio energético completo. À luz das ideias de Freud (1895/1977), caso esse declínio fosse levado a cabo sem contraposição, tornar-se-iam impossíveis as ações advindas do organismo, como a motilidade, necessárias à sobrevivência, mas também a retenção de memórias no psiquismo, cujas representações, então, se esvairiam devido à ausência de uma corrente energética sobre elas investida. Portanto, para o cumprimento de certas “exigências da vida” (p. 397), das *Not des lebens* – que crescem conforme aumenta a complexidade do organismo, como a respiração, a nutrição e a sexualidade –, é necessário se postular um outro princípio organizador da distribuição de energia entre as células somáticas, que, em vez de buscar sua completa eliminação, busca mantê-la constante. Esse anteparo feito pelo princípio de constância, relativo a um processo secundário de resistências à descarga total das quantidades, é citado no contexto do *Projeto* implicitamente pela consideração sobre as “barreiras de contato” impostas à plena realização do princípio de inércia, próprio do processo primário. Essa consideração, que põe uma defesa primária frente à descarga completa de Q para o atendimento das urgências

da vida, parece ser o germe de um pensamento que será investigado de maneira mais apurada somente vinte e cinco anos depois – sobre o qual trataremos na próxima seção –, pois nela começa a ficar implícita a ideia de que o princípio de prazer, a redução das tensões e a saúde não podem ser entendidos como variáveis direta e linearmente proporcionais.

As ideias de Freud sobre a inércia e a constância perpassam, ora implícita ora explicitamente, toda a sua obra. Cinco anos após se debruçar sobre essas ideias, em *A interpretação dos sonhos*, já com um vocabulário mais francamente psicológico do que fisiológico, Freud (1900/2019) reapresenta a tese de que os esforços do aparelho psíquico se dirigem a manter-se quanto mais distante de estímulos. Freud aproxima essa tendência, como também fizera no *Projeto*, a uma forma de arco reflexo e da motilidade, ao mesmo tempo em que reitera a expressão de 1895, sobre como as exigências da vida são contrárias em relação a esse modelo do princípio de inércia:

inicialmente esse aparelho se esforçava por manter-se isento de estímulos o máximo possível, e consequentemente possuía em sua primeira disposição, o desenho de um aparelho reflexo, que lhe permitia afastar de imediato, por via motora, alguma excitação sensorial que lhe chegasse. Mas as exigências da vida perturbaram essa função simples; dela o aparelho recebeu o impulso para o desenvolvimento posterior. Sob a forma das grandes necessidades físicas as exigências da vida se apresentaram primeiramente a ele. (Freud, 1900/2019, p. 617)

Seguindo essa linha de raciocínio que põe a inércia como um fundamento da vida e da mente, em um de seus artigos metapsicológicos, *Pulsões e destinos das pulsões*, Freud (1915/2010d) argumenta como o fazer científico, inclusive psicanalítico, deve se adequar aos pressupostos oriundos das ciências da vida e que essa adequação deve considerar a tendência à inércia e à constância:

Nós não apenas aplicamos à matéria da experiência determinadas convenções, na forma de conceitos fundamentais, como nos servimos também de vários pressupostos complicados, para nos guiar no trabalho com os fenômenos psicológicos. O mais importante desses pressupostos já foi assinalado; resta-nos apenas destacá-lo expressamente. É de natureza *biológica*, faz uso do conceito de tendência (eventualmente de finalidade) e diz que o sistema nervoso é um aparelho ao qual coube a função de eliminar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível, um aparelho que, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos. (Freud, 1915/2010d, p. 55)

Com essas premissas, Freud (1915/2010d) reitera, então, o ponto de vista apresentado em 1895 e 1900, ou seja, a compreensão de que a tendência de diminuição dos estímulos é central ao psiquismo e que ela se correlaciona com a experiência qualitativa de prazer. Contudo, cada vez se tornam mais explícitas as

dúvidas sobre as semelhanças e diferenças entre os princípios de constância e de inércia. Adicionalmente, é apontada a ambiguidade presente na biologia, e logo na psicologia, de que, ao mesmo tempo em que não é possível reduzir a zero a soma de excitação – algo que de alguma forma põe a sobrevivência como contrária ao “gosto”, ou ao prazer do aparelho –, há uma inércia inerente a este. Essa ambiguidade reforça, assim, a ideia de que não é simplesmente a redução das tensões que trará saúde àquele organismo.

Com essas citações em vista, é possível afirmar que, até os anos 1920, Freud consistentemente apresentou a ideia de que a tendência à inércia é a função primária do psiquismo, embora por diversas vezes, por meio da ideia de constância, fosse necessário supor algum tipo de interposição entre essa tendência e sua realização plena, devido às exigências para a vida e, logo, para a saúde do organismo e do psiquismo. Nesse sentido, Freud logo notou a necessidade de considerar que a redução das tensões ao limite zero pode ser algo que, retroativamente, destruiria a vida, sendo necessário, portanto, supor barreiras que garantissem a constância de pelo menos uma quota mínima de excitação interna ao sistema, o que equivale dizer que o princípio de constância se refere à tentativa do sistema de manter constante sua diferença de potencial em relação ao meio externo.

Embora com essa disjunção entre a tendência de diminuição da quantidade de energia e as exigências para a vida, até então Freud manteve a ideia de que a busca pelo prazer é praticamente idêntica à diminuição de estímulos. Contudo, é possível inferir que, desde 1895, essa vinculação linear entre prazer e tender ao zero de tensão, já aventava um problema teórico reconhecido por Freud. O sistema, na evitação do desprazer, tenderia ao seu próprio declínio, logo à morte e à própria possibilidade de obter prazer e evitar o desprazer – um paradoxo que faz autores como Monzani (2014) questionarem se o princípio do prazer seria o guarda-costas da vida ou, pelo contrário, o lacaio da morte (p. 191).

6.5. Antes do princípio do prazer estava a repetição

Como vimos, já no *Projeto*, o princípio de inércia impõe ao funcionamento do sistema não somente descarregar as excitações endógenas e exógenas nele atuantes, mas também mantê-lo afastado das fontes potenciais de excitação. Com isso em vista, Freud (1895/1977), desde esse momento primevo de sua obra, associa a característica do sistema neuronal e do psiquismo de descarregar as quantidades de energia a um exemplar anterior na história da evolução, quando, por exemplo, afirma que é possível vincular o movimento reflexo existente no sistema nervoso a um “herdeiro da irritabilidade geral do protoplasma” (p. 396). Contudo, dentre outros fatores, a necessidade de constituição de uma teoria psicológica para a clínica faz Freud restringir sua teorização sobre o princípio de inércia ao psiquismo nas

duas décadas subsequentes. No entanto, a partir de *Além do princípio do prazer* (1920/2010), na medida em que propõe uma reformulação da teoria das pulsões, começa-se a notar um retorno a um escopo mais amplo de atuação do princípio da inércia, sob a denominação de princípio de Nirvana, que, como na inércia do *Projeto*, doravante se estende à totalidade do ser vivo – o que será definido principalmente à luz do conceito de pulsão de morte.¹³

Em *Além do princípio do prazer*, nas etapas preliminares do raciocínio que o faz findar numa oposição entre as pulsões de vida e pulsões de morte, Freud (1920/2010) trouxe de maneira mais clara uma questão que já havia sido apresentada de maneira bastante frequente pela clínica psicanalítica, que se refere aos fenômenos de repetição. Em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, por exemplo, Freud (1910/2013) já havia escrito sobre os atos repetitivos das neuroses, descrevendo que elas estão submetidas a uma “compulsão imperativa”. Essa ideia já estava implícita na própria formulação do inconsciente como tal e das neuroses como advindas de uma defesa inconsciente, na medida em que os sintomas, assim como os sonhos, seriam frutos do retorno no presente de um desejo recalcado do passado (Freud, 1894/2023, 1900/2019). Todavia, do ponto de vista clínico, é principalmente em referência ao texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914/2010b) que deve ser compreendida a gênese da formulação metapsicológica feita de maneira mais amiúde no texto de 1920 a respeito da repetição. Naquele texto, Freud propõe que a compulsão à repetição dos pacientes neuróticos é um elemento fundamental de sua clínica, pois, em vez de se recordarem de desejos infantis, eles os atuam, repetindo-os mesmo que muitas vezes sem satisfação em sua relação com o psicanalista.

Adicionalmente, a respeito da gênese de *Além do princípio do prazer*, existem outros textos freudianos a serem também considerados. Em primeiro lugar, cabe se remeter à *Introdução ao narcisismo*, em que Freud (1914/2010a), buscando objetar as teses de seu antigo discípulo, Carl Jung, começa a modificação de sua teoria pulsional, transitando do dualismo sexualidade/autoconservação ou pulsão sexual/pulsão do Eu para a partição libido de objeto/libido do Eu, que culmina em problemas teóricos que a postulação da dualidade pulsões de vida/pulsões de morte procurará resolver. Também vale a referência ao texto “*Batem numa criança*”

¹³ Cumpre ressaltar que o conceito de pulsão de morte recebeu uma ampla variedade de acepções desde Freud. De fato, desde que publicado pelo autor em 1920, foi recebido pelo movimento psicanalítico com muitas ressalvas, o que pode ser evidenciado pelo fato de que muitos autores pós-freudianos, cujo maior nome hoje talvez seja Donald Winnicott, sequer o utilizam em seu modelo teórico e prático. Mas é preciso considerar que mesmo os autores que recusaram o conceito viam um problema a ser tratado nas questões levantadas por Freud e que o levam à postulação da pulsão de morte, tais quais os fenômenos de repetição da clínica, o papel do trauma nos processos psíquicos e a relação disso com a tendência, psologicamente mais evidente, de o indivíduo buscar evitar o desprazer.

(1919/2010a), no qual Freud explora clinicamente as fantasias sadomasoquistas, o que servirá de base para a postulação de um masoquismo originário que já se insinua no texto de 1920 e que é explicitado em 1924, em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011b). Ademais, também é cabida a associação ao texto *O inquietante* (1919/2010b), no qual Freud escreve não somente sobre as experiências de repetição, mas também sobre como elas muitas vezes sediam relações conflitivas em que os termos não se relacionam por meio de uma oposição simples, a exemplo da relação entre o que é da ordem familiar e o que é estrangeiro, e entre o que é da vida e o que é da morte. Essa sofisticação das relações de conflito, cujos elementos não são simplesmente opostos, mas também codependentes, será amplamente explorado em 1920.

Desse modo, em *Além do princípio do prazer*, as inferências obtidas a partir da análise dos fenômenos clínicos, exemplarmente representados pela neurose de destino e pela neurose traumática, faz a compulsão à repetição se elevar ao plano metapsicológico. Com efeito, Freud retorna às especulações que já se encontravam em germe pelo menos desde o *Projeto*, ao comparar a diminuição da quantidade de energia por meio do movimento reflexo e da associação mnêmica constante no humano àquilo também exibido pelas formas de vida mais simples (Caropreso & Simanke, 2011b). À luz da ideia de que a tendência à eliminação da excitação constatada no psiquismo deveria encontrar, de maneira darwiniana, um exemplar anterior na história da evolução biológica, Freud radicalizará essa investigação regressiva de modo a considerar que, se a compulsão à repetição é a tendência *princeps* da vida, logo a vida tenderia a repetir um estado de não-vida, anterior à sua própria emergência. Isto é, nessa regressão cada vez mais ancestral dos destinos da compulsão à repetição, Freud finda por se debruçar sobre as formas mais simples de vida, identificadas por ele como os protistas, mas, ao término, percebe que o retorno, se for tomado como o princípio mais fundamental de organização do psiquismo, representa um retorno ao estado inanimado, anterior à própria emergência da vida, quando a quantidade de excitação seria, portanto, igual a zero. Em outras palavras, nessa radicalização da função da inércia, Freud acaba por entender que a primeira finalidade da vida é uma compulsão a repetir o estado anterior à vida, respectivo ao inanimado e à ausência de tensão.

A partir de *Além do princípio do prazer*, a compulsão à repetição se torna a tendência geral do psiquismo, mas também de todo organismo vivo, de maneira que a inércia e o declínio energético não teriam como função primária a busca pelo prazer e a evitação do desprazer, mas uma tentativa de se reestabelecer um estado anterior de coisas. Como vimos, na época do *Esboço para comunicação preliminar de 1893* e do *Projeto*, Freud já reconhecia, por meio, por exemplo, do princípio de constância, das barreiras de contato e da defesa primária, uma alteração à ideia de

que o declínio energético estava associado à saúde, pois impediria a realização das exigências para a vida. A partir da década de 1920, Freud retornou a essas ideias de modo mais amplo, concebendo, então, que a inércia não está identificada necessariamente com as exigências para a vida, mas tampouco à obtenção de prazer e à evitação do desprazer. A justificativa para essa função de inércia jaz na postulação de um novo princípio energético, as pulsões de morte, ao lado das forças que inscrevem o princípio do prazer, associado a Eros, as pulsões de vida. Sua alocação em primeiro plano da teoria fará a ideia de repetição se tornar relativa a uma força específica, que será conceituada pela ideia de uma pulsão de morte, que institui um princípio de Nirvana, que tanto modifica como inclui as ideias da inércia e da constância. Embora mais explícita do que nos momentos primeiros da obra psicanalítica, essa questão que dissocia a diminuição de tensão da obtenção de prazer ainda não é tão clara na época da redação de *Além do princípio do prazer*. Isso pode ser esboçado pelo contraste entre estes dois trechos do trabalho:

O fato de havermos reconhecido como tendência dominante da vida psíquica, talvez da própria vida dos nervos, o esforço de diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos (o princípio do Nirvana, na expressão de Barbara Low), tal como se exprime no princípio do prazer – é um dos nossos mais fortes motivos para crer na existência de instintos de morte. (1920/2010, p. 228)

Se querer restaurar um estado anterior é realmente uma característica universal dos instintos, não podemos nos admirar de que na psique tanta processos ocorram independentemente do princípio do prazer. (1920/2010, p. 236)

No primeiro trecho, vemos que Freud aproxima o princípio do prazer à pulsão de morte, enquanto no segundo existe uma independência desta em relação àquele que, então, seria mais respectivo às pulsões de vida. Os trechos citados são bastante ilustrativos no sentido de demonstrar como não era claro para Freud em que medida a redução de tensão propulsada pelas pulsões de morte estava *além* do princípio do prazer e o quanto ainda era a ele correlacionada. Ao que parece, o que se pode colher com maior precisão sobre essas ideias de Freud é que ele, nesse momento, entendeu que todo prazer estaria relacionado a uma redução das tensões, mas que nem toda redução das tensões estaria necessariamente em busca de obter prazer e tampouco teria tal efeito. Desse modo, Freud provê a conjectura de que a função do psiquismo é eliminar (inércia) ou reduzir ao máximo (constância) as tensões, enquanto a busca de prazer e a evitação de desprazer é apenas uma tendência desdobrada dessa função (p. 237). De todo modo, Freud reconhece que, a essa altura, “continua não resolvido o problema de determinar a relação entre os processos instintuais de repetição e o domínio do prazer” (p. 236).

Na época do *Projeto*, a contradição entre redução de tensão e as exigências da vida foi justamente o que tornara necessária a passagem da pura tendência à inércia à postulação de barreiras de contato e defesas primárias, associadas ao princípio de constância, ou seja, a passagem do tender ao zero para o tender a um nível tão mais baixo *quanto possível*. Assim, a pulsão de morte é postulada como uma maneira de dar conta do fato de que a busca pela redução das tensões não está associada principalmente a uma busca de prazer, mas a uma tentativa de retornar a um estado anterior de coisas, independente de que seja prazeroso, desprazeroso, saudável ou patológico. Em outras palavras, a partir da década de 1920, embora Freud siga sustentando a ideia de uma tendência de redução das tensões, com o princípio de Nirvana, ele a divorciará da ideia de que essa tendência à inércia é idêntica à tendência a evitar o desprazer, aproximando-a mais de um caráter primariamente regressivo, independentemente de o estado atingido ser ou não prazeroso, de ser ou não autodestrutivo. Assim, teria de ser postulada uma força específica, interna ao psiquismo, independente do princípio do prazer, das pulsões sexuais e das pulsões de autoconservação, um corolário que justificasse a redução da soma de excitação à despeito do desprazer e da autodestruição que ela poderá vir a gerar. No *Projeto*, Freud (1895/1977) afirmara:

Já que temos um certo conhecimento de uma tendência da vida psíquica a *evitar o desprazer*, ficamos tentados a identificá-la com a tendência primária à inércia. Nesse caso, o *desprazer* teria que coincidir com um aumento do nível de Q ou com um aumento quantitativo da pressão [...]. O prazer corresponderia à sensação de descarga. (p. 415)

De modo semelhante, mas já com mais dúvidas, compreendeu, em *Os instintos e seus destinos* (1915/2010d):

ao descobrir que mesmo a atividade dos mais evoluídos aparelhos psíquicos está sujeita ao princípio do prazer, ou seja, é automaticamente regulada por sensações da série prazer-desprazer, dificilmente podemos rejeitar o pressuposto seguinte, de que tais sensações reproduzem a maneira como se realiza a sujeição dos estímulos. Seguramente no sentido de que a sensação de desprazer está ligada ao aumento, e a sensação de prazer ao decréscimo do estímulo. Mas cuidemos de preservar essa hipótese em toda a sua indefinição, até que nos seja dado intuir a natureza da relação entre prazer-desprazer e as flutuações das grandezas de estímulos que atuam na vida psíquica. Certamente é possível que tais relações sejam muito variadas e bem pouco simples. (p. 42)

Por fim, já em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011b), entendeu que:

Prazer e desprazer, portanto, não podem ser referidos ao aumento ou diminuição de uma quantidade que chamamos de tensão devida a estímulos, embora claramente tenham muito a ver com isso. Parece que não dependem desse fator quantitativo, mas de uma característica dele que só podemos designar como qualitativa. Estaríamos bem mais adiantados na psicologia, se soubéssemos indicar qual é esse traço qualitativo. Talvez seja o ritmo, o transcurso temporal das mudanças, elevações e quedas da quantidade de estímulos; não o sabemos. (p. 186-187)

Portanto, como identifica Strachey, até a década de 1920, “Freud considerou os dois princípios [o de prazer-desprazer e o de inércia] como intimamente ligados, e talvez idênticos” (1969/1976, p. 79). Contudo, a partir de *Além do princípio do prazer*, foi iniciado o reconhecimento, feito de maneira mais direta em 1924, de que não somente existem quadros psicopatológicos que ativamente, de modo consciente ou inconsciente, procuram o desprazer, como também é possível se verificar estados normais de excitação crescente que são agradáveis, como os advindos das atividades sexuais, e que as qualidades de prazer ou desprazer são mais relacionadas “a uma característica *temporal* (ou ritmo) das modificações na quantidade de excitação presente” (Strachey, 1969/1974, p. 142, grifo do autor). A partir de 1920, parece haver, então, pelo menos duas diferenças essenciais entre o princípio de Nirvana e o princípio de inércia: primeiro, o fato de que este é descrito simplesmente como princípio formal do sistema, enquanto aquele é sediado num tipo particular de energia móvel e eficaz. Em segundo lugar, e mais importante, é o seguinte: enquanto a inércia está identificada com a obtenção de prazer e a evitação de desprazer, o princípio de Nirvana, uma vez sustentado por um tipo particular de energia, procura a redução das tensões, que é uma busca pela repetição do estado inanimado, mesmo que se obtenha desprazer e se evite o prazer.

6.6. Por que a meta da vida é a morte e por que essa meta seria desviada?

Desde o *Projeto*, Freud (1895/1977) concebera que as duas principais maneiras para realizar a descarga de energia seriam o movimento reflexo, presente nas formas mais simples de vida, e a associação entre diferentes neurônios ou marcas mnêmicas, já se tratando do psiquismo. Nesse sentido, quando não é possível se realizar a descarga direta pelo arco reflexo motor, o psiquismo teria a tarefa de “ligar” a soma de excitação, principalmente aquela advinda de forma endógena, por entre as diversas representações que compõem o sistema. De todo modo, em ambos os casos a necessidade de ligar a energia seria uma expressão, então, da “inércia da vida orgânica” (Freud, 1920/2010, p. 202), ou seja, de sua tentativa de se livrar por completo das somas de excitação. Por mais ricas e

complexas que sejam as artimanhas do vivente, elas só teriam como meta final exaurir a tensão que garante sua própria vida.

Como dissemos, Freud em 1914 entendera que as tendências da vida são de caráter conservador: a pulsão sexual ou a libido de objeto busca conservar a espécie; a pulsão de autoconservação ou a libido do Eu, conservar o indivíduo (1914/2010a). No entanto, em 1920, à luz da relação entre esse caráter conservador e a compulsão à repetição, Freud compreendeu que esses impulsos do vivo, para de fato buscarem a conservação, no limite, devem ser entendidos como impulsos que levam à morte (1920/2010). Logo, considerando que “*o inanimado existia antes que o vivente*” (p. 204), e uma vez que “Seria contrário à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado nunca antes alcançado” (p. 204), coube ao autor deduzir que as tendências conservadoras da vida trazem à tona a conclusão, de inspiração schopenhaueriana, de que “*O objetivo de toda vida é a morte*” (p. 204).

Com essa conclusão em vista, sintetizada pela ideia da pulsão de morte, Freud comprehende que todo ser vivo tende à morte por razões internas, na medida em que sua organização se dirige a um retorno a um estado anterior. Mesmo as pulsões de autoconservação, enquanto impulsos parciais da pulsão de morte, só teriam como meta “garantir o curso da morte própria do organismo e manter afastadas as possibilidades de retorno ao inorgânico que não sejam imanentes” p. (205), ou seja, “O que daí resta é que o organismo pretende morrer apenas a seu modo; tais guardiães da vida [as pulsões] também foram, originalmente, guarda-costas da morte” (p. 206).

6.7. Por que pulsões de vida?

Embora os dois tipos de pulsão de vida já tivessem sido descritos anteriormente na obra e o conceito de pulsão de morte seja a grande novidade conceitual do texto de 1920, é fundamental ressaltar que Freud, nesse texto, encontra mais dificuldades em justificar a necessidade da hipótese da pulsão de vida do que a de morte. Isto é, ao analisarmos as proposições freudianas, a questão que nos parece a mais obscura é a que se refere a por que, então, da tendência à morte teriam surgido os impulsos parciais da vida. De que maneira essas pulsões de vida, que podemos associar à ideia das “exigências da vida” (1895/1977, 1900/2019) ou “guardiães da vida” (1920/2010), teriam emergido? Por que existiriam essas tendências que, em vez de abreviar a existência do organismo, procuram fazer o retorno ao estado inanimado ser alcançado somente por vias internas e não, por exemplo, por razões acidentais? Por quais razões teria dessa tendência única à morte emergido uma tendência que conflita com ela própria? De que maneira a natureza teria criado esses “rodeios rumo à morte” (p. 205), seja por meio da autoconservação do indivíduo, seja por meio da reprodução e da plasticidade da

vida? Afinal, nos termos do *Projeto*, por que existiriam defesas frente à descarga completa de Q? Essa é uma questão que indica, justamente, a vinculação necessária entre a explicação sobre a emergência do psiquismo e a emergência da vida, assim como a necessidade de fundamentar a segunda questão sobre a primeira. Lembrando: Freud é explícito ao dizer que o surgimento da vida “Talvez tenha sido um processo exemplarmente semelhante ao que depois, em certa camada da matéria viva, fez surgir a consciência” (1920/2010, p. 204-205).

Para responder a questões como essas, embora reconheça que a emergência da vida ocorreu “por uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável” (p. 204), Freud acaba por fornecer uma explicação sobre as primeiras ocorrências após essa origem. Assim, para descrever o funcionamento da vida e do psiquismo, o autor, como fizera também, por exemplo, em *Totem e tabu* (1912-13/2012), buscará um evento fundador. Regredindo os passos da compulsão à repetição, segundo sua especulação, após a vida ter surgido, seu primeiro impulso teria sido o de extinguir a si própria, ou seja, retornar a um estado inanimado. Essa matéria vivente provavelmente percorreria um curso bastante breve devido à sua própria estrutura, de modo que sua criação e sua morte possivelmente ocorreram por diversas vezes até que se iniciasse a dinâmica reprodutiva e perene que hoje verificamos nos processos vitais. Teria sido somente a partir de “decisivas influências externas” (1920/2010, p. 205) que se tornaram necessários rodeios cada vez maiores para que a vida atingisse sua própria meta, ou seja, a morte, o retorno ao inanimado e a eliminação da soma de excitação. De tal maneira, seria somente sob a égide de influências externas, perturbadoras e desviantes, originadas da história do desenvolvimento da Terra e de sua relação com o Sol, que se pôde fazer a passagem de uma tendência radicalmente regressiva, que simplesmente quer aniquilar a si própria, para as pulsões como habitualmente as compreendemos, associando-as à preservação e à plasticidade da vida e concebendo-as como um fator que “impele à mudança e ao desenvolvimento” (p. 202). De todo modo, é possível se reconhecer que há alguma vagueza por parte de Freud nessas especulações, algo que ele mesmo reconhece como um desdobramento do fato de que lhe era “inteiramente inimaginável” esse processo.

De acordo com Freud (1920/2010), essas especulações, que regredem da análise dos pacientes neuróticos e do comportamento sadio das crianças ao funcionamento mais básico da vida – passando dos casos ao estatuto de um paradigma –, permitem lançar luz sobre as pulsões sexuais. É produzindo interlocuções com a obra de A. Weisman, teórico das ciências da vida do século XIX que estudara a questão da morte natural, que Freud concebeu que, fora a tendência inexorável à repetição do estado inanimado, existe uma força que tende à vida, associada ao conceito de sexualidade. Para aquele biólogo, os seres vivos

seriam compostos de duas substâncias, uma mortal, que chama de soma, e outra imortal, o denominado plasma germinativo. Embora Freud, diferentemente de Weisman, não recorra a uma forma de “substância viva, mas às forças nela atuantes” (p. 214), e tampouco conceba que os organismos unicelulares sejam imortais simplesmente porque sua suposta morte nada mais é do que a sua reprodução, existe um paralelismo entre os conceitos de soma e de pulsões de morte, assim como de plasma germinativo e pulsões de vida, em especial, as pulsões sexuais.

As pulsões性uais e seu pendor à preservação da vida seriam dedutíveis para Freud (1920/2010) do fato de que a multicelularidade dos organismos permite um prolongamento de sua vida. As forças da vida seriam, assim, originadas por uma fusão entre células ao mesmo tempo semelhantes, porém diferentes (p. 207), de tal maneira que, ao lado da tendência interna de cada uma delas em morrer, sua inserção numa comunidade de outras células as faria se manterem vivas, na medida em que cada uma é tomada pelas demais como um objeto (p. 220). Nesse sentido, mesmo um ser unicelular preserva a vida, na medida em que se insere numa linhagem de outros indivíduos. Com efeito, a vida estaria relacionada à reciprocidade e à interdependência, à vinculação de um Eu, seja celular, organísmico ou psicológico, em relação à alteridade, que produz uma nova individualidade, derivada de uma coletivização desses sistemas parciais, um nível acima. É essa argumentação que justamente antecede a proposição de Freud (1920/2010) de que “a libido de nossos instintos sexuais coincidiria com o Eros dos filósofos e poetas, que mantém unido tudo o que vive” (p. 221) e que, de tal modo, “tudo preserva” (p. 223). Fusão e objetalização seriam, nesse sentido, atributos necessários para ser engatilhada a modificação sobre as pulsões, fazendo-as produzirem rodeios cada vez maiores em relação à tendência de retorno ao inanimado, garantindo a aparente “imortalidade da substância viva” (p. 228). De acordo com Freud (1920/2010), “a fusão de duas células pouco diferentes provoca [...] uma renovação da vida” (p. 227), na medida em que há, por esse caminho, a “introdução de novas quantidades de estímulos” (p. 227) de uma sobre a outra.

É curioso notar como Freud (1920/2010), que havia logo antes afirmado que as pulsões de morte são uma hipótese cabível porque “Seria contrário à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado nunca antes alcançado” (p. 204), e que de tal maneira “*O objetivo de toda vida é a morte*” (p. 204), acaba por definir as pulsões de vida, supostamente os antagonistas das pulsões de morte, como próprias daquele que “tudo preserva” (p. 223), como o “Eros conservador da vida” (p. 225). Como Freud comprehende, “Ambos os instintos se comportam de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida”

(1923/2011, p. 36). Freud entende, então, que a autoconservação, ao mesmo tempo em que implica uma associação com a pulsão de morte devido à tendência de retorno, estaria também diretamente atrelada às pulsões sexuais e ao caráter libidinal. Ambiguidades como essa fazem necessário considerar que, embora as pulsões de morte sejam em um nível opostas às pulsões de vida, num nível abaixo, Eros seria fundado também no caráter conservativo próprio das pulsões de morte. Como diz Freud (1920/2010), em vias de concluir o trabalho, “O princípio do prazer parece mesmo estar a serviço dos instintos de morte” (p. 238). Essa problemática intrincada, que toca diretamente no fato de que as pulsões de vida e de morte estão constantemente se fusionando e desfusionando, fica bem sintetizada na ideia de que “As convergências e divergências de Eros e instinto de morte constituem para nós o quadro da vida” (Freud, 1925/2011c, p. 145, grifos nossos).

Ademais, também é interessante notar que autoconservação e sexualidade, originalmente os termos do conflito pulsional pré-década de 1920, tornam-se intrinsecamente relacionadas. Se a autoconservação individual é isoladamente uma tendência mortífera e regressiva, pois é de caráter conservativo, sua libidinização, por meio da “fusão de dois corpos” (1920/2010, p. 228), permite a plasticidade da vida e barreiras frente à dissolução mortífera. Portanto, ao mesmo tempo em que há um conflito entre as pulsões de vida, à exemplo da formação das neuroses, também é preciso se considerar que a autoconservação só é uma pulsão de vida na medida em que ela está imbricada com a sexualidade. Contudo, reciprocamente, a sexualidade também apenas existe como efeito da autoconservação, pois é apenas de acordo com a compulsão a repetir um estado anterior, característica da autoconservação, que cada sistema mantém a tendência a exaurir sua própria quantidade de energia, de tal forma que essa soma de excitação é expulsa do Eu e dirigida a um objeto, que então aumenta sua quantidade de energia e logo é libidinizado. Essa interdependência entre autoconservação e sexualidade faz Freud (1920/2010) considerar que a diferença entre as duas pulsões de vida é de ordem topológica, e não qualitativa (p. 223), ou seja, enquanto a primeira diz respeito a uma quantidade de energia retida no próprio Eu em virtude da excitação sobre ela projetada, a outra está relacionada à projeção do investimento desse Eu no objeto.

6.8. A problemática termodinâmica e suas implicações para a vida pulsional

Como Freud (1920/2010) procurou fazer em *Além do princípio do prazer*, para se compreender em maior profundidade e com menores contradições os processos excitatórios dos quais depende o trabalho da pulsão presente no psiquismo humano, uma metodologia interessante do ponto de vista teórico é a que investiga a existência de processos excitatórios numa versão mínima, ou seja, no

primeiro exemplar de formas de vida. A ideia implícita na hipótese da recapitulação, de que o desenvolvimento individual de alguma forma inclui determinantes da evolução das espécies, implica um retorno à própria explicação de como processos anímicos podem ocorrer a partir da não-vida.

Desse modo, para o aprofundamento de complexidades da teoria freudiana que dizem respeito à emergência da vida e da mente, é necessário um aprofundamento dessa questão à vista dos preceitos energéticos que a embasam. Pontalis e Laplanche (2001) compreendem que o princípio de constância de Freud, e logo a tendência à inércia, é mais facilmente entendido quando associado à segunda lei da termodinâmica, pois o princípio de constância pode receber a acepção que diz respeito a uma autorregulação do sistema, no sentido de “procurar manter constante *a sua diferença* de nível energético relativamente ao que o rodeia” (p. 356, grifo nosso):

o processo vital do indivíduo conduz, por razões internas, ao nivelamento das tensões químicas, ou seja, à morte, enquanto a união com uma substância viva individualmente diversa magnifica essas tensões, introduz como que novas *diferenças vitais*, que depois têm de ser *dissipadas vivendo*. (Freud, 1920/2010, p. 227-228, grifos do autor)

Sob essa concepção, a tendência à morte está ligada a um equilíbrio energético do sistema com o que o rodeia, o que Freud (1920/2010) denomina de um “nivelamento das tensões químicas” (p. 227-228), enquanto a vida se relaciona à introdução e à sustentação de “diferenças vitais” (p. 228). Desse modo, é cabível se entender a constância da vida como referente à manutenção de um ponto ótimo que evita tanto um aumento irrefreado do processo excitatório como sua completa exaustão, ou seja, a constância diria respeito à manutenção de níveis ótimos de dissimilaridade entre as quantidades de energia internas e externas ao sistema. Essas são uma das condições mais necessárias para que se comprehenda as exigências da vida, as *Not des lebens*, como veremos a seguir.

A termodinâmica é uma área da física moderna que investiga as determinações presentes nas trocas de grandezas físicas como temperatura, pressão e volume dos sistemas macroscópicos. Ela estuda o movimento de troca de energia entre corpos físicos, levando em conta as propriedades microscópicas quando possível, mas tendo como objetivo principal explicar as propriedades macroscópicas. Dentre suas formulações, encontra-se a chamada segunda lei da termodinâmica, a lei da entropia formulada por Boltzmann, que diz respeito a uma mecânica conjuntiva em direção à desordem, no sentido de as coisas cada vez se misturarem mais umas com as outras, perdendo sua distinção. Isto é, a tendência estatística mais prevalente no universo é uma tendência em direção à dissolução

constante dos corpos, na qual, quanto mais o tempo passa, mais são desfeitas as delimitações e assimetrias entre os sistemas físicos, no sentido de suas partículas e energia se misturarem com suas adjacências e perderem sua forma e informação (Deacon, 2012).

Desse modo, baseado na tendência estatística à dissolução formulada pela segunda da lei da termodinâmica e sua aplicação à teoria da informação feita pelo matemático Claude Shannon, Deacon (2012) descreve que o conceito de informação deve ser entendido a partir de uma medida de entropia. De seu ponto de vista, é justamente a diminuição do grau máximo de entropia que permite que uma certa mídia carregue alguma informação, ou seja, para a existência algum nível de informação potencial numa certa organização física, é necessário que esse sistema não esteja no grau máximo de incerteza probabilística. Assim, o máximo de entropia pode ser considerado como uma conjunção energética e material de um sistema para com seu entorno que homogeneiza sua informação para com ele, degradando-a. Contrariamente, a existência e a produção de informação podem ser consideradas como uma redução de entropia.

Um exemplo torna mais claro a aplicação da ideia de entropia à teoria da informação. Em um jogo de cara ou coroa, temos duas opções de resultado; numa rolagem de um dado comum, temos tipicamente seis alternativas de desfecho; já numa roleta, são trinta e sete posições possíveis. Nesse sentido, o resultado é menos incerto num cara ou coroa do que o resultado numa rolagem de dados, que, por sua vez, é menos incerto do que numa roleta. De tal maneira, desses três jogos, cara ou coroa é aquele com a menor entropia – a menor incerteza probabilística –, enquanto a roleta é a que mais se aproxima do grau máximo de incerteza. Há uma maior liberdade informacional na roleta do que no jogo de dados e uma maior liberdade informacional neste do que em um lance de cara ou coroa.

Outro exemplo possível, e que já apresenta a necessidade de reconhecer a relação imanente entre o conceito de informação e a linguagem, é pensarmos sobre o uso dos grafemas de certo abecedário face ao código binário utilizado para programação de computadores. Para traduzirmos uma mensagem de uma página escrita com o alfabeto da língua brasileira, atualmente composto por vinte e seis caracteres, para um código binário, serão necessárias muitas páginas a mais do que o texto original. Se temos como opção apenas dois caracteres, zero e um, em vez das vinte e seis letras do alfabeto, para escrevermos a palavra “SIM” teríamos que escrever 01010011 01001001 01001101 – o que significa vinte e quatro caracteres (fora os dois espaços entre cada uma das letras). Isso significa dizer que, dentro do contexto de uso daqueles signos, zero e um têm uma entropia mais alta do que as letras “S”, “I” e “M”, pois cada um deles indica com mais incerteza qual será o signo seguinte e, portanto, a mensagem como um todo, de tal maneira que para

atingir a mesma medida de entropia total da mensagem, reduzindo a incerteza sobre seu significado, mais signos são necessários.

A partir de autores como Boltzman (1886/1974) e Shannon (1948), e transitando por temas associados à ideia de entropia e como ela tem implicações diretas para a existência de informações, o físico Erwin Schrödinger (1944/1997) propôs a tese que, para explicar o que é a vida, é necessário compreender fenômenos que violam, ao menos local e temporalmente, a tendência à homogeneização material, energética e informacional formulada pela segunda lei da termodinâmica. Ilya Prigogine (1955), numa trilha próxima, comprehendeu que a vida depende de processos dissipativos, ou seja, que dissipem a entropia interna do sistema com vistas a manterem sua diferença de potencial, sua informação e então evitar o declínio energético. Fundamentado em teorias como as desses autores, Deacon (2012) entende que, se a tendência a atingir o grau máximo de entropia pode ser entendida como uma tendência conjuntiva e, por esse motivo, autodestrutiva das formas e informações, fica entendido, então, que essa autodestrutividade é capaz de violar a si própria, produzindo processos que contrariam a homogeneização de um sistema para com o todo restante, logo permitindo a possibilidade de informação, seja referente aos genes, seja referente à linguagem simbólica.

Em suma, no universo inanimado, mas também entre os seres vivos, há uma tendência estatística a ser atingido o mais alto grau de entropia quando mais ou tempo passa, de modo que o valor máximo de entropia corresponde a um estado de indiferenciação e homogeneização de um sistema para com seu entorno, degradando sua distinção e unicidade. Mesmo que esse máximo de entropia nunca seja plenamente atingido, embora seja para onde tende globalmente o universo físico, há uma constante degradação das formas e dos corpos e, portanto, maior incerteza sobre qual cadeia de causas cada partícula seguirá. Isso implica que a informação também deve ser entendida como uma medida de entropia, enquanto diminuição da incerteza probabilística, pois, se os sistemas físicos tendem a um máximo de entropia, quanto mais o tempo passa, mais incerto se torna o futuro. Desse modo, se há algo capaz de se tornar estatisticamente mais provável do que outro em algum momento, gerando informação, é possível e frequente no universo se produzir local e temporalmente algo que representa uma redução do máximo de incerteza probabilística – uma redução da entropia, uma *constraint* sobre ela (Deacon, 2012).

Em outras palavras, a tendência a dissipar a diferença de potencial energético de um sistema é um processo universal e que se manifesta no interior da vida, mas esta procura manter constante, em vez de abolir por completo, uma diferença de entropia. Isto é, a vida é capaz de incluir dentro de sua organização reprodutiva um jogo que faz esse declínio energético encontrar barreiras à sua realização direta e

definitiva, produzindo facilitações numa direção específica, na medida em que impede outras descargas de ocorrerem. Nos termos dispostos por Freud (1895/1977, 1920/2010), sem a existência de barreiras que se oponham à tendência dos sistemas a se manterem livres de estímulos por completo, não é possível a sustentação de uma dissimilaridade entre as condições internas e externas ao sistema, e não há, portanto, a possibilidade de que sejam introduzidas “novas *diferenças vitais*, que depois têm de ser *dissipadas vivendo*” (p. 228). Portanto, seria somente mediante a diferença de potencial entrópico entre um sistema e suas adjacências, que contraria localmente a tendência à homogeneização formulada pela segunda lei da termodinâmica, que poderia haver os impulsos do vivente como um ser animado, como um *self*, capaz de agência e autodeterminação.

Ideias como essa são exploradas por diversos autores desde Freud, como Canguilhem (1943/1978), que entende que a vida deve ser:

compreendida como atividade de oposição à inércia e à indiferença. A vida procura ganhar da morte, em todos os sentidos da palavra ganhar e, em primeiro lugar, no sentido em que o ganho é aquilo que é adquirido por meio do jogo. A vida joga contra a entropia crescente. (p. 208)

Sob essa concepção, a vida é uma atividade normativa, e quanto maior a capacidade de variar suas normas de acordo com as condições e infidelidades que o meio apresenta, dentre elas a entropia crescente, maior é a saúde de um organismo. A contingência do meio e do corpo do organismo, o fato de que ambos estão sempre em constante transformação, inclusive pelo aumento da incerteza probabilística demarcada pela segunda lei da termodinâmica, implica que o organismo varie suas normas de acordo com as novas condições apresentadas, justamente para continuamente estabelecer novas normas entre si e o meio. Essa perspectiva de Canguilhem (1943/1978) reitera a proposição de Schrödinger (1944/1997) de que a vida depende de esforços que contrariam o aumento de entropia, mas destaca um elemento, que não é próprio a processos como cristais aperiódicos, de que essa regulação é feita por meios normativos, isto é, por uma atividade de valoração frente a essas condições.

A partir dessa fundamentação na termodinâmica, cumpre ressaltar que a atividade vital não é definível de acordo com um certo agrupamento de moléculas – ao longo da vida, estamos constantemente sendo atravessados por um fluxo incessante de materiais e energia. Uma vez que a todo momento nossos corpos estão sujeitos a intercâmbios com o ambiente devido à tendência homogeneizante do aumento de entropia, um organismo individuado e sua atividade normativa é definível não de acordo com a composição de seus elementos, mas conforme a maneira como esses elementos mantêm certa dinâmica organizacional, dissimilar

do ponto de vista entrópico em relação ao contexto e garantidora de uma autossimilaridade informacional (Deacon, 2012). Na vida, não somente é mantida uma dinâmica que se afasta da segunda lei da termodinâmica, mas há um trabalho intrínseco de se sustentar as condições que mantêm o sistema fora do equilíbrio entrópico, normativamente trazendo uma assimetria dinâmica, uma dissimilaridade entre as condições energéticas internas e externas que é guardiã da vida, como diz Freud (1920/2010). Sem esse trabalho de sustentação de diferenças vitais, há inexoravelmente um declínio tendente à inércia de sua organização devido à tendência conjuntiva do aumento de entropia.

Afinal, enfatizando o modelo termodinâmico de que Freud faz uso, cabe supor que o animismo humano é efeito de processos excitatórios apoiados nas leis naturais. É necessário, por essa razão, que seja explicado o modo pelo qual ocorrem as modificações implícitas na transição da matéria inanimada, governada exclusivamente pela conjunção destrutiva do aumento de entropia, para a vida em geral, pois a organização psíquica é dependente de processos excitatórios primários, comuns a toda forma de vida. Com essa premissa em vista, a seguir apresentaremos de modo sumário a teoria de Deacon (2012) sobre a emergência da vida.¹⁴

6.9. O modelo de Deacon para a emergência da vida

As questões sobre a relação entre vida e entropia são tornadas mais claras e objetivas a partir do modelo que Deacon (2012) fornece para explicar como poderia ter havido a emergência da vida. Segundo o autor:

A origem da vida precisa ser entendida como uma transição na qual [...] o sistema vivo usa esse processo que é autodestrutivo para evitar que os processos autodestrutivos sejam autodestrutivos. Mas ele precisa usá-lo. Como isso é possível? (2022b)

Nos termos de Deacon (2012), uma exigência para a origem da vida a partir de processos espontâneos depende da explicação sobre a emergência de um tipo de dinâmica – o *self* – que busca recursivamente sustentar uma dissimilaridade entrópica do sistema para com seu entorno. O autor propõe um modelo denominado de *autógeno* para a emergência do *self*, que diz respeito ao problema amplamente debatido pela biologia sobre a geração espontânea, a abiogênese.

O modelo proposto por Deacon (2012) para a emergência do *self* centra-se no conceito de *constraints* (restrição), herdado da teoria matemática da informação, que se refere, em suma, à “ausência de certos estados potenciais” (p. 198). Se o máximo de entropia corresponde à equiprobabilidade de todos os estados

¹⁴ Para uma exposição mais detalhada, ver Zaidhaft (2020).

potenciais, as restrições são os *tokens* físicos que marcam a redução desse máximo, condição necessária para que nem tudo que existe seja homogêneo. O conceito de *constraints* se aplica a sistemas dinâmicos que estão restringidos em sua amplitude, alcance, dimensões e/ou graus de liberdade de mudança, e que, por isso, manifestam algum nível de regularidade dinâmica, de ordem ou mesmo um hábito, justamente porque sustentam uma diferença entrópica e logo uma autossimilaridade transitórias. Assim, o conceito de *constraint* é o operador por meio do qual Deacon (2012) explica os diferentes processos componentes para a emergência de atributos necessários à vida e à mente, uma vez que estejam diretamente relacionados à possibilidade de uma oposição ativa e normativa, embora sempre transitória e local, à tendência homogeneizante própria da segunda lei da termodinâmica.

Influenciado pela interpretação kantiana dos organismos, Deacon (2012) teoriza que o conceito de *self* e a teleologia são inseparáveis: organismos, ao contrário das máquinas, têm partes interdependentes, que são simultaneamente o fim e o meio umas das outras. Conforme afirma o autor (2012), a “*end-directedness* é uma característica intrínseca definidora de um organismo e não algo accidentalmente imposto ou acessível apenas externa e extrinsecamente” (p. 467, tradução livre). Em contraste com a engenharia, as partes de um *self*, como suas células diferenciadas, surgem posteriormente à formação de um todo indiferenciado, que se conduz à diferenciação de acordo com um *telos* representado. Nessas sucessivas diferenciações, responsáveis pelos fenômenos que conferem singularidade à vida e à subjetividade, a teleologia é intrínseca ao sistema, sugerindo que, nesses casos, um *self* sempre representa o fim dessas funções. Como o autor destaca, sem essa atividade normativa é impossível supor a existência da evolução, pois esta depende, justamente, de sistemas que visam à adaptação – de *selves*.

Portanto, podemos afirmar que, se as determinações espontâneas do universo físico, formado conforme a segunda lei da termodinâmica, tendem ao polo de um máximo de indeterminação probabilística (100% de incerteza) – um estado em que, caso alcançado, todos os futuros alternativos seriam equiprováveis –, cabe supor que as variações que os seres vivos são capazes de agenciar de maneira recursiva, gerando em si as determinações que lhes são desejadas, é, de alguma forma, uma diminuição de todos os estados potenciais (100% de incerteza – x, onde “– x” representa *constraints*). A liberdade do *self*, no sentido de uma *entencionalidade*, é, aos olhos do inanimado, uma perda da liberdade de seguir seu ímpeto espontâneo. É nesse sentido que afirmamos, como no final do capítulo anterior e ao introduzir este, que a capacidade de haver normatividade vital, de existir *deliberação* por parte dos seres vivos frente às suas próprias condições, de haver uma atividade de oposição à morte e à indiferença (Canguilhem, 1943/1978) é uma *des-liberação*

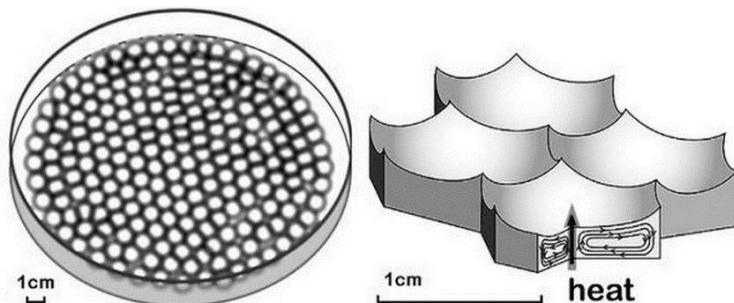
(Sherman, 2017). Esse é basicamente o cerne daquilo a que estamos tentando referir ao dizer que Deacon (2012) utiliza uma abordagem negativa para o problema da vida e, por conseguinte, da subjetividade.

Essa abordagem também conta com a premissa, então, de que o *self* não se resume à subjetividade humana, dotada da reflexividade que a linguagem simbólica lhe permite. O *self* se refere a qualquer processo físico organizado de maneira que sua dinâmica exiba (Deacon et al., 2011, p. 2): (1) comportamentos orientados a certas finalidades (teleologia); (2) uma avaliação normativa das consequências desses comportamentos; e (3) a habilidade de estabelecer uma relação de alteridade com o contexto circundante. Em outros termos, o *self* age com entencionalidade, atribui valor às representações do que alcança ou deixa de alcançar e tem estruturas funcionais que visam a sua delimitação como entidade individuada (p. 3). Em suma, podemos afirmar que os três atributos mais distintivos do *self*, conforme definidos por Deacon (2012), são agência, normatividade e individuação, os quais, como destacado, se aplicam não apenas à subjetividade simbólica humana, mas também aos organismos mais simples.

Esse modelo – que em psicanálise, como defendemos, diz respeito ao estabelecimento do princípio de constância, face à inércia, e da reivindicação da libido frente à pulsão de morte – é composto por três tipos de dinâmicas em Deacon (2012), que se organizam numa hierarquia aninhada: a homeo (1), a morfo (2) e a teleodinâmica (3). Elas, *grosso modo*, dizem respeito respectivamente às tendências (1) de homogeneização e de declínio energético, como formulado pela segunda lei da termodinâmica; (2) de geração espontânea de regularizações dinâmicas e de metaestabilidade da diferença de potencial entrópico, como ocorre também no universo inanimado; e (3) de geração recursiva de formas e de diferença de potencial entrópico, como se dá nos seres vivos.

Conforme a abordagem de Deacon (2012), a homeodinâmica tem como tendência espontânea a dissipação das *constraints*, isto é, a destruição das condições-limite da informação que individua os sistemas físicos devido ao seu equilíbrio entrópico. A homeodinâmica se refere a qualquer processo cuja tendência é de aumento da simetria entre os sistemas, isto é, no qual existe, com o passar do tempo, uma redução das restrições no sentido do equilíbrio entrópico (um exemplo, bastante superficial, seria gelo derretendo na água). Já a morfodinâmica diz respeito à auto-organização de certos sistemas físicos (e.g., redemoinhos, cristais, célula de Bénard, padrões de ressonância em instrumentos musicais, frequências de onda em lasers) nos quais se verifica uma regularização dinâmica caracterizada, portanto, por uma amplificação de *constraints*. Os processos morfodinâmicos são caracterizados pelo aumento de assimetrias entre as propriedades de um sistema e de seu contexto e são compostos por um alto número de elementos em interação

complexa e que, em sua macroconfiguração, exibem uma metaestabilidade, mesmo que a estabilidade plena não seja nunca alcançada (vide um redemoinho ou a nota de um instrumento musical). A seguir, vemos uma imagem sobre as células de Bénard, experimento apresentado por Deacon (2012) como exemplo de processo morfodinâmico:



One of the most commonly cited forms of morphodynamic processes involves the formation of hexagonally regular convection columns called Bénard cells in shallow, evenly heated liquid. They form in liquid that is heated to a point where simple conduction of heat is insufficient to keep the liquid from accumulating more heat than it can dissipate. This creates instabilities due to density differences, and induces vertical currents due to weight differences. The heat dissipation rate increases via convection, which transfers the heat faster than mere passive conduction. The geometric regularity of these currents is not imposed extrinsically, but by the intrinsic constraints of conflicting rising and falling currents slowing the rate. These rate differentials cause contrary currents to regularly segregate and minimize this interference. Hexagonal symmetry reflects the maximum close packing of similar-size columns of moving liquid.

Fonte: Deacon, 2012, p. 250.¹⁵

Contudo, é necessário frisar que esses fenômenos, amplamente descritos pela *Teoria dos Sistemas Complexos*, não por isso deixam de ser afetados pela homeodinâmica/segunda lei da termodinâmica. A regularização produzida ocorre devido à tendência do sistema em dissipar da forma mais eficaz possível o aumento local de entropia sobre ele projetado em decorrência de uma dada perturbação – como o calor introduzido nas células de Bénard. Em outras palavras, a causa de um sistema morfodinâmico demonstrar ordem é reflexo de sua busca por dissipar a entropia para fora de si da maneira mais eficiente possível. Dessa forma, os fenômenos morfodinâmicos encontram-se condicionados à introdução de perturbações externas capazes de incorporar novos elementos ou aportar energia

¹⁵ Uma das formas mais frequentemente citadas de processos morfodinâmicos envolve a formação de colunas de convecção hexagonalmente regulares chamadas células de Bénard em líquidos rasos e uniformemente aquecidos. Elas se formam em líquidos que são aquecidos a um ponto em que a simples condução de calor é insuficiente para evitar que o líquido acumule mais calor do que pode dissipar. Isso cria instabilidades devido a diferenças de densidade e induz correntes verticais devido a diferenças de peso. A taxa de dissipação de calor aumenta por meio da convecção, que transfere o calor mais rapidamente do que a simples condução passiva. A regularidade geométrica dessas correntes não é imposta extrinsecamente, mas sim pelas restrições intrínsecas de correntes ascendentes e descendentes conflitantes que retardam a taxa. Essas diferenciais de taxa fazem com que correntes contrárias se segreguem regularmente e minimizem essa interferência. A simetria hexagonal reflete o máximo de empacotamento de colunas de tamanho semelhante num líquido em movimento.

adicional. Uma vez interrompida a fonte externa de trabalho, da qual depende a regularização dinâmica, manifesta-se uma propensão à dissipação homeodinâmica, resultando na perda subsequente dessa estrutura formada. Assim, pode-se conceber que os processos morfodinâmicos comprometem as próprias bases de sua existência – é como se o processo morfodinâmico das células de Bénard descarregasse a soma de excitação que as faz emergir, transliterando-se para o jargão psicanalítico. Se a homeodinâmica implica uma autodestruição passiva do sistema, a morfodinâmica tem toda sua aparente atividade contrária à homogeneização em função de extinguir essa própria atividade, ou seja, extinguir sua diferença de entropia, o mais rápido possível, por meio do trabalho. Consequentemente, na ausência da perturbação externa sustentada, o sistema tenderá a buscar novamente o equilíbrio termodinâmico e a se dissipar por completo. Embora se auto-organizem, os processos morfodinâmicos necessariamente se autodebilitam.

Essa característica dos processos morfodinâmicos isolados demarca nitidamente sua diferença em relação aos processos que também trabalham de maneira teleodinâmica, próprios da vida. Ao lado da dissolução homeodinâmica e da autodebilitação morfodinâmica, os processos teleodinâmicos intrínseca e ativamente buscam a autogeração ao longo de seu desenvolvimento, seu autorreparo diante de possíveis danos e a tendência de se replicarem. Essa distinção, contudo, não se limita apenas à capacidade das formas geradas de produzirem cópias de si mesmas em contraposição a minarem suas próprias condições, como se vê nos processos morfodinâmicos. Para que haja evolução, é necessário existirem sistemas teleodinâmicos tais que sejam suscetíveis e tolerantes à degeneração, possibilitando não apenas que as cópias não sejam idênticas, mas também que estas cópias sejam capazes de gerar novas cópias de si mesmas, também não idênticas, e que, além disso, sejam capazes de transformar incidentes propensos à degeneração em adaptações funcionais (Deacon, 2012, p. 280). O aspecto funcional está excluído da auto-organização morfodinâmica, enquanto é definidora dos processos vivos, então caracterizados pela teleodinâmica.

A interligação entre o processo vital e a teleodinâmica não implica, entretanto, na isenção dos organismos vivos e da subjetividade das influências decorrentes da homeodinâmica e da morfodinâmica. Como mencionado pelo autor, há uma “dependência da teleodinâmica em relação à morfodinâmica e da morfodinâmica em relação à homeodinâmica” (Deacon, 2012, p. 276, tradução livre), indicando que estamos constantemente sujeitos às imposições do declínio termodinâmico, que é necessário compensar por meio de processos morfodinâmicos, que, por sua vez, se inserem numa teleodinâmica global do organismo. Portanto, a hierarquia homeo-morfo-teleodinâmica precisa ser

concebida de maneira aninhada, em que a teleodinâmica depende de condições morfodinâmicas e estas dependem de condições homeodinâmicas.

A proposta de Deacon (2012) é uma forma de investigar a origem da vida não propriamente em termos de seus componentes específicos, mas de acordo com a dinâmica que eles apresentam a partir de processos distantes do equilíbrio termodinâmico. As formas de vida às quais hoje temos acesso são demasiadamente complexas e são fruto de milhões de anos de evolução, sendo plausível, portanto, que a primeira forma de teleodinâmica seja muito mais simples do que qualquer coisa que hoje associaríamos à vida. Os métodos de investigação que procuram, via engenharia reversa, os precursores da vida a partir das formas de vida a que temos acesso constituem uma abordagem que o autor considera tão eficaz quanto “usar os componentes de um computador para explicar a construção do primeiro ábaco” (p. 285, tradução livre). Ainda que fosse possível fazê-lo, ainda assim não explicaria a emergência dos atributos do *self*, como a agência, a individuação e a normatividade, a partir de precursores físicos inanimados, aos quais justamente não são aplicáveis essas características.

Nesse sentido, uma compreensão adequada sobre a emergência da teleodinâmica não deve recorrer aos produtos da evolução – uma vez que esta, para ocorrer, já depende dessa forma dinâmica –, mas a processos de síntese não biológicos, nos quais haja uma relação cujos componentes “reciprocamente produzem um ao outro e mantêm suas relações sinergéticas” (p. 286, tradução livre) de forma a se autorreparar e de autorreproduzir. Isso traz novamente a necessidade de pensar a teleodinâmica como um processo emergente em relação à morfodinâmica.

A ideia subjacente à formulação do conceito de autógeno por parte de Deacon (2012) reside na observação de que, quando um sistema é sujeito a uma perturbação externa, ele tende a estabelecer uma ordem interna como resposta à tentativa de se livrar da maneira mais eficiente possível dessa diferença de entropia – que é justamente o que forma um processo morfodinâmico. No entanto, a mudança advinda de fatores externos que cria esse distanciamento transitório do equilíbrio termodinâmico tem, como subproduto, uma alteração espontânea nas proximidades do próprio sistema. De maneira metafórica, ao ter tido sua entropia aumentada em relação ao ambiente, o sistema projeta para fora de si essa diferença compensando-a em excesso, e, como desfecho, tem-se um sistema que se mantém transitoriamente abaixo do equilíbrio termodinâmico, do máximo de entropia, em decorrência do aumento de *constraints*.

Nesse processo que finda numa redução da entropia local induzida pela perturbação, deve-se supor, então, um aumento espontâneo da entropia nas proximidades, gerando uma nova fonte em potencial de perturbação para outro

sistema. Isto é, a redução da entropia que produz um sistema morfodinâmico, mantendo-o fora do equilíbrio homeodinâmico, ocorre mediante restrições internas ao sistema, que, porém, provocam um aumento correspondente da entropia na região circundante. De acordo com a formulação de Deacon (2012) sobre o autógeno, o aumento da entropia externa num sistema morfodinâmico pode servir como perturbação suficiente para desencadear um segundo tipo de processo morfodinâmico. Se a tendência espontânea desse segundo processo morfodinâmico, como o aumento da entropia externa, também representar a condição-limite para a ocorrência do primeiro, ocorre uma espécie de fusão entre os dois, permitindo que um perpetue o outro, e vice-versa. Os dois processos morfodinâmicos que Deacon sugere como capazes de estabelecer esse tipo de relação sinergética, característica da teleodinâmica, na qual “nenhum componente é anterior ao outro” (p. 302, tradução livre), são a autocatálise e a automontagem.

A autocatálise é um processo morfodinâmico que, diferentemente da catálise comum (e.g., enzimas no processo digestivo dos animais; filtros de ar para a transformação de monóxido em dióxido de carbono), envolve a presença não apenas de um catalisador agindo sobre uma reação e permanecendo inalterado após sua conclusão, mas um pequeno grupo de catalisadores diferentes que se produzem mutuamente, resultando na criação de novos catalisadores idênticos em cada iteração do processo. Esse processo é caracterizado por autogeração, autopromoção ou autoamplificação.

Apesar de sua importância para a autogênese, a autocatálise é apenas morfodinâmica, e não teleodinâmica. A constante imposição de aumento de entropia torna a autocatálise transitória, uma vez que, mesmo se autoamplificando, a tendência à desordem faz com que os catalisadores se dispersem ao longo do tempo, afastando-se uns dos outros. Essa ação implacável dos processos homeodinâmicos resulta na redução da concentração dos catalisadores, aumentando a probabilidade de reações com outras moléculas fora do ciclo autocatalítico (p. 295). Consequentemente, a reação ocorre mais lentamente, até atingir um ponto em que a concentração de catalisadores se torna insuficiente para fazer persistir a reação como um todo. Apesar de seu caráter autoamplificador, a autocatálise também é autodebilitante, devido às limitações geométricas.

Deacon (2012) considera a automontagem como o outro processo morfodinâmico que compõe o modelo do autógeno. A automontagem é um fenômeno recorrente na microbiologia, que envolve a formação de organizações físicas capazes de criar contenção ou continente (*containment*) para um certo conteúdo. Esse processo, além de ser uma forma peculiar de cristalização, está presente em diversas estruturas celulares, desde membranas lipídicas até envoltórios proteicos de vírus, que encapsulam moléculas de RNA para a replicação

viral. A automontagem abrange várias estruturas laminares e tubulares nas células, como membranas que conferem sua forma tridimensional, sua flexibilidade para pseudópodes e a mobilidade por meio de flagelos ou cílios. Um exemplo típico é a formação de microtúbulos, estruturas cilíndricas ocas dependentes da concentração de íons que facilitam a ligação entre moléculas idênticas de tubulina. É da simetria e da complementaridade de formas entre as moléculas, regidas pelas leis termodinâmicas e de simetria, que resulta a formação do padrão geométrico dos microtúbulos.

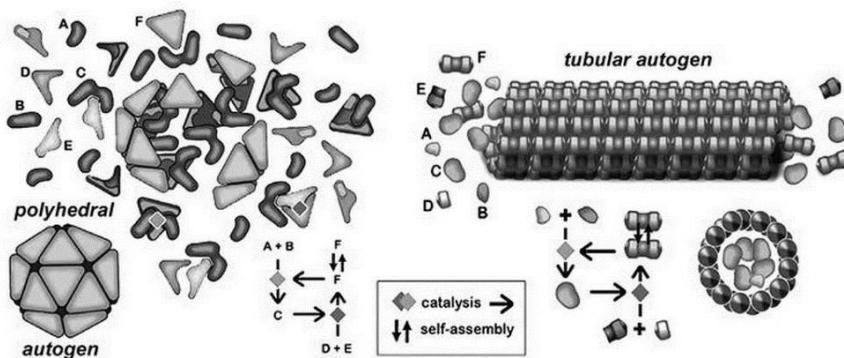
Este processo específico, a automontagem, destaca-se devido à sua importância fundamental no desenvolvimento celular. Em geral, a automontagem é crucial para a capacidade de contenção celular, possibilitando a diferenciação física entre o interior e o exterior, enquanto permite a passagem de substratos essenciais para a persistência do sistema. Deacon (2012) associa a automontagem e suas capacidades de contenção e individuação à manutenção da autossimilaridade, reduzindo os efeitos da segunda lei da termodinâmica por meio da amplificação de restrições. A contenção, exemplificada por esses processos biológicos, representa a capacidade de delimitação física, e é considerada “a mais óbvia expressão da importância das *constraints* para a persistência bem-sucedida da vida” (p. 296).

No entanto, por ser a automontagem um processo morfodinâmico, sua estabilidade depende da concentração local de seus componentes (tubulina e íons, por exemplo) e do fluxo contínuo de energia. Devido à exaustão da concentração local de substratos pela amplificação, a automontagem dos microtúbulos é incapaz de manter a estabilidade sem a preservação de um fluxo ininterrupto de energia e componentes idênticos. Além disso, à medida que o comprimento da estrutura tubular aumenta, crescem as chances de quebra, levando, como qualquer outro processo morfodinâmico, à sua autoextinção.

Portanto, a autocatálise se caracteriza como uma reação em cadeia que, por meio da presença de catalisadores interdependentes, difunde novos catalisadores interdependentes idênticos aos primeiros, mas que resulta, ao término do processo, em concentrações assimétricas dessas moléculas, diminuindo a probabilidade de um novo ciclo. Por outro lado, a automontagem consiste na formação de uma superfície que limita a difusão molecular, mas requer a concentração local de um mesmo tipo de molécula para persistir. Segundo Deacon (2012), tanto a autocatálise quanto a automontagem são processos morfodinâmicos, pois introduzem restrições, mas, ao mesmo tempo, esgotam as fontes das quais dependem.

De acordo com a visão de Deacon (2012), o autógeno, modelo de fundação de Deacon para a teleodinâmica, e logo para a emergência da vida e da mente, é resultado da interação recíproca de dois trabalhos morfodinâmicos complementares: a automontagem e a autocatálise. O autor destaca que a

automontagem, presente em estruturas como os microtúbulos, tem maior probabilidade de ocorrer em contextos com aumento constante do número de moléculas idênticas. A autocatálise, por sua vez, gera, como subproduto, novos catalisadores idênticos a cada iteração, o que pode proporcionar as condições necessárias para a persistência da automontagem, desde que as moléculas geradas sejam aptas a se ligar no processo de automontagem.

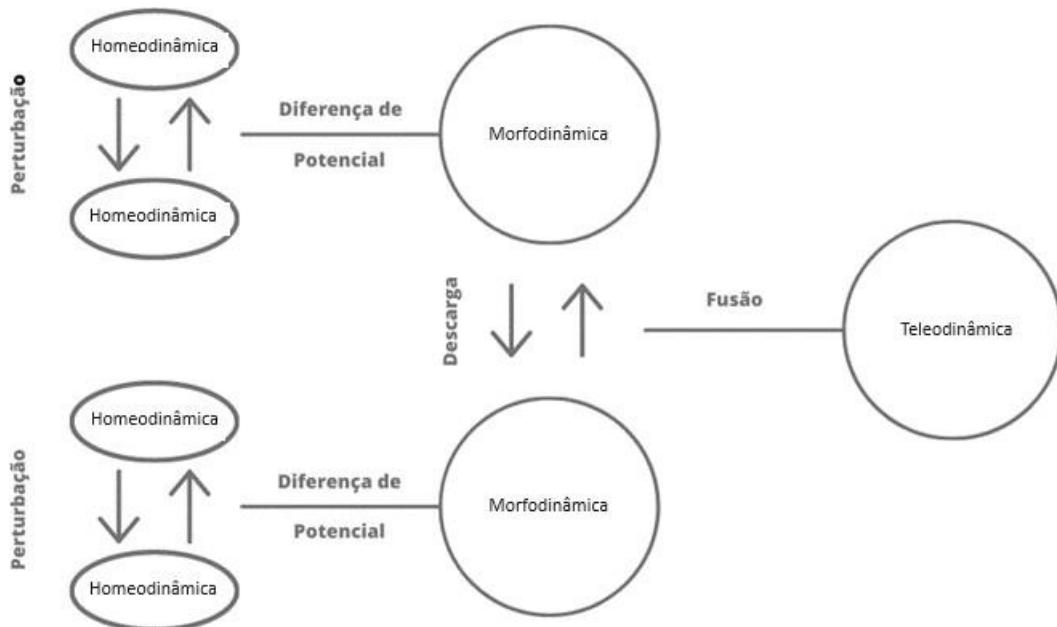


Two forms of simple autogenic molecular processes. *Left:* the formation of polyhedral capsules which contain catalysts that reciprocally catalyze the synthesis of each other and also produce molecules that tend to spontaneously self-assemble into these polyhedral capsules thereby likely to enclose the catalysts that generate them. *Right:* the formation of a tubular form of encapsulation, which although not fully closed will tend to restrict movement of contained catalysts along its length, but will tend to be increasingly susceptible to partial breakage and release of reciprocal catalysts as it grows longer. Both will tend to re-form or replicate additional copies if disrupted in the presence of appropriate catalytic substrates.

Fonte Deacon 2012, p. 305.¹⁶

Como já mencionado, a autocatálise promove a dispersão das moléculas produzidas a cada ciclo em relação a outras moléculas adjacentes, interrompendo, por fim, a continuidade da reação. Nesse contexto, a contenção proporcionada pela automontagem é crucial para sustentar a autocatálise, dada a proximidade de catalisadores reciprocamente interdependentes. Dessa maneira, a ocorrência de um processo autocatalítico dentro de um tubo formado pela automontagem, como no segundo modelo, pode resultar numa complementaridade entre os dois processos morfodinâmicos, nos quais cada um fornece as condições necessárias para a manutenção do outro, tornando a ação recíproca entre ambos uma forma de fusão, na medida em que estabelecem uma dependência concomitante. Em suma, poder-se-ia idear a seguinte relação gráfica para o modelo do autógeno:

¹⁶ Duas formas de processos moleculares autogênicos simples. À esquerda: a formação de cápsulas poliédricas que contêm catalisadores que reciprocamente catalisam a síntese um do outro e também produzem moléculas que tendem a se auto-organizar espontaneamente nessas cápsulas poliédricas, provavelmente envolvendo os catalisadores que as geram. À direita: a formação de uma forma tubular de encapsulamento, que, embora não totalmente fechada, tenderá a restringir o movimento dos catalisadores contidos ao longo do seu comprimento, mas será cada vez mais suscetível a quebras parciais e liberação de catalisadores recíprocos à medida que cresce em comprimento. Ambos tenderão a se recompor ou replicar cópias adicionais se forem perturbados na presença de substratos catalíticos apropriados.



Nesse casamento entre processos morfodinâmicos, em vez de apenas haver a amplificação de *constraints*, ocorre uma estabilização reconstitutiva de *constraints*, proporcionando uma “chave de catraca” para a entropia – um rodeio rumo à morte, nas palavras de Freud. Por isso entendemos que o autógeno é um processo de concomitâncias dependentes e de ações reciprocamente negativas entre processos morfodinâmicos que é precursor de condições necessárias à subjetividade. Neste possível cenário de formação do primeiro processo teleodinâmico, que surge da interação de pelo menos dois processos morfodinâmicos complementares cuja ação recíproca os torna, ao mesmo tempo, codependentes, observamos um sistema com capacidade de autorreparo e autorreconstituição, apresentando uma dinâmica reprodutiva comparável à dos vírus. A capacidade de autorreconstituição após a ruptura confere ao autógeno a habilidade de “reproduzir tanto a si mesmo como a capacidade física de reproduzir a si mesmo” (p. 309, tradução livre). Inevitavelmente, inclusive pelos efeitos homeodinâmicos que o atingem, o autógeno se rompe, mas se multiplica no momento do colapso.

Mais importante: embora muitas vezes as interações do autógeno com o contexto sejam inócuas, incidentalmente moléculas podem alterar a velocidade da autocatálise e trazer novas propriedades à contenção provida pela automontagem, tornando algumas linhagens mais bem-sucedidas do que outras. Conforme novas *constraints* são incorporadas à organização do processo e à medida que as linhagens competem pelos mesmos recursos – os catalisadores – para sua sobrevivência e reprodução, elas podem, conforme as condições ambientais, sofrer diferenciações que podem aumentar ou diminuir sua adaptabilidade em relação a contextos futuros. As diferenciações poderão agir sobre a própria capacidade de variar, de transmitir

e de manter as *constraints* cruciais para a autorreconstituição do sistema autogênico, aumentando ou diminuindo essas capacidades, mas dificilmente levando ao colapso todas as linhagens. Em suma, os processos teleodinâmicos, cujo modelo para a emergência é o autógeno, têm propriedades distintivas em relação aos processos morfodinâmicos com os seguintes atributos:

- (a) particionam consistentemente processos termodinâmicos com a finalidade de que processos componentes sigam trajetórias radicalmente contrárias às probabilidades termodinâmicas globais; (b) são altamente heterogêneos em suas estruturas e dinâmica; (c) produzem processos/comportamentos tão complicados, divergentes e idiossincráticos que desafiam a descrição algorítmica compacta; (d) geram e mantêm propriedades sistêmicas agregadas bastante distintas das propriedades de qualquer componente; e (e) refletem os efeitos de contingências históricas profundas, que podem não mais existir em seu contexto atual. (Deacon, 2012, p. 267, tradução livre)

Portanto, oriundo da ação recíproca entre processos morfodinâmicos, se estabelece uma relação de dependência concomitante entre processos componentes que agem de maneira autogênica. No entanto, apesar de serem capazes de evoluir e estarem sujeitos à seleção natural, contribuindo para a explicação de comportamentos dirigidos a finalidades, Deacon (2012) ressalta que os autógenos “não são vivos na maioria dos sentidos” (p. 315). A dinâmica apresentada em sua reprodução, competição e variação é considerada meramente passiva, enquanto, conforme a descrição de Stuart Kauffman endossada por Deacon, uma característica crucial dos seres vivos é a capacidade de “agir em seu próprio nome” (p. 315). O autor argumenta que, embora os autógenos não demonstrem imediatamente essa capacidade de agir com propósitos, eles exemplificam um processo caracterizado por uma forte resistência contra a dissolução dos componentes, mesmo quando sujeitos à dissolução homeodinâmica e à autodebilização morfodinâmica. Desse modo, é possível compreender um processo crescente de complexificação, no qual a tendência teleodinâmica do autógeno se combina com outros processos morfodinâmicos adjacentes, resultando na formação de novas dinâmicas teleodinâmicas em ordens cada vez mais elevadas:

Embora processos teleodinâmicos de ordem superior possam exibir propriedades mais elaboradas do que aquelas exibidas por sistemas autogênicos básicos, eles devem surgir de uma recapitulação dessa mesma lógica dinâmica emergente hierárquica, mesmo que os componentes sejam eles mesmos sistemas teleodinâmicos. Os sistemas teleodinâmicos podem interagir homeodinamicamente; relações homeodinâmicas entre sistemas teleodinâmicos podem produzir relações morfodinâmicas; e relações morfodinâmicas sinergicamente recíprocas constituídas por sistemas teleodinâmicos em interação podem produzir relações teleodinâmicas de ordem superior.

[...] cada transição emergente deve necessariamente depender dessa lógica emergente homeo-morfo-teleo. Como os sistemas autogênicos básicos, os sistemas teleodinâmicos de ordem superior também serão sistemas individuais autocriadores, autossustentáveis e autorreprodutíveis; mas eles também podem exibir propriedades teleodinâmicas emergentes não exibidas por seus componentes teleodinâmicos de ordem inferior. Chamar de autogênicos a esses sistemas teleodinâmicos de segunda e terceira ordem e descrever suas propriedades como autogênicas seria, portanto, muito restritivo e falsamente redutivo. Portanto, chamarei de teleogênicos esses sistemas teleodinâmicos de ordem superior, a fim de designar sua individualidade e sua capacidade de gerar formas adicionais de processos teleodinâmicos. (p. 324-325, tradução livre)

Uma vez que tenha a capacidade de autorreconstituição, de reprodução e transmissão dessa capacidade e a possibilidade de incorporar novas *constraints* mais ou menos vantajosas a esses processos que garantem suas *constraints* críticas, o autógeno se torna capaz de incorporar novas adaptações funcionais, gerando uma elasticidade para as condições que estabelece para si em sua relação com o ambiente. Desse modo, pela capacidade de reassociarem novas dinâmicas componentes à sua estrutura, os autógenos são capazes de evoluírem e formarem o que Deacon (2012), por fim, denomina de *teleógeno*. Isso implica dizer que, *vis-à-vis* a capacidade dos processos teleodinâmicos de reassociarem outras dinâmicas componentes, existe um núcleo, que merece ser reconhecido como um *self*, capaz de interpretar o ambiente, representar sua própria forma e variá-la normativamente numa complexidade mínima. Em outras palavras, esse processo caracteriza-se por uma dinâmica contínua de transmissão normativa de sistemas de *constraints* – de barreiras de contato que permitem as representações que, globalmente articuladas, formam o *self*. No modelo do autógeno, a formação de novas unidades – algo diretamente relacionado ao que em psicanálise se associa às pulsões de vida – ocorre mesmo com o colapso das linhagens anteriores, uma vez que suas *constraints* se organizam em razão de sustentar sua própria capacidade autorreconstituição.

De modo semelhante ao autógeno, a constituição da forma dos organismos se dá por um processo que integra, coleta e coordena *constraints* com a finalidade de manter *constraints* anteriores. A evolução da vida faz com que sejam integrados ao corpo dos organismos novas *constraints* em níveis crescentes de complexidade, e por isso novas funções e representações. Deacon (2012) entende, desse modo, que o autógeno pode ser considerado um constructo do qual podem emergir a evolução e, por conseguinte, as relações teleológicas de forma superior, como as atribuíveis aos animais com cérebros e à subjetividade autorreflexiva do humano.

Portanto, a partir da teleodinâmica, forma-se um *self*, definido negativamente, pelas *constraints*. Assemelhando-se à autopoiése proposta por Maturana e Varela, o *self*, assim, não está localizado em partes específicas de seus componentes, mas

sim numa virtualidade ou transparência. Isto é, a totalidade que constitui o organismo e a subjetividade se define conforme uma dinâmica, mais do que a partir de seus elementos constituintes – no lugar de uma continuidade de materiais e componentes, a dinâmica em si posiciona-se como um “lócus real de influência física e química” (p. 311, tradução livre). Com efeito, os novos materiais se organizam de acordo *com a função de* uma unidade sistêmica identificável, embora ausente, absencial. Cada parte que se forma e diferencia o *self* ocorre por meio de *constraints* impostas pela teleodinâmica global do organismo, limitando o que pode acontecer, integrando e mantendo a relação dos processos morfodinâmicos que compõem seus vários tecidos e sistemas. Ao contrário de um termostato, num sistema como um embrião, as representações dos estados para os quais a formação tende não estão fora da organização, mas são determinadas pelas *constraints* intrínsecas a ela. Desse modo, é possível se afirmar que a teleodinâmica implica a existência de um sistema intrinsecamente incompleto, uma vez que sua dinâmica é definida intrinsecamente por uma relação de interpretação com algo não intrínseco.

O caráter intrinsecamente ausente é essencial para a causalidade teleodinâmica, permitindo aos sistemas algo que vai além da autossimplificação autodebilitante (morfodinâmica), uma vez que permite que as informações, tanto as dadas pelas *constraints* internas do próprio sistema, como as avindas da relação com o contexto externo, se tornem informações *sobre* algo, ganhando significado e inaugurando, então, o processo vital da semiose, isto é, da possibilidade de criar significações sobre a realidade. Por essa razão, podemos afirmar que Deacon (2012) procura fundamentar como é possível que ocorram processos denominados de biossemióticos a partir de uma abordagem negativa, isto é, comprehende os processos inerentes à vida orgânica como relativos à produção de significado sobre a realidade em decorrência de ausências:

As *constraints* intrinsecamente emergentes não são materiais nem dinâmicas – são algo que falta – e, no entanto, como vimos, também não são meras atribuições descritivas dos processos materiais. As propriedades intencionais que atribuímos à experiência consciente são geradas pela emergência dessas *constraints* – *constraints* que emergem de *constraints*, ausências que surgem e criam novas ausências. Você é, nesse sentido literal, algo saindo do nada e, portanto, recém-incorporado a cada instante. (p. 535, tradução livre)

Traduzindo para o vocabulário psicanalítico, nesse movimento de dependência concomitante entre processos morfodinâmicos, a automontagem e a autocatálise, criam-se algumas das pressões mais importantes para as *Not des lebens*: a conservação e a sobrevivência do indivíduo, que Freud (1914/2010a) denominou de libido do Eu, e a capacidade de se reproduzir, de preservar a espécie, identificada como a libido sexual. Como na vida, conservação e transformação,

contenção e variação, inércia e elasticidade, encontram-se intimamente relacionadas:

Um instinto seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica. (1920/2010, p. 202)

Desse modo, a descrição do autógeno pode ser entendida como uma explicação para a emergência da elasticidade orgânica, marca fundamental das pulsões de vida em geral, mas também a imbricação da característica polimorfa das pulsões sexuais sobre os aspectos conservativos da libido do Eu, que tendem à descarga e, no limite, à inércia. Portanto, as ponderações de Deacon (2012) permitem a consideração de que os autógenos fornecem um modelo simplificado de sistema para investigar os requisitos das propriedades que associamos à plasticidade e às exigências da vida.

6.10. A emergência da vida em Freud

Segundo Malabou (2007), “se existe algo além do princípio do prazer, ele deve ser referente a um certo tempo” (p. 78), de tal forma que o tempo referente a esse “além” é um momento originário, precedente à emergência da substância viva, como chama Freud. Como vimos, a conjunção e a objetalização próprias da emergência das pulsões de vida são descritas por Freud (1920/2010) como efeito de perturbações advindas sobre as pulsões de morte. A vida teria advindo desses desvios imanentes à natureza que, então, teriam feito a vida se agregar em vez de se dissipar, produzindo barreiras à tendência ao zero de tensão respectivo ao estado inanimado após a morte.

Desse modo, podemos entender que, na formulação de Freud sobre a emergência da vida, tem-se como pressuposto a ideia de que a vida e a mente procederam do universo inanimado – o que, como vimos a partir de Deacon (2012), deve ser entendido como um universo tendente à homogeneização. Este, em seu seio, teria a possibilidade de perturbar a si próprio, de haver criação, produzir diferença, sem ser, assim, um território de pura identidade – ele tende à homogeneização justamente porque é largamente heterogêneo. De tal maneira, a matéria inanimada seria capaz de agir sobre si própria, embora isso não seja feito de maneira intencional, mas como efeito do acaso intrínseco à natureza física. Implicitamente, há na concepção freudiana de natureza a ideia de que ela também é desviante, que também é criativa e continuamente emergente.

Segundo a descrição de Freud (1920/2010) sobre a emergência da vida, há, então, uma certa substância inanimada que, por forças externas a si própria, também

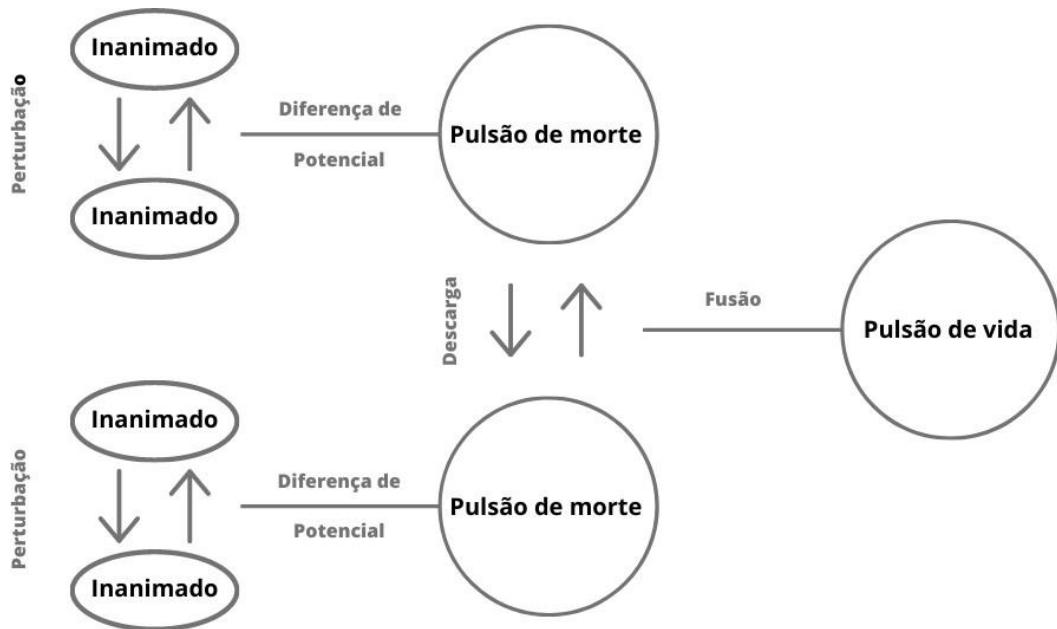
inanimadas, teria produzido um desvio. Como efeito dessas perturbações da matéria morta sobre si própria, teria surgido um germe de vida, em grande parte diferente do que hoje compreendemos por vivo. Seria vivo somente no sentido de que guarda em si a possibilidade de sustentar um mínimo de energia, um mínimo de dissimilaridade entre as tensões químicas internas e externas, que, tão logo descarregada, destrói esse próprio sistema prototípico da vida. Poderíamos associar isso à morfodinâmica, na medida em que esse protoplasma seria, por assim dizer, tanto um precursor da vida como algo divergente dela, na medida em que é autodebilitante e mina suas próprias condições de persistir. A constituição desse protoplasma, numa linguagem freudiana, seria caracterizada, por isso, como livre de barreiras, ou com muito poucas barreiras de contato, capazes de fornecer alguma interpolação entre a quantidade de energia interna ao sistema e sua descarga reflexa, tendendo, portanto, à inércia. De tal modo, funcionaria unicamente sob a égide da pulsão de morte, de sua tendência formulada pelo princípio de Nirvana e a compulsão de retornar ao estado inanimado.

De acordo com Freud (1920/2010), a partir especialmente de sua leitura de Weismann, mas também de outros teóricos das ciências da vida, o surgimento de Eros (pulsões de vida), da plasticidade da vida orgânica e, assim, a produção de rodeios e barreiras cada vez maiores para a repetição do estado inanimado teria decorrido das relações de proximidade entre sistemas que se fusionam uns aos outros. É a partir de um processo conjuntivo entre sistemas regidos exclusivamente pelo princípio de Nirvana – os quais, caso não se fundissem, tenderiam à inércia – que se infere o conceito das pulsões de vida, a libido, respectivas à sustentação de algum nível de constância das dissimilaridades energéticas do sistema e de seu contexto. A princípio, podemos compreender, então, que não é Eros que funde as células, mas a fusão das células que institui a vida erótica e suas propriedades como a plasticidade, a sobrevivência individual e de sua linhagem. A reivindicação do princípio de prazer e das exigências da vida, mais associada à constância do que à inércia, pode então ser entendida como dependente de mais de um sistema, cujos impulsos são isoladamente em direção à morte. Desse modo, seria na tentativa de cumprirem seus destinos tanáticos que esses sistemas – morfodinâmicos e autodebilitantes, na linguagem de Deacon –, paradoxalmente, se erogeneizariam. Pelo estabelecimento de uma relação de reciprocidade em que ambos projetam sobre o outro somas de excitação na tentativa de exaurir sua própria diferença de potencial, seria formada uma barreira um nível acima, uma forma de casamento entre processos componentes que criam uma circularidade dinâmica. O que Freud, então, chama de libido poderia ser compreendido como uma interdependência sinergética entre sistemas que, isoladamente, são tendentes à morte, de tal maneira que se tornam objetos da descarga de um em relação ao outro. Existe, então, uma

fusão de um com o outro que cria a condição para a preservação a vida e o declínio energético completo, aproximando as pulsões de vida ao que foi analisado em Deacon como próprio da teleodinâmica.

Portanto, implicitamente, há algo no texto de Freud (1920/2010) que torna necessário nuançar o que ele realmente escreveu quando afirmou que “seriam decisivas influências externas” (p. 205) que teriam criado os rodeios cada vez maiores rumo à morte. Se, para haver pulsões de vida, é necessário que haja uma relação de fusão e objetalização recíproca e interdependente entre dois sistemas que isoladamente se autodebilitam em direção à morte (pulsão de morte), o mais nuançado seria entender que não é simplesmente a história do desenvolvimento da Terra e de sua relação com o Sol que impele as modificações que passam do princípio de inércia ao princípio de constância; ou seja, não é uma perturbação originada de um sistema inanimado, que já retornou à inércia, mas de um outro sistema que ativamente quer retornar à morte, justamente porque ainda não realizou a descarga completa da sua diferença de potencial. Conforme a descrição de Freud (1920/2010), é da proximidade entre mais de uma célula protoplasmática que teria surgido a vida. Nesse sentido, se primeiro foi necessária uma ação do inanimado sobre outra parte sua para que se produzisse pulsão de morte, para a produção de pulsões de vida seriam necessárias relações de reciprocidade entre sistemas com pulsões de morte, de maneira que a carga despendida de cada uma, que visa justamente à redução ao zero de tensão, é projetada sobre a outra.

Portanto, como Freud (1920/2010) propõe, uma vez instaurada essa associação entre dois sistemas tendentes ao zero de tensão, se produziria uma interdependência entre seus componentes no sentido de uma fusão. Isoladamente, cada um desses precursores da matéria viva em sua forma mais simples tenderia à própria morte e dissolução. Mas, uma vez estabelecida uma relação em que cada um é tomado por objeto da soma de excitação descarregada pelo outro, é formada uma circularidade pulsional que produz barreiras à descarga completa de tensão. Assim, o arco reflexo não é mais possível e a relativa diminuição de tensão – relativa porque a ela estão interpoladas barreiras que a tornam mais constante e ritmada – se torna correspondente às associações mútuas entre os sistemas. Para figurar essas relações, podemos idear o seguinte modelo:



A pulsão de morte, como Freud (1925/2011a, 1930/2010) aduziu, está relacionada ao processo em que o organismo passa de um estado em que não há a formação e a delimitação das fronteiras do Eu com o mundo externo, para a formação dessa individualidade. O funcionamento por meras descargas das quantidades de energia, própria do Id, do princípio de Nirvana, dos processos primários e da pulsão de morte, ao longo do desenvolvimento deveria produzir uma dinâmica – dependente então de certas condições contextuais como o acoplamento das disposições do ambiente às quantidades de energia descarregadas – capaz de manter suas partes componentes integradas e trazendo um ponto ótimo de constância das dissimilaridades entre as excitações endógenas e exógenas.

Logo, seguindo a linha freudiana, Ferenczi (1926/2011) também recorreu à questão sobre a emergência da vida, e compreendeu a pulsão de morte como a tendência primeira do organismo, que estaria não muito distante de um estado sem diferenciação individual do Eu em relação ao não-Eu. Em contraste com uma perspectiva simplista que enfatizava os aspectos apenas autoagressivo e heteroagressivo da pulsão de morte, o psicanalista húngaro, seguindo Freud (1925/2011a), via nessa tendência destrutiva uma condição para a potencialidade do organismo e o desenvolvimento do Eu:

Com efeito, o desenvolvimento orgânico apresenta protótipos da adaptação progressiva do ser vivo à realidade do mundo externo. Certos organismos primitivos parecem ter permanecido no estágio narcísico; aguardam passivamente a satisfação de seus desejos e, se esta lhes for constantemente recusada, eles morrem – pura e simplesmente; encontram-se ainda tão próximos do ponto de emergência para fora do inorgânico que sua pulsão de destruição tem muito menos caminho a percorrer para a ele retornar e mostra-se, portanto, muito mais eficaz. Num estágio mais

evoluído, o organismo é capaz de rejeitar partes de si mesmo que constituem para ele fontes de desprazer e de salvar assim sua própria vida (autonomia); essa espécie de sequestro pareceu-me outrora ser o protótipo fisiológico do recalcamento. É preciso esperar uma outra etapa do desenvolvimento para ver surgir a faculdade de adaptação à realidade, espécie de reconhecimento orgânico do mundo exterior que é manifesto no modo de vida dos seres que vivem em simbiose, mas igualmente todo ato de adaptação. A minha concepção “bioanalítica” permite distinguir processos primários e processos secundários mesmo ao nível orgânico, por conseguinte, processos que, no domínio psíquico, consideramos como graus do desenvolvimento intelectual. (Ferenczi, 1926/2011, p. 439-440)

Nesse trecho, Ferenczi (1926/2011) se permite, como Freud (1895/1977, 1920/2010, 1923/2011, 1937/2018a), o salto que parte das especulações sobre a origem da vida e dos princípios fundamentais dos quais depende a sobrevivência, a variação e a reprodução das formas de vida em geral, e que, portanto, alcança os processos psicológicos. A ligação das exigências impostas pelas diferenças das tensões internas e externas ao organismo é, assim, precursora da capacidade do Eu psicológico de desempenhar as funções que o distinguem enquanto tal.¹⁷ A constância de uma dissimilaridade entre as quantidades de energia interna e externa ao organismo depende, assim, de uma neutralização da tendência da pulsão de morte de extinguir a diferença de potencial do organismo, sendo essa uma forma de “sequestro”, para usar a expressão de Ferenczi (1926/2011), da tendência de dissipar a energia necessária para o desenvolvimento posterior de um Eu individuado. Além disso, essa forma de interpolação das simples tendências à descarga poderia ser entendida como protótipos do funcionamento mental, como as operações simbólicas que envolvem o recalque. De tal forma, o processo orgânico deve ser considerado um modelo para a compreensão da forma como o ser vivo se adapta progressivamente à realidade externa, e como esta, por sua vez, é um

¹⁷ Essas ideias ganham o correlato no modelo mãe-bebê, que supõe que a separação por parte do bebê humano em relação à sua mãe deve ter como contrapartida um trabalho negativo capaz de dar conta da desregulação de seus impulsos. Freud (1925/2011a), no texto *A Negação*, revela, então, esse papel constitutivo da pulsão de morte. Para ele, no início da vida não existe a integração e delimitação de um Eu-da-realidade, individuado, com um universo interno separado do externo. Segundo Freud (1925/2011a), nesse momento primevo não há diferença entre o objetivo e o subjetivo, e seria um movimento negativo que criaria a modificação que permite essa separação. Como Ferenczi (1926/2011) entende, dando prolongamentos ao argumento de Freud (1925/2011a), o bebê, ao nascer, se encontra no que chama de estado monístico, indistinto de sua individualidade psíquica em relação ao outro. De acordo com o psicanalista húngaro, o período em que vive o que Freud chama de Eu-puro-prazer, o bebê se encontra numa etapa intermediária entre a completa negação da realidade e a sua aceitação enquanto tal. A afirmação desta última decorreria, em verdade, de uma dupla negação, ou seja, uma negação em relação à negação existente no Eu-puro-prazer. Enquanto este seria fruto de uma primeira negação – ou seja, uma negação do desprazer, que é então expulso para o mundo exterior –, a aceitação da realidade viria por meio de uma negação engendrada sobre essa outra negação. Nesse caso, o sentido de realidade adviria de uma negação da negação do desprazer. Compreensões como essas de Freud (1925/2011a) e Ferenczi (1926/2011), assim como de Winnicott (1971/1975) inspiraram o referencial de Green (1993).

protótipo da capacidade de adaptação psíquica à realidade manifestada pelo recalque, pelo processo secundário e pela possibilidade de inibir o simples arco reflexo, interpondo a este o pensamento.

Para Freud, (1920/2010), a potência autocriadora da pulsão reside, em última instância, nessa sua tendência à inércia. Esse raciocínio nos leva à consideração de que a pulsão de morte e sua negatividade, embora tenham um caráter destrutivo, estão diretamente relacionadas ao desenvolvimento psíquico. Essa consideração, que foi explorada extensamente por uma diversidade de autores como Zaltzman (1994), Rosenberg (1982, 1989, 1995), Green (1988b, 1988c, 1990, 1993, 2010, 2011), Garcia-Roza (1986, 2004a) e Winograd (2018), levanta a questão, justamente, de como pulsões de vida e de morte não são dois tipos apenas opostos, mas logicamente codependentes dentro da arquitetura teórica proposta por Freud, para sua compreensão do funcionamento psíquico e do tratamento psicanalítico.

6.11. À guisa de uma hibridação

Como vimos, a mudança teórica mais distintiva feita por Freud (1920/2010) na metapsicologia diz respeito a uma força interna do sistema vivo, a pulsão de morte, cuja eficácia é justamente a de extinguir sua própria diferença de energia, suas tendências e finalidades. A partir da ideia do princípio de Nirvana e da compulsão à repetição, o princípio de inércia que até então era formulado segundo uma causa formal do sistema, seja o organismo ou o psiquismo, começa ser concebido sob a ideia de um tipo específico de força, de uma causa eficiente cujo trabalho vai na direção de reduzir a zero a quantidade de excitação. De todo modo, a questão colocada por Freud (1895/1977) ainda no período do *Projeto* continua pertinente, isto é, sobre como há, necessariamente, um conflito entre a tendência radical a se manter livre dos estímulos e as exigências da vida.

Contudo, quando apuramos as ideias da termodinâmica por meio de Deacon (2012), nos é trazida a consideração de que existem determinações que atravessam o vivente, mas também o inanimado, cuja tendência estatística é justamente também a de reduzir a zero a diferença de potencial energético de um sistema em relação às suas adjacências. Sob esse prisma das exigências físicas para a existência do fenômeno vital, podemos entender que a formulação de um princípio eficiente que anula as diferenças vitais, como Freud propôs em 1920, torna-se logicamente redundante para se explicar a compulsão do ser vivo de retornar ao estado inanimado, pois podemos entender que essa tendência é suficientemente explicada dentro de uma causa formal, como Freud fizera ainda em 1895 pela ideia do princípio de inércia, e que no presente estudo associamos à segunda lei da termodinâmica. Ainda assim, é preciso considerar, como os autores mencionados no último parágrafo da seção anterior deste estudo, que, de fato, existe uma face da

pulsão de morte que diz respeito a seu caráter de excesso que tende à própria exaustão, mas que há outra que se associa à produção de limites em razão dessa própria tentativa de descarga, ou seja, um entendimento que supõe que:

somente através dos desligamentos, dos vazios, das divisões e das separações gerados pela pulsão de morte os processos de simbolização podem proliferar, se enriquecer e o psiquismo pode se complexificar. (Oliveira et al., 2016, p. 69)

Com efeito, as propriedades das pulsões de morte envolvem a produção de assimetrias, disjunções e diferenças entre os sistemas, de tal maneira tendo papel constitutivo para a formação do psiquismo. A sutileza conceitual presente na pulsão de morte, e que também poderia ser atribuível à morfodinâmica de Deacon (2012), é justamente o paradoxo de ser ao mesmo tempo nada mais que uma tendência à inércia e uma condição para que esta seja evitada. Nesse contexto, a diferenciação entre a tendência homeodinâmica, que simplesmente age no sentido das dissoluções das diferenças de entropia, e a autodebilitação morfodinâmica, em que essa dissolução das diferenças ocorre justamente pela formação de diferenças de entropia, permite uma compreensão mais aprofundada sobre a ambiguidade presente entre o aspecto destrutivo e necessário da pulsão de morte para a vida psíquica.

Em outras palavras, como visto, a inércia inerente à vida orgânica corresponde a uma tendência de ser atingido o grau máximo de entropia. Se ela pode ser entendida como uma tendência conjuntiva e por esse motivo autodestrutiva das formas e informações, é possível se considerar, haja vista a manutenção do fenômeno vital, que essa autodestrutividade é capaz de violar a si própria, mesmo que transitoriamente, produzindo processos – “rodeios” como os chama Freud (1920/2010) – que contrariam a homogeneização de um sistema para com o todo restante, na medida em que mantém constantes suas diferenças de nível energético. A plasticidade da vida precisa, então, ser explicada em termos de sua capacidade de manter e produzir barreiras, de oferecer resistências, e criar disjunções entre suas condições internas e externas. Sem esses rodeios frente ao declínio das diferenças vitais, como Freud chamou, ou sem a emergência de sistemas de produção de *constraints* frente à tendência ao equilíbrio entrópico, como Deacon conceitua, o fenômeno vital e a vida mental tornar-se-iam impossíveis. Nesse quesito, portanto, a questão sobre a qual Freud (1920/2010) se debruça em *Além do princípio do prazer* para postular as pulsões de vida ao lado da tendência de retorno ao inanimado é bastante próxima ao que Deacon (2012) se propõe a teorizar em *Natureza incompleta*. Como diz o autor americano: “A origem da vida tem que ser uma transição na qual [...] o sistema vivo está usando esse processo que é

autodestrutivo [a homogeneização entrópica] para evitar que os processos autodestrutivos sejam autodestrutivos” (Deacon, 2022b).

De modo semelhante a Deacon, Freud (1920/2010), comprehende uma tendência autodebilitante por parte dos processos internos que governam o corpo do vivo, sediada na pulsão de morte e no princípio de Nirvana; contudo, também descreve o surgimento de uma dinâmica, procedente dessas tendências, que as faz contrariar o próprio declínio energético sobre os quais está fundamentada, a que se refere pela libido. Segundo a terminologia de Freud, a emergência dos processos excitatórios necessários à vida e à mente significa a passagem do inanimado ao princípio de Nirvana, governado pelas pulsões de morte, e destas para Eros, sumo representante das pulsões de vida e da elasticidade da vida orgânica.

Na abordagem que aqui propomos, esta investigação sobre os princípio reguladores da vida orgânica e do psiquismo significa responder à questão amplamente tratada por Deacon (2012) sobre de que modo, das tendências ditadas pela homogeneização estatística e o declínio energético próprio da segunda lei da termodinâmica (homeodinâmica), surgem os processos que geram barreiras temporárias a essa dissolução, mas que no limite são autodebilitantes (morfodinâmica), e, por conseguinte, de que modo eles podem se organizar para atender às exigências para a existência da vida, como a sobrevivência, a reprodução e a variação normativa – ou seja, a elasticidade do ser que vive (teleodinâmica).

Assim, em vista do modelo que ideamos sobre a emergência da vida no texto de Freud (1920/2010), encontramos algo contrário ao postulado freudiano ortodoxo: nossa tese metapsicológica é a de que a formação de ligações cada vez maiores, num sentido possível dessa expressão,¹⁸ é uma tendência que prescinde do vivente e de seus impulsos, sendo uma tendência estatística, tal qual formulada pela segunda lei da termodinâmica, espontânea do mundo inanimado e que tem como efeito a dissolução, a degradação ou a destruição constante dos corpos, ou seja, cujo desfecho é uma homogeneidade entrópica entre um sistema e suas adjacências. Em outras palavras, do ponto de vista termodinâmico, o processo que forma o conjunto de um organismo individual, tornando-o heteróclito e delimitado em relação ao seu contexto, é, em verdade, primeiramente dependente de uma disjunção, uma dissimilaridade entre os sistemas, porque a tendência destrutiva primeira é uma tendência de ligação. Ou seja, a conjunção, normalmente atribuída apenas às

¹⁸ Uma ressalva a ser feita diante da experimentação teórica feita neste estudo é a de que, quando falamos de “ligação” e “desligamento”, não temos como ênfase necessariamente o aspecto estético de estilo romântico que essas palavras por vezes transmitem no texto freudiano e pós-freudiano, especialmente quando as pulsões de vida se associam à ideia de libido e ao mito grego do deus Eros, e às de morte ao de Tánatos. Nesse contexto, quando entendemos que as tendências conjuntivas, dentro da ordem do inanimado, são destrutivas, estamos usando a ideia de “ligação” num sentido ontológico, independentemente de sua atribuição ética, política ou estética.

pulsões de vida, é, em primeiro lugar, inerente à tendência à inércia. Portanto, com recurso à teoria de Deacon, tornou-se necessário considerar algo ignorado por Freud, ou pelo menos insuficientemente explorado: que há uma tendência, que atinge desde o inanimado até o mais simples organismo e a vida mental do humano, que é destrutiva justamente por ser conjuntiva.

A hibridação entre Freud e Deacon, portanto, implica uma tese que nuança a proposta de Freud (1937/2018a) e que é sintetizada da seguinte forma nesse trecho:

Os dois princípios fundamentais de Empédocles [Amor ou Amizade e Luta ou Discórdia] são, pelo nome e pela função o mesmo que nossos dois instintos primordiais, *Eros* e *Destruição*, um se esforçando por juntar o que existe em unidades cada vez maiores, e o outro, em dissolver tais uniões e destruir as formações que delas resultaram. (Freud, 1937/2018a, p. 316)

Mas, a abordagem que propomos acaba por considerar como correta a suspeita de Freud (1937/2018a), constante no mesmo parágrafo, de que a teoria das pulsões de morte “não pretende negar que um instinto análogo já existisse antes, nem afirmar, naturalmente, que um instinto assim tenha surgido apenas com o aparecimento da vida” (p. 316). Portanto, seguindo essa intuição, cabe dizer que Freud compreendeu uma relação direta entre a destrutividade e o desligamento, mas, ao aprofundarmos as ideias termodinâmicas pelo arcabouço fornecido pela teoria de Deacon, chegamos às considerações de que a tendência destrutiva primeira, em termos cósmicos, biológicos e provavelmente também psicológicos e sociais, se relaciona a uma tendência conjuntiva, a segunda lei da termodinâmica (homeodinâmica). Adicionalmente, chegou-se à consideração de que existem processos disjuntivos transitórios que, ao mesmo tempo em que são precursores necessários às pulsões eróticas, também podem existir independente da vida (morfodinâmica). Ademais, também se reconheceu que processos disjuntivos, dependendo de condições específicas, podem estabelecer uma codependência recíproca, chamada de teleodinâmica, a partir da qual emerge um processo um nível acima, que, por sua vez, é caracterizado por uma dinâmica que mantém o sistema total distante das tendências conjuntivas e destrutivas da homeodinâmica e das tendências disjuntivas, porém autodebilitantes, da morfodinâmica. Na hibridação aqui proposta, a sequência aninhada que vai do inanimado à pulsão de morte e da pulsão de morte à pulsão de vida equivaleria, então, à hierarquia aninhada entre homeodinâmica, morfodinâmica e teleodinâmica.

Sob essa perspectiva, a pulsão de morte seria, então, uma exigência para a vida, pois, sem a assimetria e a produção de diferenças de tensões, a organização individual se dissiparia, conforme a tendência à descarga de toda a diferença de potencial que a sustenta. O caráter autodebilitante da pulsão de morte é precursor

da pulsão de vida na medida em que, sem ele, não seria possível a geração de *constraints* frente à descarga. Do nosso ponto de vista, essa anterioridade dos processos conjuntivos inanimados sobre a conjunção erótica, mas intermediados pela disjunção das pulsões de morte, parece implicar, com menores ambiguidades, as ideias de Freud (1920/2010, 1930/2010) de que os atributos da pulsão de morte são a “pulsão por excelência” dos seres vivos (Garcia-Roza, 2004b). Se a pulsão por si é uma exigência de trabalho, devemos entender que a pulsão de morte é, no limite, uma exigência de trabalho autodebilitante, ou seja, uma tendência à extinção das próprias condições que sustentam seu trabalho. Mas cumpre ressaltar que, embora essa autodebilitação, como na morfodinâmica, seja o limite último da tendência da pulsão, o de se descarregar quanto mais rápido por meio do trabalho, há, contudo, uma particularidade no modo como a pulsão de morte se descarrega que traz suas propriedades por excelência, que incluem a formação de uma assimetria transitória das diferenças de potencial, uma amplificação de *constraints*. Contudo, essa regularização estatística que sustenta a diferença de entropia de um sistema para com seu contexto, caso não esteja incluída numa teleodinâmica, tende à dissolução tão logo cesse a fonte de estimulação externa. A pulsão de morte tem como tendência, no limite, dissipar as interdependências que produzem as *constraints* que garantem a diferença de potencial, redistribuindo a capacidade de realizar trabalho pela descarga de energia livre, e então minando as próprias condições a partir das quais esse trabalho é possível.

As pulsões de vida, por sua vez, seriam fruto dessa exigência de trabalho feita pela pulsão de morte, mas que, pelo acoplamento negativo de suas dinâmicas componentes (teleodinâmica), é capaz de minar o próprio destino da pulsão, que seria o de extinguir a si própria conforme o equilíbrio entrópico. Nesse modelo, as pulsões de vida estão aninhadas dentro da dinâmica mais geral das pulsões de morte, ao mesmo tempo em que constituem um nível superveniente às tendências destas.

Nessa formulação, há, contudo, uma modificação bastante notável em relação ao modelo proposto por Freud (1920/2010, 1923/2011), que diz respeito aos processos que combinam, associam e ligam os tipos pulsionais. O próprio Freud (1923/2011) reconheceu que “Ainda não podemos conceber de que modo os instintos das duas espécies se ligam, misturam, amalgamam uns com os outros” (p. 38), mas ao postular a pulsão de morte, compreendeu que desde o início as pulsões de vida e de morte estariam tanto associadas como em conflito, estariam tanto sujeitas a se intrincarem como desintrincarem, fundirem-se e desfundirem-se. Nessa acepção, seriam dois tipos distintos de quantidades com proporções distintas ocupando o vivente, e a preponderância de uma tendência frente à outra decorre de uma diferença entre suas quantidades.

No modelo que aqui propomos, contudo, não se está reconhecendo pulsões de vida e de morte como dois tipos diferentes de quantidade que se fundem ou desfundem. Elas estão sendo tratadas como tipos diferentes de organização dinâmica das quantidades, sendo um tipo de organização, a pulsão de vida, definida justamente pela fusão de pelo menos dois processos próprios do outro tipo de organização, a pulsão de morte. Embora pareça que se esteja afirmando isto, pelo contrário, cumpre ressaltar que o modelo aqui apresentado não comprehende o papel conjuntivo das pulsões de vida como causa da fusão pulsional e não afirma que os aspectos disjuntivos da pulsão de morte têm como efeito a desfusão pulsional. Como encontramos a partir das especulações de Freud (1920/2010) sobre a emergência da vida, é a fusão entre sistemas tendentes ao zero de tensão, em que praticamente somente há pulsão de morte, que permite a constância das dissimilaridades das quantidades internas e externas ao organismo. De tal maneira, não é a pulsão de vida o fundamento para a manutenção das tendências de fusão, mas é a fusão entre tendências à morte que condiciona a emergência das pulsões de vida. Isso implica que não faz sentido postular uma desfusão pulsional das pulsões de vida: a manifestação da pulsão de vida pelo seu caráter adesivo, de ligação quanto maior, de repetição do mesmo, possivelmente entendidas como efeito de Eros desfusionado, seriam mais bem explicadas segundo o caráter conjuntivo inerente à matéria em geral, inclusive orgânica, própria da segunda lei da termodinâmica.

Entretanto, caberá que pesquisas futuras investiguem em maior profundidade quais seriam os desdobramentos teóricos a respeito das ideias de fusão/desfusão (ou intrincamento/desintrincamento) pulsional dentro do modelo proposto neste estudo. Como afirmamos, uma possível consideração seria a de que não é possível falar em pulsões de vida desfusionadas, uma vez que é justamente a fusão pulsional que inscreveria as pulsões de vida. Segundo esse prisma, a própria amalgama das pulsões seria definidora da pulsão de vida, e seu desintrincamento próprio da pulsão de morte isolada. A desfusão, desse modo, teria necessariamente efeitos próprios da pulsão de morte, que, no limite, implica a compulsão de retorno ao inanimado. Portanto, se, por um lado, cabe ao conflito a possibilidade de emergirem novos níveis de organização, uma vez as condições em que ele se manifeste num mesmo nível sejam suficientes para o estabelecimento de uma ação recíproca que gere uma concomitância dependente entre suas dinâmicas componentes – fundindo as pulsões de morte e gerando a pulsão de vida –, também resta a questão sobre os efeitos de um conflito em que justamente não ocorre esse casamento autogênico – algo que poderia ser aproximada da desfusão.

Afinal, segundo o modelo proposto no presente estudo, diferentemente da pulsão de morte e da morfodinâmica, cujas dinâmicas são altamente genéricas e

tendentes, em última instância, à simplificação e que, por isso, podem ser descritas com bom poder preditivo, a introdução da pulsão de vida produz comportamentos radicalmente contrários às probabilidades termodinâmicas globais, com estrutura e dinâmica largamente heterogêneas – uma elasticidade própria do ser que vive. Na fusão das pulsões de morte na forma das pulsões de vida, o que se encontra é uma dinâmica que recursivamente particiona seus processos componentes para sustentar de maneira constante a capacidade de realizar trabalho. Essa visão aninhada, que recusa uma oposição simples de dois tipos de quantidades materialmente distintos, implica dizer que as propriedades das pulsões de morte estão sempre incluídas na dinâmica das pulsões de vida, mas que estas criam barreiras para sua operação independente e, logo, tendentes à autodebilitação.

Em suma, estamos propondo que as pulsões de morte podem ser associadas aos processos morfodinâmicos, tanto por seu caráter de construção de limites como sua tendência última que é a exaustão do excesso que suporta esse próprio trabalho. Além disso, a partir da análise das teorias de Freud e de Deacon sobre a emergência da vida, compreendemos uma segunda associação que diz respeito às pulsões de vida e à teleodinâmica, supondo que ambas estariam relacionadas a um processo de fusão entre processos que descarregam sua energia um sobre o outro de maneira a criar limites mais estáveis e capazes de reprodução e adaptação frente à tendência à inércia entrópica. Neste vértice, os impulsos conjuntivos não são inaugurados com a vida, tampouco a disjunção, e que esta, própria das pulsões de morte, é precursora da emergência da vida e, logo, do funcionamento libidinal. Sob esse viés, a negatividade da pulsão de morte não é potencialmente uma força violenta, destrutiva ou traumática. Seu antagonismo em relação às pulsões de vida dos organismos se dá por meio de um trabalho negativo, estruturante ou desestruturante de acordo com diferentes condições.

6.12. Desdobramentos

Evidentemente sabemos o quanto pouco tradicional é a proposta decorrente da interlocução da teoria das pulsões com as ideias de Deacon (2012) sobre a emergência da vida, e o quanto ela deve espantar os teóricos da psicanálise, por exemplo aqueles que há décadas seguem compreendendo uma associação simplista da disjunção à morte e da conjunção à vida, sem compreender os modos de combinação entre essas tendências.

Assim como fazem Tran The et al. (2020), pensamos que o estudo do princípio da entropia ajuda a elaborar as aporias existentes ao redor da pulsão de morte, de alguma maneira tornando mais claro seu papel nas funções mentais e nos organismos vivos em que estas ocorrem (p. 2). Sobre essa questão, que permanece

incógnita dentro da formulação metapsicológica das pulsões, Freud a reconhece e sintetiza:

A vagueza de todas essas nossas discussões, que chamamos de metapsicológicas, vem naturalmente do fato de nada sabermos sobre a natureza do processo excitatório que há nos elementos dos sistemas psíquicos e de não nos sentirmos autorizados a fazer qualquer suposição acerca disso. Então operamos sempre com um grande “x”, que transportamos para toda fórmula. (1920/2010, p. 193-194)

Entendemos que fundamentar a emergência da vida em preceitos termodinâmicos, como Freud fizera, mas de maneira insuficientemente ampla e aprofundada, equaciona esse “x” inerente à metapsicologia. A abordagem provida por Deacon (2012) permitiu destacar que esse “x” é, na verdade, um “-x”, isto é, um trabalho negativo, fruto da imposição de *constraints* frente à lei da entropia, ou seja, uma diminuição do valor máximo de incerteza probabilística. Portanto, a problematização sobre a emergência da vida permite fundamentar segundo as tendências termodinâmicas de que maneira teria surgido uma forma de pressão que age de maneira autodeterminada com a finalidade de perpetuar, reproduzir e amplificar a própria diferença de potencial dos sistemas vivos em relação ao universo inanimado – ou seja, de que forma advieram, do inanimado, as funções que costumeiramente atribui-se a Eros na literatura psicanalítica.

Portanto, a hibridação que fizemos entre a importância do negativo para a metapsicologia freudiana e a teoria de Deacon (2012) baseada na emergência das *constraints*, permite observar mais de perto alguns pontos internos à teoria psicanalítica:

- (1) Para manter a qualificação que o próprio Freud (1920/2010) fez a respeito das discussões metapsicológicas, a pesquisa permitiu produzir uma compreensão menos vaga sobre a emergência dos processos excitatórios presentes na vida e no psiquismo em relação ao declínio energético inexorável ditado pelo princípio de inércia. Isso incluiu compreender por que existem barreiras de contato que impedem a livre descarga de Q e logo identificar quais são algumas das necessidades mais cruciais para a emergência da vida e, logo, do psiquismo.
- (2) Elaborar as ambiguidades referentes à existência de dois ou apenas um princípio energético ou pulsão para a compreensão do conflito psíquico. De nosso ponto de vista, a correlação entre a sequência inanimado-*Todestrieb-Lebenstrieb* e homeodinâmica-morfodinâmica-teleodinâmica permite a abertura de possíveis saídas para as ambiguidades relativas ao conceito de pulsão de morte, que, em Freud, corresponde ao mesmo tempo a uma tendência traumática e declinista, que leva o psiquismo ao

esgotamento e à dissolução de sua diferença potencial em relação ao ambiente, e, como ressaltaram muitos freudianos e pós-freudianos, como Ferenczi (1920/2010) e Green (1988c), um fato estruturante da subjetivação de um psiquismo humano saudável e dotado de potência.

Ao colocarmos o desligamento como uma propriedade necessária à vida, que permite as capacidades representacionais, a variação, a persistência e a fecundidade do ser biológico e logo do sujeito humano – algo que tem como finalidade justamente evitar o movimento compulsório e destrutivo de retornar a seu estado original inanimado – nos parece não mais necessária a afirmação de dois tipos *a priori* de pulsão. A nosso ver, isso permite o ancoramento da metapsicologia num único tipo ou princípio energético, ou seja, um monismo pulsional, que, apesar disso, ainda é grávido à possibilidade do conflito e que, a depender de certas condições dinâmicas, pode ter um desfecho construtivo ou destrutivo.

- (3) A associação da pulsão de morte à morfodinâmica permitiu um modelo quantitativo para explicar a dupla face do conceito metapsicológico, de sua tendência à produção da diferença e de sua tendência a dissipar as diferenças. Igualmente, simplificou aporias, por meio de um modelo de hierarquias aninhadas inspirado em Deacon, no que diz respeito às relações entre a tendências conjuntivas e disjuntivas operando no inanimado, às relações entre pulsões de vida e de morte. A partir da divisão homeo, morfo e teleodinâmica, foi possível formular um modelo em que não somente as tendências conjuntivas prescindem das pulsões de vida, uma vez que já estão determinadas pela homeodinâmica, mas também um ponto de vista em que a conjunção é o fundamento para que haja a emergência das pulsões de morte (morfodinâmica) e seu possível casamento teleodinâmico, configurando, então, as condições de possibilidade para a elasticidade das pulsões de vida. Essa leitura parece resguardar ressonâncias em relação às concepções contemporâneas que identificam a necessidade da pulsão de morte para o funcionamento mental e permite compreensões sobre por que algumas pulsões conjuntivas são absolutamente destrutivas – aqui poder-se-ia inclusive pensar na associação entre entropia e movimentos de massa –, ao mesmo tempo em que tendências disjuntivas são também precursoras da vida.
- (4) A partir do conceito de informação como uma medida de entropia e da concepção das pulsões como princípios formais, e não materiais e/ou eficientes, se torna mais clara a associação entre as categorias de pulsão e representação, associando um constructo energético a um informacional e,

dessa maneira, facilitando a conciliação entre os pontos de vista econômico e dinâmico do psiquismo. Essa investigação implicaria explorar em maiores minúcias a descrição de Deacon sobre o conceito de informação e sua relação com a teleodinâmica, apontando como essa relação é necessária para que se configure uma significação sobre a informação – ou seja, que ficasse mais clara a relação entre informação e representação. De todo modo, a mera referência à teoria informacional, sua compatibilidade com o modelo das dinâmicas emergentes de Deacon (homeo-morfo-teleo) e a aproximação dessas dinâmicas com o funcionamento das pulsões de vida e de morte abre as portas para que seja expurgado do modelo metapsicológico uma visão que trata as pulsões como homúnculos ou elâvitais que habitam a vida psíquica.

- (5) Foi possível se compreender a diferença das propriedades das pulsões de vida e de morte não como efeito de estruturas específicas que expressam suas funções específicas – ou seja, que pulsão de vida e de morte não são propriamente forças análogas a fluidos hidráulicos qualitativamente distintos um do outro –, e ver a diferença das qualidades dos tipos pulsionais como modos específicos de organização dinâmica das quantidades. Com efeito, tornou-se possível se afirmar que o caráter plástico, tendente à complexificação e uma adaptação cada vez mais variada em relação à realidade que se designa pelo conceito da pulsão de vida e pelo processo secundário, se subordina à exigência mais genérica e primeira que é a tendência à descarga da pulsão morte e do processo primário. Segundo a metáfora culinária de Metzger e Silva Junior (2010), as pulsões de vida e de morte são por vezes tomadas como ingredientes que se podem combinar de uma ou de outra maneira. Já a abordagem aqui proposta, que trata as pulsões como causas formais, e não materiais ou eficientes, procura lançar luz justamente sobre o fato de que uma pulsão é erótica ou destrutiva justamente de acordo com a maneira como as quantidades se organizam dinamicamente. Portanto, tendemos a afirmar que não é a estrutura da pulsão que define sua função: não é a pulsão de vida que inscreve a conjunção e a pulsão de morte que gera a disjunção, mas que pulsões de vida e de morte são abstrações que servem para designar o que, na realidade material e na realidade psíquica, opera por meio de conjunções e disjunções. Embora essa concepção implique que pulsões de vida e de morte não tenham um peso causal, mas apenas descriptivo, isso não significa eliminar a importância das qualidades expressas pelas ideias de pulsão de vida e pulsão de morte, mas

compreender justamente que essas qualidades que habitam o mundo interno da realidade pessoal têm explicação no mundo material para que possam emergir.

Não é claro até onde essa equiparação dos processos morfodinâmicos à pulsão de morte e dos processos teleodinâmicos às pulsões de vida poderá nos levar, de tal modo que, adicionalmente, as ideias oriundas da hibridação entre as teorias podem, para investigações futuras, trazer as seguintes considerações:

- (6) É possível que nessa proposta teórica pós-freudiana heterodoxa também possamos encontrar uma descrição mais acurada da ideia de conflito pulsional, uma vez que estejam mais claras as concepções sobre como os níveis emergentes se relacionam uns aos outros. O conflito poderá ser compreendido como proveniente do contraste entre as direções de tendências espontâneas internas aos níveis emergentes – o que na denominação de Mill (apud Deacon, 2012) se configuraria como um conflito homeopático – como também entre níveis distintos – ou seja, um conflito heteropático. Tendo-se concebido que é a ação recíproca entre pulsões de morte que, a depender das *constraints* geradas, pode ou não implicar uma circularidade dinâmica que as torne codependentes, fusionadas e por isso autogeradoras, formando uma teleodinâmica, restará a investigação sobre em que medida diferentes teleodinâmicas podem restringir umas às outras, algo que também é explorado por Deacon (2012). Caso essa abordagem que comprehende uma possibilidade de conflito entre diferentes teleodinâmicas se mostre bem-sucedida, será possível compreender a possibilidade do conflito entre diferentes pulsões de vida, logo entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação, como a primeira dualidade pulsional freudiana indicava.
- (7) A partir do modelo aqui proposto, restarão também questões no que diz respeito à modificação do princípio de prazer em princípio de realidade. Fomos capazes de articular nos termos das dinâmicas emergentes de Deacon (2012) as modificações sobre as quais Freud fala do princípio de Nirvana ao princípio de prazer. Contudo, não tivemos ainda condições de explicar nesses termos como que do princípio de prazer chega-se ao princípio de realidade. Se pudemos compreender melhor como, a partir de tendências universais de ligação, definidas pela segunda lei da termodinâmica, é possível emergir a disjunção de um sistema vivo, que então se individua – ou seja, como que do idêntico nasce o que é da ordem da alteridade –, em seguida, caberá a questão desdobrada da elaboração anterior: como que dessa disjunção é possível a relação entre esses

sistemas heteróclitos (teleodinâmicos), que, num nível acima, permite a ligação já no sentido estético do termo e toda a riqueza intersubjetiva que habitualmente atribuímos à vida? A emergência da evolução descrita por Deacon (2012), nesse sentido, necessitaria de complementações sobre como ocorreu a própria evolução e desenvolvimento de Eros ao longo da filogênese.

- (8) Freud concebeu a compulsão à repetição como a tendência geral dos impulsos, inclusive porque entendeu que a vinculação da pulsão a certas representações era um fator necessário às exigências da vida. Assim, em relação a esta, poder-se-ia fazer uma associação à ideia de Deacon, inspirada na teoria informacional de Shannon, sobre como a informação, definida enquanto uma medida de *constraints*, de diminuição da entropia relativa de um sistema e de geração de ordem, depende de redundância e de ruídos para se constituir enquanto tal. Aproximar-se-ia essa ideia, que concebe a regularização dinâmica – a redução de entropia – como oriunda de uma perturbação constante, ao que Freud fala sobre compulsão à repetição das crianças, em que estas repetem “a vivência desprazerosa porque sua atividade lhe permite lidar com a forte impressão de maneira mais completa do que se apenas a sofresse passivamente” (Freud, 1920/2010, p. 200).

Em outras palavras, para Freud (1920/2010), a compulsão à repetição teria o papel de, a cada nova iteração das mesmas impressões, facilitar a ligação das energias às representações. Isso poderia ocorrer de forma prazerosa e saudável – como uma criança que pede por repetir diversas vezes as mesmas brincadeiras –, ou de maneira desprazerosa e patológica, como nos sonhos de angústia e no comportamento de risco próprios das neuroses traumáticas. Deacon (2012), por sua vez, comprehende que a estabilização dinâmica de uma certa representação, instanciada por um processo de amplificação de restrições, é oriunda de perturbações constantes sobre um sistema homeodinâmico (vide células de Bénard). Nesse sentido, o ruído teria um papel fundamental para as próprias exigências da vida, na medida em que, sem ele, não poderiam proliferar processos morfodinâmicos, e, por isso, novos casamentos teleodinâmicos dessas dinâmicas componentes. A articulação a ser feita jazeria, desse modo, na semelhança no que diz respeito ao aspecto de redundância, próprio tanto da compulsão à repetição da pulsão de morte como das condições para a emergência de um processo morfodinâmico. A compulsão à repetição poderia, então, ser associada a uma forma de ruído

autogerado pelas pulsões, que teriam como meta, dentro de um sistema teleodinâmico como um organismo ou um psiquismo, criar novas representações – necessárias, então, à plasticidade da vida.

- (9) Como correlato clínico dessa última consideração, a hibridação teórica da metapsicologia com a teoria das dinâmicas emergentes de Deacon (2012) poderá ter, como desdobramento, uma reelaboração do conceito de masoquismo e os problemas econômicos por ele despertados, conceituando, assim, a compulsão à repetição como uma amplificação da perturbação ao Eu, que, contraditoriamente, busca o estabelecimento de uma maior organização do Eu em relação à realidade. Isto permitirá levantar questões sobre o que faz a compulsão à repetição se configurar como organizadora da personalidade e o que de sua dinâmica conflitiva traria implicações patológicas ao sujeito. Sobre essa ideia, teria de ser enfatizado não o aspecto da compulsão à repetição como uma tentativa de converter no oposto a identificação da vivência que agride – ou seja, de converter uma vivência passiva em ativa –, mas a ideia de que a redundância da perturbação recursivamente gerada tem como meta e possível efeito a produção de *constraints*, e logo de organização, frente à desorganização implicada pela segunda lei da termodinâmica. De tal modo, inserida dentro de uma teleodinâmica, a compulsão à repetição torna-se um fenômeno mais ligado à vida do que à morte, cabendo, portanto, se compreender de que maneira esta ganha os caracteres patológicos constatados na clínica – o que poderá ser descrito como oriundo de um conflito entre tendências espontâneas de compulsão à repetição entre níveis distintos ou como efeito do aumento da entropia criada por processos morfodinâmicos que não se insere dentro da circularidade teleodinâmica de algum nível do organismo.
- (10) Por fim, caberá se reavaliar talvez o ponto mais fundamental da psicanálise, seu traço definidor primário, relativo à própria palavra “análise”. Como se sabe, esta compreende a dissecção do todo em partes mais simples, um processo que parte dos compostos aos componentes para que sejam inferidas as causas gerais a partir das causas e efeitos particulares (Abbagnano, 1971/2007). Mas, se levarmos às últimas consequências a explicação de Deacon sobre a emergência do *self*, em que este, a princípio, é um todo indiferenciado que é mais simples do que quando já composto em partes – ou seja, de que o todo é mais simples do que a soma das partes – não há aí uma inversão do que pensamos pela própria categoria de “análise”? À luz de suas teses emergentistas, Deacon

(2012) comprehende que os processos orgânicos, diferentemente dos mecânicos, não são passíveis de serem submetidos ao escrutínio da análise composicional, no sentido de que neles é impossível se compreender o composto a partir da mera análise de partes separadas, porque, no caso da vida, é dúvida a própria questão do que constitui uma parte. Esse tipo de consideração coloca, contudo, dúvidas interessantes para serem investigadas em ocasiões futuras, sobre se e de que maneira o método clínico freudiano é condizente com a própria dinâmica da vida e da subjetividade.

Afinal, se a análise do sujeito procura inferir as causas gerais a partir das causas e efeitos particulares, se procura interpretar o todo da dinâmica latente do sujeito a partir da pluralidade de sintomas, palavras e atos manifestos, de que maneira a ideia de que o todo é mais simples do que a soma das partes afetaria a própria ideia do que é a interpretação psicanalítica? Isso significaria dizer que a análise não deve ser representativa de um procedimento que parte do todo em direção às partes, mas justamente seu inverso, ou seja, de um procedimento que se inicia com partes complexas para conciliá-las em um todo, mais simples e menos imprevisível do que essas partes somadas? De que não se trata de captar o todo do desejo do sonho e então interpretar cada uma de suas partes à luz dessa premissa, mas sim de decifrar o sentido dessas partes em sua relação codependente e reciprocamente determinada para chegar a uma decantação do que é o seu todo – que inevitavelmente será mais simples, no sentido de menos imprevisível, do que essas partes todas somadas? A prática psicanalítica, assentada sobre a interpretação do sentido em favor da elaboração não se qualificaria, assim, menos como um aprofundamento e mais como uma simplificação, uma redução do sujeito diferenciado? Seria por isso então que a regressão em análise pressupõe a indiferenciação do sujeito?

Ou, pelo contrário, pois, como sabemos, na medida em que no inconsciente operam dinâmicas como a condensação, não sobraria a questão sobre se é possível se supor que numa parte estejam postuladas retroativamente a totalidade de todas as outras, de maneira que tanto faria na investigação do inconsciente iniciarmos pelo significado total de uma mensagem ou parcial desta? Ou todas essas indagações são inférteis, na medida em que, sendo o sujeito mais um processo organizado do que um composto passível de ser repartido mereologicamente, falar de “uma parte da mensagem” já constitui em si um equívoco?

7. EXIGÊNCIAS DA VIDA PSÍQUICA E A EMERGÊNCIA DA SIMBOLIZAÇÃO

Surge uma nova complicação [...] ao nos darmos conta da probabilidade de que *na vida psíquica do indivíduo podem estar ativos não apenas conteúdos vivenciados por ele próprio*, mas também inatos, elementos de origem filogenética, *herança arcaica*. [...] A resposta imediata e mais segura é aquela que consiste em certas predisposições características de todo ser vivo. A saber, na capacidade e tendência de encetar determinadas direções de desenvolvimento e reagir de maneira específica a determinadas excitações, impressões e estímulos. Como *a experiência mostra que nos indivíduos da espécie humana ocorrem diferenças nesse aspecto*, a herança arcaica inclui tais diferenças, elas representam o que reconhecido como fator constitucional. [...] Há, primeiramente, o caráter universal do simbolismo da linguagem. A representação simbólica de um objeto por outro – o mesmo se aplica a ações – é algo familiar e como que óbvio para todas as crianças. [...] Quando [uma pessoa] utiliza uma das frequentes expressões em que se acha fixado esse simbolismo, tem de confessar que lhe escapa inteiramente o sentido próprio daquela expressão. O simbolismo também ignora a diferença entre as línguas; pesquisas provavelmente mostrariam que ele é ubíquo, é o mesmo em todos os povos. Este parece ser, então, um exemplo seguro da herança arcaica oriunda da época do desenvolvimento da linguagem, mas outra explicação ainda poderia ser buscada. Seria possível dizer que se trata de *conexões de pensamento entre ideias, conexões que se estabeleceram durante o desenvolvimento histórico da linguagem* e que tem de ser repetidas a cada vez que um indivíduo desenvolve a linguagem. Então seria um caso de herança de uma predisposição de pensamento, assim como há predisposição instintual. (Freud, 1939/2018, p. 138-139, grifos nossos)

No capítulo anterior, abordamos a questão das *Not des lebens* num nível geral à vida com vistas a fundamentar os princípios excitatórios da subjetividade em seus precursores mais simples. Nessa perspectiva, foram abordadas necessidades da vida e, por conseguinte, da vida psíquica. Como demonstramos, Freud utiliza aquela expressão em alemão em contextos em que procura realizar uma comparação e uma fundamentação do psiquismo humano ao funcionamento orgânico em geral, como é o caso do *Projeto* (1895/1977), a *Interpretação dos sonhos* (1900/2019) e *Além do princípio do prazer* (1920/2010). No primeiro, as *Not des lebens* surgem como algo que se opõe à livre descarga de Q e logo como uma exigência que permite a complexificação do sistema. Cinco anos depois, é reforçada essa ideia, na medida em que Freud comprehende que as exigências da vida criaram uma condição em que a função simples do arco reflexo é modificada para ser criada uma força que impele de forma contínua o organismo, garantindo a constância de energia e,

consequentemente, o processo representacional. Já no terceiro texto, Freud aborda explicitamente como a vida pulsional do humano deve estar fundamentada em processos excitatórios cujas propriedades devem ser retraçadas ao surgimento da vida. Essas concepções foram relacionadas à perspectiva termodinâmica de que os sistemas vivos devem ativamente sustentar “diferenças vitais”, isto é, um *optimum* de dissimilaridade das tensões internas e externas ao organismo, contrário tanto ao declínio energético completo como a um aumento irrefreado de tensão.

Contudo, é necessário frisar que, aos olhos da obra por inteiro, as exigências da vida sobre as quais Freud discorre não se restringem à vida biológica. Desse modo, cumpre ressaltar que, até agora, pudemos explorar apenas as condições necessárias para a vida num nível mínimo, inerente a todas as formas de vida. Mas as *Not des lebens* também precisam ser pensadas em relação à especificidade do humano. Afinal, para a saúde do psiquismo no humano é condição suficiente a simples conservação, variação e reprodução biológicas? Ou seriam necessários desenvolvimentos posteriores que tanto incluem a dinâmica da vida em geral como também destacam os atributos distintivos do desenvolvimento humano, que denominamos cultura? Sem dúvida, a sobrevivência, a reprodução e a plasticidade psíquica dependem de outros fatores além de apenas a manutenção de uma dissimilaridade entrópica do sujeito em relação ao outro, de modo que ela deve ser considerada uma condição necessária, porém não suficiente, para a emergência do psiquismo. A visão articulada de Freud no que diz respeito à interação dos vários planos – físicos e biológicos, mas também psicológicos e sociais –, o leva a considerar, então, que as exigências para vida humana se relacionam também ao papel daquilo que o humano construiu de maneira distintiva em relação às outras formas de vida. Num grande salto de planos de discussão, as *Not des lebens* devem, pela razão supracitada, também ser, por exemplo, associadas à pressão psicológica que a vida laboral impõe a um homem civilizado:

Só mais tarde, quando já era um cientista inexperiente, duramente pressionado pelas exigências da vida (*Not des Lebens*), e quando tive que aguardar muito tempo até conseguir uma colocação aqui, é que devo ter pensado, algumas vezes, que meu pai tivera boas intenções ao planejar aquele casamento, para compensar a perda em que a catástrofe inicial tinha envolvido toda a minha existência. (Freud, 1899/2023, p. 292)

E que as *Not des lebens* também se relacionam aos determinantes sociais do processo saúde-doença:

Podemos nos situar bem longe da condenação ascética do dinheiro, e no entanto lamentar que a terapia analítica, por razões externas e internas, seja quase inacessível para os pobres. Quanto a isso não há muito a fazer. Talvez haja verdade na afirmação

frequente de que sucumbe com menor facilidade à neurose aquele a quem as necessidades da vida (*Not des Lebens*) fazem trabalhar duramente. Indiscutível é sem dúvida uma outra experiência, a de que um homem pobre que produziu uma neurose dificilmente se livra dela. São muito bons os serviços que ela lhe presta na luta pela autoafirmação; o ganho secundário trazido pela doença é muito importante para ele. A comiseração que as pessoas recusaram à sua necessidade material, ele agora a reivindica em nome da neurose, e pode se liberar da exigência de combater sua pobreza mediante o trabalho. (Freud, 1913/2010, p. 133)

As *Not des lebens* extrapolam o plano individual e social atual, sincrônico, estando diretamente relacionadas à própria evolução da cultura:

Hoje, quero ainda me deter em um segundo ponto do desenvolvimento do Eu, tanto em razão de certas perspectivas mais amplas como porque isso é apropriado para justificar a separação entre os instintos do Eu e os instintos sexuais, uma separação que nos é cara, mas que não é evidente. Na apreciação desses desenvolvimentos, do Eu e da libido, devemos enfatizar um aspecto que até o momento não foi tratado com muita frequência. No fundo, esses dois desenvolvimentos constituem heranças, repetições abreviadas do desenvolvimento que toda a humanidade experimentou desde seus primórdios e ao longo de um vasto período de tempo. No desenvolvimento da libido, penso, vê-se claramente essa origem filogenética. Lembrem-se os senhores de que numa classe de animais o aparelho genital apresenta íntima relação com a boca, ao passo que, em outra, não é possível diferenciá-lo do aparelho excretor e, em outra ainda, ele está vinculado aos órgãos motores – fatos que os senhores acharão descritos de forma atraente no valioso livro de W. Bölsche. Entre os animais, vemos todos os tipos de perversão petrificados na organização sexual, por assim dizer. Já no ser humano, esse aspecto filogenético é em parte encoberto pelo fato de o que é herdado, no fundo, voltar a ser adquirido no desenvolvimento individual, provavelmente porque ainda persistem, e seguem atuando sobre cada um, as mesmas condições que naquele tempo levaram à sua aquisição. Eu diria que naquele tempo elas atuaram criativamente, mas agora agem provocadoramente. Além disso, é indubitável que em cada um de nós o curso desse desenvolvimento prescrito pode ser perturbado e alterado por influências exteriores recentes. Mas nós conhecemos o poder que impôs semelhante desenvolvimento à humanidade, e que ainda hoje pressiona na mesma direção; é, de novo, a frustração ditada pela realidade, ou, se quisermos chamá-la por seu nome correto e grandioso, a *necessidade* que domina a vida (*Not des Lebens*): a Ανάγκη [Ananke]. Ela foi uma educadora severa e fez muita coisa de nós. Os neuróticos estão entre as crianças em que tal severidade teve consequências ruins, mas esse é o risco de toda educação. – De resto, essa consideração da necessidade vital como motor do desenvolvimento não deve nos predispor contra a importância das “tendências internas de desenvolvimento”, caso estas se verifiquem. (Freud, 1917/2014, p. 470-471)

As *Not des lebens*, assim, devem ser compreendidas como relacionadas não somente aos processos excitatórios que regulam a vida em geral, motivo por que são pertinentes também a algo específico da humanidade, a cultura. Mas essa

especificidade também deve ser pensada como um elemento entremeado à ecologia do humano e que, por isso, deve *a posteriori* ser capaz de retroagir e determinar a própria economia pulsional, suas necessidades e vicissitudes, que dominam a vida humana. Se no capítulo anterior nos dedicamos a compreender as condições necessárias para a emergência das pulsões de vida, resta a indagação, de escopo mais amplo, sobre como exatamente ocorreu essa evolução que culminou nos processos psíquicos como hoje os conhecemos – o que deve, então, ser tematizado dentro de uma perspectiva *filogenética*.

Em termos mais específicos, abordamos no capítulo anterior as categorias de ligação e desligamento sob um prisma emergentista, centrado numa lógica negativa. Nesse caso, exploramos por que razões físicas e biológicas os processos excitatórios

que governam o psiquismo tendem a estabelecer unidades cada vez maiores, no lugar de destruí-las. Nessa exploração teórica, chegamos a uma crítica à leitura composicional e dicotomizante das relações entre o inanimado, as pulsões de morte e as pulsões de vida, e propusemos, a partir de Deacon (2012), um modelo de hierarquias aninhadas, em que a pulsão de morte tem as tendências do inanimado como sua base, mas que, a depender das sinergias que ela estabelece, é capaz de constituir um novo nível emergente, ontologicamente falando, com seus princípios causais próprios. Do mesmo modo, a emergência das pulsões de vida a partir das pulsões de morte pôs como destaque sua dependência em relação a estas, ao mesmo tempo em que indicou uma tendência teleológica que justamente opõe-se ao desfecho mortífero e o retorno, então, à base dessa hierarquia, ou seja, o inanimado.

Neste capítulo seguiremos inclinados sobre questões como essas numa rota psicanalítica e em articulação com a perspectiva negativa de Deacon, centrada no conceito de *constraints* quando tratando da emergência da vida e proponente de uma visão não adaptativa da emergência da linguagem simbólica. A tensão ligação/desligamento, desse modo, será abordada principalmente à luz dos processos de simbolização e da relação entre indivíduo e sociedade, apontando como estes propõem problemas relevantes sobre de que maneira funções ou indivíduos cederiam às suas tendências isoladas em favor de formar unidades cada vez maiores. Retornando a Deacon, a questão dos fenômenos sociais e da emergência da linguagem simbólica encontrará um ponto de convergência, na medida em que é retraçada às raízes evolutivas dos processos em que se verifica a perda da autonomia individual e funcional em favor de processos coletivos. Essa descrição evolutiva não deixará de considerar, pelo contrário, as implicações que os traços distintivos do humano trazem à formação de coletivos, traços esses que vincularemos, sobretudo, às categorias de cultura e de simbolização.

Desse modo, se no capítulo anterior estudamos a *abiogênese*, neste procuraremos articular a hipótese freudiana a respeito da formação da cultura

humana a teses contemporâneas que poderíamos denominar como pertencentes ao estudo da *antropogenia*. Utilizaremos uma perspectiva sintética, e, portanto, não dualista da relação natureza/cultura, recorrendo a uma interlocução da teoria psicanalítica com a teoria de Deacon sobre a evolução codependente e recíproca da biologia e da linguagem humana. Desse modo, buscaremos articular a concomitância dependente e a ação recíproca presentes no paralelo natureza/cultura da teoria freudiana à problemática da teoria de Deacon sobre temas como a construção de nicho, o relaxamento da seleção natural, a autodomesticação e a adição social do humano, tendo em vista que ambas as teorias se organizam ao redor de uma lógica negativa para a linguagem simbólica, para a biologia e para a cultura humana. Segundo Freud, a cultura representa “tudo aquilo em que a vida humana ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal” (1927/2014, p. 233), de modo que, quando afirmamos que buscamos estudar a emergência da cultura na metapsicologia freudiana em articulação com a teoria de Deacon, estamos nos referindo à investigação sobre a emergência dos mais distintivos conhecimentos e habilidades que a espécie humana construiu e que cada indivíduo deve construir para se proteger das forças da natureza e extrair dela os bens necessários ao atendimento de suas necessidades vitais, assim como para a complexificação das normas sociais e dos processos que regulam o psiquismo e a vida intersubjetiva – ou seja, a capacidade de simbolização.

7.1. Algumas armadilhas e concepções aplicáveis à antropogenia

Ao se buscar compreender a subjetividade e a cultura humana em relação a outras formas de determinação da realidade, tanto vivas como não vivas, podemos listar três tipos de armadilhas facilmente incorridas pelos nossos argumentos. A primeira delas – já vista anteriormente – cujas críticas podem ser retraçadas desde as feitas por Copérnico, até Darwin e Freud, é a que se refere ao antropocentrismo, ou seja, o postulado de que é a partir do humano que a realidade se organiza enquanto tal. Essa centralidade do humano pode ser tomada não somente como o vértice a partir do qual se situa o universo, mas também o *telos* em relação ao qual ele se dirige, como se o humano fosse o pináculo de seus propósitos. A armadilha do antropocentrismo corresponde a uma tendência que acaba por dotar o humano como fruto de uma particularidade originária, cosmológica, divinal ou teleológica, supondo uma dualidade entre suas origens e finalidades e o restante da natureza que o circunda. Sob essa acepção, com a qual a metapsicologia freudiana não se identifica, a subjetividade é dotada de atributos particulares em relação aos mecanismos físicos e às outras formas de vida justamente porque adveio de uma origem excepcional em relação a eles ou porque é o fim em relação ao qual se dirigem. Em suma, ancorando-se no texto freudiano, o antropocentrismo se refere

ao “extenso abismo que a arrogância humana de épocas passadas criou entre o ser humano e os animais” (Freud, 1939/2018, p. 141).

A segunda das armadilhas que aqui elencamos, a antropomorfização, é a tendência – inerente ao fato de que são os humanos que estabelecem as observações sobre a natureza pertinentes aos próprios humanos – de serem atribuídas erroneamente propriedades humanas a entidades não humanas. A tendência antropomorfista, característica essencial do animatismo e do animismo, diz respeito a uma forma primitiva do humano de compreender as qualidades que ele desconhece por meio da projeção de suas próprias qualidades sobre os objetos, ou seja, de deslocar “relações estruturais de sua própria psique para o mundo exterior, [...] de impor às coisas reais as leis da psique” (Freud, 1912-13/2012, p. 144). O antropomorfismo corresponde, assim, a uma tentativa do indivíduo de se defender “dos poderes superiores da natureza, do destino, que o ameaçam como todos os demais” (Freud, 1927/2014, p. 248), de modo que “a substituição de uma ciência natural pela psicologia não apenas produz alívio imediato, [mas] também mostra o caminho para um subsequente controle da situação” (Freud, 1927/2014, p. 249).

Portanto, a armadilha do antropomorfismo advém como forma de conciliarmos a sede de conhecimento, como um amparo frente à pequenez de nossa espécie – que não à toa ganha a caracterização de *sapiens* do gênero *Homo* –, à percepção que se estende desde Platão a Kant e chegando até Freud, de que grande parte da realidade nos é cognitivamente inacessível. Desse modo, a antropomorfização corresponde a uma submissão da primeira dessas vocações humanas à segunda, tornando aquilo que nos é desconhecido num símile do que nós, algo ilusoriamente, mais pensamos conhecer – nós mesmos. Mas, afinal, se nós mal conhecemos a nós mesmos – descentrados que somos no cosmos, entre as espécies, mas também em relação a nossa própria subjetividade – por que algo desse conhecimento parco nos serviria como forma de conhecer o mundo? Como entende Freud, é a ciência que nos afasta desses equívocos: “Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais” (1912-13/2012, p. 140).

Como estamos formulando, o antropocentrismo se aproxima das teses dualistas que excepcionalizam o fenômeno subjetivo do humano em relação à natureza não humana e a antropomorfização corresponde a um postulado que atribui humanidade ao que não é humano, chegando por vezes a atribuir capacidades representacionais e intencionais a qualquer forma de organização da matéria – um panpsiquismo, no caso. Contudo, a antropomorfização e o antropocentrismo de certa forma correm o risco de se converterem, dentro de sua própria dinâmica, em algo que é mais precisamente o seu oposto.

Esta terceira armadilha para o estudo da antropogenia, que nomeamos de antroponegação, designa uma concepção sobre a cultura humana em que esta é passível de ser globalmente reduzida a mecanismos físicos ou a tendências biológicas presentes em outros seres vivos, implicando a eliminação da importância dos fatores representacionais e intencionais distintivos da subjetividade humana, ou seja, sua diferença específica, sua humanidade, alguns diriam. Isto é, se o antropocentrismo se aproxima de uma dualidade originária e de uma superioridade do espírito humano em relação à natureza, e se o antropomorfismo facilmente desliza para um animismo panpsiquista, cabe considerar como a antroponegação, em nossa versão do termo¹⁹, se aproxima do que podemos chamar de um fisicalismo eliminativista, no sentido de eliminar teoricamente a diferença específica do humano em relação ao restante do mundo natural. A essa modalidade de compreensão da relação entre cultura e natureza, atribuímos não a crítica ao “humano como a medida de todas as coisas” – frase expoente das duas primeiras armadilhas –, mas seu justo oposto, a saber, a consideração de que o humano, no limite, é a medida de nada, ou que não tem medida própria. Diante do fato de que não somos o centro do mundo e de que o mundo não é medido somente por nós, fica a questão do quanto que nossa experiência em primeira pessoa, junto à maneira simbólica com a qual articulamos nossos vínculos relacionais, é de fato a medida de algo – ou se é meramente um epifenômeno que ilusoriamente busca a reivindicação de sua própria existência, também ilusória.

Com efeito, uma saída simplória para que evadamos das três armadilhas postuladas, implicaria o erro, ainda mais grave, de incorrermos numa delas sem que o percebemos: se fugirmos da antropomorfização e do antropocentrismo, caímos na antroponegação; se fugirmos da antroponegação, facilmente caímos na antropomorfização e/ou no antropocentrismo. Buscaremos, na presente investigação, uma atitude teórica que evada dessas três armadilhas, e não apenas de duas ou de uma delas.

Ainda na busca de delimitação do papel do humano em relação à realidade não humana, quando em posse das compreensões em grande parte estimuladas por Darwin, duas grandes correntes se descortinam na busca de situar as formas temporais por meio das quais o humano tornou-se aquilo que é. Segundo a

¹⁹ A antroponegação, segundo a presente formulação, não recebe a mesma conceituação que o etólogo e primatologista Frans de Waal faz do mesmo termo. A noção de antroponegação (*anthropodenial*) proposta por de Waal (1999) designa uma armadilha, inversa ao antropomorfismo e próxima ao antropocentrismo, que diz respeito ao medo de se atribuir características humanas a outros seres, buscando uma excepcionalidade humana demasiadamente à parte do restante do mundo natural, inclusive biológico. Enquanto a antroponegação de de Waal (1999) ratifica a importância da psicologia comparada com outros animais para a psicologia humana, a antroponegação que falamos aqui se refere justamente ao avesso disso, isto é, aos limites que a psicologia comparada deve tomar para si própria.

terminologia proposta pela geologia, de um lado, encontramos o que podemos chamar de gradualismo, ou seja, a perspectiva que considera que os atributos humanos são derivados de progressões lentas e paulatinas (Gleiser, 2010/2019). Uma história comum, no gradualismo naturalista, é a que fala da grande cadeia do ser como começando no reino físico-químico dos minerais, que em uma espécie de sopa primordial aos poucos foi gerando os primeiros aminoácidos, que, subsequentemente, formaram as primeiras moléculas proteicas, que, em seguida, geraram as primeiras formas de vida, que, por sua vez, se complexificaram até que, numa das ramificações desse processo, se desdobrou no que hoje entendemos por humano. O gradualismo, nesse sentido, corresponde a uma corrente continuista da agência humana em relação à não humana, recusando, portanto, qualquer forma de apriorismo no que diz respeito a uma substância humana discriminada da não humana.

A segunda corrente, seguindo a denominação geológica, chama-se naturalismo catastrofista (Gleiser, 2010/2019). Ainda que, como no gradualismo, não conceba o apriorismo do humano – como se este fosse dotado de uma substância ou origem própria e dualizada em relação ao restante da realidade –, o catastrofismo propõe que a história natural se dá por meio de rupturas, descontinuidades ou mesmo retrocessões. Assim, não se trata exatamente de uma descontinuidade da alma humana em relação à substância física, como Descartes postulara – e que é signatária das duas primeiras armadilhas citadas na seção anterior –, mas da ideia de que o mundo físico, ele próprio, é marcado por essas rupturas. A evolução das espécies, nessa perspectiva, não é tanto uma evolução gradativa, mas uma evolução transformista, que se dá por meio de saltos, que, de alguma forma, justificariam a dificuldade, na investigação fóssil, de se encontrar as formas intermediárias entre as espécies de vida.

Diferentemente do que pensamos sobre as armadilhas do antropocentrismo, da antropomorfização e da antroponegação – ou seja, de que devemos evitar todas as três –, consideramos que tanto o gradualismo como o catastrofismo encontram um lugar próprio para o espelhamento e a cocriarão da realidade que nós humanos relativamente conseguimos fazer sobre nosso próprio lugar no mundo. Ou seja, diferentemente do contraste entre a primeira e a segunda armadilhas em relação à terceira, essas tipologias de sucessão temporal e de diferenciação dos humanos em relação à natureza não humana não parecem conter, em seu cerne, proposições mutuamente excludentes, mas sim complementares uma à outra.

Para nos colocarmos nessa posição, cabe considerarmos que não é porque supomos que a evolução da cultura representa descontinuidades em relação às outras formas de vida que por isso devemos entender que exista uma superioridade humana em relação a elas num sentido absoluto e no que diz respeito a todos os

seus atributos; pelo contrário (Jaroš & Maran, 2019). Esse tipo de afirmação merece o detalhamento de que o conceito de evolução é um falso cognato, que não está relacionado aos significados que palavras como “progressão” abrangem, embora abra margem para conceber a possibilidade de ser criada uma complexidade cada vez maior, não de um ponto de vista estético ou moral. Isto é, a evolução não se refere à aproximação a uma ideia de perfeição ou a estados éticos ou estéticos mais elevados, ou seja, a telos preconcebidos. A evolução se relaciona ao processo de sucessivas transformações do fenômeno vital, caracterizadas por uma variação cega e na qual se encontra, dentre outros mecanismos, a seleção natural. Embora os organismos individualmente sejam capazes de buscar atingir suas metas vitais, à exemplo da adaptabilidade normativa aos diferentes contextos aos quais estão sujeitos – sendo, por isso, dotáveis de teleologia –, cumpre ressaltar que a evolução, inclusive dependente dessas capacidades teleológicas, não é ela mesma um processo teleológico.

Nesse sentido, devemos conceber que as continuidades quantitativas sugeridas pelo gradualismo da evolução são capazes de rupturas no que diz respeito às qualidades que expressam, mas que essas qualidades não se estruturam em termos de melhor/pior, superior/inferior, acima/abaixo necessariamente, mas num sentido da diferença estrutural de sua complexidade morfológica e funcional, em que o valor adaptativo de determinada função é dado de maneira contextual pelo próprio ambiente daquela espécie de vida. Por exemplo, para o peixe, a linguagem simbólica é tão pouco um traço adaptativo-funcional quanto seria para nós humanos sermos dotados de guelras. Caso abruptamente eles começassem a falar simbolicamente e nós começássemos a respirar debaixo d’água, essas transformações, com certeza catastróficas, somente seriam funcionais caso gradualmente fôssemos para o meio subaquático comer plânctons e eles fossem paulatinamente se importar em escrever poesias como uma forma de cortejar seus possíveis pares sexuais. Essa ideia que levaria em conta a possibilidade de um peixe poeta é algo que não dependeria apenas de uma ruptura – o surgimento de um peixe que escreve –, mas também um leitor ou leitora, um ambiente específico para essa transformação ser uma adaptação funcional – e, como nós sabemos, o gosto pela leitura quase nunca é um atributo com o qual nascemos do ventre de nossos progenitores.

Embora nos refiramos à maior complexidade da cultura frente à semiose das outras espécies, é possível reconhecermos o aumento de complexidade também no que diz respeito à transição de organismos unicelulares para pluricelulares. Sob esse mirante, a descontinuidade do humano em relação às outras formas de vida, tão tipicamente associada aos atributos linguístico-simbólicos de que dispomos e adquirimos pela cultura, não é absolutamente excepcional, mas apenas mais um

exemplo daquilo que há de mais próprio da vida, e que é condição para a evolução, a saber, a variabilidade dos seres e de suas capacidades de atribuir sentido valorativo à sua relação com o ambiente. Portanto, seguindo o modelo de Jaroš e Maran (2019), nossa concepção acompanha a posição do autor biossemiótico Sebeok (1969, 1990), de maneira que, apesar de entendermos que a princípio existem descontinuidades na cultura e no psiquismo em relação às outras formas de vida, essa descontinuidade por si só não implica uma superioridade dessas nossas faculdades. Assim como nós, as outras espécies também têm um nicho próprio, que para nós ganha o nome de cultura, e uma forma de modelagem própria de sua relação com o ambiente, que para nós ganha o nome de psiquismo. A descontinuidade só se converte numa superioridade em termos de complexidade uma vez que lançamos luz sobre as capacidades comunicativas de nossa espécie, e como essas capacidades simbólicas, por sua vez, produzem inflexões sobre a cultura e sobre o psiquismo, tornando-os tão distintivos quanto costumamos crer.

Desse modo, buscaremos nesta pesquisa estudar a cultura humana de uma forma que tanto considera sua continuidade como sua descontinuidade em relação àquilo que não é ela própria – e que, assim, nos traz uma posição simultaneamente gradualista e catastrofista sobre a emergência da experiência psíquica. Para tratar desse assunto, dentro do vértice que adotamos, é cabida, portanto, uma investigação sobre a emergência da linguagem simbólica na evolução humana e como essa emergência está diretamente relacionada à cultura, ao vínculo social e à conduta moral. Não queremos tratar a cultura como uma exceção em relação à origem do universo, mas, tampouco, queremos tratar as relações humanas como ausentes de qualquer excepcionalidade naquilo que caracteriza suas propriedades. Em outros termos, não recusamos as continuidades do humano em relação ao mundo inanimado e às outras formas de vida, mas, tampouco, queremos supor que, por ser contínuo, o universo natural seja, logo, qualitativamente homogêneo.

Tendo sido feita essa localização de nossa perspectiva ontológica, epistemológica, evolutiva e antropológica, que busca evadir da antroponegação, do antropocentrismo e do antropomorfismo e que ao mesmo tempo leva em conta o aspecto gradualista e catastrofista da história natural, em síntese, cabe dizer que nos utilizaremos de uma perspectiva emergentista para um aprofundamento das ideias freudianas sobre o surgimento da cultura. Contudo, antes disso, será necessária uma exposição sobre como Freud comprehende a relação entre os indivíduos e o coletivo do qual fazem parte, e entender quais seriam as concepções psicossociais subjacentes à metapsicologia, o que será feito a seguir, demonstrando as diferenças entre ela e outras correntes da psicologia social.

7.2. Localizando a psicanálise no panorama das psicologias sociais

A psicologia social é uma área bastante heterogênea (Camino et al., 2013; Farr, 2002; Lane & Codo, 2012; Lima, 2020; Spink & Spink, 2010). Inserida no campo mais amplo das ciências humanas, com finalidade didática e de simplificação, é em geral subdividida em algumas subáreas que não raro se interseccionam.

Numa primeira vertente, encontramos a versão mais individual ou mais “psicológica” da psicologia social, de origem sobretudo americana, que busca estudar sob uma metodologia na maioria das vezes experimental e situacional, seja na matriz comportamentalista, seja sob o paradigma da cognição social, os processos que ocorrem no interior do indivíduo (Gazzaniga & Heatherton, 2005; Rodrigues et al., 2010) e que justificam as formas como as relações interpessoais e intergrupais se organizam. Sobre essa primeira corrente da psicologia social, podemos entender uma maior aposta e otimismo em relação ao desenvolvimento científico, que poderia ser retraçada à psicologia experimental de Wilhelm Wundt, fundador da própria psicologia (Araújo, 2010), e que ganhou grandes reforços com os desenvolvimentos da biologia e das tecnologias neurocientíficas nas últimas décadas. Esse desenvolvimento científico no interior das ciências cognitivas permitiu uma exploração cada vez mais imediata dos aspectos intraindividuais e neurológicos que participam do fenômeno social (Gazzaniga & Heatherton, 2005).

Diferentemente dessa primeira tendência da psicologia social, descrita por Spink e Spink (2010), existem correntes que trazem maior ênfase e independência dos aspectos sociais em relação aos biopsicológicos. Enquanto na versão mais individual da psicologia social o termo social é entendido como uma qualificação ou adjetivação dada a alguns processos específicos do indivíduo, existe uma segunda dimensão dela em que é dada maior ênfase ao social, que se torna não mais uma qualificação, mas um composto substantivo na expressão “psicologia social” (Torres et al., 2013). Nesse caso, falamos das subáreas que se aproximam mais das ciências sociais e do que Wundt chamava de *Völkerpsychologie* (Araújo, 2010; Farr, 2002), que podem se desdobrar para a aplicação dos conhecimentos psicossociais (ou sociopsicológicos) nas questões da sociedade e da vivência comunitária dos indivíduos, como é o caso dos grupos focais e a teoria das representações sociais de Moscovici (Moscovici, 1978; Oliveira & Werba, 1998).

Essa corrente, por um lado, denuncia uma forma exacerbada de reducionismo na psicologia social mais individual, própria do paradigma da cognição social, mas, por outro, é possível se considerar que, não por isso, é necessariamente incompatível com ele (Cabecinhas, 2004).

Também mais próximos a áreas como a sociologia, a filosofia social, a antropologia cultural, a ciência política e a história, é possível distinguir, em terceiro lugar, psicologias sociais de caráter mais crítico e sócio-histórico (Spink & Spink, 2010). Em geral, a psicologia social crítica é influenciada por correntes como o construcionismo social (Giddens, 2017), o estruturalismo (Lévi-Strauss, 1949/1982) e o interacionismo simbólico (Mead, 1934/1982). De acordo com esses mirantes, dadas algumas nuances entre si, todo ou quase todo saber e prática é entendido como socialmente agenciado. Essa concepção sócio-histórica aponta, portanto, para as instituições das ciências humanas e naturais, inclusive a psicologia social, sublinhando o fato de que elas são permeadas por forças ideológicas, por relações de poder e dominação material, simbólica e subjetiva (Foucault, 1977; Guareschi et al., 2016; Guattari, 2013; Lane & Codo, 2012).

Dado esse panorama amplo, heterogêneo e na maior parte das vezes conflitivo da psicologia social, poderíamos postular, como uma quarta subcategoria da área, a de *Outros*, dentre as quais seria merecido incluir a psicanálise, objeto de estudo do presente trabalho – sem falar em outras perspectivas que não teremos a oportunidade de abordar diretamente, como o caso da psicologia da *Gestalt*, a psicologia sistêmica e as propostas de Kurt Lewin sobre o campo (Camino et al., 2013; Farr, 2002). É evidente que a psicanálise interage enquanto campo epistêmico com as psicologias sociais supracitadas, incorporando um pouco de cada uma de suas concepções, mas a descrição do pensamento psicanalítico merece uma apreciação à parte. Se o elemento que provavelmente mais distingue uma subárea da psicologia social de outra é justamente sobre qual desses termos que se encontra a ênfase – isto é, na psicologia ou no social –, é por meio da discussão sobre o psicologismo ou o sociologismo das teses de Freud que encontramos a matéria-prima para analisar quais seriam alguns de seus traços mais singulares, particularmente a presença do evolucionismo.

7.3. A psicologia social de Freud

Do mesmo modo que a psicologia social *per se*, as interpretações feitas acerca da concepção freudiana da relação indivíduo/sociedade são multifacetadas dentre os comentadores da história da psicologia social. O postulado freudiano das séries complementares, de que existem disposições biológicas herdadas que condicionam o psiquismo individual e que são complementadas pelos acasos da vida do sujeito, coloca questões sobre o que da vida psíquica é determinado pela biologia e o que é ditado pela linguagem, o que é inato e o que é adquirido, logo sobre o que é transmitido pela herança genética instanciada no interior do indivíduo e o quanto essa herança é moldada pela aprendizagem social. Essas questões perpassam toda obra de Freud, de modo que há grande debate entre os comentadores sobre para que

lado tende a balança do fundador da psicanálise, para o do individualismo ou do sociologismo.

Do ponto de vista de Camino et al. (2013), Freud, ao tratar da psicologia social, opõe-se ao projeto de seu discípulo Carl Jung, cuja ênfase jazia na ideia de um inconsciente coletivo. Há de se fazer a ressalva, contudo, que, baseado na releitura de LeBon, pioneiro da psicologia social, Freud (1921/2011) de fato reconhecia que a *psicologia das massas* é dotada de um comportamento inconsciente, no sentido descritivo. Essa concepção, aliada à ênfase freudiana sobre a noção de inconsciente, o proximidade, assim, num primeiro momento, de uma abordagem coletivista, segundo alguns autores. Mas, apesar disso, como entendem Torres et al. (2013), o fundador da psicanálise cria uma teoria em que é justamente a constituição intraindividual/intrapsicúica que, em seus processos psíquicos inconscientes – como a disposição à regressão psíquica a estados anteriores e menos conscientes, próximos ao onirismo, ao hipnotismo e ao infantilismo, e a consequente facilidade de se identificarem com um líder ou ideal – gerava naqueles sujeitos o contágio emocional necessário às massas psicológicas.

Outro autor que comprehende esse aspecto individualista da psicologia social de Freud é Reis (2012), numa crítica mais enfática e de cunho sócio-histórico. Esse autor aponta um verdadeiro “reducionismo psicológico” na teoria social de Freud. O motivo dessa leitura se atribui à concepção de Freud de que a família forma os primeiros laços de socialização do indivíduo. A crítica, assim, se refere à desconsideração de que a família da qual Freud trata, principalmente à luz do complexo de Édipo, é uma formação sócio-histórico específica, uma instituição determinada pela sociedade burguesa e pelo contexto europeu da segunda metade do século XIX, marcados, dentre outros fatores, pela vigilância e repressão constantes sobre as práticas sexuais, inclusive masturbatórias, de crianças e adultos, especialmente mulheres. Essa é, de algum modo, a crítica que Foucault (1977) também indica: a hipótese repressiva da psicanálise depende da ideia de que o desejo sexual, tal qual formulado, é anterior à socialização, e não um derivado imediato desta. É por considerações semelhantes a essas que também Fanon (1952/2008) fez uma complementação à concepção freudiana para a gênese da psicopatologia, incluindo, para além da constituição biopsicológica, uma *sociogenia* da formação da personalidade.

Sob esse mirante, a expressão de Freud (1921/2011), introdutória de sua obra sobre as massas, de que “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (p. 14), é representativa de uma concepção individualista da psicologia social psicanalítica. Conforme esse ponto de vista, “para Freud a psicologia individual não é uma psicologia fundamentalmente social enquanto que

a psicologia social teria como fundamento a psicologia individual” (Torres et al., 2013, p. 77).

De fato, há de se atribuir grande valor a essa concepção crítica da psicologia social freudiana. Contudo, a interpretação que atribui caráter individualista à psicologia social de Freud não é inequívoca, pois há outras alternativas possíveis sobre a concepção freudiana da relação indivíduo/sociedade, nas quais nos apoiaremos nesta pesquisa para nossas formulações.

Cabe dizer, portanto, que a leitura do mesmo trecho de Freud pode indicar algo distinto de uma visão meramente individualista da psicologia social psicanalítica. Por exemplo, de acordo com o historiador da psicologia social Farr (2002), pelo contrário, o fundador da psicanálise propunha uma abordagem sobre a cultura que o aproximava de Durkheim, fundador da escola sociológica francesa, e Wundt, fundador da psicologia experimental, por compreendê-la como “algo que está além da consciência dos indivíduos que a mantêm e a transmitem” (p. 64). Tanto Durkheim, como Wundt, que fora seu mestre, cada um à sua maneira, propunham, de acordo com a historiografia, uma relação dicotomizada entre os aspectos psicológicos e sociológicos.

Portanto, podemos dizer que as caracterizações dos comentadores e comentadoras brasileiros supracitados, que apontam um caráter individualista da psicologia social psicanalítica, são algo distintas desse mirante de Farr (2002) que aproxima Freud de Wundt e Durkheim.

Apesar disso, cabe a ressalva de que o simples paralelo entre a cultura de Freud, a *Völkerpsychologie* de Wundt e as representações coletivas de Durkheim corre o risco de não levar em conta as grandes dessemelhanças entre essas três grandes teorias sobre a relação indivíduo-sociedade que emergiram no final do século XIX e início do século XX no contexto de língua francesa e alemã. É levando em conta essas nuances entre os autores que Farr (2002) também comprehende que Freud, diferentemente dos outros dois, foi capaz não somente de estabelecer uma antítese, mas também uma síntese, entre o individual e o coletivo. Afinal, se a proposta do inconsciente freudiano aponta para uma ruptura com a soberania do indivíduo sobre si, como poderiam os processos individuais serem os soberanos do fenômeno social?

Por questões como essa sobre o descentramento do indivíduo em relação a si próprio, podemos entender que a posição sintética de Freud sobre a relação indivíduo/sociedade se ancora no mesmo terreno que outros *monismos* de sua teoria, como os que dizem respeito às relações corpo/mente. Essa consideração ajuda a compreender por que tantos críticos, advindos de uma matriz mais sociológica, interpretam um individualismo em Freud, e por que outros, advindos de uma matriz mais experimental, reconhecem um tipo de psicologia não científica,

uma *Völkerpsychologie*, na psicanálise. O monismo epistemológico de Freud (Assoun, 1983) põe a psicanálise entre as trincheiras ideológicas do dualismo, como Durkheim fizera, e a do puro fisicalismo, pouco atento aos aspectos históricos e culturais entremeados em todo fenômeno que envolve humanos, como a ciência e a religião. Com efeito, seguindo-se a linha de pensamento de Farr (2002) sobre a atitude sintética de Freud, é possível considerar que a psicanálise se põe no difícil papel de receber oposições por ambos os lados do debate clássico entre individualismo e sociologismo nas teses da psicologia social.

A abordagem sintética da psicologia social freudiana tem sido evidente desde meados de sua obra psicanalítica. Por exemplo, Freud afirmou que “Não deve ter escapado a ninguém, em primeiro lugar, que imaginamos na base de tudo uma psique das massas, em que os processos psíquicos ocorrem tal como na vida psíquica individual” (Freud, 1912-13/2012, p. 239). No entanto, atribuir a Freud uma identidade simples entre o indivíduo e o coletivo apresenta desafios, da mesma forma que aplicar essa noção à sua abordagem do problema mente/corpo. Embora Freud tenha considerado que a mente não é uma substância dualizada em relação ao corpo e que a cultura não é uma forma de consciência independente dos indivíduos, isso não implica que corpo e mente sejam indistinguíveis, ou que o indivíduo e o coletivo sejam idênticos. Ao afirmar que há uma síntese entre a psicologia individual e a psicologia social em Freud, é importante observar que ele não concebe essas duas esferas como exatamente iguais, mas sim que existem mecanismos que articulam uma à outra em sua dependência recíproca. Como ele mesmo afirma: “Os processos que estudamos na vida dos povos são muito similares aos que conhecemos da psicopatologia, mas não são exatamente os mesmos” (Freud, 1939/2018, p. 182).

Desse modo, os assim chamados textos culturais de Freud, dentre eles *Moral sexual “cultural” e nervosismo moderno* (1908/2015a), *Totem e tabu* (1912-13/2012), *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915/2010b), *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2011), *Futuro de uma ilusão* (1927/2014), *Mal-estar na cultura* (1930/2010) e *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018), não são retóricas compensatórias em relação às críticas que porventura recebera por ter se oposto à visão coletivista de Jung e de outros, redundando num possível psicologismo para o impasse indivíduo/sociedade, mas, de modo mais correto, são efeito da suspeita de uma interdependência assimétrica entre a biologia humana, o psiquismo e a cultura. Isto é, quando Freud escreve que “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (1927/2014, p. 14), não é que queira uma primazia do primeiro sobre o segundo, ou mesmo uma identidade entre eles, mas uma interdependência entre esses termos. O fato de um vir antes do outro não é efeito de uma subordinação, mas do que o mesmo Freud (1926/2014a) disse ao

reconhecer que seria muito melhor sermos capazes de falar e escrever – e quem sabe mesmo pensar – tudo o que desejamos num único sopro, mas, já que não o somos, cabe à nossa consciência marchar cada ideia uma à frente da outra.

É provavelmente em *Psicologia das massas e análise do eu* que Freud (1921/2011) expõe de maneira mais frontal seu entendimento de que o laço social tem um papel fundamental para a constituição do Eu, ou seja, em que o “Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário” (p. 14). Simanke (2009) reconhece que trechos como esse contêm interpretações de inclinação “antinaturalista”, considerando o terreno da ação humana como a dimensão do contingente, do desejante, na medida em que é atravessada pelas comunicações simbólicas advindas do outro. Sob esse viés, entendemos não somente uma visão um tanto datada, e no fundo de origem religiosa-mitológica, na qual a natureza e a biologia são apenas o terreno do idêntico, do universal, do imutável, mas uma pressuposição de que este Outro com “O” maiúsculo, ele mesmo, está fora da natureza. Esse antropocentrismo não nos parece muito de acordo com a abordagem pautada na ideia de emergência que apresentamos no início do capítulo anterior, a qual embasa a solução dada pelo autor aos impasses ao redor da relação indivíduo/sociedade.

Portanto, na concepção freudiana, natureza, cultura e subjetividade são dimensões da realidade inextrincáveis umas das outras, tanto no que diz respeito às suas relações de dependência como de ações recíprocas. Nesse sentido, devemos entender que o ambiente do sujeito não é apenas seu contexto imediato, dado num recorte temporal específico, tampouco o contexto social referido ao desenvolvimento biopsicológico individual. Para o fundador da psicanálise, de fato, é a necessidade de lidar com as emoções oriundas das relações de desejo, rivalidade e de identificações cruzadas para com diferentes atores sociais – o “Outro” (Freud, 1921/2011, p. 14), como ele chama –, o motor do processo individual de formação dos ideais do Eu, precipitador das formações grupais mais flagrantes, como os movimentos de massa. É preciso, portanto, dar a devida atenção à afirmação de Freud (1921/2011) que o outro serve de “modelo, objeto, auxiliador e adversário” (p. 14) em relação à psicologia individual. O outro é também nosso corpo filogenético, a herança histórica de nossos antepassados, que, nas massas e no inconsciente, tanto nos habita como, *a posteriori*, é habitado por nós, ao longo da história de cada um e de todos nós.

Desse modo, as determinações produzidas pelo outro não somente se referem ao ambiente social imediato de relações ontogenéticas. O reconhecimento do papel da história biológica, psicológica e sociocultural faz com que o outro da psicologia individual sobre o qual Freud (1921/2011) escreve, por exemplo, em *Psicologia das massas*, como Simanke (2009) reconhece, não seja algo tão distante ou ao menos

incompatível com o que Freud (1895/1977) enunciava, ainda como neurologista, em seu *Projeto para uma psicologia científica*. Nesse caso, sua concepção de um inconsciente quantitativo e de um desamparo primordial, face às qualidades fornecidas pela consciência, já marcava a presença de um recurso ao ambiente para que os neurônios mantivessem seus níveis de tensão numa quantidade constante, ou, pelo menos, dentro de parâmetros mínimos de funcionamento. Ou seja, para Freud (1895/1977), a ação específica advinda do outro é uma função primária e interna ao bebê, para que ocorra sua regulação pulsional. Podemos entender, portanto, que existe uma disposição inata no humano a depender do outro e, logo, a ser extremamente suscetível ao que dele o sujeito apreende.

Como vimos num capítulo anterior, em que discutimos a questão da ciência na metapsicologia freudiana, a ideia de Freud sobre a possibilidade de que uma representação cognitiva seja marcada pelo incognoscível, e logo sobre a existência de uma alteridade imanente ao Eu, o fez considerar a psicanálise como a terceira ferida narcísica da humanidade, por destacar o descentramento do sujeito em relação a si próprio, para além de sua relação descentrada no cosmos, como propôs Copérnico, ou entre as espécies, conforme Darwin. É nessa linha de pensamento, filiando-se a dois importantes naturalistas, que Freud comprehende a inscrição da psicanálise entre as ciências (Assoun, 1983). Nesse prisma do descentramento, Freud cria uma concepção paradoxal para o sujeito, em que ele se torna descentrado de si mesmo (Birman, 1997), coabitado e autodeterminado por um sistema psicológico estrangeiro a si próprio – alteridades que não somente interagem, mas que, sobretudo, *compõem* o Eu. Essa concepção considera a alteridade como referente tanto ao outro social e ao inconsciente recalcado num recorte sincrônico, como também àquilo que se refere ao processo que antecede essas configurações, à sua origem filogenética e ontogenética, logo a uma perspectiva diacrônica da relação entre o indivíduo e o social.

A visão de Freud no que diz respeito à relação natureza, cultura e subjetividade é, assim, bastante mais nuançada do que uma simples opção pelo individualismo ou pelo sociologismo das teses da psicologia social. Existe, de fato, uma alternância entre o individual e o coletivo, para a psicanálise, na metodologia que empreende para produzir inferências, mas essa alternância de método é expressão da atitude sintética de Freud em sua compreensão ontológica e epistemológica sobre a natureza e a cultura:

Não é fácil, para nós, transpor os conceitos da psicologia do indivíduo para a psicologia das massas, e não creio que consigamos algo se introduzirmos o conceito de inconsciente “coletivo”. *O teor do inconsciente é sempre coletivo*, é patrimônio universal dos seres humanos. (1939/2018, p. 181-182, grifo nosso)

Tratar o inconsciente como um “inconsciente coletivo”, nesse sentido, seria um pleonasmo, uma vez que, embora seja uma instância intrapsíquica, nele estão inscritas as marcas de um passado coletivo. De maneira a opor-se à ideia de um inconsciente coletivo, como Jung fizera, mas sem desconsiderar a importância do papel da cultura para o psiquismo individual, Freud soluciona, então, a dicotomia entre psicologismo e sociologismo para o problema da psicologia social apontando para o caráter longitudinal, temporal, processual, e não ao que é sincrônico, mereológico e dual, da relação do indivíduo com o social.

Essa necessidade de vincular a psicologia individual à coletiva é articulada por Freud sob uma perspectiva histórica, ancorada no evolucionismo de autores como Lamarck, Spencer e Darwin. Isso implica para Farr (2002) que um dos traços mais distintivos da psicologia social de Freud e de sua concepção a respeito da tensão indivíduo/sociedade é sua utilização dos preceitos evolucionistas.²⁰

Essa compreensão de Farr (2002), que distingue a psicologia social de Freud pelo recurso ao evolucionismo, é ratificada também por Winograd (2013). Para a autora, “Se o paralelismo psicofísico marcava seu entendimento [de Freud] das relações entre a alma e o órgão de sua atividade – o cérebro –, o evolucionismo permeava sua compreensão do devir anímico no tempo” (p. 56-57). Segundo essa linha de interpretação da metapsicologia, a própria relação entre o psiquismo e o corpo deve ser pensada dentro de uma lógica processual, que não ignore o papel do tempo. A história da psicologia individual deveria, assim, acompanhar a história da espécie, compreendida tanto em seus aspectos psicosociais, a “filogenia anímica”, como no que diz respeito à evolução das funções e das estruturas biológicas presentes nos corpos dos espécimes. Como afirma Ritvo (1992), “Freud percebeu que não podia ‘trabalhar sem esse fator da evolução biológica’. Necessitava dele para transpor o hiato entre a psicologia individual e a de grupo” (p. 100). A definição de Freud é, nesse sentido, categórica (Freud, 1913/2012):

Nem toda análise de fenômenos psicológicos merecerá o nome de psicanálise. Esta última significa mais do que a decomposição de fenômenos compostos em elementos mais simples; consiste em referir uma formação psíquica a outras que a antecederam, a partir das quais ela se desenvolveu. *O método psicanalítico não pode eliminar um*

²⁰ A adoção por Freud do evolucionismo como a matriz de pensamento para articular o problema indivíduo-sociedade não implica que ele se incline em direção a uma abordagem como a do darwinismo social, cuja ética não se identifica com os ideais políticos pacifistas e antieugenistas adotados por Freud desde o princípio da psicanálise. É preciso se considerar que existem claras diferenças entre o darwinismo social, cujos desdobramentos incluem as teorias eugenistas do século XX, e o darwinismo *per se* (Farr, 2002), que serve de inspiração para a teoria social freudiana. Ademais, tangenciando alguns tópicos dos quais tratamos em capítulo anterior, cumpre destacar que a influência do evolucionismo sobre a psicanálise freudiana em algum sentido contraria o esquema típico da partilha entre ciências naturais e ciências humanas – lembrando que, em geral, a psicologia social é alocada entre estas.

sintoma sem rastrear sua gênese e evolução: assim, desde o início a psicanálise voltou-se para o acompanhamento de processos evolutivos. (p. 352-353, grifo nosso)

Com essas considerações que destacam a necessidade de Freud de recorrer ao evolucionismo darwiniano para compreender a relação entre o individual e o coletivo, entendemos que a psicologia social de Freud deve ser entendida como uma perspectiva sintética pelo caráter histórico com que as caracteriza, capaz de emaranhar as determinações de cada uma dessas dimensões. Fora os pontos de vista dinâmico, topográfico e econômico (Freud, 1915/2010c), é necessário reconhecer uma insistência por parte de Freud em abordar a psicologia humana por meio de uma abordagem *genética* (Freud, 1939/2018, p. 135), presente desde o início de sua obra, mas explicitado nesses termos apenas em *Moisés e o monoteísmo*. Sob esse prisma genético e sintético, cabe entender que a evolução histórica da cultura, do psiquismo e da biologia encontram pontos de articulação uma com a outra, tanto em seu conteúdo como na própria lógica subjacente a esses processos.

Dado que a concepção sintética de Freud sobre a relação indivíduo/sociedade é formulada segundo o paradigma evolucionista e analisada segundo o ponto de vista genético, cumpre ressaltar que a socialização da qual a psicanálise fala é uma condição de sua evolução biológica e psicológica, e não apenas derivada desta. A crítica de autores como Foucault (1977) de que a psicanálise ignoraria o papel da história social para a sexualidade – não percebendo que a socialização é anterior à manifestação da sexualidade individual enquanto tal – seria infundada uma vez compreendido que a evolução do psiquismo e da cultura estão entremeadas à da biologia. Essa perspectiva que comprehende o corpo biológico e o psiquismo como possíveis mapas da história social da espécie humana implica também refutações à crítica, por exemplo, de Fanon (1952/2008), que faz uma escotomia do humano numa dimensão biológica, supostamente capaz de reduzir a filogenia, uma dimensão psicológica, equivocadamente entendida como suficiente para a descrição da ontogenia, e uma dimensão sociogenética, com um relativo grau de independência em relação às outras duas. Uma vez que, para Freud, a filogenia anímica – isto é, a evolução da cultura – é não somente dependente, mas também precursora da biologia, não haveria por que criticá-lo como se seu pensamento destacasse o biopsicológico do social, relegando este a um segundo plano de investigação. A esse respeito, é importante se dar a devida ênfase àquilo que Ritvo (1992) apresenta sobre a referência de Freud à díade tradicionalmente legada a Haeckel, e que analisaremos mais adiante neste capítulo: a filogênese, em sua concepção, não é um simples constructo biofisiológico, mas algo que se associa à “história da tribo”. Ademais, algo que ilustra bem esse monismo entre o indivíduo biopsicológico e a tribo sociocultural é a percepção de que os textos filogenéticos

de Freud são justamente seus textos antropológicos. Adicionalmente, cabe também, para essa justificação, aludir ao contexto em que busca esclarecer sua divergência com Otto Rank, em que Freud considera como equivalentes os domínios filogenéticos e sócio-históricos:

Agora chega o ponto em que encontro o início das dificuldades. Obstáculos que evocam ansiedade, as barreiras contra o incesto, opõem-se ao retorno fantástico ao útero: agora, de onde vêm essas barreiras? O representante delas é evidentemente o pai, a realidade, a autoridade que não permite o incesto. Por que essas barreiras foram erguidas contra o incesto? *Minha explicação foi histórica e social, filogenética.* (Jones, 1957, p. 62, grifo nosso)

Portanto, diferentemente do que o pensamento de autores como Foucault (1977) e Fanon (1952/2008), e até mesmo de agências sanitárias internacionais como a OMS (Declaração de Alma-Ata, 2001), propõem, por exemplo, como esta última, compreendendo ser cabível a divisão do humano em aspectos biopsicossociais, o modelo teórico que Freud traz consigo é sobretudo genético e sintético, compreendendo não três dimensões que funcionariam de maneira síncrona e paralela umas em relação às outras ao longo do desenvolvimento individual. Em ambas – filogênese e a ontogênese – estão sintetizados, além das estruturas biológicas e psíquicas, os aspectos sociológicos que configuram não somente o desenvolvimento do indivíduo, mas também a evolução da espécie. Tanto o desenvolvimento da cultura como a evolução biológica são constitutivas da experiência psicológica do humano enquanto indivíduo dotado de um inconsciente, que deve ser explicado tomando aquelas como seu fundamento.

7.4. Do recalque orgânico à organicidade do recalque

Freud, nas primeiras etapas de formulação da psicanálise e estimulado por problemas clínicos, propunha que o adoecimento mental advinha de um conflito, e logo de uma antítese, entre os impulsos individuais e a moral civilizatória (Freud, 1908/2015a). Contudo, principalmente a partir da década de 1920, motivado pelos crescentes movimentos de massa, como o antisemitismo, tornou mais evidente uma crítica psicanalítica que apontava para uma indissociabilidade, e logo uma síntese, entre os aspectos intrapsíquicos e a formação de coletivos (Farr, 2002; Freud, 1921/2011). Sobre os motivos dessa transição, podemos afirmar que, enquanto a primeira tópica busca enfatizar a marca do inconsciente e da sexualidade, em desenvolvimentos subsequentes de sua obra verifica-se a importância da identificação com o outro para a constituição psíquica, no que diz respeito tanto à formação do Eu e dos ideais do Eu, sem falar no que toca ao simultâneo papel da agressividade, de tanto constituir a cultura, como ser necessária

sua renúncia para o avanço do processo civilizatório (Fernandes, 2007; Freud, 1923/2011, 1927/2014, 1930/2010).

Embora tenha sido a partir da década de 1920 que Freud se inclinou cada vez mais para uma crítica psicanalítica da cultura, é necessária a ressalva de que, pelo menos desde 1911, quando iniciou a redação de *Totem e tabu* (1912-13/2012), o autor já vinha reconsiderando a hipótese de uma simples antinomia entre o indivíduo e a sociedade, como assumida em 1908, em *Moral sexual “cultural” e nervosismo moderno*. Nesse breve texto, porém de ampla importância para o estudo da concepção psicanalítica da cultura, o autor comprehende que o grande número de casos de neuroses na população de seu tempo era decorrente de uma moral sexual excessivamente rígida, a qual impunha supressões sobre uma das pulsões mais básicas dos seres vivos: a sexualidade. As pessoas, ao tentarem cumprir as exigências e ideias culturais restritivas quanto à expressão da pulsão, suprimiam seus impulsos. É por meio desse mecanismo que os impulsos são destinados a outras vias, como os sintomas neuróticos formados.

Dessa maneira, em 1908, Freud (1908/2015a) comprehendeu, em alguns trechos mais e noutros menos, uma relação de oposição um tanto simplória entre o indivíduo e a sociedade, apontando aos prejuízos causados pela moral civilizatória à saúde humana. Uma vez que a sociedade adotasse medidas em favor de uma moral menos repressora, seriam possíveis grandes benefícios à espécie humana. Nessa concepção, em que a sociedade é o antípoda do indivíduo, a complexidade ignorada seria justamente aquela que destacamos na seção anterior, ou seja, de que não somente a moral civilizatória seria efeito de uma história, mas de que a história da sociedade humana seria um fator determinante sobre como se manifestam individualmente os impulsos. Por que a evolução da cultura, que é precursora da dinâmica pulsional manifestada pelo indivíduo, criaria leis que intervêm contra essa própria dinâmica pulsional? De fato, sobre esse problema antropogênico, a manifestação irrestrita pelos indivíduos de suas pulsões implicaria a impossibilidade da cultura, mas, ao mesmo tempo, como veremos mais à frente sobre a noção de sublimação, poder-se-ia afirmar que a cultura é um dos meios, talvez o mais importante deles, para que os indivíduos alcancem o atendimento de seus impulsos, sejam este referentes às necessidades ou aos desejos, postergando sua satisfação conforme o princípio de realidade e o processo secundário.

A partir de percepções sobre essa negociação infindável entre o individual e o coletivo, Freud não mais somente concebe uma antinomia entre exigências individuais e exigências civilizatórias, como no texto de 1908, mas também um emaranhamento desses termos, tornando-os mutuamente dependentes, mas sem por isso abrir mão do aspecto conflitivo existente na relação de um para com o outro. Com efeito, embora a pesquisa antropológica baseada na teoria psicanalítica

comece, em Freud, pela antinomia entre a exigência de satisfação individual e a civilização (Freud, 1908/2015a), atribuindo à inflexibilidade das normas civilizatórias as causas do adoecimento psíquico, no desdobrar de sua obra a neurose e a supressão dos impulsos são aproximadas das próprias condições para o surgimento da cultura (Freud, 1912-13/2012), da psicologia humana e das normas que a qualificam enquanto tal.

Retornemos aonde Freud parte para chegar a essas considerações. A particularidade das teses de Freud sobre o inconsciente se iniciou pela proposição de que o sujeito é formado por um processo de acúmulo de marcas psíquicas, dentre as quais se destacariam aquelas codeterminadas por um tipo de processo psicológico específico, a repressão ou o recalque, a depender da tradução. Freud compreendia que nossos processos psíquicos ocorrem de acordo com uma rede de associações entre estruturas funcionais – o que chama de representações –, que operam de modo inconsciente e consciente na formação de marcas mnêmicas que modulam a experiência do Eu (1895/1977). O recalque teria o propósito de permitir aos sujeitos a coabitacão de representações, como pensamentos, imagens e recordações, ligadas a pulsões inconciliáveis entre si no que diz respeito às implicações afetivas, ideativas ou volitivas que elas condicionam (1900/2019, 1926/2014b). Como afirma Freud (1900/2019), um sintoma “*só aparece ali onde duas realizações de desejo contrárias, cada qual de um sistema psíquico diferente, são capazes de convergir numa mesma expressão*” (p. 622). Sobre essa questão de representações contrastantes, a ambivalência afetiva em relação às primeiras figuras de apego da criança e o perigo de sua perda tornam-se parte essencial do modelo arcaico de constituição do sujeito, ocupando o recalque um importante papel nessa dinâmica, organizada por Freud sob o conceito de complexo de Édipo (1905/2016, 1915/2010a, 1926/2014b).

Essa função psíquica – o recalque – corresponderia, assim, ao processo de defesa psicológica por intermédio do qual se comprehende haver uma supressão psicológica dos possíveis valores afetivos, ideativos e/ou volitivos de representações mentais, com a finalidade de que possam coexistir com outras marcas mnêmicas com valências contrastantes (1926/2014b). Isto é, as representações reprimidas seriam aquelas ligadas a pulsões cuja satisfação implicaria um perigo em relação a outras exigências, inclusive pulsionais. O Eu, contudo, ao tentar negar por meio do recalque marcas mnêmicas inconciliáveis com seus ideais, sofreria, como efeito, um deslocamento dos afetos correlatos a essas representações para outros destinos, dentre os quais se encontrariam justamente os sintomas neuróticos. Ou seja: para a psicanálise, a lógica fundamental para a compreensão desses fenômenos patológicos é justamente a de que são efeito de um deslocamento de afetos originalmente correlatos a representações recalculadas, mas

que são, em virtude dessa supressão, dirigidos a outras representações, sejam ideativas ou corporais (Freud, 1915/2010a, 1915/2010c). Adicionalmente, Freud comprehendia que a ação do recalque estabelecia uma clivagem entre diferentes tipos de representação a respeito de um mesmo objeto, de tal maneira que o sentido simbólico que o objeto recebe na mente do indivíduo é escotomizado do referente original ao qual se vinculava (1891/2013).

Essa seria a fonte de explicação para por que certas ideias são absolutamente hiperinvestidas pelo psiquismo neurótico, demandando dele experiências emocionais de grande intensidade em contextos inexplicáveis e nos quais há um dispêndio de energia física e mental aparentemente incompatível com as circunstâncias apresentadas (Ferenczi, 1909/2011; Freud, 1926/2014b). As histerias conversivas analisadas por Freud e seus colegas no início da psicanálise descrevem um corpo que atua simbolicamente o “estrangulamento” feito sobre as representações mentais reprimidas, exasperado em catarses rompantes e, ao mesmo tempo, friamente indiferente às maiores incapacitações por ele vividas. Como diz Ferenczi (1909/2011), trata-se de um processo em que o indivíduo “espalha suas emoções por todo tipo de objetos que pouco lhe interessam, para deixar no inconsciente suas emoções vinculadas a certos objetos que lhe interessam demais” (p. 97).

Sob inferências clínicas como essa da histeria, Freud propôs uma “topografia psíquica” (1900/2019, 1915/2010c), isto é, uma descrição com metáforas espaciais para caracterizar uma mente subdividida em diferentes sistemas-províncias, dentre os quais um seria efeito de uma inconscientização ativa sobre algumas representações, criando a divisão Consciente, Pré-consciente e Inconsciente (1900/2019, 1915/2010c). Considerando a inferência freudiana para a emergência dos sintomas neuróticos, a psicanálise investigou extensamente as implicações da dimensão inconsciente da vida psíquica, considerando fenômenos psicológicos aparentemente sem sentido, como sonhos, atos falhos do discurso e piadas como alguns de seus exemplares (1900/2019, 1901/2021, 1905/2017).

Como os sintomas neuróticos, a vida cotidiana do sujeito considerado mentalmente saudável seria habitada pelas produções do inconsciente, uma vez que, a todo tempo, desde que nascem, aos sujeitos é imposta a tarefa de lidarem com a ambivalência existente em relação aos objetos e pessoas que ao mesmo tempo lhe agradam e lhe frustram (1905/2016, 1933/2010). Os impulsos internos ao sujeito representam muitas vezes um perigo para si, e é um grande avanço para sua sobrevivência que possam prever os riscos externos condicionados a eles (1926/2014b). O recalque teria o papel justamente de inibir a meta de alguns desses impulsos, com vistas a impedir aquilo que eles implicam uma vez não satisfeitos, isto é, o desamparo psíquico, um estado manifestado principalmente sob o afeto da

angústia. Embora os impulsos não sejam um perigo por si mesmos, eles assim se tornam uma vez que condicionam e sinalizam, pela angústia, um perigo externo real potencialmente traumático e que ameaça materialmente sua vida (1926/2014b). Por razões como essas, as experiências relacionais que apresentam a necessidade de resoluções entre diferentes impulsos foram entendidas como partícipes do psiquismo em desenvolvimento, que, por sua vez, as utiliza como modelo para atribuir significado às informações novas que são por ele recebidas pelo sistema perceptivo, realizando o que se teorizou sob o nome de transferência (Ferenczi, 1909/2011; Freud, 1912/2010).

A generalização operada por Freud, que da análise dos fenômenos neuróticos infere toda uma metapsicologia, o fez considerar que a pedra angular do psiquismo – o recalque – deveria ser considerado como um traço biológica e culturalmente herdado. Como afirma, “a teoria da repressão é o pilar em que repousa o edifício da psicanálise” (Freud, 1914/2012, p. 257), de modo que a aproximação de Freud às ciências biológicas e à antropologia fará com que ele não tarde em supor uma associação do recalque com a filogênese. Ainda no início de sua obra, Freud (1897/1986a), em carta a Fliess na qual tentava explicar a disposição à neurose, manifestou uma “suspeita de que algo de orgânico desempenhava um papel no recalramento” (p. 280).

Ao discutir o recalamento orgânico, Freud (1930/2010) indicou a necessidade de que fosse observado o funcionamento animal. Para ele, a modulação que a cultura exerce sobre as partes do corpo, o funcionamento das zonas erógenas e da sensopercepção implicava, por si só, uma justificativa de por que seria importante “uma averiguação exata do modo de vida dos animais próximos ao homem” (p. 61). De seu ponto de vista, esse tipo de investigação poderia permitir uma apreciação mais aprofundada sobre os processos do desenvolvimento psicossexual, cuja perturbação seria tão importante para o desencadeamento da neurose.

Essas ideias avançaram ao longo de sua obra, tendo o autor se dedicado, então, a compreender quais seriam as origens filogenéticas para a predisposição ao recalque (1912-13/2012), que doravante deixa de ser pensado como uma forma de imperfeição do aparelho psíquico neurótico, tornando-se um mecanismo de defesa psicológica visto por Freud como traço adaptativo proveniente de antiquíssimas pressões seletivas que a história natural ditou sobre a linhagem humana (1915/1987, 1923/2011, 1926/2014b). Embora até o final de sua obra tenha mantido o recalamento como uma defesa psicológica e a etiologia da neurose (1926/2014b), também é lícito se argumentar que considerava o recalamento e a neurose como

traços universais do humano²¹ e de sua disposição à cultura, e que, por isso, deveriam estar inscritos biologicamente. Considera, então, que “a mais profunda raiz da repressão sexual que acompanha a cultura é a defesa orgânica” (1930/2010, p. 73), de modo que, como essa citação destaca, deve haver uma associação fundamental, inscrita organicamente, entre a cultura e o recalque, que as tornam disposições inatas do humano.

No capítulo anterior, já analisamos o papel da “defesa primária” (Freud, 1895/1977) e como ela se relacionava às urgências impostas sobre a vida; mas Freud estende essa lógica da defesa à emergência da própria cultura ao longo da filogênese, portanto. Em outras palavras, conforme a percepção de como é um mecanismo comum em nossa vida cotidiana individual, Freud supôs que o recalramento é uma adaptação funcional, oriunda da seleção natural e demais processos pelos quais passou a evolução da espécie (1923/2011, 1926/2014b). Com efeito, o recalramento não seria uma exclusividade do quadro neurótico, mas sua ocorrência patológica, ocasionada apenas quando há uma diminuição dos contrainvestimentos que sustentam a repressão sobre os impulsos, necessidades e desejos, alcançando o sujeito a uma regressão do princípio de realidade ao princípio do prazer, do processo secundário ao processo primário (1911/2010, 1920/2010, 1939/2018). Como Freud (1930/2010) reconhece, desde as pressões seletivas impostas ao longo da filogênese do humano, “toda a sexualidade ameaçou tornar-se vítima da repressão orgânica” (p. 72), inibindo a satisfação da meta da função sexual e impelindo a pressão desses impulsos “rumo a sublimações e deslocamentos da libido” (p. 72), cujos efeitos incluem em sua maior parte a possibilidade da cultura.

7.5. A sublimação como o corolário da síntese entre indivíduo e sociedade

A sublimação é uma das ideias mais obscuras propostas por Freud, e um tema acerca do qual o autor não escreveu qualquer texto específico. Mesmo com essa obscuridade, ao longo de sua obra, o fundador da psicanálise apontou pelo menos três características distintivas da sublimação, a saber: seu caráter ao mesmo tempo fundamentado na sexualidade e assexual, sua importância na produção da cultura e sua função de proteção frente ao desamparo. Seria, dessa forma, o destino pulsional

²¹ Alguns motivos para essa consideração são de que todos passariam por pelo menos uma fase neurótica em seu desenvolvimento individual, na época da infância anterior à dissolução do complexo de Édipo. Essa fase produziria, com maior ou menor chance e intensidade, uma fixação que, por sua vez, implicaria, no estágio adulto do desenvolvimento, possíveis regressões ao estado neurótico. Pontalis e Laplanche (2001) consideram também que o recalque, embora tenha papel fundamental na histeria e noutras afecções mentais, pode ser considerado um “processo psíquico universal” (p. 430), próprio da psicologia normal, uma vez que seria constitutivo da própria separação do inconsciente como uma instância à parte do restante do psiquismo.

capaz de converter a meta e o objeto da pulsão sexual, de modo a “desviar sua excitação sexual para uma meta mais elevada” (Freud, 1908/2015b, p. 165). Nesse sentido, a escolha do termo sublimação se deu de acordo com pelo menos dois motivos: sua associação ao sublime enquanto qualidade estética e sua referência à transformação direta do estado sólido para o gasoso, como ocorre na química.

É sabido o papel *princeps* da sexualidade na teoria freudiana. Por conta disso, é preciso ter em mente que Freud, sobretudo no contexto de sua primeira teoria pulsional, quando explicou a sublimação como um redirecionamento da pulsão sexual a objetivos diferentes daqueles que cabem ao “sentido popular da palavra sexual” (Freud, 1914/2010a, p. 102), mantinha implícito o fato de que a sexualidade é a maior força de vida do humano. Como vimos, sendo a neurose seu principal objeto clínico de estudo, compreendeu que essa enfermidade decorreria da frustração e o consequente recalque dos desejos sexuais que entraram em conflito com as exigências civilizatórias. A sublimação, no primeiro dualismo pulsional, seria, assim, uma alternativa para as tensões se descarregarem por outras vias que não a sexual, logo permitindo ao sujeito se adaptar às censuras impostas pela civilização. Devido a isso, segundo Pontalis e Laplanche (2001, p. 494), esse é também o meio pelo qual Freud pôde descrever a formação das atividades valorizadas culturalmente, como a criação artística e intelectual, que manifestamente não parecem ter como objetivo a sexualidade, mas cuja força latente, no primeiro dualismo pulsional, é oriunda da pulsão sexual.

Desse modo, as características de defesa frente ao desamparo – isto é, de escoamento de libido para outras metas – e de produção cultural da sublimação fundam-se em seu caráter assexual, ou seja, no uso dos investimentos sexuais a favor de metas não sexuais. Esse mecanismo psíquico depende, assim, de uma dessexualização da libido (Freud, 1923/2011), cuja ocorrência se dá por meio de uma fase intermediária na qual a pulsão se dirige ao Eu. O câmbio da meta pulsional para outros fins que não a sexualidade *stricto sensu* se dá, portanto, na transformação da *libido objetal* em *libido narcísica*, que, doravante, poderá destinar-se às produções culturais. Em outros termos, é somente na medida em que essa catexia se vincula aos objetos do Eu, oriundos das identificações realizadas por ele, que a sublimação pode, então, redirecioná-la para objetos exteriores, de modo a diminuir o grau de tensão e o consequente desamparo.²²

²² Segundo Martins (2016), esse movimento narcísico-identificatório descrito em *O Eu e o Id* (Freud, 1923/2011) é que traz ao conceito de sublimação sua especificidade na obra freudiana, o que denota como as funções do Eu são fundamentais para o escoamento de libido para outras metas. No entanto, devido à necessidade da libido se dessexualizar para a ocorrência da sublimação, Freud atenta seus leitores a uma possível desfusão pulsional, “Na medida em que, depois de uma sublimação, o componente erótico já não tem mais a força de enlaçar e capturar toda a destrutividade a ele acrescentada” (p. 54). Por conta disso, esse processo formador de um “Eros dessexualizado” (p. 54) pode ser acompanhado de alguns percalços, como uma tendência destrutiva. Essa ameaça, oriunda

De modo geral, contudo, as atividades sublimatórias devem ser consideradas um dos modos de defesa contra as pulsões (Freud, 1915/2010d), cujo resultado é a diminuição do sofrimento psíquico, na medida em que oferece uma saída pulsional sem envolver o recalque secundário (1914/2010a). Enquanto na situação de desamparo primordial o infante depende de uma ação específica (1895/1977) alheia a ele para reduzir o grau de tensão endógena, a sublimação, num contexto de desamparo posterior, já com a inscrição no social, representa a possibilidade de o sujeito não mais necessitar de um agente externo a ele, mas sim usar ativamente a energia, produzindo o objeto da pulsão ávida por descarga. Devido a esse movimento que parte do sujeito em direção ao mundo, a pulsão, em vez de se fixar a elementos recalcados da sexualidade, pode, então, ser defletida para atividades culturais, cujo apreço compartilhado acompanha um alívio do sofrimento psíquico individual. Quando isso ocorre, a pulsão, antes vinculada a metas puramente sexuais, pode se redirecionar a outro objeto, dessa vez assexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro (1908/2015a). Em relação a essa vinculação entre o objeto sexual e o objeto sublimatório, um bom exemplo é o artista cujas tendências escopofílicas recalcadas são, através dos objetos de sua produção pictórica, escoadas para novas metas, que não somente aliviam seu sofrimento, mas que também fomentam a cultura.

É sobre essa relação suplementar, entre a proteção do indivíduo e a exigência cultural, que a sublimação encontra seu campo de ação, o que faz alguns autores considerarem esse conceito como o recurso necessário à teorização freudiana para as explicações relativas à religião, à filosofia, à arte e à ciência. Nesse sentido, segundo Birman (2008), “o conceito de sublimação procura dar conta da inscrição cultural do sujeito” (p. 13), sendo “algo que, a um só tempo, inscreve-se no registro da pulsão sexual e se contrapõe a ela, indicando estar referido também ao campo da cultura” (p. 19).

Desse modo, é preciso considerar como a sublimação, no contexto da obra freudiana, não somente é uma *solução* ao desprazer causado pelo acúmulo pulsional, mas também a evidência de uma *defesa* frente às tensões insatisfeitas. Devido a isso, por ser um processo defensivo frente às censuras sexuais, é preciso se considerar como a sublimação, antes de haver se manifestado num objeto

do processo sublimatório, se deve ao fato de que a energia desligada traz um grande afluxo de tensões do Id para o Eu, que, se não dispor dos recursos para reenlaçá-las, poderá sofrer consequências danosas. O Eu, assim, detém uma função primordial para o processo sublimatório, uma vez que caberá à sua estruturação a capacidade de lidar com as pulsões destrutivas oriundas da desfusão. Quanto mais consistente for a organização do Eu, maiores serão seus reservatórios de libido, de modo que ele poderá religar as pulsões de morte que se desintrincaram (Pereira, 2000, apud Martins, 2016, p. 40). É só na medida em que há essa sólida base, oriunda de uma boa constituição narcísica, que o Eu poderá permitir uma sublimação que traga um alívio de tensão e que de fato venha em favor da elasticidade da vida.

cultural, decorreu da frustração de algo que, paradoxalmente, foi a via de abertura para tudo que daí sucedeu. Nas palavras de Assoun (1980/1989, p. 268), “para Freud, a renúncia é uma necessidade da *Kultur*, ao mesmo tempo dolorosa e *funcional*”. Ao mesmo tempo representando a intromissão da moral sexual “civilizada” (Freud, 1908/2015a) instanciada no Supereu e uma das defesas frente à “doença nervosa moderna” (idem), essa ligação existente entre sujeito e cultura, na qual ambos se encontram em dependência e oposição, unidos e separados, é o cerne fundamental da sublimação e o meio pelo qual suas funções operam.

É em relação a essa interdependência paradoxal entre indivíduo e sociedade que se pode pensar como a sublimação não somente se dá numa relação suplementar, mas também numa ação retroalimentativa. Ao mesmo tempo em que é ela que permite a produção da cultura, é a cultura por ela produzida que traz as restrições ao sexual propiciadoras que exigem uma atividade sublimatória. Sob essa ótica, a sublimação representa uma bênção, na medida em que é uma das técnicas mais eficazes para que se evite a infelicidade (Freud, 1930/2010); mas é também o indicativo de uma doença, na medida em que produz a restritiva civilização (Freud, 1908/2015a). Tal aspecto complexo da sublimação é explicado pela citação de Assoun (1980/1989) a seguir, que também demonstra como essa relação intrincada entre o sujeito e o outro é “uma serpente que morde a própria cauda” (p. 260), o que a faz contrair um caráter paradoxal:

Se Freud exige, assim, da civilização o reconhecimento da neurose e de sua responsabilidade em sua gênese, procura igualmente realizar pela técnica psicanalítica a reincorporação do desejo dissidente ao gozo cultural, se é verdade que não existe gozo possível fora da *Kultur* [cultura], embora a *Kultur* impeça que haja gozo perfeito. Na falta de fazer com que se ame esta civilização que custa tantos sacrifícios, trata-se de restabelecer aquela dosagem em que consiste o menor mal. Esquema que combina aquela confiança na educação, própria a Freud *Aufklärer* [iluminista], e uma consciência da força da pulsão que recusa todo misticismo social. (Assoun, 1980/1989, p. 287)

Portanto, se, por um lado, Freud entende que a inevitável neurose se deve às imposições civilizatórias, por outro, comprehende que não existe sujeito sem que este se relacione com a dimensão repressiva da cultura. Disso se depreende que, para o fundador da psicanálise, o desejo somente o é enquanto está em contato com a mesma lei que o priva. A partir disso, é possível considerar que, pelo menos a partir da década de 1920, o inconsciente, objeto da psicanálise, não é mais apenas o inconsciente reprimido pelo conflito entre o desejo do indivíduo e a dúvida moral, proveniente de suas identificações com os cânones sociais (Freud, 1908/2015a, 1933/2010). O inconsciente se torna enraizado num sistema mais abrangente, um sistema que nasce do corpo, e que não somente é atuado pelo corpo, como era

descrito ainda nas primeiras formulações freudianas. Quando, após duas décadas de produção e seguindo a nomenclatura de Rank inspirada em Nietzsche, Freud (1923/2011, 1933/2010) postula o conceito de Id, instância da qual o Eu individuado emerge (1938/2018b), que é sede de suas pulsões, e na qual estão contidos não somente as representações reprimidas no desenvolvimento individual, mas as ruínas de seu passado filogenético, Freud consolida uma visão sintética sobre o problema indivíduo/sociedade, apontando como a psicologia individual é, desde sempre, psicologia social, justamente porque ambas fazem parte do processo vital e, por conseguinte, da evolução.

Doravante, o inconsciente é também, como dizem Winograd e Mendes (2012), “um arqueopsiquismo mergulhado no corpo”, e as formações psíquicas herdadas biológica e culturalmente nada menos do que o “núcleo do inconsciente” (Freud, 1915/2010c). Se, para Freud, a psicologia do inconsciente individual e dos grupos são expressão das heranças mais antigas da humanidade, a compreensão das raízes da repressão não deveria se limitar apenas ao estudo das profundezas do indivíduo, sendo importante também explorar as profundezas da espécie e de sua cultura, com vistas a entender o desenvolvimento das disposições que os indivíduos têm para a neurose. Com efeito, seria necessário analisar desde as catástrofes geológicas e climáticas até a disputa com outras espécies vivas e com adversários da mesma espécie, observando de que forma esses fatores afetaram a filogenia anímica, o desenvolvimento evolutivo da psicologia humana (Freud, 1915/1987). Assim, Freud desdobra sua inferência sobre o inconsciente estendendo-a para além de um inconsciente recalado, tornando-o a sede da própria dinâmica – e, logo, da história – da vida, da cultura e do indivíduo. O inconsciente é uma marca da alteridade e da história tanto no desenvolvimento individual, como no processo evolutivo referente à constituição da biologia e na cultura humana.

7.6. Totem e tabu: simbolização, moralidade e religião

Até aqui, encontramos, em resumo, as seguintes ideias sobre o pensamento de Freud a respeito da cultura: (1) A relação indivíduo/sociedade deve ser pensada sob uma perspectiva sintética e genética, de tal maneira que as exigências da civilização devem encontrar uma contraparte na história da espécie humana; (2) A sociedade interdita a satisfação individual direta, ao mesmo tempo em que oferece ao indivíduo o atendimento de suas necessidades pulsionais, de tal modo que a necessidade de satisfação individual, seu atendimento e sua renúncia são geradoras da sociedade, ou seja, que a renúncia instituída pela cultura é tanto dolorosa como funcional.

São diversas as maneiras que Freud se utiliza para formular a origem da moralidade. A primeira e mais evidente delas se refere a uma perspectiva da

moralidade que se coloca a partir de sua teoria estrutural do aparelho psíquico, descrito em termos de Id, Eu, Supereu (Freud, 1923/2011). O Supereu advém de um processo de diferenciação do Eu, que identifica aos seus próprios ideais a lei da cultura. Esta é, em geral, a solução mais dogmática que encontramos em Freud sobre o problema da moralidade, no sentido de que a descreve de uma maneira ausente de explicação, ou seja, é uma fórmula cujo princípio se convenciona não discutir aquela que afirma “somos morais porque temos Supereu”. Afinal, de onde veio essa diferenciação?

Contudo, existem em Freud pelo menos outras duas abordagens, menos cerradas do que essa versão simplificada, que, então, apontam à origem da experiência moral, considerando-a como uma relação fraterna e altruística entre os indivíduos capazes de fazer frente ao exercício livre da busca de satisfações narcísicas e, por esse motivo, estabelecer um vínculo propriamente social: “Considerando uma vez mais a gênese do Super-eu, tal como foi aqui descrita, nós o vemos como o resultado de dois fatores biológicos altamente significativos: o longo desamparo infantil no ser humano e o fato do seu complexo de Édipo” (1923/2011, p. 44).

Existe a abordagem de Freud sobre a origem do vínculo social e da lei moral que a aproxima de uma condição inerente ao desenvolvimento individual de todo humano, a saber, sua condição primordial de desamparo. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma descrição ontogenética da moralidade. Essa formulação é encontrada em Freud desde o início de sua obra, como no *Projeto para uma psicologia científica*, quando o autor descreve que o bebê humano nasce sob uma condição de completa dependência de um outro indivíduo que assegure as ações específicas para sua sobrevivência, devido tanto à sua precariedade motora como psíquica. Essa ajuda alheia por parte de uma pessoa experiente que se volta à dependência do lactente teria como desdobramento o importantíssimo papel da comunicação como um fator crucial para o indivíduo, o que implica dizer que, de alguma forma, ao nascer ele já é parcialmente dotado de alguma constituição psicofisiológica, manifestada, por exemplo, pela zona oral, capaz de gritar, chorar e sugar. Ideias como essas, para Freud, permitiriam a afirmação, constante desde o início de sua obra, de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (1895/1977, p. 370). Em razão dessa dependência inaugural para a sobrevivência, dada pela biologia, haveria uma predisposição do humano em querer ser amado pelo outro, impulso cujos desdobramentos incluem, mais adiante no desenvolvimento, a triangulação edípica e seu sucedâneo, o Super-eu.

Essa posição do autor a respeito das relações de dependência para com o outro subsiste mais tarde em sua produção, por exemplo, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, quando Freud, ainda nos primeiros parágrafos, defende

uma posição sintética entre a psicologia individual e a psicologia social, compreendendo, portanto, o outro sempre como um fator necessário para a constituição do sujeito, seja como objeto, auxiliador, adversário ou modelo. Igualmente, ganha desdobramentos em artigos como *Futuro de uma ilusão* (1927/2014) e *Mal-estar na cultura* (1930/2010), de modo que, como afirmam Santos e Fortes (2011), na visão freudiana, a situação de desamparo originário “faz da estruturação subjetiva um processo que se dá necessariamente pela via da alienação à alteridade” (p. 751).

Conectada a essa perspectiva, também há uma abordagem filogenética para as raízes da moralidade em Freud. Essa abordagem centra-se no mito do pai da horda. Existem grandes discussões sobre o caráter mítico ou real que Freud dá à reconstrução especulativa sobre a horda primordial, um debate a respeito do qual alguns expoentes são Enriquez (1999) e Lévi-Strauss (1949/1982), como demonstra Corrêa (2015). Embora tratemos dessa formulação, nossa tarefa aqui não é esmiuçar os argumentos a favor de e contra cada uma dessas abordagens, mas tentar compreender a lógica da qual Freud faz uso para compreender a universalidade de alguns traços psicológicos do humano relacionados ao complexo de Édipo, especialmente a simbolização.

Nesse sentido, uma segunda formulação de Freud a respeito da experiência moral, que também a coloca como um derivado espontâneo da dependência entre os indivíduos e, portanto, em termos de uma gênese – desta vez associada não ao desenvolvimento individual, mas à história da espécie – é a que se refere ao mito por ele escrito primeiramente em *Totem e tabu*. Inspirado numa certa antropologia de sua época, Freud entendia que a saída do humano de um estado selvagem em direção à sociedade e à cultura teria sido uma repercussão da aliança entre pares de irmãos que assassinaram coletivamente um pai tirânico, que gozava até então de todos os poderes sobre sua horda, e que fizeram um banquete com seus restos mortais. Embora fosse uma interpretação antropológica questionável mesmo em sua época, uma vez que se fundamentava nas ideias, por exemplo, de Robertson Smith, que careciam de qualquer evidência empírica para sua defesa de que o totemismo fosse a forma mais primitiva de religião para todas as sociedades, a metáfora de Freud buscava uma representação sobre o complexo de Édipo na história da civilização que de alguma forma explicasse o dado, encontrado abundantemente na experiência individual constatada pela clínica, de que os indivíduos estabelecem relações de amor e de rivalidade para com as figuras parentais. Desse modo, é possível se considerar que a análise feita por Freud (1912- 13/2012) corresponde a um empenho de sua parte em demonstrar a universalidade do complexo de Édipo em relação a todas sociedades humanas.

É principalmente em *Totem e tabu*, onde analisou a situação da horda primeva, supostamente inspirada em Darwin, e no texto publicado postumamente *Neuroses de transferência: uma síntese* (Freud, 1915/1987), onde considerou os efeitos que a Era Glacial teria tido sobre a filogênese humana, que Freud mais substancialmente revela o papel de fundamento do recalque para o surgimento da cultura e, logo, para o funcionamento psíquico. É sob essa matriz filogenética que Freud mais claramente produz a concepção sintética e genética do individual e do coletivo, embora essa articulação não deixe de considerar o mecanismo psicológico que fundamentava a formulação anterior, isto é, de que existe um conflito entre diferentes tendências do sujeito que o levam à saúde ou à doença.

Além da explicação sobre a universalidade do recalque e do complexo de Édipo para a síntese entre os fenômenos coletivos e a psicologia individual, *Totem e tabu* é um texto-chave na medida em que trata, em um enfoque evolucionista, dessas relações conflitantes, recíprocas e codependentes entre a satisfação individual e o laço social. Nessa obra, Freud (1912-13/2012) iniciava um mergulho cada vez mais profundo na pesquisa sobre as origens do adoecimento mental, o que o leva conjecturar a respeito da emergência da própria cultura. O que hoje é entendido como traços delimitadores e distintivos de nossa espécie em relação aos outros primatas – a formação das primeiras representações simbólicas como ferramentas necessárias à cultura – são extensamente exploradas por Freud em sua tentativa reconstituir as origens da disposição ao recalque. Para tratar dessa disposição, das origens das relações de ambivalência, do sentimento de culpa e da neurose, Freud especula sobre as origens dos sentimentos sociais de solidariedade. A ideia de que existem defesas orgânicas, inclusive relacionadas ao recalque, põe como questão não somente o ponto abordado no capítulo anterior, sobre por que é necessário haver barreiras à descarga completa para a sobrevivência do organismo, mas também por que razão os indivíduos suprimem seus impulsos para a formação do laço social, por que eles concedem parte de seus interesses narcísicos e de que maneira essa concessão se relaciona às formações simbólicas da cultura, como a religião e a moralidade. Em grande medida, essa formulação sobre a antropogenia deve ser associada, em Freud, ao mito do pai morto, o qual recorre a um estado de natureza, pré-cultural, inspirado em um cenário hipotético de Darwin sobre o nascimento da humanidade. O mito recebeu algumas variações ao longo da obra, mas duas sínteses são suficientes para os propósitos desta pesquisa:

Juntando a isso a hipótese de Darwin, segundo a qual os homens viviam originalmente em hordas, cada qual sob o domínio de um único macho forte, violento e ciumento, formou-se para mim, a partir de todos esses componentes, a conjectura – ou melhor, visão – dos seguintes eventos: O pai da horda, um déspota sem limites, tomou para si todas as mulheres e matou ou afastou os filhos, seus rivais perigosos.

Um dia, porém, esses filhos se juntaram, impuseram-se a ele e o mataram e devoraram, a esse pai que era seu inimigo, mas também seu ideal. Após o feito, não puderam assumir a herança, pois cada um estorvava os demais. Sob a influência do malogro e do remorso, aprenderam a se tolerar mutuamente, uniram-se num clã fraterno mediante as regras do totemismo, destinadas a evitar a repetição de um ato semelhante, e renunciaram conjuntamente à posse das mulheres pelas quais haviam assassinado o pai. Então passaram a buscar mulheres de fora; esta é a origem da exogamia, estreitamente ligada ao totemismo. A refeição totêmica era a comemoração daquele ato monstruoso, de que nasceu a consciência de culpa (o pecado original) da humanidade, com que tiveram início a organização social, a religião e a restrição moral, simultaneamente.

Aceitemos ou não como fato histórico essa possibilidade, a formação da religião estava assim colocada no terreno do complexo relativo ao pai e edificada sobre a ambivalência que o domina. Depois de abandonado o animal totêmico como sucedâneo do pai, o próprio temido e odiado, venerado e invejado pai primordial tornou-se o protótipo de Deus. A rebeldia do filho e sua nostalgia do pai lutavam entre si, em sempre novas formações de compromisso mediante as quais o parricídio deveria ser expiado, por um lado, e ter seu benefício afirmado, por outro. (Freud, 1925/2011c, p. 158)

De Darwin tirei a hipótese de que os seres humanos viviam originalmente em pequenas hordas, cada uma sob o jugo despótico de um macho mais velho que se apossava de todas as fêmeas e castigava ou eliminava os homens jovens, incluindo seus filhos. De Atinkson, prosseguindo essa descrição, que esse sistema patriarcal teve fim numa rebelião dos filhos, que se uniram contra o pai, o subjugaram e o devoraram conjuntamente. Recorrendo à teoria do totem, de Robertson Smith, supus que depois a horda paterna deu lugar ao clã totêmico dos irmãos. A fim de viver em paz entre si, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres, pelas quais haviam assassinado o pai, e impuseram a si mesmos a exogamia. O poder paterno foi destruído e as famílias se organizaram conforme o direito materno. A postura afetiva ambivalente dos filhos ante o pai permaneceu em vigor por todo o desenvolvimento seguinte. No lugar do pai foi colocado um certo animal como totem; era tido como ancestral e espírito protetor, não pode ser morto ou machucado, mas uma vez por ano a comunidade masculina inteira se reunia para um banquete em que o animal totêmico, normalmente adorado, era despedaçado e devorado conjuntamente. Ninguém podia estar ausente dessa refeição, ela era a repetição solene do assassinato do pai, com que havia começado a ordem social, as leis morais e a religião. (Freud, 1939/2018, p. 179-180)

A análise detalhada do mito e de suas variações nas diversas obras publicadas e póstumas em que Freud o mencionou foge ao escopo da presente investigação.²³ Em suma, cabe reiterar que, para Freud (1930/2010), é preciso se considerar o sentimento de culpa e a ambivalência “como o problema mais importante da

²³ Para um cotejamento a respeito dessas sutis variações do mito de Totem e tabu, ver Corrêa (2015).

evolução cultural” (p. 106). Para Freud (1930/2010), foi o recalque e sua transmissão hereditária “que abriu o caminho para a cultura” (p. 63), de tal maneira que existe um fator orgânico que predispõe o humano individual ao sentimento de culpa e, logo, à possibilidade de vinculação cultural. Conforme as citações acima, para Freud (1912-13/2012, 1925/2011c, 1930/2010, 1939/2018), foi na fase do totemismo, nos primórdios da cultura, que se criou a disposição orgânica ao recalcamento, ao sentimento de culpa, à simbolização, à religião e à codependência entre os indivíduos de uma sociedade: “a primeira realização teórica do ser humano – a criação dos espíritos – teria nascido da mesma fonte que as primeiras restrições morais a que ele se sujeitou, os preceitos dos tabus” (1912-13/2012, p. 146).

Nesse sentido, o complexo de Édipo, em *Totem e tabu*, é uma estrutura social, universal entre as culturas, relativa a certas predisposições distintivas da humanidade, uma ideia muito mais ampla do que os moldes da família pequeno-burguesa poderiam reduzir. Toda cultura precisa ser organizada dentro da lei moral, identificada ao ideal do Eu dos agentes sociais, que interdita o incesto e institui a exogamia. De fato, Freud (1923/2011) comprehende que “Não é difícil mostrar que o ideal do Eu satisfaz tudo o que se espera do algo elevado no ser humano. [...] Religião, moral e sentimento social – os conteúdos principais do que é elevado no ser humano (deixando aqui de lado a ciência e a arte) – foram originalmente uma só coisa” (1923/2011, p. 46). Nesse sentido, a instituição do complexo de Édipo comprehende justamente a formação desses conteúdos elevados do ser humano, “elevados” no sentido de que comprehendem um fator distintivo do humano em relação aos outros animais, que funda a cultura, e que representa uma superioridade em relação àqueles na medida em que a religião, a moral e o sentimento social se vinculam às habilidades comunicacionais do humano, ancoradas na simbolização.

Com base nessa ideia, condensada sob o conceito de “complexo de Édipo”, entendemos que a passagem da horda em que um macho dominava os demais indivíduos despoticamente para o clã totêmico é uma especulação cujo argumento enlaça num só movimento a formação da cultura, do primeiro símbolo – o totem, que simboliza o espírito do pai morto – e as interdições morais sobre a expressão onipotente dos impulsos sexuais e agressivos, o que, para Freud, coincide com a própria origem de um sujeito psicológico enquanto tal, marcado pelo inconsciente recalcado. A formação das primeiras representações simbólicas, e, portanto, do que costumamos chamar de cultura, seriam precursoras da própria lógica do recalcamento individual, ao mesmo tempo em que é pela marca negativa do recalque que se deve explicar o início da simbolização.

7.7. Simbolização em Deacon

De fato, a emergência da cultura humana, da linguagem simbólica e da experiência moral é um tema extremamente amplo, que intriga pensadores dos mais diversos campos há séculos. Esses temas propõem problemas a áreas do conhecimento como a filosofia, a psicologia, as ciências sociais e a biologia, desafiando nossa compreensão sobre o que significa ser humano. Freud tratou dessa questão à luz do desenvolvimento individual, criando uma teoria sobre como os processos representacionais, logo de simbolização, podem se enriquecer e proliferar, inserindo o sujeito na cultura e no laço social. Mas é igualmente verdade que Freud sempre compreendeu que esses fenômenos, inferidos a partir da clínica psicanalítica, deveriam estar ancorados em eventos fundadores, que é justamente o que formula a partir do mito de *Totem e tabu*. A compreensão da ontogênese deveria estar alicerçada em condições dispostas pela filogênese, isto é, os fenômenos visíveis na clínica psicanalítica individual, em especial o complexo de Édipo e o recalque, dada a sua universalidade, deveriam encontrar um correlato histórico que subsidie justamente esse salto do singular para o universal. Se o sentimento de culpabilidade é uma constante entre os indivíduos, a metapsicologia deveria também versar sobre os processos representacionais, inclusive os relacionados à moral, necessários à configuração social da cultura.

Para tratar de temas relacionados à cultura, em alguns de seus aspectos mais fundamentais, como a lei moral, daremos um passo atrás e consideraremos em que medida eles se relacionam com os processos simbolização. Freud (1912-13/2012, 1927/2014) oferece uma perspectiva que integra o papel das pulsões e dos mecanismos de defesa inconscientes manifestados na psicoterapia psicanalítica aos problemas da emergência dos símbolos e da experiência moral, especulando sobre como ocorrem as transições, tanto na onto como na filogênese, em que se passa da busca de satisfação direta dos impulsos ao processo secundário e ao comportamento pró-social. Desse modo, doravante, exploraremos a perspectiva adotada por Freud para tratar da cultura, dando especial ênfase à questão da simbolização, para articular essa teoria com a antropologia biológica de Deacon, um autor que, como Freud, procura lançar mão de análises tanto filo quanto ontogenéticas para a compreensão da linguagem simbólica e da formação da cultura. Enquanto Freud nos oferece uma lente que serve ao exame da complexificação dos aspectos psíquicos do laço social, Deacon nos convida a considerar as bases biossemióticas subjacentes à emergência da cultura e da moralidade. Essas ideias compreendem o processo de produção de significados sobre a realidade, a semiose como a característica essencial do processo vital, e a emergência da simbolização como o subprocesso que trouxe os fundamentos para a singularidade do pensamento humano, das experiências emocionais emergentes e da cultura. Passemos nossa

análise, então, à teoria de Deacon para, em seguida, fazermos sua interlocução com algumas propostas de Freud sobre a cultura.

Se o livro mais recente de Deacon (2012), *Natureza incompleta*, tem um título contraintuitivo, apontando para a incompletude e lacunas ontológicas como fundamentos necessários à emergência da vida, o mesmo pode ser dito de seu livro seminal de 1997 sobre a emergência da linguagem simbólica.²⁴ Deacon trata a linguagem simbólica como a propriedade definidora do humano. Em seus escritos (1997, 2003, 2006, 2010a, 2011a, 2017, 2022a), ele aborda, sob um enfoque darwinista, as grandes transições na evolução, explicando como a linguagem pode ser vista como um processo natural, embora com origens parcialmente não adaptativas.

Antes de qualquer outra consideração, é necessário frisar que, no começo do processo vital, não havia material genético, nem mesmo a mais simples cápsula de RNA. Nesse sentido, a transmissão genética é também um traço adaptativo, e não um fundamento da vida (Deacon, 2012; Gleiser, 2010/2019), e, por sua complexidade, altamente improvável de ter ocorrido na natureza inanimada de maneira espontânea, sendo possível, portanto, considerá-la uma aquisição evolutiva, e não um precursor da evolução. Ao longo da evolução, não somente novos caracteres foram adquiridos pela linhagem humana, mas também a própria forma como esses caracteres são herdados e transmitidos, e deveremos, então, considerar que a cultura simbólica representa justamente uma evolução sobre essa maneira de se transmitir caracteres.

Isso levanta uma questão: Como podemos lidar com a continuidade entre cérebros humanos e não humanos, enquanto reconhecemos a clara descontinuidade entre mentes humanas e não humanas, e entre cérebros que usam comunicação simbólica e os que não usam? A pesquisa de Deacon não se limita a analisar um dos lados do problema natureza/cultura, mas foca na zona de fronteira onde ocorrem interações complexas, dinâmicas e recíprocas entre o psiquismo, a biologia e o ambiente.

No livro de 2012, Deacon deixa claro que o cérebro deve ser entendido como um lócus específico de organização teleodinâmica, uma organização dinâmica dotada de aspectos que se organizam em virtude de suas próprias consequências, intrinsecamente relacionados a elementos não intrínsecos, sendo, portanto, irreduzível à codificação genética. A linguagem é uma dessas consequências e, juntamente com as pressões seletivas do ambiente, precipitou a formação do cérebro como o conhecemos no *Homo sapiens*. A cultura condensa os aspectos

²⁴ Quando Deacon utiliza a ideia de “símbolo”, não se refere “ao tipo de veículos de signos complexos que constituem, por exemplo, processos artísticos, sagrados ou míticos, mas meramente ao tipo de relação referencial que é exemplificada pelas palavras de uma língua” (2017, p. 9).

distintivos da espécie humana, especialmente aqueles derivados da simbolização, sugerindo a existência de mecanismos em sua evolução que parecem contrariar as tendências esperadas da seleção natural.

7.7.1. Seleção sexual

A ideia de que uma variação pode evoluir sem ser propriamente adaptativa não é nova. Pouco tempo após a publicação de *A Origem das Espécies* (1859), Darwin, numa carta a Asa Gray, em 1860, reconheceu as limitações de sua teoria da seleção natural, confessando: “A visão de uma pena na cauda de um pavão, toda vez que a observo, me deixa doente”. Essa confissão hiperbólica de Darwin reflete as dificuldades de sua teoria em explicar a evolução de estruturas que parecem tornar os machos mais vulneráveis a predadores. Em *A Descendência do Homem* (1871), Darwin introduziu a seleção sexual como solução para esse problema. A teoria da seleção sexual derivou da tese de que, para compreender a evolução, é necessário dar importância principalmente à reprodução, de modo que a luta entre as características morfológicas e funcionais entre indivíduos de um mesmo sexo que levam ao cruzamento bem-sucedido com o indivíduo do outro sexo pode criar inesperadas seleções (Deacon, 2010a). Na dinâmica da seleção sexual, como analisado por Darwin (1871), é possível incluir tanto as penas de um pavão quanto os organismos que competem uns com outros por meio do desenvolvimento de armas como chifres e esporas para lutar uns com outros e acessar, então, um maior número de parceiros ou parceiras para cópula. Enquanto a seleção natural indica, isoladamente, que quanto mais complexo um organismo, mais facilmente ele estará adaptado (Deacon, 2010a), à exemplo da cauda do pavão, a seleção sexual denotava o mecanismo para explicar a complexidade extravagante de alguns traços. Darwin (1871) argumentou, então, que a linguagem simbólica seria formada segundo esse processo, assemelhável ao canto de aves, nos quais tem um papel fundamental de comunicação para a cópula.

O problema dessa comparação da linguagem humana com a seleção sexual, como Wallace, codescobridor da seleção natural, já havia apontado, ainda no século XIX, foi o de que a seleção sexual tende à formação de um drástico dimorfismo sexual, o que não se evidencia na história da espécie humana. Enquanto as espécies, por exemplo os pássaros, nas quais há um importante papel da seleção sexual para sua evolução mostram grande diferença morfológica entre espécimes fêmeas e machos, a evolução humana, conforme os achados da paleoantropologia, indicam uma diminuição radical das diferenças físicas entre os sexos ao passar das eras. De fato, há aproximadamente 1,8 milhões de anos atrás, período em que os hominídeos dominaram a habilidade com ferramentas de pedra e no qual consecutivamente se desenvolveu a linguagem simbólica, o que ocorreu foi não somente a mudança do

formato da mandíbula, do crânio e da dentição para uma morfologia grácil e maior oposição do polegar, mas também a diminuição cada vez mais acentuada do dimorfismo sexual (Deacon, 1997).

7.7.2. Problemas e requisitos da linguagem simbólica

Existem, no entanto, outros elementos que diferenciam o canto dos pássaros da linguagem humana, além do dimorfismo sexual. A partir das técnicas de neuroimagem desenvolvidas no final do século XX, descobriu-se que, ao contrário do canto de aves e de outras classes de animais que contam com sistemas para vocalizações inatas, os substratos neurológicos da linguagem humana não são modulares. Diversas regiões do cérebro se ativam para diferentes tarefas linguísticas, ocupando grande parte do cérebro, além das áreas especializadas para vocalizações inatas, como o riso e o choro. No humano, a linguagem utiliza uma série de estruturas relacionadas não somente à audição e à motricidade, mas também à atenção e à memória, o que leva à consideração de que seus substratos neurológicos são distintos e independentes daqueles que subjazem as vocalizações de outras espécies, inclusive mamíferos e primatas, mais especificamente. Diferentemente destes, a linguagem envolve múltiplas estruturas cerebrais e não constitui um módulo especializado, análogo a um chip plugado ao restante do funcionamento cognitivo, mas sim uma capacidade que permeia praticamente todas as atividades humanas. Suas funções não são localizáveis em áreas discretas de regiões subcorticais, como ocorre em muitas espécies, mas em processos funcionais que vão destas até o córtex. Ademais, essas variadas estruturas necessárias para a linguagem não são novas, existindo homólogos delas em várias espécies de primatas, que, por essa razão, evoluíram com outros propósitos. Em outras palavras, as estruturas com relevância crítica para a linguagem evoluíram inicialmente para outras funções, e não para a comunicação, sendo necessário que elas atuem complexa e sinergicamente para sua execução (Deacon, 2011a; Deacon & Cashman, 2010).

Isso cria a questão, portanto, sobre como seria possível a evolução desse recrutamento complexo de várias partes do cérebro para a ocorrência da linguagem como é hoje exibida por humanos, o que deverá, então, ter em consideração a série de adaptações que levam a esse recrutamento funcional. Como essas regiões, especializadas para outras funções e já presentes nos primatas dos quais o humano descendeu, puderam estabelecer as sinergias necessárias à linguagem simbólica como uma função específica, uma vez que esta não é fruto de uma nova parte do cérebro ou o simples aumento das previamente existentes? Essa questão leva o autor a considerar que:

A linguagem não é uma característica de herança simples, como a anemia falciforme, e nem mesmo uma característica de herança complexa, como o formato do nariz. Ao contrário da maioria das adaptações geralmente mencionadas nos livros didáticos introdutórios sobre evolução, a linguagem nos apresenta um problema evolutivo que não pode ser adequadamente tratado por caricaturas de causa única do processo evolutivo. As “estruturas” que precisamos explicar não são coisas, mas abstrações de alto nível. São regularidades de comportamento e cognição que não podem sequer começar a ser caracterizadas em termos dos sons e movimentos dos músculos vocais que as representam temporariamente. As unidades dessas “estruturas” são entidades semióticas e sua geometria é inteiramente relacional. (Deacon, 2003, p. 84)

Não somente a linguagem utiliza várias e antigas partes do cérebro, mas existe também uma segunda questão associada à primeira. Grande parte da linguagem é dependente da aprendizagem social, da exposição a outros falantes, o que torna ainda mais inconsistente a defesa da tese de que a linguagem é fruto de um módulo especializado da cognição. É claro que há uma enormidade de predisposições genéticas para que a língua seja adquirida por cada indivíduo, mas uma fração imensa da informação necessária é disposta pela transmissão social, em séries que se complementam. Por ser um dom transmitido pelo outro ao longo do desenvolvimento, é necessário não somente que cada geração de indivíduos conte com o aparato necessário para sua aquisição, mas também que a própria linguagem seja adaptável às disposições humanas e transmissível de geração para geração. Por essa razão, conforme o entendimento de Deacon (2003), as *constraints* exibidas pelos cérebros humanos e a cultura devem ser entendidas como os ambientes nos quais as línguas evoluem, ou seja, que tanto o cérebro apresenta adaptações em virtude das demandas impostas pelo aprendizado e uso da linguagem como as línguas foram modificadas para adaptar-se às *constraints* das capacidades de processamento de informação por parte do humano. Algo que exemplifica essa acomodação do cérebro à linguagem, mas também da linguagem ao cérebro, é o fato de que sua estrutura deve ser passível de ser aprendida por cérebros com poucas capacidades de memória explícita e episódica, mas com grande capacidade de incorporar memórias de trabalho, como os das crianças.

Portanto, a linguagem é uma forma bastante peculiar de adaptação, que se manifesta complexamente no interior de cada indivíduo, resultando numa adaptação dele ao habitat e ao nicho onde se insere, mas cabe ressaltar que, como fruto de sucessivas adaptações durante a evolução, ela própria deve ser considerada como uma adaptação funcional, logo um traço submetido à seleção e à possibilidade de evoluir. Como afirma Deacon:

As próprias línguas foram moldadas por uma espécie de equivalente cultural da seleção natural, em que as predisposições especiais de aprendizagem das crianças

moldaram a língua para que ela se ajustasse àquelas tendências; porém, é evidente que os cérebros também foram moldados para atender às demandas da linguagem. (1997, p. 327)

Desse modo, Deacon (2003) realiza uma distinção entre a evolução das habilidades para a linguagem, como a especialização do cérebro e modificações genéticas, e a evolução linguística *per se*. Desse modo, assim como a seleção natural atua como um fator que mantém a estabilidade funcional face às tendências de deriva e degradação, a cultura deve ser entendida como um fator da evolução linguística. A cultura e as demandas para o aprendizado e o uso da comunicação têm o papel de manter a estabilidade funcional da língua, face a mudanças espontâneas como o cruzamento com outras línguas, a simplificação de sua estrutura, a criação de novas variações sintáticas e léxicas e outras arbitrariedades advindas do acaso histórico. Simultaneamente aos efeitos da evolução da linguagem, como o controle cortical sobre a vocalização, essas *constraints* criam vieses para a evolução linguística, de tal maneira que a própria estrutura da linguagem, com suas regularidades morfológicas, sintáticas e gramaticais, deve atender requisitos para sua transmissão de uma geração às subsequentes, como ser passível de ser aprendida por bebês, ser automatizável sob a forma de memória de trabalho e manter a consistência dentro dos limites da referência simbólica (1997, 2003, 2011a).

7.7.3. As origens não adaptativas da linguagem: relaxamento da seleção na síntese de vitamina C e no canto do tentilhão-de-bengala

Deacon (1997, 2011a) oferece uma série de adaptações necessárias para a emergência da linguagem, mas a particularidade de suas teses e aquela que faz sua teoria interessante de ser comparada às teses negativas de Freud reside na ênfase que dá, justamente, à origem não adaptativa da linguagem e outras transições hierárquicas na evolução. Se a tendência da seleção natural é uma redução das variedades em prol do favorecimento das variantes melhor adaptadas ao ambiente, e se a flexibilidade da linguagem simbólica levanta a questão sobre como é possível a seleção para que haja diversidade e aumento da complexidade, e não o contrário disso; logo, uma alternativa interessante seria pensar quais são os processos necessários para que haja um relaxamento da seleção natural. Dentre aqueles que aumentam a complexidade, o que mais ganhará destaque na teoria de Deacon (2022a) é o que se refere à criação de redundâncias – de repetições, em algum sentido – das fontes de determinação funcional, o que veremos a seguir.

Os exemplos que Deacon (2011a) utiliza para seu argumento dizem respeito a processos evolutivos bastante diferentes da linguagem, mas que servem como

analogia para sua compreensão. A saber: as adaptações que tornam os primatas antropoides dependentes de fontes exógenas de vitamina C, o canto da versão doméstica da ave manon-de-peito-branco e a construção de barragens em leitos de rio por parte dos castores. Desse modo, para explicar os traços distintivos do humano, Deacon (Deacon, 2011a; Deacon & Cashman, 2010) articula a visão sobre as origens não adaptativas da linguagem – associando o exemplo da perda da transmissão genética da síntese de vitamina C e da domesticação do manon-de-peito-branco – a um argumento coevolucionário da relação entre o cérebro e a linguagem, ilustrado pela adaptação ao nicho exibida pela evolução dos castores.

Embora ausência de ácido ascórbico, como é sabido, possa levar a doenças severas em humanos e macacos, a grande maioria dos animais é capaz de sintetizar vitamina C de maneira endógena (Deacon, 2009; Wiles et al., 2005). O gene responsável pela sua síntese ainda existe no genoma humano, mas como um pseudogene, isto é, um gene incapaz de produzir a proteína funcional ao final do processo de transcrição, de processamento de mRNA, tradução e o envelopamento de proteínas (Deacon, 2009). A constatação de que existem no humano homólogos dos genes que em outros mamíferos correspondem à produção endógena de vitamina C indica, então, que houve uma série de mutações que fizeram com que esses genes perdessem a capacidade de produzi-la endogenamente, como faziam os ancestrais comuns entre primatas antropoides e os prossímios.

A questão que surge daí é justamente qual o motivo para a perda dessa adaptação funcional, ocorrida há aproximadamente 35 milhões de anos. Nesse período, os olhos dos ancestrais dos primatas contemporâneos começaram a ficar menores e sua dentição mais grácil, uma especiação que sugere a mudança de hábitos de uma atividade noturna e de uma alimentação carnívora para um forrageamento diurno (Deacon, 2009). A evolução, a disseminação e a especiação de diversos vegetais angiospermas fez com que parte deles cada vez mais aumentasse a produção de um antioxidante, a vitamina C, com a função de tornar as sementes mais resistentes aos grandes deslocamentos necessários à sua reprodução por meio da polinização feitas por aves. Enquanto o ácido ascórbico não era presente nas dietas dos ancestrais comuns dos humanos e dos prossímios, havia uma estabilidade da seleção que mantinha a sua síntese endógena; contudo, quando ocorreu a substituição da dieta e logo uma maior absorção exógena de vitamina C, as mutações ocasionais sobre o genoma responsável para a sua síntese endógena não se tornam mais um prejuízo adaptativo, levando, com o passar do tempo e com o acúmulo dessas mutações e ruídos, à degradação de sua função (Deacon, 2009, 2011a).

A consequência desse processo em que há duplicação e redundância das fontes de vitamina C foi, portanto, o relaxamento da seleção que mantinha a

estabilidade do genoma responsável por sua síntese endógena, logo levando à sua degradação e implicando que, doravante, os primatas se tornassem inclinados à frugivoria. Entretanto, uma vez adictos a fontes externas de vitamina C, tornou-se necessário que os primatas encontrassem uma fonte regular para a aquisição de frutas, o que acarretou uma série de adaptações no corpo desses animais para atender a essa necessidade, como a modificação do sistema digestivo, da dentição, do paladar e, possivelmente, o desenvolvimento de cornetas visuais para enxergar melhor cores – algo em que os primatas são muito superiores à maioria dos outros mamíferos – e assim poder identificar frutas maduras (Deacon, 2003, 2009).

Em suma, “A seleção verteou a produção de vitamina C pela sua obtenção. Isso significa que, onde havia um único lócus no genoma responsável por essa função, agora pode haver dezenas, cada um contribuindo um pouco para aumentar a probabilidade de adquirir vitamina C” (2011a, 23:47–24:06). Se inicialmente havia um ancestral que, por não ser frugívoro, produzia ácido ascórbico endogenamente, a partir da ingestão facultativa de frutas de modo contínuo, uma série de mutações no gene que produz vitamina C se acumularam. Esse acúmulo, em razão da perda da função, implicou uma frugivoria obrigatória, que, por sua vez, redistribuiu a seleção em direção a adaptações que favoreciam a obtenção desses alimentos (Deacon, 2009) – um processo, que, então, pode ser formulado sinteticamente pela série “duplicação-degeneração-complementação” (2022a, p. 4).

Outro exemplo, mais próximo à questão da linguagem simbólica, que Deacon (2010a, 2010b, 2011a) e Hui e Deacon (2009) utilizam para descrever como esta pode derivar de uma sinergia complexa das mais variadas funções do humano, também se refere a um processo de relaxamento das *constraints* impostas pela seleção, da consequente perda da transmissão genética da função e de uma adição em relação aos fatores que a substituem. Esse exemplo se refere ao canto de dois pássaros proximamente relacionados, o manon-de-peito-branco e sua subespécie doméstica, costumeiramente chamado de tentilhão-de-bengala. Embora sejam da mesma espécie, a versão selvagem e a doméstica apresentam cantos bastante distintos: o do primeiro é caracterizado por fonemas bastante estereotípicos, enquanto o do segundo exibe unidades intercambiáveis, cuja ordenação é diferente para diferentes grupos e linhagens da mesma subespécie, o que parece transmitir a impressão de que há um tipo de sintaxe própria à sua forma de comunicação. Uma vez que o tentilhão-de-bengala aprende seu canto a partir de outros espécimes, e não por substratos inatos, quando isolados e criados no ambiente selvagem, a versão doméstica do pássaro é incapaz de adquirir seu canto, o que é o justo inverso do que se encontra na subespécie original (Deacon, 2011a).

A existência de um canto estereotípico é um fator crucial para a adaptação do manon-de-peito-branco, servindo à evitação de predadores, à distinção dos

indivíduos em relação a outras espécies de pássaros e à escolha de pares sexuais mais vantajosos no ambiente selvagem. Contudo, há apenas aproximadamente 250 anos, o manon-de-peito-branco foi escolhido por criadores japoneses pela facilidade com a qual podiam ser reproduzidos para exibirem diferentes cores, o que deu origem ao assim chamado tentilhão-de-bengala. Uma vez criados artificialmente em cativeiro, com sua seleção para a cópula feita conforme as cores de suas penas, e não mais em função de seu canto, este começou a ser um fator praticamente sem importância para determinar qual indivíduo copularia com qual, e quais deixariam uma prole maior (Hui & Deacon, 2009). Desse modo, por meio de sua domesticação, houve um relaxamento drástico da seleção sexual atuante sobre esses pássaros, reduzindo a fidelidade com a qual reproduzem seu canto, na medida em que houve uma degradação das *constraints* que garantem seus substratos inatos, como padrões auditivos e predisposições motoras (Deacon, 2011a). A domesticação em geral “produz degradações genômicas extensas, incluindo alguma redução de especializações inatas e a desdiferenciação de traços comportamentais” (Deacon, 2003, p. 93). Desse modo, como exibido também pelos cães domésticos, em virtude da degradação das predisposições inatas, a plasticidade comportamental aumenta e o olfato diminui em relação aos antepassados selvagens.

Na versão selvagem da ave, a comunicação, de um ponto de vista neural, é fruto de um viés motor – que induz a algumas vocalizações e não a outras –, de um modelo auditivo inato – do qual se tem conhecimento em decorrência da incapacidade de pássaros surdos cantarem corretamente –, e da associação reiterativa entre ambos, ou seja, entre a vocalização e sua própria escuta ao longo do desenvolvimento do indivíduo. Já na versão doméstica, a partir da degradação dos modelos auditivos inatos pelo relaxamento radical da seleção ocasionado pela domesticação, torna-se possível que outras partes do cérebro influenciem o canto na medida em que o modelo em relação aos quais as vocalizações são associadas advém apenas da experiência auditiva, encontrada no nicho e transmitida socialmente por outros pássaros (2010b, 2011a). Como no exemplo da vitamina C, conforme há uma degradação das *constraints* que garantem a expressão inata de um traço adaptativo, o que sucede é uma distribuição dessa função para fatores epigenéticos, um aumento da variabilidade e do número de estruturas recrutadas para a função. Isso se traduz, no caso do tentilhão-de-bengala, numa maior incerteza probabilística sobre as transições do seu canto em comparação à sua versão selvagem, haja vista a degradação dos modelos auditivos (Hui & Deacon, 2009): “Acreditamos que essa degradação é responsável por permitir o aumento da complexidade do canto, a dependência da estrutura do canto na experiência e a maior distribuição do controle cerebral sobre o canto” (p. 190). Portanto, em virtude do relaxamento da seleção sobre esse traço adaptativo, o canto se torna

foneticamente mais variado, relacionado a mais partes de seu cérebro e mais dependente das relações sociais do indivíduo e dos fatores epigenéticos.

A análise desses exemplos da biologia evolutiva transmite a ideia de que as origens da linguagem simbólica – um comportamento foneticamente variado, relacionado a várias partes do cérebro, dependente das relações sociais e de fatores epigenéticos – derivam não somente do acréscimo de novas diferenciações funcionais, mas justamente da perda de adaptações que um dia já estiveram lá, ou seja, é pela falta que se permite a variação De fato, nós humanos apresentamos “uma redução significativa no número e na especificidade inata de nossas vocalizações típicas (e.g., riso e choro) quando comparados com outros primatas africanos” (2003, p. 94). Do mesmo modo que a perda da habilidade de produzir vitamina C endogenamente introduz uma série de variações, como gostar de frutas e distribuir de maneira eficaz seus nutrientes pelo corpo, a desespecialização dos substratos inatos da linguagem produziu uma série de reespecializações, estas mesmas submetidas à seleção. Em outras palavras, o relaxamento da seleção pela domesticação pode produzir desdiferenciações, diminuição das especializações, que, por sua vez, produzem novas combinações de variações ao longo do desenvolvimento – estas mesmas, diferentemente do caso do tentilhão-de-bengala, submetidas à seleção. A adaptação funcional distintiva do humano se relacionaria, assim, ao fato de ser um macaco degenerado pela domesticação, um “primata perverso-polimorfo”, para usar a expressão de Jobim Lopes (2013); contudo, diferentemente do que foi feito ao manon-de-peito-branco para sua subespeciação em tentilhão-de-bengala, em nosso caso trata-se de uma domesticação feita por um nicho que nós mesmos criamos – um nicho simbólico e cultural – que também se encontra sob as pressões da seleção.

7.7.4. Adaptação ao nicho e assimilação genética: barragens e símbolos

Para a explicação sobre a emergência dessa autodomesticação, a origem não adaptativa da linguagem merece, então, um terceiro exemplo. Deacon (1997, 2003) sugere que essa característica distintiva humana se desenvolveu a partir de um processo evolutivo de adaptação ao nicho, no sentido de que, assim como os castores – roedores cuja fisiologia originalmente terrestre se adaptou ao meio aquático devido às alterações que eles mesmos fizeram e fazem sobre seu ecossistema – os cérebros humanos coevoluíram com as condições estabelecidas por sua própria cultura através de símbolos.

Embora traga alterações sutis à sua formulação ao enfatizar que a construção de nicho deve ser vista também como tendo efeitos negativos, mais do que positivos – no sentido de que, pela redundância, é possível produzir degradação e,

consecutivamente, complementação –, a tese central de Deacon (1997, 2003, 2010b) a esse respeito se fundamenta na teoria de James Clark Baldwin. Esse psicólogo americano do início do século XX considerou que a flexibilidade no aprendizado e no comportamento podem ter um papel importante de enviesar e amplificar processos de seleção natural, na medida em que os indivíduos são capazes de transformar o contexto que afeta a evolução de sua linhagem. Baldwin criticava uma visão errônea da seleção natural, como se ela fosse uma agência aditiva, um processo gerativo, enquanto, na realidade, sua agência é primariamente passiva e subtrativa das variações. Talvez a maior elegância da teoria da seleção natural de Darwin é justamente que ela pode ser completamente agnóstica sobre o que seria esse fator positivo, sobre como um dado traço inicialmente surge, embora o considere como necessário para o processo subtrativo das variações (Hui & Deacon, 2009). Isto é, a lógica negativa da seleção natural dependeria, então, de um outro fator que de fato seria produtor de variação – o que Darwin atribuiu hipoteticamente à mutação, mas deixando em aberto hipóteses alternativas, como a seleção sexual.

Desse modo, diferentemente dos autores que supõem que as transições para traços mais complexos ocorrerem “em decorrência de um ‘monstro promissor’ mega-mutação ou outra reorganização radical por acidente do genoma” (Hui & Deacon, 2009, p. 182), Baldwin entendia que, ao lado da seleção natural, as capacidades adaptativas dos organismos dependem de sua capacidade de serem plásticos, modificando seu comportamento e variando de acordo com os novos ambientes encontrados, criando uma acomodação fenotípica. Se os organismos são capazes de criar uma modificação do nicho que era ocupado por seus ancestrais, mediante ações normativamente determinadas pela acomodação fenotípica, logo é possível que estas afetem a evolução, haja vista as novas gerações estarem, então, sujeitas a novas pressões seletivas.

Deacon (1997) também incorpora em sua teoria da evolução da linguagem as ideias do biólogo Conrad Waddington, relativas ao conceito de “assimilação genética”, que sofisticou algumas teses já propostas por Baldwin (Santos, 2015) e que ajuda a compreender de que maneira influências comportamentais podem afetar indiretamente a herança genética e os traços fisiológicos para cuja expressão contribuem. O conceito formulado por Waddington por volta dos anos 50 e 60 do século XX derivou de suas pesquisas de reprodução de moscas de frutas e propôs que a seleção natural, desde que haja influência contínua dos mesmos fatores seletivos, tenderá a favorecer a existência de predisposições genéticas no lugar de respostas morfológicas e comportamentais flexíveis naqueles mesmos fatores. Isto é, a tendência da seleção natural faz, a depender de *constraints* ambientais contínuas, com que traços dependentes de sinais externos sejam substituídos por

vieses genéticos herdados. Contudo, a assimilação genética não representa uma substituição biunívoca das adaptações aprendidas por instintos inatos que gerariam esses mesmos comportamentos, como se pudessem servir, por seu uso constante, como um rol de instruções para que os genes aprendam como devem se expressar. Isso seria nada mais nada menos do que a lei do uso e do desuso anteriormente proposta por Lamarck, de que “o esforço de uma geração é alcançado pela genética da seguinte” (Deacon, 1997, p. 326). Pelo contrário, a assimilação genética é apenas evidência de que existem consequências evolutivas de longo prazo oriundas de mudanças bruscas do ambiente, e que essas mudanças no ambiente, como já havia proposto Baldwin, são afetadas pelos comportamentos dos espécimes ao longo de sua vida. Esse entendimento, em larga medida, representa um distanciamento da concepção de que um traço conquistado por um indivíduo ou grupo de indivíduos é mapeado diretamente na herança que têm os descendentes, sendo representativa apenas de que qualquer predisposição que contribua ou diminua o esforço necessário para uma adaptação aprendida, produzindo uma resposta mais confiável e eficiente, será positivamente selecionada pela seleção baldwiniana e, então, assimilada geneticamente.

O exemplo mais típico desse tipo de processo seria o humano adulto ter se tornado cada vez mais tolerante ao açúcar do leite, a lactose, proporcionalmente ao tempo em que esteve submetido a ambientes em que houve a necessidade de ingerir lactose, justamente em razão da agropecuária por ele próprio criada. Não é por acidente que as populações humanas adultas com maior presença de enzimas necessárias à digestão de lactose sejam justamente aquelas em que os animais que produzem leite são há mais tempo pastoreados. Embora esse exemplo possa sugerir que a assimilação genética ocorre de maneira um a um – ou seja, que o esforço de digerir lactose criou a capacidade herdada de digeri-la –, um outro exemplo torna mais claro que não se trata de uma relação biunívoca como essa.

Esse exemplo se associa à aplicação da perspectiva baldwiniana às teses sobre a evolução do gênero *Homo*. Apesar de simploriamente se compreender que foi o surgimento desse gênero que estimulou a criação de ferramentas, as concepções fundamentadas nos processos de adaptação ao nicho e de assimilação genética permitem considerar justamente o inverso disso. Nessa perspectiva, foi o manejo de ferramentas, oriundo inicialmente da flexibilidade comportamental dos australopitecos, que serviu como pressão seletiva para o desenvolvimento cada vez maior do polegar opositor e da dentição grátil. De fato, existem indícios de que aqueles antepassados já apresentavam a habilidade de manejear ferramentas em razão da oposição do polegar. Como expressão da característica indireta da assimilação genética, podemos entender que o desenvolvimento das habilidades para manejear ferramentas não criou dedos que parecem facas, mas apenas

habilidades manuais que tornam mais eficiente e confiável seu manejo. Seguindo essa abordagem baldwiniana para a emergência da linguagem simbólica, deve-se entender que “as ferramentas de pedra e os símbolos devem ser os dois arquitetos da transição *Australopithecus-Homo*, e não suas consequências” (Deacon, 1997, p. 348). O mesmo deve valer para a linguagem simbólica: o símbolo é antes parte das causas do que faz um ser humano do que efeito do ser humano, e o nicho criado pela cultura é um artefato necessário para as pressões que desenvolveram a cognição humana e seus sistemas vocais com a particularidade hoje exibida (2003).

Desse modo, segundo Deacon (1997, 2010b, 2011a), desde o momento em que o ser humano se viu dependente não somente das ferramentas, mas também das criações simbólicas por ele próprio inventadas, as dinâmicas relativas ao seu genoma tornaram-se cada vez mais turbulentas. Se no estágio inicial da filogênese humana o controle das vocalizações era vinculado modularmente aos sistemas límbicos e ligado a estados de excitação emocional automáticos e inatos, o relaxamento da seleção, produzido pela criação do nicho simbólico, permite, como no exemplo do tentilhão-de-bengala, a interação desses sistemas subcorticais com o restante do cérebro, em especial a contribuição do córtex pré-frontal e demais áreas que não evoluíram originalmente para a linguagem. As sinergias necessárias para a linguagem, assim que começaram a ser úteis ou mesmo necessárias à sobrevivência e à reprodução pela capacidade de interferirem nos processos sociais, logo foram submetidas à seleção e criaram, como no caso da vitamina C, uma série de adaptações para o suporte dessa própria sinergia, como a expansão do cérebro e a consequente diminuição da demanda funcional a cada uma de suas estruturas (2011a, 2022a). Isto é, conforme o aumento desproporcional do córtex cerebral em relação às estruturas talâmicas, estriadas e espinhais, criam-se maiores condições para que haja redundância e duplicação de funções entre diferentes áreas do cérebro, o que, por sua vez, pode também contribuir para a redistribuição, a desdiferenciação e o relaxamento da seleção sobre essas funções. A consideração de que o humano é uma espécie flexível, repleta de diversidades, pode ter como justificativa a existência de interdependências e reciprocidades entre várias estruturas internas e externas, pois, se há uma maior diversidade de *loci* para a mesma função, logo aumenta, pelo relaxamento da seleção, a probabilidade de ainda mais relações complexas e sinergéticas (2010b).

Esses achados levam Deacon (2010b) a supor que, se há uma gramática universal entre humanos necessária à aquisição da linguagem, ela não deriva de um gene específico, mas justamente da dispersão das causas dessa função entre várias partes do organismo e de seu ambiente. Para a oferta de redundância das fontes de funções biológicas, possibilitando a desdiferenciação, é possível que aquela advenha tanto da duplicação cromossômica e de interações entre células, como

também da simbiose e de suportes ambientais, dentre outras possibilidades (2022a). De fato, grande parte das adaptações funcionais dos humanos estão distribuídas entre os fenômenos sociais e da cultura, estendendo-se desde a sobrevivência até a reprodução e a seleção de pares sexuais. Uma vez que os comportamentos vinculados à linguagem se tornaram críticos para a vida dos hominídeos, eles se tornaram um nicho artificial em relação ao qual os cérebros tiveram que se adaptar, assim como os ancestrais dos castores, originalmente roedores terrestres, tiveram que se adaptar ao nicho aquático que eles mesmos criaram e sem o qual, em sua forma atual, esses animais se tornaram incapazes de se reproduzir (Deacon, 2009). Todavia, enquanto as adaptações aquáticas dos castores se dão em relação a um ecossistema aquático, as adaptações da linguagem humana, em especial o controle cortical sobre a vocalização, são adaptações a um ecossistema linguístico, uma cultura simbólica, ou seja, são oriundas das pressões seletivas que favorecem justamente o aprendizado de símbolos e o controle fonológico para a interação social (1997, 2003, 2010b, 2011a). Desse modo, ao contrário dos castores, a adaptação ao nicho criada pelas gerações anteriores em relação ao ecossistema original não se refere, no caso do humano, a um ecossistema feito de barragens sobre o leito de um rio, mas a uma relação mais abstrata e social entre seus agentes: “uma relação semiótica, uma relação de discurso, uma relação cooperativa de intercâmbio de informação absolutamente essencial à nossa sobrevivência” (2010b, 01:00:00–01:00:14).

7.7.5. Nicho simbólico e experiências emergentes

A respeito dos traços distintivos da vida humana, cumpre ressaltar que, segundo a perspectiva de Peirce aplicada à biologia, a estrutura semiótica da simbolização²⁵ não se resume à arbitrariedade da correlação entre o signo e seu referente, pois essa característica é exibida mesmo na semiose de mamíferos, como em ratos que aprendem a se comportar de uma maneira e não de outra diante de um sino ou outro tipo de som ao qual foram indistintamente condicionados. As características de um símbolo, tal qual representado por um humano, não se reduzem apenas ao seu caráter convencional, mas aos processos léxicos em que se observa uma rede complexa de *relações convencionais entre os significados dessas convenções*. De fato, no desenvolvimento individual inicial, os humanos aprendem a falar por meio de correlações icônicas e indicias, em que uma palavra ganha um significado por sua associação por semelhança, contiguidade ou sincronicidade em relação a um referente físico, o que, nesse quesito apenas, não é muito diferente da semiose feita pelo rato treinado. Ademais, quando rimos, choramos ou gritamos

²⁵ Para uma exposição mais aprofundada a respeito do conceito de símbolo que Deacon utiliza, ver Deacon (2011b).

num susto, apresentamos boas indicações sobre certos estados mentais sem definir seu significado, justamente porque esse significado é intrínseco, imediatamente vinculado ao estado emocional como num índice.

Já as palavras, por sua estrutura simbólica, são definidas de maneira arbitrária entre elas e seus referentes. Deacon (1997) entende que “Símbolos se referem a relações entre índices, e são aprendidos por primeiro se estabelecer essas associações indiciais” (p. 404), de modo que o poder de referência de um símbolo está imbuído e mediado por um sistema de relações indiciais entre os próprios símbolos, isto é, “símbolos implicitamente indicam outros símbolos” (2003, p. 99). A arbitrariedade de um símbolo não está apenas em sua relação com o objeto de referência, mas em suas relações de codependência recíproca dele com os outros símbolos que compõem o sistema linguístico como um sistema total e aberto. Esse tipo indireto de referência, irredutivelmente sistêmica, uma vez que é um nicho ao qual a linhagem humana precisou de se adaptar, implica, então, um tipo de pressão seletiva imposta exclusivamente de maneira semiótica, que pode ocorrer mesmo na ausência do ambiente físico ao qual os signos originalmente se referiam, mas que ainda assim transforma, filogeneticamente e ontogeneticamente, o substrato biológico dos quais essas relações simbólicas emergiram. Então, do verbo, faz-se carne.

Com essas premissas, Deacon (2011a) propõe que a linguagem simbólica está intimamente relacionada a algumas das características mais distintivas da espécie humana. Entre essas características estão a reorganização da memória em favor do pensamento narrativo, o desenvolvimento do *self* narrativo e da personalidade, a geração de emoções únicas aos humanos, como a empatia e a capacidade de representar o estado afetivo do outro, e a predisposição para concepções dualistas do mundo, presentes em crenças espirituais. Assim, o processo de emergência da linguagem simbólica estaria diretamente ligado ao surgimento do pensamento abstrato, da moralidade e da religião.

7.7.6. Mediação entre sistemas de memória de trabalho e memória episódica

Sobre a primeira dessas experiências surgidas a partir da evolução da linguagem simbólica, cabe retornarmos à ideia de que, sem o *insight* relativo à produção da informação relacional e indicial entre os símbolos, a aquisição dos próprios símbolos que compreendem uma língua seria absolutamente inviável, dadas as milhares de combinações de palavras e morfemas que precisariam de ser memorizados exclusivamente de maneira isolada. Desse modo, cabe se supor que as crianças, antes de aprenderem a formalizar seus pensamentos em palavras, devem antes entender a lógica por detrás das relações entre diferentes índices. Ou

seja, embora este nunca precise ser explicitado para ser aprendido, uma vez que haja a descoberta do sistema de normas que evoluiu de maneira auto-organizada e que governa a linguagem, torna-se possível desenvolver técnicas que possibilitem sua memorização.

Deacon (2011a) comprehende que o pensamento abstrato do humano e o desenvolvimento da personalidade como um *self* narrativo se vincula à linguagem simbólica, na medida em que esta permitiu um acoplamento de dois tipos de memória que em geral nas espécies ocorrem em paralelo, isto é, a memória de trabalho/procedural e a memória episódica. Um de seus argumentos é o de que, dentre outros desdobramentos, uma das adaptações que o humano sofreu para adaptar-se ao nicho simbólico se refere ao aumento do córtex pré-frontal para atender às grandes exigências de memória de trabalho impostas pela linguagem (Deacon, 1997, 2003).

A memória de trabalho está envolvida em atividades como escrever, andar de bicicleta, dirigir um carro ou tocar um instrumento musical: uma vez bem construído aquele comportamento, torna-se possível executá-lo de maneira subliminar e com grande precisão. Trata-se de um tipo de memória que, então, depende de repetições práticas que, por sua redundância, cada vez mais melhoram a habilidade em questão e permitem que o indivíduo possa reproduzi-las sem atenção consciente. Nesse sentido, esse tipo de memória implícita e não declarativa é um sistema que envolve a produção de memórias relacionadas à repetição, como a água que passa por um terreno e que, ao formar um sulco, facilita as vias para que mais água faça aquele mesmo percurso. Contudo, uma vez que é um aprendizado diacrônico pela repetição, a memória procedural, a princípio, em nada tem a ver com a memorização de fatos simples ocorridos ao longo da vida de um indivíduo, como, por exemplo, o que ele comeu na manhã do dia anterior, porque esses episódios são únicos; ocorrem apenas uma vez (Deacon, 2011a; Deacon & Cashman, 2010).

Desse modo, ao lado da memória de trabalho, há também a memória episódica, um tipo de memória explícita e declarativa. Enquanto a memória de trabalho se relaciona neurologicamente principalmente às partes mais internas do cérebro, como o corpo estriado e os núcleos da base, além do córtex motor e do cerebelo –, a memória declarativa episódica envolve, além do córtex pré-frontal, o lobo temporal, incluindo o hipocampo, e os sistemas sensórios. Diferentemente da memória de trabalho, a memória episódica permite a recordação intencional e consciente de eventos que ocorrem poucas ou apenas uma vez. Contudo, isso implica que a memória episódica não pode contar, por si mesma, com a redundância diacrônica do percepto para sua fixação e evocação, de modo que é dependente da conexão daquela memória com variadas outras representações, logo utilizando

“diferentes estruturas cerebrais para um tipo diferente de redundância” (Deacon & Cashman, 2010, p. 10), uma redundância sincrônica no caso. Isto é, quando tentamos nos lembrar do que comemos no dia anterior no café da manhã, a maneira como fazemos isso é reconstruindo, em vias de facilitação, esse evento com uma série de outras associações, num sistema de representações em que cada uma reforça a outra reciprocamente (Deacon, 2011a).

Deacon (Deacon, 2011a; Deacon & Cashman, 2010) formula a hipótese de que, por meio da linguagem simbólica, nós humanos somos capazes de vincular um tipo de memória ao outro, pois o aprendizado da língua é a criação de uma habilidade que, por essa razão, estaria associada a memórias de trabalho, mas na qual, por outro lado, os significados comunicados estão associados a memórias episódicas. Quando os humanos articulam linguisticamente seu pensamento, o foco de seu trabalho mental está em expressá-lo, e não na escolha das palavras ou no atendimento às regras gramaticais, o que é feito pelo recrutamento de memórias implícitas, procedurais. A organização das palavras e morfemas numa estrutura sintática é fruto de um processo de inúmeras tentativas feitas ao longo do desenvolvimento, que diacronicamente consolida essa estrutura como parte do sistema de memórias de trabalho.

Nesse sentido, a essa estrutura fica associada a parte implícita e automática da linguagem quando alguém diz “Eu tomei café com leite” – notemos que a escolha das palavras é inteiramente subconsciente/pré-consciente, ou mesmo inconsciente, e definida por redundâncias diacrônicas quando alguém o afirma de maneira corriqueira –, enquanto o sentido transmitido por essa prática motora permitiria o acesso consciente à representação episódica, isto é, à memória explícita e sincronicamente registrada do evento ocorrido no café da manhã do dia anterior, no qual de fato se ingeriu café com leite, e cuja representação é acessada pela consciência não de maneira automática, mas envolvendo grande esforço para sua diferenciação.

O ganho obtido pela linguagem simbólica nesse quesito envolveria, dentre outros elementos, os humanos serem capazes acessar as representações de memórias episódicas por meio das representações de memórias de trabalho – a estrutura formal da língua –, assim como pôr aquelas experiências sincrônicas numa sequência diacrônica complexa de ideias, isto é, em narrativas (Deacon & Cashman, 2010). A construção das narrativas elaboradas que os humanos criam para a vida presente, passada e futura em seu pensamento, necessárias ao *self* narrativo, à personalidade e à identidade, por vezes chamadas memórias semânticas, não seriam fruto de um módulo especializado para esse tipo específico de memória, mas fruto da vinculação, pela simbolização, de dois sistemas distintos de memórias, um inconsciente ou pré-consciente e o outro consciente. Nesse sentido, pode-se

entender que a simbolização teria o papel de conexão entre diferentes sistemas de memórias.

7.7.7. Pensamento abstrato e self narrativo

Ainda a respeito do pensamento, Deacon (2017) entende, inclusive pelas razões supracitadas, que as pesquisas que buscam estudá-lo por meio de uma análise minuciosa das unidades da linguagem podem levar ao mal-entendido de que a complexidade da linguagem simbólica seria um mero efeito, e não uma das causas, das formas abstratas de pensamento. Por outro lado, em termos evolutivos, é preciso considerar que a linguagem é uma forma recentemente desenvolvida de comunicação, tornando-se pouco plausível que, sem linguagem, necessariamente não haveria pensamento. Deacon (2017) especula, sem definir tão claramente se está se referindo apenas a processos ontogenéticos ou filogenéticos, que antes da formulação linguística, seja por sua diferenciação numa mera palavra ou conjunto de palavras em frases, deve ter havido uma forma de pensamento fundamentado na imagem impressionística que, só-depois, é diferenciado. É do todo de um pensamento que vem suas partes, e não o contrário, ou seja, dentro de uma concepção semiótica e evolutiva é necessário conceber a diferenciação de unidades linguísticas como o produto de um processo biológico de aumento recursivo de *constraints*, e não como átomos de um processo construtivo, em que as partes precedem o todo, analogamente à engenharia:

A maioria dos paradigmas linguísticos atuais analisa a gramática e a sintaxe em um nível – o nível das estruturas linguísticas terminalmente diferenciadas – e derivam regras e princípios para lidar com todas as possíveis relações entre essas unidades. A consequência dessa abordagem é que uma complexa arquitetura instrucional e uma capacidade de processamento massiva devem ser postuladas para lidar com todas as operações presumidas. Isso alimentou ainda mais a expectativa de que um “processador” de linguagem deve estar presente no cérebro e que apenas mutações especiais do genoma para a linguagem poderiam ter tornado isso possível. No entanto, de uma perspectiva de diferenciação neural, a produção e a compreensão da linguagem são vistas como se desenvolvendo através de níveis intercalados de operações, nos quais apenas os estágios finais envolvem as palavras e a sintaxe familiares da análise linguística. Os níveis iniciais não são explicitamente representados como unidades linguísticas distintas e envolvem em grande parte sistemas neurais que, em larga medida, são funcionalmente homólogos aos seus equivalentes nos primatas não-humanos. Somente os níveis finais de diferenciação funcional correspondem às características composticionais linguísticas. Isso trata a estrutura composta de uma frase ou sentença como uma re-presentação posterior de toda a hierarquia de diferenciação, e não como uma recapitulação dela. (2017, p. 22)

A interação linguística se inicia por um estado relativamente indiferenciado, coextensivo, tanto em seu lócus neurológico como no processo dinâmico neural, em relação aos processos pré-lingüísticos sensório-motores. Essa percepção ajuda a explicar por que pensamos primeiro em imagens e impressões sensoriais do que por meio do léxico, e que a produção dos pensamentos por meio de palavras depende de diferenciações progressivas, oriundas da interação entre múltiplos níveis emergentes, organizados pela complexidade dinâmica e sinergética desses mesmos substratos neurais (2017).

Para Deacon (2017), portanto, o pensamento é um processo primariamente indiferenciado que pode ganhar diferenciações secundárias conforme é posto em palavras. Contudo, como entende o autor, “É provavelmente justo dizer que uma boa parte, se não a maior parte, da nossa vida mental é vivida nesse estado não completamente articulado, não completamente formulado” (2017, p. 5), e que sua diferenciação deve ter como analogia mais a formação de um organismo a partir de um embrião do que a maneira como máquinas são construídas. O conteúdo do pensamento tal qual refletido no processamento neural da linguagem precisa ser compreendido como um processo, emergente em relação a processos mais básicos.

Retornando à questão da linguagem como um recrutamento da memória de trabalho para o acesso a memórias episódicas, cumpre ressaltar, então, que a linguagem simbólica, em sua capacidade de associar diferentes sistemas de memória, produz um dos maiores recursos para que os pensamentos indiferenciados se diferenciem, aumentando normativamente suas *constraints*, reduzindo sua incerteza, ou seja, que ele se torne mais consciente (2011a, 2012, 2017). Esse primeiro desdobramento da linguagem simbólica sobre o pensamento, por sua vez, traz implicações sobre a singularidade das experiências emocionais do humano em relação às outras espécies (2011a).

7.7.8. Experiências emocionais emergentes

Os símbolos, na medida em que são fruto da associação significativa entre signos, e não entre signos e referentes, são de alguma forma desenraizados, “fenômenos absenciais” (Deacon, 2012), removidos da experiência concreta do mundo material, e, por essa razão, permitem a conexão entre sentidos que, a princípio, não estariam associados uns aos outros (2011a). A linguagem simbólica permitiria, desse modo, misturar e combinar sentidos que de outra maneira estariam distinguidos uns dos outros, justamente por não manterem relações de semelhança, contiguidade física ou sincronicidade. Como Deacon (1997) entende, “Essa capacidade de deixar nossas emoções serem ativadas por experiências virtuais construídas com a ajuda de símbolos provavelmente nos torna a única espécie em

que pode haver um verdadeiro conflito de estados emocionais simultâneos” (p. 431).

Se nossas experiências emocionais primárias são sentidos a princípio separados discretamente uns dos outros, reações independentes determinadas por predisposições inatas modulares, é possível formular a hipótese de que a evolução da linguagem simbólica – por suas origens não adaptativas (relaxamento da seleção) e por representar pressões seletivas no sentido do favorecimento da articulação de diferentes tipos de memória – permitiu experiências emocionais emergentes, degradando a autonomia das emoções básicas e justapondo essas emoções que, em princípio, estariam separadas ou estranhamente opostas, como na nostalgia, na apreciação estética, no humor e na ironia. Em piadas, por exemplo, nós rimos do trágico, misturamos o tenso ao trivial, misturamos emoções de maneira ambivalente (2011a, 2006). A instância ética depende de sermos capazes de construir narrativas sobre os outros, sobre seus estados emocionais possíveis, e de superpor emoções vividas nas relações com os outros, atividades que dependem, por sua vez, da linguagem simbólica: “As instituições sociais humanas, a etiqueta e a moralidade são baseadas na suposição de que somos capazes de pensar sobre as mentes dos outros” (1997, p. 425). Nesse sentido, haveria um paralelismo entre a capacidade de viver emoções contrastantes e mesmo conflitantes em relação a uma experiência e a capacidade por parte do indivíduo que vive essas emoções de empatizar com o outro. Ademais, seu apoio nas relações simbólicas implica que a ética não é dada de antemão por uma natureza humana, mas na constelação de representações que constituem a cultura. Embora a sinergia entre funções, indivíduos e espécies exista há mais tempo do que as sinergias internas e externas ao indivíduo próprias da linguagem simbólica, esta cria um novo nível de transição evolutiva que sobredetermina, por vezes mesmo suprimindo, os sistemas mais antigos de respostas socioemocionais (Deacon, 1997, 2011a). Então, associado às capacidades narrativa do pensamento abstrato e de experienciar as assim denominadas emoções emergentes, a evolução das habilidades simbólicas está relacionada para Deacon à evolução também dos comportamentos de cooperação e hierarquização da sociedade humana.

7.7.9. Altruísmo e grandes transições na evolução

O caminho que Deacon utiliza para explicar algumas condições que considera necessária para a formação da cultura está ligado à assumpção de que há uma “lógica paralela por trás da evolução das interdependências sinergéticas tanto nos domínios orgânicos como sociais” (Hui & Deacon, 2009). Embora seja necessário se considerar que existem diferentes processos em curso ao se comparar a *evolução* da fisiologia e a da sociedade (e.g., a maior velocidade da evolução linguística do

que da evolução da biológica), quando se buscar explicar as *emergências* desses processos, “em ambas as circunstâncias, interações sinergéticas emergem de relações combinatórias estatisticamente improváveis antes que qualquer vantagem funcional seja exibida” (Hui & Deacon, 2009, p. 188).

A ideia de que há uma seleção agindo coletivamente não necessariamente está incorreta para Hui e Deacon (2009), mas ignora responder à questão sobre como, antes de agir coletivamente, foi formado o comportamento não competitivo que sofrerá seleção. Elas podem ajudar a explicar como “as unidades cooperativas de ordem superior preservam sua unidade e evitam que os componentes de ordem inferior voltem a expressar sua autonomia” (2022a, p. 3), mas ignoram responder à questão a respeito de como “indivíduos funcionais autônomos poderiam espontaneamente sacrificar sua autonomia e entrar em relações codependentes de ordem superior” (p. 1). Ou seja, essas interdependências “devem surgir e estar regularmente presentes antes que a seleção natural possa começar a moldar e estabilizar suas condições de suporte” (Hui & Deacon, 2009, p. 189). Se o surgimento da cultura, e mais particularmente do senso moral, depende dessa emergência, não basta apenas responder à questão sobre os processos que sustentam a cultura enquanto um sistema complexo de codependências a despeito da tendência da seleção natural em simplificar os sistemas e priorizar sua competição interindividual, mas também sobre como a cooperação altruísta teria emergido num primeiro momento. Numa linguagem freudiana, não basta apenas se constatar que existe um sistema de regras que permitem reproduzir simbolicamente o assassinato do pai e a formação da lei simbólica pela ingestão do animal totêmico; é necessário também considerar por que, num primeiro momento, os filhos se uniram e cooperaram para assassinar, em ato, o pai. Se antes falamos que, pela via da evolução, “do verbo, fez-se a carne”, não por isso estamos renunciando à ideia de que, pela via da emergência, “no início, era o Ato”.

Em outras palavras, diferente e complementarmente em relação às teorias que tentaram formular as razões sobre como poderia haver relações de cooperação por meio da seleção natural, como as de Kropotkin, Wynne-Edwards, Williams e Hamilton (apud Hui & Deacon, 2009) – as quais tenderam, em sua maioria, a estabelecer uma dicotomia simplificadora entre a seleção agindo sobre a competição entre indivíduos e a seleção agindo sobre a competição entre grupos/linhagens de parentesco –, a proposta de Deacon para compreender o altruísmo humano reside na ideia das origens não adaptativas dos processos evolutivos. De modo análogo à linguagem, o altruísmo depende, conforme as teses de Deacon, de que haja uma degradação das *constraints* que determinam a autonomia de um sistema para que seu funcionamento coletivo ganhe precedência. O problema do desenvolvimento de um senso moral deve, então, se vincular aos

processos em que há “estabilização de unidades sinergéticas/cooperativas de ordem superior, como organismos multicelulares” (Deacon, 2022a, p. 1). Deacon (2022a) comprehende que os processos sociais manifestados pela cultura mantêm um elo comum com as grandes transições da evolução descritas por Maynard Smith e Szathmáry (1997). Isso associa a linguagem simbólica, então, à evolução de células eucariotas, da multicelularidade e da eussociabilidade, por exemplo, de insetos, pois são todas transições que implicam, a partir da competição ubíqua entre organismos típica da seleção natural, relações de não competição.

7.7.10. Uma ética da adição social

Retornando ao exemplo da vitamina C, como vimos, os primatas, na medida em que se tornaram incapazes de produzi-la endogenamente, tiveram que adquiri-la de maneira extrínseca, o que criou uma forma de adição às frutas. O comportamento altruístico, para Hui e Deacon (2009), também decorreria dessa sequência de relaxamento da seleção, perda da autonomia pela degeneração e consequente criação de uma adição e redistribuição das vias de atendimento das necessidades reprodutivas do indivíduo ou de certa parte de suas funções a fatores não intrínsecos (Deacon, 2012). Se a seleção valoriza os fenótipos de acordo com sua adaptação ao mundo e sua capacidade de reproduzir proles maiores, a existência de um substituto redundante em relação às funções atendidas pela competição modifica as *constraints* que fazem a competição ser algo mais adaptativo do que outras formas de comportamento. Isto é, a emergência da cooperação individual e funcional dependeria de um processo que relaxa as seleções para a autonomia e a competição, tornando-a não mais um fenótipo com consequências diferenciais para a reprodução. Por exemplo, se há uma situação em que os indivíduos competem por comida porque não é suficiente para toda a população e essa situação é modificada por uma mudança no ambiente que oferta abundantemente comida, logo haverá uma diminuição das pressões seletivas que sustentam o comportamento competitivo. A partir da degradação das predisposições que mantinham o comportamento competitivo, haverá uma redistribuição da adaptação sobre outros *loci*, análoga à sinergia entre os cornetos visuais, o sistema digestivo e a dentição identificada nos primatas que perderam a habilidade de sintetizar endogenamente o ácido ascórbico.

Comparativamente ao caso da vitamina C, a perda da adaptação funcional não somente abre caminho para comportamentos que eram bloqueados para que ela ocorresse, mas também para que os comportamentos outrora limitados em razão da seleção para a competição, como a cooperação, possam eles mesmos começar a estar sob seleção. Isto é, “variações nas predisposições sociais dentro da população, que tendiam a ser suprimidas no contexto da competição, agora podem fornecer

uma fonte de variação sobre a qual novas formas de adaptação podem emergir" (Hui & Deacon, 2009, p. 197). Essas variações permitidas pelo relaxamento da seleção sobre a competição deverão compartilhar atributos comuns, relacionados à não competição, porque suas estratégias serão em maior ou menor grau incompatíveis com a competição. Consequentemente, conforme a evolução desses traços é possível que se criem condições que, por fim, degradam a própria capacidade dos organismos de viver autonomamente, da mesma maneira que nossa linhagem perdeu a capacidade individual de autonomamente sintetizar vitamina C ou que a subespécie doméstica de pássaro perdeu a capacidade funcional de autonomamente produzir o canto estereotípico do manon-de-peito-branco.

Portanto, podemos entender que, no caso do humano, a criação dessa adição em relação ao outro é efeito, em primeiro lugar, da ausência das pressões que tornavam mais vantajoso do ponto de vista reprodutivo viver a sós, o que, conforme o passar do tempo, implicou a perda das funções que mantinham a própria possibilidade dos ancestrais humanos de viver solitariamente e estimulou a criação de adaptações que favorecem a coesão social. Mas, ao mesmo tempo, o relaxamento da seleção sobre a competição não necessariamente cria condições apenas para a emergência de comportamentos cooperativos, permitindo a emergência também de outros tipos de comportamento não cooperativos, como a traição e a formação de hierarquias sociais, pois estas também estão relacionadas à codependência e à perda da autonomia individual e funcional. A degeneração da autonomia, desse modo, pode estar envolvida tanto na evolução de comportamentos prossociais como antissociais (Hui & Deacon, 2009). A emergência desses comportamentos que transmitem a ideia de um mecanismo darwiniano que age no sentido contrário ao da seleção estaria, em suma, relacionada à emergência de unidades individuais e funcionais de níveis superiores, como no caso da multicelularidade, da eussociabilidade e da linguagem simbólica.

Desse modo, a vinculação do comportamento prossocial do humano à linguagem simbólica se relaciona não somente ao fato de que esta pode ser capaz otimizar processos de cooperação, como pela fofoca e a caça (Hui & Deacon, 2009), mas à própria lógica de relaxamento da seleção subjacente à emergência desses processos, e que diz respeito, como no exemplo da vitamina C, à sequência duplicação/redundância-degradação/desdiferenciação-recombinação/sinergia.

Como vimos, a linguagem simbólica depende de uma transição evolucionária hierárquica, em que a diversidade aumenta pelo relaxamento da seleção e deste pela redundância. Conforme a abordagem das transições hierárquicas na evolução, Deacon (2022a) aplica ao problema do comportamento prossocial a mesma lógica utilizada para a compreensão da emergência da linguagem a partir de origens não adaptativas (2011a), ou seja, que a partir do relaxamento da seleção pela duplicação

das fontes de determinação funcional (e.g., grande oferta de alimentos com vitamina C no ambiente), torna-se possível degradar a autonomia de um sistema outrora imposta pela seleção natural (e.g., síntese endógena de ácido ascórbico) e aumentar a probabilidade de sinergias de níveis superiores em sua evolução (e.g., cornetas visuais, digestão).

Como vimos, ao longo do desenvolvimento, para o aprendizado de relações simbólicas, é necessária a construção paulatina de um sistema de códigos, em que o que importa é não somente a informação sobre o que um som representa no mundo – como no caso de ícones e índices –, mas que seja entendido o sistema lógico e abstrato que vincula esses diferentes signos uns aos outros: “Embora também existam correspondências entre palavras e objetos, e o reconhecimento destas deva preceder o reconhecimento de que existe um sistema ‘por trás’ delas, é esta mudança na estratégia referencial que transforma a simples referência em sentido” (2003, p. 100). Desdobrado dessa tendência de supor que, por detrás de um sentido, pode encontrar-se outro, mesmo divergente do primeiro, encontramos um terceiro efeito da linguagem simbólica descrito por Deacon (2011a), que diz respeito à tendência do humano de buscar explicar os signos do mundo atribuindo-lhes de um sentido secreto, uma lógica escamoteada entre as aparências do mundo.

7.7.11. Estética e religião

Desse modo, considerando as especificidades das capacidades de pensamento narrativo abstrato, da experiência emocional emergente que permite a percepção do estado de mente dos outros e da formação de laços sociais, há uma última característica distintiva do ser humano que Deacon (2011a) considera crucial na emergência da linguagem simbólica: a predisposição humana para a religião. Essa predisposição está intimamente ligada às experiências emocionais e cognitivas emergentes e contribui para algumas das características mais comuns da religião, como a percepção de si e do mundo em termos narrativos e dualísticos. Em suma, os autores (Deacon, 2006; Deacon & Cashman, 2010) consideram que o fenômeno religioso e o senso estético estão ligados à linguagem simbólica pela mesma razão que esta permitiu o pensamento abstrato, enviesando o humano a uma visão dualística do mundo, assim como as experiências emocionais emergentes que, noutras condições, ocorreriam de maneira mutuamente excludentes. Experiências emocionais complexas como a admiração, o belo, o sagrado, a reverência e o humor dependem da mistura sinergética de emoções, a qual está para além de uma lógica composicional do tipo “um pouco de alegria, um pouco de medo”, “um pouco de nojo, um pouco de alegria”, “um pouco de medo, um pouco de raiva”. As emoções emergentes intrínsecas às experiências estética e religiosa dependem das vinculações arbitrárias feitas pela evolução da linguagem simbólica, na medida em

que, sem elas, seus “processos componentes não interagiriam, devido a contextos gerativos mutuamente exclusivos e ao recrutamento antagônico de sistemas cerebrais” (Deacon & Cashman, 2010, p. 20)

Como vimos, a linguagem simbólica implica um sistema abstrato de relações entre índices, cuja explicitação não é necessária para a compreensão da “característica mais definitiva da simbolização: o fato de que ela é uma referência mediada por um sistema de relações entre os próprios significantes” (Deacon & Cashman, 2010, p. 7). A linguagem simbólica é um fenômeno efeito de uma coevolução em que, da mesma forma que a evolução linguística tornou as línguas adaptáveis, o cérebro teve que se adaptar às demandas da linguagem, tornando-a passível de ser adquirida e compreendida. Isso sugere que a distribuição da função linguística numa variedade de *loci* como o córtex pré-frontal e o meio social, para além dos homólogos de módulos especializados da linguagem, tem como correlato a predisposição inata à compreensão sintática e léxica dessa unidade sistêmica de significados e propósitos que compõem o nicho simbólico e cultural. Nesse sentido, as sinergias dinâmicas envolvidas na evolução da linguagem criariam *a priori* a forte expectativa para o indivíduo de que os atributos superficiais dos objetos e eventos físicos estão entremeados em redes complexas de associações entre significados. A origem da predisposição ao fenômeno religioso e do senso estético teria que ver, portanto, com a tendência a tentar inferir algo maior, por detrás, acima ou abaixo do mundo das correlações físicas – indiciais e icônicas –, um universo conceitual, invisível e virtual, e com uma predisposição a buscar um reino absencial e *ideal* que entremeia os fenômenos percebidos imediatamente no mundo.

Deacon e Cashman (2010) buscam, desse modo, uma abordagem evolucionista para o fenômeno religioso, deslocando a discussão de uma descrição para uma explanação causal a respeito de suas origens filogenéticas. Enfocando menos no conteúdo de seus sistemas do que nos processos que dão as *constraints* para a emergência daqueles fenômenos, o ponto de partida de sua pesquisa é a questão de se as semelhanças entre as tradições “refletem algum mecanismo psicológico evoluído comum ou dinâmica social comum” (p. 2). Para os autores, essa visão evolucionista da religião pode ser subdividida em três tipos de abordagens: (a) as que veem os fenômenos religiosos como epifenômenos ou análogos a órgãos vestigiais da adaptações funcionais, meros subprodutos aplicados fora de contexto de tendências como evitar a predação e a antecipação das ações de outros seres inteligentes; (b) as que tratam as próprias experiências religiosas como adaptações que dariam vantagens reprodutivas a uma população associada por parentesco, por exemplo aliviando angústias como a dúvida sobre a própria identidade e o destino da morte e criando uma identidade coletiva que mantém a coesão social e torna os comportamentos mais eficientes frente à luta pela

sobrevivência do grupo; (c) as que concebem que a própria religião deve ser vista como uma forma de superorganismo, um meme parasítico em relação aos organismos que o experienciam, sejam pessoas ou instituições, e que, por isso, os sistemas de crenças manifestam traços favorecidos para atender à sua própria reprodução, e não a de seus hospedeiros, a exemplo de doutrinas que selecionam em favor do celibato e da abstinência sexual.

Deacon e Cashman (2010) incorporaram em suas teses cada uma dessas três vertentes, porque se, por um lado, a religião é apenas uma adaptação cultural ou um meme parasítico, tornar-se-ia necessário explicar por que elas recebem o valor psicológico prazeroso que costumam receber; por outro, se é apenas um epifenômeno, oriundo da aplicação inadequada de disposições funcionais, elas provavelmente não seriam tão ubíquas e teriam conteúdos mais variados, uma vez que a degradação da seleção não as manteria. Todavia, todas essas abordagens falham em considerar a experiência religiosa como algo com “significado ou valor intrínseco além desses fins instrumentais” (p. 4), no sentido de que a religião, enquanto parte importante do nicho simbólico ao qual nossa biologia teve que se adaptar, pode ter ela própria criado novos sentidos e valores por meio de suas práticas.

A religião, desse modo, apresenta de maneira condensada ou mesmo hipertrofiada as tendências gerais da cultura – ela está diretamente relacionada a um mecanismo de “facilitação simbólica de experiências emergentes” (Deacon & Cashman, 2010, p. 6). De alguma forma, a religião exibe a aplicação fora de contexto da tendência do humano em direção à simbolização, uma forma de subproduto vestigial, não adaptativo, de adaptações estas sim funcionais. Por outro lado, as tendências a estabelecer narrativas e a buscar significados ocultos nas relações entre fatos e eventos do mundo, necessárias à comunicação simbólica, ajudam a explicar por que as tradições espirituais humanas são tão distintas e únicas. Nesse sentido, tentar explicar a religião apenas com base em tendências cognitivas instrumentais básicas que compartilhamos com outras espécies, e que seriam apenas reexpressas de maneira modificada nas crenças e práticas religiosas, não é suficiente, pois aqueles não conseguem explicar os aspectos verdadeiramente distintivos das tradições humanas. A particularidade das formas simbólicas para a coesão grupal, dadas pela evolução linguística, é ela própria uma adaptação funcional, sujeita à seleção, e um de seus exemplares mais ubíquos é a religião. Em decorrência disso, Deacon (1997, 2003) sugere, portanto, que também devemos imaginar a linguagem simbólica como uma forma de vida independente que nos habita, um superorganismo que coloniza nossos cérebros como um simbionte ou parasita ao longo da evolução e do desenvolvimento de cada um de nossos espécimes:

Linguagem e cultura simbólica não constituem meramente um nicho. Elas são mais do que isso. São processos evolutivos emergentes e parasitários (ou antes, simbióticos), cujas dinâmicas independentes (impulsionadas em parte por fatores semióticos que nunca foram relevantes para a evolução biológica) essencialmente se tornaram a cauda que balança o cachorro. Esses sistemas semióticos são sistemas ativos em evolução que possuem seus próprios princípios auto-organizadores e dinâmicas evolutivas, e impuseram isso à biologia humana. (2003, p. 105)

7.8. Interlocuções

Uma vez feita a análise da teoria de Deacon sobre a emergência da linguagem simbólica, doravante nos dedicaremos a produzir uma interlocução entre sua teoria e a de Freud sobre a cultura, tentando iluminar algumas questões sobre esta que não são tão evidentes em sua obra. De fato, existem muitos tópicos em comum entre as teorias, de tal maneira que, por uma limitação metodológica, teremos que nos restringir a alguns aspectos que nos parecem cruciais. Questões relacionadas à instanciação sistêmico-funcional da linguagem no cérebro, da mediação entre diferentes tipos de memória por via da simbolização, a ambivalência afetiva como uma precondição da experiência moral e a complexificação dos processos de pensamento terão, por isso, que ser abordados de maneira mais aprofundada em comunicações futuras, embora não sejam ignoradas nas argumentações seguintes. Buscamos, nesta ocasião, como modo de concluir este capítulo (1) analisar como Freud descreve o processo a partir do qual são criadas disposições a partir de vivências e complementar essas teses a partir da ideia de construção de nicho e assimilação genética; (2) traçar de que maneira as hipóteses freudianas sobre a filogênese se compatibilizam com o modelo do crime primitivo, reconhecendo como a complexificação ao longo da evolução e a formação da cultura se vinculam a processos negativos, em que a degradação da autonomia é precondição à flexibilidade cada vez maior das vias de atendimento dos impulsos humanos; (3) associar duas visões diferentes da experiência moral, a que se fundamenta no desamparo originário do ser humano e a que aponta para a ambivalência e o sentimento de culpa referentes ao assassinato do pai, o que também será feito pelo recurso à concepção negativa.

7.8.1. Inato e adquirido: o recalque do sentimento de culpa inconsciente

Não raro, a emergência das hipóteses freudianas é pensada como se fosse oriunda de um lampejo genial de sua mente, ignorando como era um autor que, pelo contrário, estava imerso no pensamento de sua época, das artes à ciência. Freud, de fato, incorpora em sua teoria e prática uma variedade de vertentes que vão, dentre tantos outros, desde os romances de Shakespeare, a filosofia da história de Comte,

a filosofia natural romântica de Goethe, passando pelas teses da emergência de John Stuart Mill e da representação e da intencionalidade de Franz Brentano, até a clínica de Charcot e Janet, a visão neurofuncional de John Hughlings Jackson, os ensinamentos de professores como Claus, Brücke e Meynert sobre a psicofísica de Fechner e os evolucionismos de Darwin, Lamarck e Spencer. Dentre essas influências, uma que merece destaque é Ernst Haeckel.

Assim, a relação de Freud com a biologia evolucionária deve considerar a complexidade da formação científica de Freud, assunto de que tratamos num capítulo anterior, e sua insistência quanto ao fato de que a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*. Como vimos, existe certa contradição na maneira como Freud formulou sua teoria e o desenvolvimento por algumas escolas de pensamento pós-freudiano. Há, de um lado, um Freud que é visto como o pesquisador que trata do campo do sentido, ilustrado pela pedra fundamental da psicanálise, a descoberta do inconsciente recalcado e a maneira como ele se manifesta por meio do sentido dos sonhos e das associações livres do discurso. Por outro lado, há um Freud que concede a Darwin dezenas de citações em sua obra e que concebe de que maneira esses pressupostos biológicos orientam as experiências intrapsíquicas e intersubjetivas. A definição por parte de Freud da psicanálise como uma ciência natural, entendendo a divisão entre ela e as ciências humanas como estranha à sua teoria, o leva a incorporar à sua disciplina a coexistência em mesmo plano do que concerne ao campo da significação humana e o que é materializado na biologia. A psicanálise desde a morte de Freud enfatizou mais o aspecto de sentido, por vezes inclusive relegando a investigação psicanalítica a respeito da biologia como um desvio de sua própria teoria (Laplanche, 1997). É no contexto dessa concepção da psicanálise como uma abordagem científica sobre o campo da significação que se deve, então, compreender a relação ontogênese e filogênese, uma concepção que Freud herda, em larga medida, de Ernst Haeckel.

Haeckel foi um biólogo e filósofo lotado na Universidade de Jena, entre os anos de 1862 e 1909, e que se notabilizou por ser um dos pioneiros mais ferozes da transmissão das ideias de Darwin no contexto de língua alemã. Embora desde o ginásio, entre 1865 e 1873, Freud (1925/2011c) se sentisse fortemente atraído pelas teorias de Darwin, nesse período a teoria do inglês não havia ainda ganhado o consenso que hoje encontramos entre as ciências da vida. Ainda que não fossem consensuais, isso serve de evidência circunstancial de que Freud teve sua formação intelectual num momento de efervescência das ideias darwinistas nos países de língua alemã, o que se prova pelas correspondências com seu grande amigo à época, Eduard Silberstein. Como Ritvo (1992) descreve, foi principalmente a partir da popularização do darwinismo por Haeckel, seu principal porta voz nos países de língua germânica na época, que Freud pôde absorver as teses contidas nas

publicações de Darwin. Se até os anos 1862-63 Darwin se queixava de que os naturalistas alemães estavam temerosos de ferir sua reputação científica caso aceitassem sua teoria, o panorama em 1865, ano de ingresso de Freud no ginásio, é justamente o período em que Haeckel trará a Huxley, fiel escudeiro de Darwin, a notícia de que o darwinismo “ganhou muito terreno na Alemanha” (Haeckel, apud Ritvo, 1992).

Sobre as contribuições de Haeckel, cumpre mencionar que, durante o século XIX, no contexto germanófono, as ideias de “desenvolvimento” e “evolução” eram expressas por uma única palavra, a *Entwicklungsgeschichte*. Foi Haeckel que nesse contexto destacou as duas designações que essa palavra veio a receber futuramente, e que são extensamente utilizadas por Freud, referindo-se ao desenvolvimento do indivíduo como a ontogenia, e à evolução das espécies como a filogenia. Mas Haeckel (1876[1868], apud Ritvo, 1992), ao mesmo tempo, possivelmente influenciado também pela tradição que a palavra *Entwicklungsgeschichte* implicava, considerou enfaticamente a necessidade de levar em conta que: “Esses dois ramos da história orgânica do desenvolvimento – ontogenia, ou a história do indivíduo, e filogenia, ou a história da tribo – mantêm-se em estreita conexão causal, e um não pode ser compreendido sem o outro” (apud Ritvo, 1992, p. 31). Essa estreita relação entre desenvolvimento individual e evolução das espécies será amplamente explorada por Freud numa série de ocasiões ao longo de sua obra, desde os momentos em que buscava um fundamento biológico para os processos excitatórios que governam o psiquismo, à exemplo de *Além do princípio do prazer*, até aqueles em que buscava uma ampliação do escopo de aplicação de suas teses psicológicas, direcionando-as ao funcionamento grupal e societal, como é o caso de *Totem e tabu* e *Psicologia das massas e análise do Eu*.

Apesar de a imensa maioria dos organismos ainda hoje serem unicelulares, é inquestionável o fato de que, ao longo da evolução, surgiram organismos cada vez mais complexos. De acordo com a revisão histórica sobre o desenvolvimento filogenético de estruturas biológicas mais complexas a partir de outras mais simples, Deacon (1990, 2022a) afirma que, embora hoje seja amplamente criticada a associação da evolução a uma espécie de progressão em direção a um telos pré-concebido, vários teóricos da evolução defenderam a ideia de uma tendência hierárquica no processo evolutivo, uma concepção que antecede mesmo *A Origem das Espécies* (Darwin, 1859). Erasmus Darwin, avô de Charles Darwin, já propunha em seus poemas, como *The Temple of Nature* (1803, apud Deacon, 2022a), uma evolução contínua que vai dos micro-organismos às sociedades humanas complexas. Jean Baptiste de Lamarck, por sua vez, em 1809, também via a vida como um processo progressivo, sugerindo que os organismos se tornavam mais complexos ao longo das gerações ao se adaptarem ao ambiente. Lamarck chamava

esse princípio de “o poder da vida” e “a força que tende constantemente a produzir organização”. Herbert Spencer e Haeckel, contemporâneos de Darwin, também desenvolveram teorias evolucionistas progressistas. Spencer seguia em grande parte Lamarck, destacando a lei do uso e desuso e a competição como forças que impulsionam a complexidade evolutiva. Ele é conhecido por criar a expressão “sobrevivência do mais apto”, que foi adotada por Darwin.

Segundo Deacon (2022a), Haeckel propôs, para dar conta das transições hierárquicas na evolução, um mecanismo adicional à seleção natural, a lei biogenética, que sugeria que a complexidade adaptativa aumentaria inevitavelmente com o tempo. Para Haeckel, a evolução envolvia a integração de adaptações anteriores em novos níveis de organização. Ele acreditava que unidades autônomas mais simples, como procariontes e arqueias, se uniram para formar organismos mais complexos, sacrificando parte de sua autonomia para se tornarem parte de um sistema cooperativo de ordem superior. A esse respeito, cabe mencionar que essa é uma ideia implícita no termo “fusão”, que, como vimos, Freud (1920/2010) usa para explicar a contradição que as pulsões de vida representam em relação ao declínio energético formulado pelo princípio de Nirvana. Conforme Deacon (1990, 2022a), as descobertas de que organelas como mitocôndrias e cloroplastos têm DNA semelhante ao de bactérias corroboram a ideia que sugere uma origem simbótica para essas estruturas.

A hipótese da recapitulação parte do entendimento de que há uma progressão das estruturas menos diferenciadas para as mais diferenciadas, tanto na onto quanto na filogênese. A teoria sugere que estruturas adultas de espécies primitivas são homólogas, similares devido a uma ancestralidade comum, às estruturas embrionárias de espécies mais avançadas. As espécies mais complexas são vistas como tendo adicionado mais etapas ao seu desenvolvimento, resultando em maior complexidade. A evolução é explicada como uma ampliação do desenvolvimento embrionário, onde espécies mais avançadas são consideradas mais desenvolvidas devido a esse processo estendido. Em outras palavras, as espécies consideradas mais “avançadas” são vistas como tendo passado por um desenvolvimento mais prolongado e complexo durante seu crescimento embrionário, resultando em organismos mais diferenciados e complexos. Assim, a evolução é descrita como um processo em que espécies mais simples evoluem para espécies mais complexas por meio da adição de novas etapas ao seu desenvolvimento, considerando, então, que organismos mais avançados sejam, literalmente, mais desenvolvidos do que seus antecessores. Consequentemente, as espécies com cérebros relativamente diferenciados exibiriam, em seu desenvolvimento embrionário, um cérebro que mantém uma semelhança com o cérebro de indivíduos adultos nas espécies menos complexas (Deacon, 1990).

Contudo, como Deacon (1990) critica, a despeito do seu grande poder de síntese, a hipótese da recapitulação de Haeckel é refutada por evidências comparativas e ontogenéticas contemporâneas. Diferenças ontogenéticas, que distinguem diferentes linhagens, podem ocorrer em qualquer estágio do desenvolvimento e não seguem uma sequência linear relacionada à divergência filogenética. Além disso, o autor destaca que o aumento de complexidade ou de estágios adicionais no desenvolvimento não necessariamente reflete uma progressão evolutiva, como sugerido pela recapitulação – como vimos, ela muitas vezes é reflexo da perda de uma função adaptativa (Deacon, 2022a). Ademais, um dos principais fundamentos da aplicação da hipótese da recapitulação à neurologia – a ideia de que a mielinização se inicia nas partes mais antigas do cérebro dos vertebrados para as partes desenvolvidas posteriormente na evolução – hoje mostra-se equivocado, uma vez que a mielinização do mesencéfalo, uma estrutura muito antiga, é uma das mais longas e demoradas ao longo do desenvolvimento individual.

A perspectiva que indica um desenvolvimento crescente dos organismos na filogênese, recapitulada na ontogênese, inclusive em seu funcionamento neuropsicológico, é endossada por Freud (1891/2013, 1895/1977), na medida em que se compatibiliza com o modelo, semelhante ao de J. Hughlings Jackson,²⁶ em que o sistema nervoso é composto por uma hierarquia complexa de funções, algumas mais antigas e outras mais recentes, que se sobredeterminam. Apesar de ser uma ideia verdadeira a de que o cérebro é composto por hierarquias aninhadas, como demonstra a neurobiologia contemporânea, essa rede de funções interconectadas não é simplesmente uma recapitulação um a um das hierarquias complexas observadas ao longo da filogênese. Como veremos, essa recapitulação direta e biunívoca da transição evolutiva sobre o desenvolvimento individual foi reconhecida por Freud como simplificadora, embora fosse uma alternativa teórica proeminente no horizonte da biologia de seu tempo para compreender, por exemplo, como a seleção natural cresce em complexidade, em vez de somente eliminar essas variantes.

Desse modo, a despeito das imprecisões que a lei biogenética trazia consigo, precisamos considerar que, implícita nas assumpções filogenéticas, encontra-se a tese, incorporada à teoria de Freud (1915/1987), que nos diz que os aspectos constitucionais do desenvolvimento individual devem eles mesmos serem compreendidos segundo a lógica evolucionista, ou seja, eles mesmos considerados como fatores adquiridos pela espécie. Como afirma Freud (1915/2010d), “nada

²⁶ Segundo Deacon (1990), “a estrutura recapitulacionista do cérebro [foi] assumida por muitos neurologistas proeminentes do século XIX e início do século XX (como Paul Broca, John Hughlings Jackson, Ivan Pavlov, John Sherrington e Sigmund Freud)” (p. 645).

contraria a suposição de que os próprios instintos sejam, ao menos em parte, precipitados de efeitos de estímulos externos, que no curso da filogênese atuaram de modo transformador sobre a substância viva” (p. 56). Implícita nessa compreensão está, portanto, a suposição de que há “um processo que cria disposições baseadas em vivências” (1915/1987, p. 71) – uma ideia que, expurgada a hipótese da recapitulação, poderia continuar sendo válida, por exemplo a partir das ideias de adaptação ao nicho e assimilação genética propostas por Baldwin, Waddington e Deacon. Como diz Freud (1912-13/2012) num trecho célebre:

Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada um tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento. Então surgem duas novas questões: o quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência de gerações e de *quais meios serve-se uma geração para transmitir à geração seguinte os seus estados psíquicos [...]*. Em geral, a etnopsicologia pouco se ocupa da maneira como se produz a requerida continuidade da vida psíquica das gerações que se sucedem. Uma parte da questão parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, necessitam de determinados ensejos na vida individual para tornarem efetivas. Tal pode ser o significado das falas do poeta: [...] O que herdaste de teus pais, conquista-o para que o possuas. (p. 240-241, grifo nosso)

Essa posição também foi levantada noutras ocasiões:

Onde se leva em consideração o elemento constitucional de fixação não se afasta o adquirido: retroage para um passado ainda mais remoto, já que se pode justamente afirmar *que disposições herdadas são restos das aquisições de seus antepassados*. (Freud, 1915/1987, p. 71, grifo nosso)

Desse modo, Freud supõe que os indivíduos atuais são eles mesmos agentes capazes de construir novas disposições para as gerações seguintes. Sua compreensão é a de que a disposição de hoje é efeito da aquisição pretérita, e que a aquisição de hoje, conforme critérios bastante restritos, pode estar entre os fatores que determinam as disposições futuras. A concepção recapitulacionista de Freud o destina, devido às premissas desenvolvimentistas da evolução, a se perguntar sobre o que da vivência individual produz a herança da espécie e o quanto a herança da espécie de alguma forma pré-programa essa própria vivência. Existe, contudo, aí, uma última questão que não é tão claramente evocada por Freud: será que tal capacidade de converter o adquirido em inato faz essa transição de maneira direta ou indireta? Essa capacidade é autocrida? Ou devemos considerar ela própria como uma aquisição?²⁷

²⁷ Essas são algumas questões que, como vimos, são bastante desenvolvidas por Deacon – por exemplo, quando ele supõe uma evolução linguística e quando afirma que a linguagem simbólica

De todo modo, é preciso frisar que o próprio Freud reconhecia que existia, nessa questão do mecanismo que transforma vivências aprendidas em disposições herdadas, um ponto cego de sua teoria. Como considera, isso o levava a uma ousadia que não pôde ser evitada, uma aposta, uma vez que suas hipóteses filogenéticas lançam mão, em grande medida, de uma teoria que já era refutada pela biologia nos últimos anos de sua vida:

devemos confessar a nós mesmos que há muito agimos como se não houvesse dúvida quanto à hereditariedade dos traços mnêmicos das vivências dos ancestrais, independente da comunicação direta e da influência da educação pelo exemplo. Quando falamos da sobrevivência de uma tradição antiga num povo, da formação do caráter de um povo, tínhamos em mente, na maioria das vezes essa tradição herdada, não uma transmitida por comunicação. Ou pelo menos não distinguimos entre as duas e não ficou claro para nós mesmos que tal negligência era uma ousadia. Nossa situação é dificultada ainda pela posição atual da biologia, que rejeita transmissão hereditária de caracteres adquiridos. Mas devemos confessar, com toda a modéstia, que mesmo assim não podemos prescindir desse fator no desenvolvimento biológico. É certo que não se trata da mesma coisa nos dois casos: num deles, são característica adquiridas, difíceis de apreender; no outro, traços mnêmicos de impressões externas, algo quase tangível. Mas pode ser que, no fundo, não consigamos imaginar uma coisa sem a outra. (1939/2018, p. 140)

Em razão de afirmações como essas, o evolucionismo de Freud se tornou objeto de grande debate entre autores, alguns dos quais interpretaram sua abordagem como mais lamarckista do que darwinista. Alguns falam, por exemplo, de uma tese neolamarckista nas concepções freudianas (Grubrich-Simitis, 1987; Sulloway, 1979). Sulloway (1979), crítico da ideia de que o nascimento da psicanálise marca o abandono da perspectiva biológica, foi um autor relevante nesse debate. Ele descreveu Freud como um “biólogo da alma”, argumentando que Freud não abandonou o modelo biológico em favor de um psicológico, mas sim transitou de um mecanismo para um evolucionismo lamarckista, que evoluiu para um “psicolamarckismo”, mais explicitamente apoiado por colegas como Ferenczi. No entanto, há autores que destacam o fato de Freud citar Darwin diversas vezes, mas nunca Lamarck, em seus escritos, apontando para uma filiação darwinista (Ritvo, 1992). Todavia, cumpre ressaltar que, na época de Freud, o evolucionismo era uma corrente de pensamento com diferentes configurações em comparação ao panorama

funciona como um organismo parasitário em relação aos humanos que a hospedam. Isto é, para Deacon (2012), na medida em que o surgimento da vida não coincide com a emergência do DNA, o próprio DNA deve ser considerado uma aquisição evolutiva, sendo pertinente supor, então, que existe uma evolução também dos modos pelos quais os traços, submetidos à seleção natural, são transmitidos de uma geração a outra. A linguagem simbólica, uma vez que institui uma evolução linguística, com atributos distintos da evolução do cérebro, por exemplo, deveria ser considerada uma modalidade emergente de transmissão de disposições.

atual. As doutrinas de Darwin e Lamarck, então vistos como antagonistas, mantinham uma relação mais próxima no final do século XIX e início do XX. Em outras palavras, como Ritvo (1992) sustenta, a concepção da herança dos caracteres adquiridos somente foi rejeitada pela biologia de uma maneira mais decidida a partir dos anos de 1930, de tal modo que mesmo Darwin reconhecia a existência de mecanismos que hoje associaríamos unicamente ao lamarckismo, como é o caso da lei do uso e desuso. Nesse contexto, o lamarckismo e o darwinismo não eram correntes francamente opostas como se tornaram após o neodarwinismo de meados do século XX. Mesmo Darwin incorporava pressupostos hoje entendidos como lamarckistas ao considerar como novos traços poderiam ser adquiridos e herdados, em contraste com o mecanismo negativo da seleção natural, que elimina traços menos adaptativos.²⁸ Independente de se por uma opção lamarckista, darwinista ou evolucionista de outro tipo, Freud, na última passagem citada, expõe dois critérios necessários, e que reproduzem princípios de Darwin (“*A expressão das emoções...*”), para que uma experiência vivida por indivíduos de uma espécie seja incorporada à herança arcaica,²⁹ ou seja, à série de estruturas *a priori*, oriundas da filogênese, que fundamentam a universalidade de certos processos psíquicos: “quando o acontecimento foi importante o suficiente ou se repetiu com frequência bastante, ou as duas coisas. No caso do parricídio, as duas condições são preenchidas” (1939/2018, p. 142).

A percepção por parte de Freud é que as disposições humanas a atributos psicológicos como o recalque, o complexo de Édipo e a angústia de castração implicaram a necessidade do mecanismo da herança dos caracteres adquiridos para o conjunto da teoria manter-se de pé. Contudo, é importante destacar que a possível utilização por Freud da ideia de que um traço herdado é transmitido de acordo com a lei do uso e do desuso é em alguma medida compensada pela ideia de que essa transformação do traço adquirido em traço herdado não se dá a nível do Eu individual, mas dos ideais grupais, logo da transmissão do conjunto de variáveis ambientais relacionadas à espécie humana:

com a menção da filogênese aparecem novos problemas, aos quais hesitaríamos em oferecer resposta. Mas não há saída, é preciso arriscar, ainda que receando que isso ponha à mostra a insuficiência de todo o nosso esforço. A questão é: *foi o Eu ou o Id do homem primitivo que naquele tempo adquiriu religião e moralidade do complexo paterno?* Se foi o Eu, por que não falamos simplesmente de uma transmissão hereditária no Eu? Se foi o Id, como se harmoniza isso com o caráter do Id? Ou não

²⁸ Para uma exposição mais detalhada sobre a possível influência de Lamarck sobre Freud, consultar Ferretti (2021).

²⁹ Para uma análise mais minuciosa sobre a genealogia da ideia de “herança arcaica” em Freud, consultar a última nota de rodapé do editor inglês da seção “Dificuldades” do texto *Moisés e o monoteísmo* (Strachey, 1969/1975).

se pode estender a diferenciação de Eu, Super-eu e Id a uma época tão remota? Ou deve-se francamente admitir que toda esta concepção dos processos do Eu em nada contribui para o entendimento da filogênese e não é aplicável a esta?

Respondamos primeiramente o que pode ser respondido com maior facilidade. A diferenciação entre Eu e Id temos de atribuir não só ao homem primitivo, mas também a organismos muito mais simples, pois é a inevitável expressão da influência do mundo externo. *Quanto ao Super-eu, achamos que derivou justamente daquelas vivências que conduziram ao totemismo.* A questão de se foi o Eu ou o Id que experimentou e adquiriu tais coisas não se sustenta. A reflexão logo nos diz que o Id é incapaz de viver ou experimentar vicissitudes externas senão através do Eu, que nele representa o mundo externo. *Mas não se pode falar de uma transmissão hereditária no Eu.* Aqui surge o hiato que separa o indivíduo real do conceito de espécie. Também não se deve tomar rigidamente a distinção entre Eu e Id, e não esquecer que o Eu é uma parte do Id especialmente diferenciada. As vivências do Eu parecem inicialmente perdidas para a herança, mas, *quando se repetem com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações, elas como que se transformam em vivências do Id,* experiências cujas impressões são mantidas hereditariamente. Assim, *o Id hereditário alberga os resíduos de incontáveis existências de Eu, e, quando o Eu cria seu Super-eu a partir do Id, talvez apenas faça aparecer de novo anteriores formas de Eu, proporcione-lhes uma ressurreição.* (1923/2011, p. 47-48, grifos nossos)

Analizando esse trecho em que Freud usa extensamente o ponto de vista topográfico, entendemos, em primeiro lugar, que o Id sempre depende de sua diferenciação em um Eu para a mediação de sua relação com o mundo externo, mesmo para “organismos muito mais simples” (p. 47). A partir de sua diferenciação em um Eu, cuja consciência dota o mundo externo de qualidades experenciais, o Id, onde estão reservadas as quantidades que sustentam a possibilidade dessas representações, pode estabelecer um contato indireto com o mundo externo. Esse modelo teórico, então, poderia sugerir que o mecanismo que cria disposições baseado em vivências funciona a nível do Eu, de modo que a experiência do Eu dos irmãos que assassinaram o pai seria suficiente para que o sentimento de culpa fosse transmitido às gerações seguintes. Em outras palavras, a conexão entre o Eu e o Id poderia ser entendida como a razão para a recapitulação da aquisição ontogenética em disposições filogenéticas, as quais os descendentes recebem hereditariamente de seus pais, e que se torna sua própria posse.

Contudo, Freud argumenta que essa conversão das experiências do Eu em disposições do Id depende de que as experiências do Eu se repitam “com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações” (1923/2011, p. 48). Propõe, então, que um fator que poderia produzir a constância dessas experiências nos indivíduos de certa linhagem filogenética seria a diferenciação do Eu num processo psicológico no qual os sujeitos se identificam, a

nível de seus ideais, com as gerações anteriores. Com efeito, para fazer ressurgir a mesma experiência no Eu de diferentes gerações, possibilitando assimilação ao Id de certas disposições a partir das pressões criadas por essas vivências, Freud entende também o importantíssimo papel do Super-eu. Isso implica, então, o retorno ao mito que serve de formulação sobre como ele emergiu filogeneticamente num primeiro momento: “Quanto ao Super-eu, achamos que derivou justamente daquelas vivências que conduziram ao totemismo” (1923/2011, p. 48). A fantasia do pai morto, o totemismo e outras doutrinas de pensamento retornariam a cada geração por ensejo do Id justamente em razão de terem sido vivenciadas por incontáveis formas de Eu, de diversos indivíduos em sucessivas gerações anteriores, em decorrência de, outrora, terem sido o primeiro tipo de ideal do Eu que persistiu por várias gerações e com intensidade suficiente.

Desse modo, a aquisição de novos traços ao longo da vida individual ocorre a nível da acomodação fenotípica do Eu, mas as modificações por eles estimuladas não são passíveis de assimilação de maneira direta à herança do Id e dependem de ocorrer sucessivas vezes, com intensidade suficiente e em várias gerações. O ideal do Eu ou Supereu, transmitido de geração para geração (1923/2011), poderia servir justamente como o fator que estimula a “ressurreição”, para usar o termo de Freud, dessas mesmas experiências a nível da acomodação fenotípica do Eu, possibilitando, então, uma assimilação de novas adaptações à bagagem filogenética do Id em função daquelas acomodações que ocorrem reiteradamente. É supondo essa herança arcaica, assimilada ao Id pela influência de certos ideais do Eu, que podemos acabar “com o abismo entre psicologia individual e psicologia das massas” (1939/2018, p. 140), fazendo, com isso, que “a diferenciação do Super-eu em relação ao Eu não [seja] algo fortuito, representa os traços mais significativos da evolução” (1923/2011, p. 44). Desse modo, Freud destacava que não é possível aplicar os preceitos da psicologia individual à psicologia das massas, tampouco os desta àquela, caso não houvesse recurso à compreensão da evolução da espécie humana.

Semelhante a Freud, para quem um traço adquirido pode se tornar disposição herdada caso ele reincida “com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações” (1923/2011, p. 48), para Deacon (1997), os fatores cruciais para que respostas comportamentais sirvam como fatores que desenvolvem certos traços herdados, são “a intensidade da seleção, a estabilidade das condições às quais ocorrem a adaptação, e atributos invariantes da resposta adaptativa” (p. 328). Desse modo, para o autor contemporâneo e conforme as ideias da adaptação ao nicho de Baldwin e a assimilação genética de Waddington, as pressões impostas pelo nicho devem permanecer as mesmas por milhares de gerações para

que ocorra a assimilação genética que substitui os traços outrora dependentes de fatores externos e da aprendizagem flexível.

Assim, esse ponto sobre de que maneira a flexibilidade comportamental dos indivíduos pode interferir na evolução da espécie também foi um tópico que pudemos observar em maior profundidade a partir da teoria de Deacon, que apresenta alternativas para um mecanismo de criação de “disposições baseadas em vivências” que escapa de uma recapitulação ingênua da filogênese na ontogênese, na qual Freud por vezes, e até conscientemente, incorria. Assim, de maneira mais precisa ou explícita do que Freud (1923/2011) foi capaz de articular em sua ideia sobre como o ideal do Eu pode modificar os impulsos do Id, Deacon (1997) aponta ao caráter indireto do modo como a construção de um nicho pode ser assimilada geneticamente. Aplicando essas premissas à teoria freudiana, seria impreciso supormos que o totemismo da infância é uma recapitulação univocamente relacionada ao totemismo durante a filogênese e que o conteúdo de um seria diretamente expresso no outro. Seria mais correto entender que o complexo de Édipo, de castração e outras fantasias originárias do psiquismo individual são universais e assistidas por fatores inatos, porque elas de algum modo fazem com que certas respostas do indivíduo ocorram de maneira mais confiável ao longo de seu desenvolvimento, dependendo menos, portanto, de sinais externos que garantam a aprendizagem ou a expressão daqueles traços. Essa abordagem, em parte expurgada das concepções próprias da lei do uso e do desuso, permite uma fundamentação para concepções psicanalíticas a respeito das fantasias originárias: “O comportamento da criança neurótica em relação aos pais no complexo de Édipo e da castração é pródigo em tais reações, que parecem injustificadas no indivíduo e apenas se tornam comprehensíveis filogeneticamente, pelo nexo com as vivências de gerações antigas” (Freud, 1939/2018, p. 139).³⁰

Segundo esse prisma, podemos entender que, se algum momento da filogênese o sentimento de culpa adviria de um perigo externo real, por exemplo em virtude do risco de os demais agentes sociais ameaçarem banir, castrar ou assassinar o indivíduo que viola os tabus impostos pelo ideal do Eu do clã totêmico, as fantasias originárias relacionadas à ameaça de castração e ao recalque primário seriam efeito de uma adaptação frente a essa pressão seletiva advinda do nicho. A ressurreição das mesmas experiências do Eu diante do que foi incorporado ao ideal

³⁰ Essas ideias de Freud trazem a consideração de uma mudança em seu pensamento, que progressivamente se tornou mais preocupado com os fatores inatos ao longo de sua obra, haja vista que vinte anos antes afirmara: “no ser humano, esse aspecto filogenético é em parte encoberto pelo fato de o que é herdado, no fundo, voltar a ser adquirido no desenvolvimento individual, provavelmente porque ainda persistem, e seguem atuando sobre cada um, as mesmas condições que naquele tempo levaram à sua aquisição. Eu diria que naquele tempo elas atuaram criativamente, mas agora agem provocadoramente” (Freud, 1917/2010b, p. 470-471).

do Eu representaria, após milhares de gerações, um fator seletivo sobre os impulsos do Id, que se modificariam em sua função. A angústia da neurose infantil – o totemismo da infância – poderia, desse modo, ser entendida como uma facilitação para o sentimento de culpa, permitindo a proteção contra a castração real, fazendo com que sua evitação se torne mais eficaz e confiavelmente reproduzida pelo indivíduo. Essa hipótese pode ter como consideração complementar que a neurose infantil funciona como um sinal, inato, vinculado à autoconservação e determinado inconscientemente, que inibe a necessidade de serem acionadas respostas flexíveis para evitar um perigo externo real – a castração, o assassinato ou o banimento –, enquanto a angústia da neurose adulta seria efeito de uma fixação naquele sentimento cujo papel é aferir uma defesa inconsciente inata. Nesse caso da psicopatologia, a despeito da presença dos sinais externos, advindos das normas sociais impostas ao longo do desenvolvimento e que seriam suficientes para que o sujeito reconhecesse de maneira mais flexível quais impulsos representam de fato um perigo externo real e quais não, manter-se-ia o estado regressivo próprio do sentimento de culpa organicamente determinado. Ou seja, a neurose seria uma falha do recalcamento e dos contrainvestimentos frente ao sentimento de culpa, que é inconsciente porque seu impulso inibitório foi assimilado pelo Id após as pressões exercidas pelos ideais do Eu dos antepassados.

Essa consideração faz supor uma função pulsional inata para a inibição dos demais investimentos pulsionais – logo um contrainvestimento inato, que, por sua vez, deverá ser contrainvestido –, o que ajuda a entender por que o sentimento de culpa ocuparia um lugar distinto dentre os afetos e emoções (1915/2010c, 1923/2011) e poderia, justamente, ser inconsciente. Portanto, podemos supor que o recalque secundário atuaria, ao menos em parte, não apenas sobre a expressão dos desejos sexuais e destrutivos, mas sobre sua própria inibição, que é o sentimento inconsciente de culpa. Conforme a aplicação da evolução baldwiniana de Deacon sobre a teoria psicanalítica, as pressões seletivas criadas pela acomodação de um indivíduo ao ambiente produzem determinações à espécie, mas não de uma maneira um a um, como ficou consagrado na teoria da herança dos caracteres adquiridos pela lei do uso e do desuso. Essa perspectiva permitiu uma inferência sobre o aspecto inconsciente e universal do sentimento de culpa e logo da disposição humana aos sentimentos sociais de solidariedade.

7.8.2. Simbolização filogenética: o negativo como articulador do crime primitivo com o evolucionismo

Embora não seja um conceito ou noção formulada de maneira explícita, a ideia de simbolização, em seu sentido amplo, permeia a obra de Freud em todos os seus matizes, desde a elaboração metapsicológica mais abstrata até a realidade

prática da clínica. Acompanhando Levy (2022) nesse ponto, apesar de Freud (1900/2019, 1916-17/2014) utilizar em geral o termo “símbolo” com uma conceituação restrita, como veremos adiante, não por isso ele deixa de “descrever inúmeras relações de representação mental que hoje consideramos relações simbólicas” (Levy, 2022, p. 61). Entendemos, assim, que a simbolização pode ser retratada na obra freudiana partindo dos primórdios da formulação da terapia analítica e da compreensão feita a respeito dos sintomas neuróticos até sobre a constituição do sistema nervoso e da formação do psiquismo.

A esse respeito, Freud comprehendia, pelo exemplo magno da histeria conversiva, que os sintomas manifestados fisicamente seriam símbolos mnésicos de fantasias recalcadas e com valor traumático (1895/2016). Essa abordagem sublinha o ponto de vista econômico ao reconhecer a capacidade do corpo de ser o suporte material para a simbolizar a memória: as quantidades que antes ocupavam a memória podem sofrer deslocamentos para a manifestação física – os “afetos estrangulados”, como nos referimos anteriormente – a qual se mantém vinculada por uma relação simbólica com sua representação original. A manifestação física das representações recalcadas da histeria de conversão, por exemplo, é especificada de acordo com uma facilitação entre as quantidades que determinam aquelas representações e as que ocupam a parte ou o gesto do corpo onde a manifestação é expressa; facilitação essa que ocorre pela associação simbólica entre as duas representações e que fazem os sintomas psiconeuróticos serem compreendidos como “símbolos mnêmicos” (1894/2023). Adicionalmente, a proposição de um tratamento pela palavra que removia sintomas conversivos – a “*talking cure*”, como consagrou Anna O – destarte colocava para ele uma necessária relação entre o psiquismo, a linguagem e o corpo, no sentido de que o uso de palavras seria capaz de modificar tanto os processos psíquicos como sua manifestação corporal.

Essas ideias que colocam a simbolização como uma função psíquica fundamental do indivíduo avançaram em *A interpretação dos sonhos*, já numa ênfase topográfica, por meio da ideia de que há uma relação entre um conteúdo manifesto, expresso nos sonhos e um significado latente inconsciente (1900/2019). Todavia, antes e após essas formulações encontra-se nas proposições de Freud uma abordagem dinâmica sobre a simbolização, e que evidentemente tem contrapartes econômicas e topográficas, quando concebia a relação associativa entre diferentes tipos de representação e o jogo de forças e afetos existente entre elas, que as tornam “representações contrastantes”. A vinculação da representação-palavra e da representação-coisa para a representação que o indivíduo faz dos objetos implica que, para Freud, os processos de significação no humano estão diretamente relacionados à aquisição da linguagem (1891/2013, 1915/2010c). A própria distinção entre uma representação inconsciente e outra pré-consciente estaria

fundamentada nessa questão do quanto tal representação é enlaçada pelos aspectos simbólicos da representação-palavra, isto é, as representações manter-se-iam inconscientes uma vez que não estivessem associadas a palavras, por exemplo em razão do recalque. Desse modo, a existência de representações contrastantes implicaria um conflito entre elas cujo desfecho seria a excisão entre o sentido simbólico da representação do objeto e seu referente, uma “assimbolia”, como Freud (1891/2013) expressa. Nesse sentido, se a linguagem é imanente à terapêutica psicanalítica, ela também presentifica-se na formação dos sintomas, sendo a tarefa daquela rastrear a gênese da ruptura que houve entre os diferentes tipos de representação (Gabbi Jr., 1994).

Adicionalmente e unindo esses pontos de vista, a simbolização também pode ser retratada ao brincar infantil, descritos primeiramente em *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909/2015) e cujo corolário é a brincadeira do *Fort-Da* presente em *Além do princípio do prazer* (1920/2010). Igualmente, a simbolização deve ser associada ao manejo clínico e à lógica da transferência, no sentido do deslocamento de afetos e representações feito sobre o analista, que, então, vem a ocupar na mente do indivíduo adulto o significado simbólico que as imagens infantis outrora tiveram para ele (Levy, 2022; Smadja, 2022).

Portanto, a obra de Freud apresenta de várias maneiras diferentes – segundo perspectivas econômicas, topográficas e dinâmicas – o uso de processos de simbolização para a compreensão do pensamento consciente e inconsciente. Adicionalmente a esses pontos de vista, também é possível conceber a simbolização segundo uma perspectiva genética associando-a aos processos individuais a partir dos quais diferentes tipos de representação se combinam até a formação das representações-palavra e a combinação delas com as representações-coisa, produzindo a representação-objeto³¹ (1891/2013, 1915/2010c), assim como a passagem da onipotência própria do autoerotismo, passando pelo narcisismo até a aquisição do princípio de realidade (1911/2010, 1914/2010a, 1923/2011, 1930/2010). Igualmente, ao desamparo originário e à situação de dependência do indivíduo humano em relação a um cuidador, assim como às triangulações próprias do complexo de Édipo e seu desfecho, a identificação simbólica do sujeito com esses cuidadores (1895/1977, 1905/2016). Foi segundo esse prisma genético que grande parte dos autores pós-freudianos encaminharam sua teoria. Anna Freud (1969) reconheceu isso ao afirmar que:

Nunca houve qualquer dúvida sobre a psicanálise enquanto uma psicologia genética.
O ponto de vista genético teve uma existência reconhecida a partir do momento em

³¹ Para um exame mais detalhado a esse respeito, ver Garcia-Roza (2001) e Caropreso e Simanke (2011a).

que a exploração psicanalítica se voltou dos problemas neuróticos da vida adulta para seus predecessores na infância e demonstrou o impacto dos eventos e padrões iniciais nos acontecimentos posteriores. [...] Por enquanto, isso supera a maioria dos outros interesses e pode levar algum tempo até que os outros aspectos metapsicológicos alcancem novamente o genético, que avançou à frente. (p. 50-52)

Desse modo, Anna Freud identificou que o ponto de vista genético seria não somente aquele que mais subsidia o aspecto interpretativo da prática psicanalítica, embora não seja propriamente o objeto a ser modificado, mas também aquele que mais avançara na pesquisa psicanalítica, em contraste com os pontos de vista econômico, topográfico e dinâmico.

Essa tendência persistiu ao longo dos séculos XX e XXI. Autores como Jones (1918), Klein (1930/1981), Segal (1957/1982, 1991/1993), Winnicott (1971/1975), Bion (1962/1991), Lacan (1999), Green (1975/2017) e Laplanche (1980), numa perspectiva desenvolvimentista, estruturalista ou uma que mistura essas duas abordagens, ressaltaram os aspectos da subjetivação que se relacionam à capacidade de simbolização, ao uso de símbolos e ao registro simbólico da linguagem. Psicanalistas contemporâneos ampliaram a importância da noção de simbolização na teoria e na técnica psicanalíticas. Nesse prisma, autores como Roussillon (2019) identificam os modos contemporâneos de subjetivação e de patologias mentais, assim como a problemática narcísica que os envolvem, a falhas ou modificações da simbolização influenciadas pelo contexto da modernidade tardia. Contudo, cumpre ressaltar que a imensa maioria desses pontos de vista genéticos tiveram como tônica ou mesmo exclusivamente a referência à ontogênese, relegando a investigação filogenética dos modos de simbolização a um segundo plano, a uma “psicanálise aplicada” talvez, ou mesmo ao status de um equívoco de Freud.

Autores como Mezan (2019), por exemplo, veem como desnecessárias as hipóteses filogenéticas para explicar a universalidade do complexo de Édipo, sua simbólica. Para o intérprete brasileiro, embora insista na relação amalgamada entre o individual e o coletivo, o apelo de Freud à filogênese deve se restringir a “tudo aquilo que, na vida psíquica, não pode ser explicado mediante o recurso à experiência individual” (p. 607). Mezan se fundamenta em afirmações como a de que, para Freud, existem reações injustificadas no indivíduo, e que por isso “somente são compreensíveis filogeneticamente, pelo nexo com vivências das gerações antigas” (Freud, 1939/2018, p. 139), ou seja, que as “crianças, em certo número de relações importante, não reagem de uma forma que corresponde a suas vivências, mas instintivamente [*instinktmässig*], de modo comparável aos animais, algo que se pode explicar apenas por aquisição filogenética” (Freud, 1939/2018, p. 182). Para Mezan (2019), contudo, a explicação da simbólica mais importante para a teoria freudiana – o complexo de Édipo, de castração e a fantasia do pai

morto – admite teorizações que prescindem do recurso à filogênese – algo que autores como Rank (1924), Klein (1930/1981) e Lacan (1999) também procuraram fazer. Mezan (2019), então, apresenta, pela teoria ontogenética de Le Guen sobre o complexo de Édipo, uma alternativa para justificar a frequência com que as fantasias edípicas surgem no desenvolvimento individual, a qual, de seu ponto de vista, é suficiente para explicar sua simbólica universal sem por isso ter de recorrer a uma hipótese evolucionista.

De fato, as hipóteses filogenéticas de Freud são efeito da necessidade teórica de recorrer a uma série de estruturas *a priori* em relação à experiência individual, advindas da história da espécie humana – a isso nos referíamos quando exploramos a ideia de “recalque orgânico”. Mas, adversativamente ao ponto de vista de Mezan (2019), é necessário ressaltar que não é porque um fenômeno só pode ser explicado considerando seus elementos constitucionais, oriundos de aquisições filogenéticas que, por isso, só é filogenético aquilo que não pode ser explicado com recurso à experiência individual. Como direção de pesquisa, podemos considerar válido que o salto para as inferências evolutivas advindas da análise individual deve restringir-se àquilo que esta mesma é incapaz de prover compreensões a seu respeito, mas, fora disso, existem diversas outras metodologias para a compreensão da filogênese humana que podem ir ao encontro do que é visto individualmente. Nesse sentido, mesmo havendo condições de explicar a simbólica do complexo de Édipo por meio de explicações ontogenéticas, essa consideração não implica, num prisma genético, que o recurso à filogênese possa ser negligenciado. Algo que evidencia esse fato é que todos os modelos ontogenéticos pós-freudianos que mencionamos nesta seção para a emergência do simbolismo têm como premissa um dado, de fato inquestionável, que se refere à situação de desamparo originária do ser humano. Esse é o fundamento primordial para que o indivíduo se apegue amorosamente a um sujeito que lhe atende, em geral a mãe, e combata as forças que se opõem a esse atendimento, se tudo correr bem, encarnadas inclusive por outro sujeito amado pelo primeiro – o que Mezan (2019), em associação a Le Guen, chama de “não-mãe”. Contudo, esse modelo ignora justamente em que medida essa premissa, condição de possibilidade da triangulação edípica e todos os seus desdobramentos, é ela mesma advinda de um processo filogenético.

Nesse sentido, cumpre ressaltar que o “*desamparo infantil*, tão mais acentuado no homem que nos animais” (Freud, 1910/1976, p. 337) é ele mesmo fruto de um processo evolutivo, o que curiosamente envolve compreender que, se o humano se distingue do animal pela cultura, a cultura depende de um processo que fez a linhagem humana *perder* um traço que um dia foi uma adaptação funcional, ou seja, de perder as características que, justamente, o faziam ser menos dependente do outro, em comparação com seus ascendentes não culturais, por assim

chamar. De modo interessante, é também segundo essa lógica de perda do caráter inequívoco de uma adaptação funcional, em prol de uma redistribuição dessa adaptação numa série de elementos mais contingentes – no caso, estamos pensando nas ações específicas providas pela mãe –, que Deacon comprehende a emergência da simbolização.

Assim, reconhecemos que o recurso à filogênese é imprescindível para qualquer explanação metapsicológica a respeito do simbolismo e logo da cultura. Enquanto autores como Mezan (2019) compreendem que a concepção de Freud sobre a cultura é incompatível com sua visão evolucionista, temos uma tese oposta a esta, que considera sim uma compatibilidade entre essas premissas, uma vez que se dê a devida atenção ao aspecto negativo imanente a ambas. Como vimos anteriormente, Mezan (2019) critica o uso extenso da ideia da recapitulação e considera incompatíveis as concepções organicistas de Freud com sua compreensão da relação indivíduo/sociedade, ou seja, que o recurso à filogênese está “contra a história”: “Freud fala a todo momento de evolução, desenvolvimento, crescimento, mas a metáfora do organismo que subjaz a essas expressões não é compossível com sua intuição fundamental, que permanece a do crime primitivo” (Mezan, 2019, p. 616). *Diferentemente desse autor, comprehendemos justamente o contrário, que sim é compossível a lógica orgânica de Freud e suas teses sobre a fundação da sociedade – ambas se relacionam a um processo negativo, em que algo é perdido para que haja sua variação, e entendemos que a teoria de Deacon da emergência da linguagem simbólica torna ainda mais claras as possíveis conexões entre o evolucionismo e o crime primitivo como ato fundador da sociedade.* Tanto a lógica orgânica como a emergência da simbolização estariam relacionadas a esse processo de perda de autonomia de um sistema, no caso da linguagem, de uma fixidez biunívoca do sentido a um signo, para sua distribuição em uma série de *loci* – o que se relaciona diretamente com o fato de os fenômenos mentais serem dotados de um caráter intrinsecamente absencial, dependentes sempre de algo não intrínseco (como visto no capítulo anterior).

Contudo, antes de adentrarmos sua conjunção com a teoria de Deacon, teremos que realizar uma última incursão às ideias de Freud sobre a simbolização, uma vez que é a emergência dessa forma de linguagem que Deacon se utilizará como guia das suas problematizações. Nesse sentido, a seguir, retornamos à questão da emergência dos atributos distintivos da vida humana, a cultura, reconhecendo como a questão da simbolização é a via por excelência, em Freud, para a compreensão da especificidade das produções humanas. Como dissemos, buscaremos uma exploração da simbolização sob um prisma genético, mas que se distingue de grande parte das produções pós-freudianas, cujo enfoque foi no desenvolvimento individual. Isto é, buscamos, fora o aspecto sintético da relação

indivíduo/sociedade, enfatizar o ponto de vista genético da metapsicologia freudiana e, mais especificamente, o que se refere à evolução da espécie, de modo que o tema da simbolização possa ser identificado aos processos a partir dos quais ela emerge.

Para Pontalis e Laplanche (2001), as ideias vinculadas ao simbolismo ganham um sentido restrito e um sentido amplo na obra de Freud. A primeira delas se vincula a um uso explícito do termo ao longo da obra, em geral denotando um modo particular de representação em que há uma fixidez supraindividual do significado do símbolo, uma “simbólica”, como denomina Freud (1916-17/2014). Esta se refere, por isso, à “relação constante entre um elemento do sonho e sua tradução” (p. 202), ou seja, à concepção de que existem elementos do pensamento inconsciente, aos quais Freud denomina símbolos, cujo significado é intrínseco e em larga medida independente das associações feitas, por exemplo, por um indivíduo num contexto de análise. Essa possibilidade de “traduções constantes” (p. 202) seria oriunda da transmissão cultural, encontrada por isso “no folclore, nos mitos, lendas, provérbios, expressões idiomáticas e chistes de um povo” (1900/2019, p. 394) e dos significados “dos contos de fada [...], de contos burlescos [...], das tradições, dos costumes, dos provérbios e das cantigas populares” (1916-17/2014, p. 214). Esses símbolos seriam frequentemente utilizados pelos indivíduos como um recurso que atende à censura, isto é, de permitir a manifestação deformada de conteúdos mentais que o sujeito busca manter distante da consciência, pois estão em conformidade com os Ideais do Eu. Freud (1900/2019, 1916-17/2014) entende que os símbolos, nesse sentido estrito da simbólica, teriam um papel de disfarçar uma representação psíquica inconsciente, solucionando o compromisso entre seu significado pulsional e as exigências impostas pela censura. Seu caráter principal seria a universalidade, um dado *a priori* à experiência individual: “Não estou afirmando que o sonhador sabe disso; o que defendo é, ao contrário, que ele não precisa sabê-lo” (1916-17/2014, p. 216-217). Nesse sentido, podemos entender que a simbólica comprehende justamente o arcabouço de formas de pensamento que, pela recorrência ensejada pelo Ideal do Eu (1923/2011), foram assimiladas ao Id, sendo o totemismo e a fantasia do pai morto algumas das manifestações *princeps* dessa função.

Contudo, ao lado dessa concepção direta, inata e biunívoca da relação símbolo-simbolizado, a teoria de Freud também incorpora uma segunda acepção a esse respeito. Apesar de as duas serem aceitas no método que utiliza para a interpretação dos processos inconscientes, considera que a primazia seja dada sobretudo às relações que produzem o significado dos símbolos de maneira contingente e associativa na mente do indivíduo com o conjunto de outros signos com os quais ele se relaciona funcionalmente, e não de maneira direta, isolada e

constante na relação signo-referente. Embora inclua em sua teoria a existência de tipos permanentes de símbolos que servem de alicerce para que manifestações inconscientes fossem expressas a despeito da censura, a exemplo dos “sonhos típicos” e dos elementos típicos dos sonhos (e.g., objetos cilíndricos representando o falo, animais representando crianças, água representando a mãe, frutas representando os seios), a teoria de Freud (1900/2019) busca criar um método distinto daquele que poderia lançar mão, por exemplo, um dicionário ou almanaque de sonhos, em que cada signo seria traduzido por um simbolismo *a priori*. A interpretação psicanalítica deve, assim, considerar que existem símbolos constantes, e que eles podem até ser utilizados tecnicamente durante a análise, mas apenas em relação aos “elementos ‘mudos’” (p. 201), ou seja, aqueles em relação aos quais os analisandos são incapazes de oferecer eles mesmos associações. Ainda que os simbolismos universais, passíveis de “traduções constantes” (p. 202), sejam uma ferramenta complementar, a chave primeira de uma interpretação psicanalítica depende da equivocidade na relação entre o conteúdo manifesto e a tradução do sentido latente que ele recebe, uma vez que é dependente da maneira como o analisando associa esses símbolos no contexto geral de sua história pessoal e de sua interação transferencial com o analista.

O segundo sentido que Pontalis e Laplanche (2001) destacam a respeito do símbolo na obra de Freud é um sentido majoritariamente implícito do simbolismo, e que se refere ao que ele denomina “representações indiretas”. Enquanto, na primeira definição, Freud entende que “o que há em comum entre o símbolo e aquilo que ele representa é evidente; em outros [casos], ele se acha oculto; a escolha do símbolo parece então misteriosa” (1900/2019, p. 394). Isto é, nessa acepção mais ampla das formações simbólicas, e em relação à qual Freud tem alguma relutância de denominar “símbolo”,³² é necessário que se entenda que a “relação simbólica [...] é de natureza genética” (p. 394). Dessa maneira, para se compreender o motivo de por que um símbolo recebe certo significado num contexto de referência, cabe à pesquisa compreender como que, de uma relação de “identidade conceitual e linguística” (p. 395), de uma biunivocidade, de uma correspondência um a um entre o simbolizado e o símbolo, é possível que tenha surgido a flexibilidade e a equivocidade dessa correspondência.

Portanto, Freud por um lado entende que existe uma modalidade de simbolismo que prescinde da experiência individual, a denominada simbólica, de tal forma que o analisando sequer precisa ter aprendido o significado a respeito de um símbolo específico para que ele seja expresso no pensamento inconsciente. Por

³² No entendimento de Levy (2022), Freud evitou nomear como simbolizações os processos inconscientes como o deslocamento e a condensação como maneira de se defender de seus opositores.

outro lado, pela primazia da modalidade associativa para a tradução dos símbolos inconscientes, é somente pela prova de que um símbolo é mudo, impassível de associações pelo indivíduo, que a análise, enquanto procedimento técnico, deve recorrer à simbólica universal e inata que aquele símbolo transmite. Essa anterioridade técnico-metodológica entre a análise da associação individual em relação ao significado socialmente construído, em que a primeira é singular e indireta e a segunda é universal e constante, não significa, entretanto, que Freud considere que, do ponto de vista genético e da origem da diferença entre as duas modalidades, tenha primeiro havido a simbolização e em seguida a simbólica. Pelo contrário, o modo de referência indireto, em que há uma distância entre os signos e seus referentes, próprio daquilo que hoje conceituamos como simbolização, é um derivado da simbólica, em que se afere, precisamente, uma identidade na relação símbolo-simbolizado e sua tradução.

Para Freud (1912-13/2012), a simbolização, em seu sentido amplo e como o traço distintivo da hominização, deve ser associada à fase do totemismo, mas comprehende que seu germe é encontrado em uma etapa anterior da filogênese, denominada por ele de estágio animista. Freud descreve o animismo como a doutrina, ao mesmo tempo distinta e compatível com o animatismo,³³ baseada em concepções dualistas da relação entre o corpo e a mente. Embora não se confunda com as visões de mundo da religião e da ciência, o animismo se estende à cultura moderna, seja por via de sua crítica, seja endossando-a em suas crenças, linguagem e filosofia.³⁴ O animismo é a visão de mundo e o sistema de pensamento que fundamenta a perda “das características materiais” (p. 122) das almas em relação aos indivíduos, acreditando, então, que as almas podem “deixar sua morada e migrar para outros seres humanos” (p. 122). Nesse sentido, é representativa de um modo primitivo de acessar projetivamente o estado de espírito do outro sujeito, ao mesmo tempo de atribuir significados psíquicos ao mundo material, desmaterializando-o em algum sentido na medida em que se torna mediado por relações simbólicas. Como comprehende Bocca (2021), para Freud, “o estado animista seria resultado de uma perda de características materiais, ou seja, seria o resultado de uma passagem ruptiva de uma consciência imediata para outra simbólica” (p. 6).

Do ponto de vista de Freud, foi o problema da morte o ponto de partida para a formação do sistema animista de pensamento, isto é, ela adveio de uma necessidade prática da vida humana, uma *Not des lebens*. O animismo, nesse prisma, é uma técnica que, independentemente de receber nomes como “feitiço” ou

³³ Para uma análise do animatismo, ver Bocca (2021).

³⁴ O animismo poderia ser entendido, então, como o vestígio filogenético da tendência antropomorfista que criticamos no início deste capítulo.

“magia”, serve ao propósito de evitar a morte e cujo efeito seria uma tendência a sujeitar o mundo a visões dualistas, na medida em que lhe dota de espíritos e almas. Esse tipo de sistema de pensamento, precursor da religião, serve às mais variadas exigências postas sobre a vida humana, como a necessidade de controlar os eventos naturais a seu favor, evitando seus perigos, e de se proteger e prejudicar a ação de seus inimigos e adversários na luta pela sobrevivência. A magia tem como pressuposto a necessidade de resolver o problema da morte e a possibilidade de, por meio de um material qualquer, afetar as circunstâncias que podem ocasioná-la. Práticas como ferir um objeto que representa um inimigo ou rituais que almejam a fertilidade e a obtenção de chuva são exemplos práticos dessa tendência precursora do simbolismo de transferir uma certa qualidade a uma pessoa ou a um evento natural por meio de uma relação com um material terceiro. A simbolização poderia ser retraçada ao animismo justamente na medida em que se concebe a linguagem, especialmente materializada em vocalizações, como um elemento terceiro que estabelece a relação indireta de correspondência entre um símbolo e o simbolizado. Isto é, se o animismo representa a transferência de sentidos entre dois elementos que são mediados pela relação com um elemento terceiro, os signos linguísticos – fonéticos, por exemplo – podem ser considerados também um tipo de suporte material para a relação simbólica. Ao mesmo tempo, a evolução das formas de simbolismo, passando da simbólica à simbolização, tem como contraparte uma “progressiva desmaterialização” (1912-13/2012, p. 205) das correspondências entre os símbolos e sua significação.

Nesse sentido, a conjectura de Freud (1912-13/2012) o leva a entender que as primeiras formas de relação animista seriam mediadas por objetos que resguardariam uma semelhança ou afinidade com o objeto sobre o qual se almeja transferir uma série de qualidades e que essa forma teria, subsequentemente na filogênese, evoluído para objetos que mantêm uma relação de contiguidade com o referente – ou seja, numa terminologia semiótica endossada por Deacon, primeiro teriam surgido os ícones, em seguida os índices e por último os símbolos propriamente ditos. Tanto a semelhança como a contiguidade, “os dois princípios essenciais dos processos associativos” (p. 132), seriam modalidades de significação em que os signos utilizados estão em *contato* com os objetos a que se referem. Para Freud (1900/2019, 1912-13/2012, 1916-17/2014), uma teoria a respeito da simbolização tem como condição a investigação sobre a gênese do processo que, a partir de relações de “contato”, “evidentes” e “constantes”, associadas a relações de semelhança e contiguidade, torne possível a emergência de um modo de referência indireto, em que a razão que vincula um signo à sua significação se torna “oculta”, “misteriosa” ou “ausente” – ou seja, que ela se dá por via da simbolização.

Caminhando em direção a uma explicação filogenética dessas emergências, Freud (1912-13/2012) aproxima a questão da linguagem indireta à questão do tabu, reconhecendo que este visa, tanto do ponto de vista figurado como material, a um interdito frente ao contato, de tal modo que ele seria um modelo prototípico de uma exigência que impõe uma distância entre um símbolo e aquilo que ele simboliza. O tabu simbolizado pelo totém faz com que “Tudo que dirige os pensamentos para a coisa proibida, que produz um contato em pensamento com ela, [seja] proibido tanto quanto o contato físico” (p. 54-55). Nesse sentido, o totém pode ser entendido como um item material que mantém distância daquilo que ele simboliza, ou seja, que, de certa forma, “desmaterializa” a relação de significação. Para Freud, o “totemismo contribuiu para atenuar as coisas e fazer esquecer o acontecimento ao qual devia sua gênese” (p. 221), de tal maneira que o totém pode ser entendido como o protótipo de um signo em que se encontra uma ausência de contato direto entre ele e seu significado. Isso torna possível que, no costume do tabu, tal qual a simbolização é mais claramente na neurose obsessiva, veja-se uma concordância “1. na ausência de motivos para os preceitos; 2. em sua reafirmação por uma necessidade interior; 3. em seu caráter deslocável e no perigo de contágio pelo proibido; 4. no fato de originarem ações ceremoniosas, preceitos que advêm das proibições” (p. 57).

Essas ideias que supõem uma coincidência da linguagem e da censura e que entendem que a resignação em relação à satisfação plena amplia as condições da vida social (Bocca, 2021; Freud, 1915/1987) são incrementadas pela hipótese de Freud (1912-13/2012, 1916-17/2014) sobre a emergência do simbolismo e que tem a ver com a teoria do linguista Hans Sperber, para quem, assim como para Darwin (1871), a origem da linguagem humana estaria relacionada aos impulsos sexuais. Embora Sperber tivesse como objeto de análise a linguagem oral apenas, e exclusivamente com intenções comunicativas (Mendonça Cohen, 2012), Freud (1912-13/2012, 1916-17/2014) faz um uso particular de suas teses para compreender o simbolismo dos sonhos, pois neste os “meios de representação [...] são principalmente imagens, e não palavras” (1912-13/2012, p. 345) e que é inteiramente análogo “à decifração de uma velha escrita pictográfica” (p. 345).

Para Sperber, o modelo para o surgimento da linguagem a partir de um estado pré-lingüístico se inicia pela presença de vocalizações com intenção de comunicação entre pelo menos dois indivíduos com vistas a obterem uma reação regular sobre o outro, chamados estes que visam à atração sexual (Mendonça Cohen, 2012). Como descreve Freud (1916-17/2014), “Seus sons iniciais serviam ao propósito de comunicação e de chamar o parceiro sexual” (p. 226), mas a associação desse conjunto de sinais por repetidas vezes e regularmente em relação a outra modalidade de trabalho conjunto – Sperber se refere por exemplo à caça –,

fez, ulteriormente, com que o som proferido ganhasse dois significados, e não apenas um: tanto o que expressa a intenção da cópula como a atividade outra que, pela simultaneidade, se vinculou ao ato sexual.

Em outras palavras, para Freud (1930/2010), no momento da formação do clã totêmico, o humano primitivo, pré-linguístico, descobriu o valor da cooperação com seus pares para se proteger do destino e da possibilidade da morte, descobriu que “estava em suas mãos – literalmente – melhorar sua sorte na Terra mediante o trabalho” (p. 61). Essa solidariedade se vincula, por sua vez, ao mito do assassinato do pai, pois, como Freud comprehende (1912-13/2012), “Tudo indica que primeiramente o sacrifício não foi senão [...] um ato de sociabilidade [...]. Era uma oportunidade de elevar-se alegremente acima dos próprios interesses, de enfatizar os laços mútuos” (p. 205-206). Uma vez criada essa forma de trabalho, deixou de ser possível, por sua própria sobrevivência, sobreviver sendo indiferente ao “fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele. O outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver” (1930/2010, p. 61). Desse modo, tornando-se um valor do Ideal do Eu e então havendo a vinculação associativa entre as comunicações que visavam à reprodução e esse trabalho autoconservador, advindo dos sentimentos sociais de solidariedade, “Com o tempo, a palavra teria se desprendido de seu significado sexual e se fixado nesse trabalho” (1916-17/2014, p. 226).³⁵

Portanto, a emergência da distância entre o signo e um referente, propriedade *princeps* da simbolização, teria dependido de um processo que enfraqueceu, pelas exigências da autoconservação, cada vez mais os vínculos diretos entre as funções que suportavam a sexualidade – a comunicação – e a reprodução sexual por si mesma. A passagem do humano primitivo – para quem as vocalizações dependeriam de turbulentas emoções vinculadas à excitação sexual – em direção ao humano moderno, para quem a exteriorização da linguagem é em larga medida facilitada e frequente (Mendonça Cohen, 2012), dependeria de um modo cada vez mais indireto de referência, que, em última instância e como manifestada na simbólica inconsciente do sonho, associa-se à meta sexual. O sonho, enquanto manifestação *princeps* do inconsciente recalcado individual também deveria, então, indicar uma dupla regressão ao arcaico:

por um lado, a pré-história individual de nossa infância; por outro, na medida em que cada indivíduo, de algum modo, repete abreviadamente na infância todo o

³⁵ Essa ideia poderia ser utilizada como fundamento para compreender por que Freud (1914/2010a) decide qualificar as pulsões de autoconservação como um tipo de libido, a libido do Eu. Nesse sentido, a pulsão de autoconservação teria, pela filogenese humana, se associado significativamente à função sexual. O distanciamento da pulsão sexual em relação às metas sexuais, a libido dessexualizada necessária por exemplo à sublimação, teria como desdobramento, paradoxalmente, uma sexualização da autoconservação.

desenvolvimento da espécie humana, ela é também a pré-história filogenética.
(Freud, 1916-17/2014, p. 268)

A referência direta seria encontrada também em manifestações infantis e dos povos caçadores-coletores, aos quais Freud (1912-13/2012), infelizmente, denomina de “selvagens”: “Para os primitivos, como para os selvagens de hoje e mesmo para nossas crianças, os nomes não são algo indiferente e convencional, como nos parecem ser, mas algo essencial e pleno de sentido” (p. 173). Nesse sentido, como comprehende Freud, segundo uma visão assim denominada “nominalista” da emergência do totemismo, esse primeiro símbolo – o totem – teria uma referência direta a um nome, o nome do pai morto, o qual foi esquecido, mas que indicaria que as modalidades de linguagem das quais se origina a simbolização seriam ancoradas em sentidos fixos e constantes em relação ao nome, como se este fosse a própria coisa a que se refere.

Podemos afirmar, com essas ideias em vista sobre a teoria de Freud, que a simbolização é uma modalidade emergente de simbólica, na qual são expressos sentidos que representam desvios cada vez maiores da sua referência original e a função denotativa dessa própria comunicação, isto é, a meta sexual e a conservação da espécie. Se a origem da exteriorização da linguagem está enraizada numa atividade sexual, a simbolização se vincula a uma degradação dessa identidade biunívoca entre o signo e seu referente, a reprodução. Nesse sentido, a linguagem, para Freud, também deve ser entendida como tendo uma origem não adaptativa. A produção desses desvios permitiria sua associação a outras modalidades de trabalho que, consecutivamente, se multiplicam e se alçam ao primeiro plano, relegando a vinculação à meta original sexual um papel vestigial, análogo aos arcaísmos e fósseis linguísticos, e a qual Freud assume encontrar nos simbolismos universais do sonho.

Nesse sentido, se a simbolização é o modo de referência indireto e convencional de um signo, dependente por isso de um sistema em que cada elemento é necessário para “assegurar a compreensão de outros elementos” (1912-13/2012, p. 345), a simbólica inconsciente, enquanto conjunto de vestígios do modo de referência direto, é o resto daquilo que, justamente, não foi degradado e, consecutivamente, pluralizado pela simbolização (Mendonça Cohen, 2012). Se “a herança arcaica do ser humano compreende não só predisposições, mas também conteúdos, traços mnêmicos de vivências das gerações antigas” (1939/2018, p. 140), a interpretação acerca das hipóteses filogenéticas freudianas sobre o simbolismo acima delineada permite entender que a simbolização se associa a uma disposição, enquanto a simbólica a memórias de símbolos arcaicos manifestadas por ensejo dos impulsos do Id. Por essa razão, Freud era convicto a respeito de suas

inferências sobre como os processos psíquicos individuais, especialmente em seu funcionamento inconsciente, eram capazes de constituir um saber antropogenético:

Parece que o sonho e a neurose conservaram mais antiguidades psíquicas do que era possível imaginar, de modo que a psicanálise pode reclamar para si uma posição elevada entre as ciências que buscam reconstruir as fases mais antigas e sombrias do começo da humanidade. (Freud, 1900/2019, p. 600)

Embora consideremos que afirmações como essa de Freud sejam um tanto exageradas, acreditamos que, a partir da teoria de Deacon sobre a antropogenia, a metapsicologia acaba, como não raro acontece nos processos inconscientes, incorrendo no dito popular “atirei no que vi e acertei o que não vi”. Freud, ao conceber as pulsões de vida como inerentes à vida orgânica e a vida psíquica, talvez sem perceber, ou ao menos sem explicitar suficientemente, trata o processo para a complexificação dos processos culturais como análogo ao processo de complexificação dos processos orgânicos de significação. Se em 1920, como vimos no capítulo anterior, ele comprehende que a complexificação dos organismos advém da perda da autonomia funcional da célula, na medida em que se funde a outras, a perda da autonomia individual é descrita como a condição para a distribuição do poder entre os irmãos, formando a ligação solidária entre eles. Do mesmo modo, a emergência da simbolização na filogênese se relaciona a uma perda cada vez maior do referente original de certo signo, seja este considerado como o nome do pai morto, conforme a teoria nominalista, ou a meta sexual, conforme Sperber. Nesse sentido, o mito conta que os humanos perderam algo, o pai, e que a potência oferecida por ele dependeria da ingestão do animal totêmico. Nós, enquanto linhagem, em algum sentido “perdemos” algo para que emergisse o pensamento simbólico e a cultura, os quais, por sua vez, teriam de ser engolidos a cada geração de indivíduos de acordo com aquilo que o nicho lhes provê. O déficit que a morte do pai representa para a onipotência do humano é a condição para que exista a dependência do humano em relação ao outro e a multiplicidade de suas expressões. Desse modo, as duas proposições das quais Freud lança mão para explicar a conduta moral do Super-eu – o desamparo infantil e o complexo de Édipo – se fundamentam numa marca negativa, representativa de uma perda de uma adaptação funcional que um dia já esteve lá, mas que hoje se degradou e pluralizou de maneira distributiva em relação à alteridade.

Esse raciocínio o levou a considerar que a origem da cultura coincidiria com o surgimento desse processo psíquico, o recalque. Cumpre ressaltar, contudo, que, nessa conjectura, Freud dilata o conceito de recalque, como ele mesmo reconhece: “Não usamos aqui o termo ‘reprimido’ [recalcado] em seu sentido próprio. Trata-se de algo passado, desaparecido, superado na vida dos povos, que ousamos

comparar ao que é reprimido na psique de uma pessoa. Não se pode dizer, de início, sob que forma psicológica essa coisa passada existiu durante a época em que foi se obscurecendo” (Freud, 1939/2018, p. 181). De fato, ideias como essa que colocam as inibições, as defesas, as censuras e as repressões como necessárias ao atendimento das necessidades individuais já estavam presentes em 1900, quando Freud compreendia que “a censura entre Ics e Pcs, cuja existência o sonho praticamente nos obriga a supor, deve ser reconhecida e respeitada como a guardiã de nossa saúde mental” (Freud, 1900/2019, p. 620). Sem a constituição desse limite entre as instâncias psíquicas, tornar-se-ia impossível para o indivíduo distinguir a realidade do sonho, a percepção da alucinação, o interno do externo – de tal maneira que se poderia considerar a censura como uma exigência para a vida psíquica.

Portanto, podemos afirmar que a formulação teórica em *Totem e tabu* exibe, dentre outros elementos, uma estrutura que, pelo ato fundador de um ritual fúnebre, comprehende a emergência de modos diversos de simbolização, ilustrados inclusive pela evolução dos tipos diversos de pensamento religioso (animatismo-animismo-religião-ciência) e o recalque frente a impulsos individuais e em favor de uma coesão sistêmica do grupo, formadora do laço social. O animismo representa o início da simbolização, na medida em que, a partir dele, houve uma longa transformação em que as almas teriam perdido “suas características materiais” (1912-13/2012, p. 83), uma “Perda que teria conferido às almas uma condição espiritualizada em alto grau” (Bocca, 2021). Já a teoria para a entrada no totemismo – “o assassinato do pai” –, independente de remeter a um fato real ou não, propõe que existe um vínculo indissolúvel entre a referência simbólica em relação a um outro indivíduo – no caso do mito, o totem que representa o pai morto –, a criação do conjunto de normalizações do comportamento e do pensamento – a criação dos tabus morais – e a inclusão dessas operações em narrativas que justamente medeiam as trocas, inclusive simbólicas, entre as exigências coletivas e individuais.

Nesse sentido, para Freud, a constituição da linguagem simbólica coincide com as relações sociais estabelecidas pelo totemismo, no sentido de que ambos operam por meio de signos relacionais (Bocca, 2021). Se, ao início do desenvolvimento dos modos de significação da realidade, seja na ontogênese, seja na filogênese, “Cada um dos componentes instintuais trabalha por si” (1912-13/2012, p. 140), caracterizando o aspecto perverso polimorfo, e fazendo com que o pensar seja, “em grande medida, sexualizado, daí se originando a fé na onipotência dos pensamentos” (p. 141), o recalque tem o papel de inibir as metas desses impulsos independentes, tornando-os relacionais e codependentes. Com efeito, a linguagem, outrora fundamentada num componente instintual específico, a meta sexual, pouco a pouco se distancia de suas origens, inicialmente pela

formação do totém e, em seguida, pela emergência do pensamento religioso e científico.

A evolução da linguagem simbólica representa, nesses termos, “um enfraquecimento contínuo do motivo necessário que levava à sua exteriorização” (Mendonça Cohen, 2012, p. 422), e que é ao mesmo tempo condição e efeito da cultura, a exemplo da sublimação, cujo mecanismo é ao mesmo tempo doloroso e funcional. Em outras palavras, para que se compreenda a simbolização do ponto de vista filogenético, há como condição necessária a passagem de um humano “anti-social” (Freud, 1897/1986b, p. 253), narcísico, em que não há interdito inclusive ao incesto, à sua forma moderna e adulta, em que a meta sexual dos indivíduos progressivamente cede lugar à sua conservação. Esta, por sua vez, no contexto da cultura, se dá numa rede de dependências entre vários indivíduos – uma autoconservação que ocorre em função do objetal, e não do narcisismo. Assim como os signos relacionais da linguagem simbólica, Freud (1900/2019, 1916-17/2014) supõe a necessidade de reconhecer que os indivíduos tiveram que agir de maneira cooperativa e não simplesmente numa luta de cada um contra todos para compreender a emergência da simbolização.

Devido a tais considerações, que apontam para a ideia de que a simbolização se relaciona a uma dessexualização da libido, podemos levantar a hipótese de que o conceito de sublimação pode ser revisto não como uma forma elevada de expressão humana, reservada a poucos indivíduos, mas como um processo constitutivo, que articula duas esferas não tão claramente relacionadas sobre o entendimento de Freud a respeito da emergência do senso moral, uma perspectiva que enfatiza o recalque e outra que enfatiza o desamparo. Se consideramos a sublimação como uma tendência primária das pulsões de vida no sentido da significação, da articulação entre diferentes tipos de representação, representações do Eu e representações do objeto e entre representações-coisa e representações-palavra, podemos entendê-la como referente à predisposição humana à simbolização, e por isso também da formação da cultura. A sublimação poderia ser pensada conforme variados matizes, de acordo com a etapa do desenvolvimento do indivíduo e em que medida ele incorporou a linguagem simbólica em suas relações com o nicho cultural. Por exemplo, poder-se-ia pensar na alucinação onipotente do recém-nascido como uma forma de sublimação, no abandono do objeto de amor primário em nome da identificação simbólica com o terceiro, com aquilo que castra esse amor; mas também seria possível pensar na sublimação como produtora das assim entendidas obras simbólicas mais elevadas, como a arte, a religião, a filosofia e a ciência.

No entanto, se da religião que Freud infere o simbolismo, Deacon infere do simbolismo a religião, de modo que, se formos pensar como este a questão da

formação do primeiro símbolo, teríamos que supor que não foi tanto a morte do pai o que antecedeu a formação do totém, mas que a formação do totém serviu como um processo que criou redundâncias em relação à função protetora do pai, o que, por isso, permitiu que ela fosse degradada. A degradação desse papel, por sua vez, implica uma distribuição de sua função por uma série de adaptações que serviriam, justamente, à manutenção do totém como figura que organiza e dialetiza as relações de parentesco e o pacto social.

Outra hipótese que endereça essas questões seria supor, como fez Freud, que deve ter havido alguma modificação experimentada pelos filhos para que sua subordinação tenha cedido lugar ao ato de assassinar o pai. Isto é, a formação da cultura se vincula à criação de uma cooperação entre os indivíduos no lugar de sua luta, mas Freud comprehende que teria de haver alguma modificação para que a subordinação dos filhos tenha se convertido no ato de assassinar o pai. Entende, assim, que o motivo de fazerem unidos o que não seria possível individualmente deriva de que “Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade” (1912-13/2012, p. 216). Com essa ideia em vista, e aplicando ao contexto da horda primitiva a proposta de Deacon de que a duplicação ou redundância constitui um dos fatores por excelência para que haja a degradação de uma autonomia funcional ou individual – nesse caso, o poder do pai –, podemos entender que o desenvolvimento tecnológico de instrumentos bélicos permitiu aos irmãos encontrarem noutra fonte, que não o pai, aquilo que outrora ele era o único a lhes prover, isto é, a proteção pela força. Por esse raciocínio, não ficaria claro em que medida esse contexto seria passível de gerar o sentimento de culpa, pois conforme as propostas originais de Freud, este derivaria da ambivalência frente ao pai, para a qual sua veneração é uma condição necessária. Contudo, uma vez existindo um “sentimento de superioridade” dos irmãos frente ao pai, a formulação torna-se carente de explicações, uma vez que as armas seriam tanto quanto ou até mais eficazes do que os poderes daquele, isto é, não fica claro por que ele seria venerado sem ser percebido como um superior. Nesse sentido, caberia retornar à hipótese levantada na seção anterior e postular o sentimento de culpa como um fator anterior ao assassinato do pai, oriundo de uma assimilação genética para que os indivíduos se protegessem de seu despotismo de outrora. Nessa abordagem, portanto, a ambivalência seria mais um efeito do que um antecedente do sentimento de culpa, mas não ficaria claro por que razão ter-se-ia criado um totém que mantivesse o pai vivo simbolicamente, embora possa ser claro por que haveria tabu. A elucidação de questões como essas terá de ocorrer noutra ocasião.

Como vimos, para Deacon, a linguagem simbólica está relacionada à formação da sociedade não somente porque ela é necessária à sustentação da rede de hierarquias e codependências complexas que permeia a cultura humana, mas

também porque em ambas se observa uma lógica comum, relacionada à perda da autonomia funcional e individual. As interpretações de Deacon a respeito da linguagem simbólica trazem como efeito a concepção de que existe um paralelismo entre os processos para a emergência da multicelularidade e da cultura, na medida em que em ambas se atribui à *perda* da autonomia individual ou funcional as causas que geram as sinergias codependentes que as definem em sua forma mais complexa. Esse processo negativo, de origens não adaptativas, está relacionado às sinergias intraorganísmicas e interorganísmicas, respectivamente como na redistribuição funcional exibida pela linguagem no cérebro, oriunda da degradação das funções autônomas da linguagem, e como na degradação das autonomias individuais para as emergências da multicelularidade e do nicho linguístico sobre o qual repousa a sociedade humana.

Com esse paralelismo em vista, é interessante pensar como a descrição de Deacon sobre a emergência do altruísmo somada à da emergência da vida toca em dois pontos da obra de Freud muitas vezes observados como distantes ou mesmo dissociados um do outro. De um lado, encontramos a descrição de *Totem e tabu* para a formação dos laços sociais da cultura, em que um indivíduo – o Pai – é negativado para dar emergência a uma nova forma de coletividade. É preciso se degradar a autonomia narcísica individual e funcional para surgir a fraternidade. De outro, temos a descrição analisada no capítulo anterior sobre como é possível que o fenômeno vital crie unidades cada vez maiores, pelo trabalho erótico, tendo em vista sua tendência à constante dissolução. No capítulo anterior, isso nos levou a entender que seria por um trabalho negativo, associado à morfodinâmica, que essa dissolução seria primeiramente contrariada e que apenas secundariamente, a depender das sinergias ocasionadas por esse próprio trabalho negativo, se poderiam formar laços eróticos, que aproximamos do conceito de teleodinâmica de Deacon. A ligação distribuída e plástica das funções de um sujeito está sendo descrita conforme duas negações diferentes: num caso, do nome do pai e da meta sexual; no outro, da ligação total da termodinâmica.

Assim, da solidariedade celular, passando pela solidariedade social até a solidariedade dos signos da linguagem em relação ao sistema de relações simbólicas, é pela negação em um nível que ocorrem as reciprocidades sistêmicas e codependentes do nível superior – um tipo de “queda para cima” que, ao menos superficialmente, pode lembrar a “fuga para frente”, expressão do filósofo Türk (2010) que Gondar (2016) usa para compreender a “progressão traumática” de Ferenczi (1924/2011), e que ao mesmo tempo tangencia as proposições de Green (1975/2017) sobre o papel do negativo para a simbolização.

Esses vínculos implícitos da teoria freudiana, que, costumeiramente, caem sob o guarda-chuva da expressão “ligação”, própria do trabalho de Eros, se

tornaram mais claro a partir da tríade duplicação-degeneração-complexificação de Deacon, sumamente exemplificada pelo caso da vitamina C analisado anteriormente. Como vimos, as origens não adaptativas da linguagem se referem à desespecialização das áreas do cérebro originalmente responsáveis pela linguagem e à reespecialização de outras áreas para sustentar as associações complexas e distribuídas necessárias à linguagem simbólica. Igualmente, seria esse processo de degeneração das autonomias individuais que estaria na base do comportamento pró-social. Analogamente, como vimos a partir do mito do assassinato do pai, para Freud (1912-13/2012), é por meio da morte sacrificial de um elemento que age de maneira autocrática que se torna possível a união dos demais elementos entre si, união esta reafirmada a partir das relações destes com o totêmico que, justamente, simboliza o pai. Nesse sentido, seria por meio de algo “a menos”, de algo negativo, e não de algo “a mais” e positivo, que seriam então criadas algumas das condições mais cruciais para as imensas variações combinatórias e flexíveis moldadas ao longo do desenvolvimento, filogenético e ontogenético, do humano. Tanto no processo de complexificação das relações humanas marcada pela cultura e pela simbolização como para o suposto evento do assassinato do pai, encontra-se como fundamento a ideia de que é preciso a subtração de algo, seja um indivíduo, seja uma função pulsional, para que haja a abertura para a multiplicidade entre todos.

Isso significa que o uso da linguagem simbólica não é apenas crucial para sustentar as estruturas complexas de hierarquia e interdependência na sociedade humana, mas também reflete um processo biológico visível em todas as formas de vida. Esse processo envolve a renúncia temporária da autonomia individual e funcional em prol de propósitos e valores de nível superior, quer estejamos falando da agregação da vida na multicelularidade, quer considerando o laço que vincula as sociedades e as culturas humanas, ou o sistema abstrato de regras, normas e leis indiciais que condicionam a referência simbólicas. Nesse sentido, a remissão ao “narcisismo” sugere que há uma adaptação psicológica em que indivíduos sacrificam impulsos imediatos de autossatisfação para atender a demandas sociais e culturais mais complexas e duradouras. Vinculam-se as exigências da pulsão às exigências da sociedade. Fala-se, assim, de uma concessão de seu narcisismo, de uma barreira frente à tendência primária de buscar o atendimento das necessidades pulsionais pela descarga, talvez pudéssemos assim traduzir. Isso se compatibiliza com a ideia de Monzani (2011) de que “não se trata da consciência moral levar à renúncia pulsional, mas [...] a renúncia pulsional é que cria a consciência moral” (p. 243). Com a cultura, o funcionamento autônomo de um indivíduo em busca de satisfazer por si todas as suas necessidades – um funcionamento narcísico, podemos entender – cede lugar a uma condição de maior dependência daquele em relação aos demais, distribuindo as vias de atendimento de seus impulsos a uma série de

outros sujeitos, os quais, por sua vez, também agem em reciprocidades codependentes para sua própria satisfação.

Desse modo, não somente por suas características extrínsecas, essas duas esferas – o intrassubjetivo e o intersubjetivo –, uma vez que estão sempre uma em função da outra, estariam diretamente relacionadas, mas pela própria lógica interna de cada uma dessas operações, que é esse trabalho de apagamento, de negativação, de uma representação para sua redistribuição numa variedade de outras. Nesse sentido, é fundamentalmente a negativação que vetoriza a pluralidade de expressões pulsionais previamente dadas, ou seja, o polimorfismo do desejo é expressão do recalque, antes de ser sua antinomia.

Com efeito, se a falha do recalque representa uma falha da retranscrição e dos contrainvestimentos que o sustentam, podemos associá-lo a uma falha no processo de simbolização que teria o papel de unir diferentes tipos de memória. Os sintomas neuróticos poderiam ser associados à clivagem das memórias implícitas e explícitas, de tal modo que o conteúdo ideativo, episódico, torna-se suprimido, mas suas manifestações persistem sob a forma das ações motoras de memórias de trabalho. A regressão está ligada ao dano de um atributo funcional e a progressão da complexidade das formas de pensamento depende de uma supressão dos estágios mais básicos de desenvolvimento psíquico, fundamentados na descarga motora. O recalque está ligado à vеторização da pulsão, na medida em que faz convergir as diversas pulsões parciais características do comportamento infantil, que, em verdade, é menos polimorfo do que quando já subordinado à simbolização, e sua falha precipita o quadro neurótico, precário em manejar representações contrastantes e a experiência de ambivalência que estas produzem.

Em suma, podemos afirmar, reconhecendo semelhanças entre os autores, que, assim como para Deacon, Freud associa a emergência da linguagem simbólica a (a) uma complexificação crescente dos processos de pensamento e como esta recorre a uma hierarquia, de tal modo que os níveis mais elevados são passíveis de regredirem aos mais básicos; (b) o manejo da experiência de ambivalência dependente do recalque e da simbolização, ou seja, da possibilidade de viver estados afetivos contrastantes em relação à mesma representação ou que um mesmo estado afetivo seja destinado a duas representações contrastantes; (c) a criação de uma tendência a observar o mundo em termos dualísticos, suporte para o sentimento religioso; (d) a instituição da moral, da valorização da fraternidade, da exogamia, ou seja, do reconhecimento da alteridade. Desse modo, para Deacon e para Freud, o processo de emergência da linguagem simbólica estaria ligado, tanto direta como indiretamente, ao surgimento do pensamento abstrato, da moralidade e da religião.

8. CONCLUSÃO

Compreendemos que a noção de negativo, em suas variadas facetas em Freud, pode ser concebida em diversos níveis analíticos de sua teoria, partindo desde suas direções metodológicas sobre a ciência, passando pela concepção epistemológica de que grande parte da realidade nos é cognitivamente inacessível, para, então, culminarmos naquilo que propriamente inaugura o saber psicanalítico, isto é, a compreensão de que o inconsciente, uma marca negativa da subjetividade, é ele mesmo um dado ontológico da realidade, dotado de poderes causais próprios. Nesta pesquisa, buscamos reter essa perspectiva negativa da subjetividade para realizar a interlocução entre a metapsicologia de Freud e o emergentismo de Deacon. Foi a partir dessa concepção da relação entre a natureza e a subjetividade que conjugamos as teorias.

Com essa perspectiva em vista, encontramos um ponto de convergência entre o naturalismo científico da metapsicologia e a incompletude da natureza concebida pela abordagem de Deacon (2012). Sob a proposta de uma natureza cujas propriedades emergentes derivam de *constraints* organizadas em dinâmicas específicas, e cujos níveis emergentes, como no caso na teleodinâmica, são capazes de produzir fenômenos intrinsecamente não intrínsecos, como a representação e a intencionalidade, propusemos uma familiaridade teórica entre a visão de Freud sobre o inconsciente e a ideia de Deacon de que a subjetividade é um fenômeno absencial. Nesse contexto que buscou se aprofundar na relação entre natureza e subjetividade sob um enfoque negativo, a revisão teórica, inspirada na abordagem de Freud em textos como o *Projeto* e *Além do princípio do prazer*, primeiro se dedicou ao estudo das formas de *self* mais simples, buscando compreender as predisposições e características próprias de todos os seres vivos para, somente num segundo momento, abordar a questão da subjetividade humana.

Com esse objetivo de compreender os princípios excitatórios da subjetividade, mesmo em suas formas mínimas, nos inclinamos a uma exploração sobre o conceito de pulsão de morte e sua integração com a teoria de Deacon sobre a emergência das tendências inerentes à vida. Essa interlocução permitiu uma abordagem renovada da teoria psicanalítica sobre as relações entre as pulsões de destruição e as pulsões de vida, assim como sobre a própria ideia do que compreende uma “pulsão”. A abordagem utilizada para tratar da “energia psíquica” visou, assim, expurgar as conotações hidrodinâmicas ou elétricas com que por vezes a ideia de pulsão é tratada no texto freudiano e pós-freudiano, substituindo seu modo de causalidade de uma causa eficiente para uma formal, como originalmente

Freud havia formulado, pelos princípios de inércia e de constância. Considerando que os processos psíquicos devem ser entendidos em referência às tendências mais básicas do universo macroscópico, compreendemos os fundamentos termodinâmicos e informacionais necessários à excitabilidade dos organismos e do psiquismo, ou seja, discorremos sobre como a subjetividade se relaciona à lei da entropia, à tendência a uma homogeneização cada vez maior dos sistemas em relação às suas adjacências. As ideias sobre essa destrutividade das formas, inerente à substância física, e que é destrutiva justamente porque é conjuntiva, implicou uma reformulação sobre as ideias de “conjunção” e “ligação”, costumeiramente associadas às pulsões de vida apenas. A justificativa disso se deveu à consideração de que, se o inanimado e as tendências que fazem qualquer sistema vivo ser destruído e voltar ao inanimado estão determinadas por uma tendência conjuntiva, logo as pulsões de vida seriam dependentes de processos que produzem, mantém e amplificam desligamentos e disjunções, aos quais se buscou referir pelo recurso ao conceito de pulsão de morte. Portanto, a perspectiva adotada endereçou as questões levantadas por meio da pressuposição de uma tendência conjuntiva e destrutiva – o aumento irrefreado da entropia – que, para dar luz à dinâmica conjuntiva e construtiva das pulsões de vida, deve, intermediariamente, ser oposta por tendências disjuntivas, tendências produtoras de *constraints*, às quais Deacon denomina de morfodinâmicas.

Mas por que supomos, então, que é a pulsão de morte, e não Eros, que produz desligamentos, uma vez que esta é uma propriedade necessária à vida? O motivo disso é, conforme Deacon, que existem processos inanimados que, local e transitoriamente, também são capazes de produzir assimetrias dinâmicas que se opõem ao aumento constante de entropia – ou seja, processos não vivos que produzem desligamentos. Como vimos, os processos morfodinâmicos, embora sejam amplamente recrutados pelas diversas funções que compõem o organismo, não dependem dessa inclusão num organismo para ocorrerem, isto é, embora todo organismo dependa de processos disjuntivos, isso não significa que todo processo disjuntivo é efeito da dinâmica da vida.

Com essa perspectiva inspirada no modelo autogênico de Deacon (2012), a emergência das pulsões de vida foi compreendida como uma diferenciação dinâmica exibida por processos que se mantêm distantes do equilíbrio termodinâmico, o que, na aproximação da morfodinâmica às pulsões de morte, implica dizer que a emergência das pulsões de vida é dependente da pulsão de morte, embora aquelas não sejam idênticas a estas. Para essa transição, teria de haver uma ação entre pulsões de morte umas sobre as outras, uma fusão, de tal maneira que a quantidade de energia despendida de uma sobre a outra crie uma

circularidade dinâmica que mantenha o sistema distante do equilíbrio termodinâmico ou da inércia.

De maneira mais precisa, a teleodinâmica exibida pelos seres vivos seria efeito da fusão entre dois ou mais processos morfodinâmicos, que, caso não estivessem nela integrados, tenderiam também à destruição do sistema que configuram. Nesse sentido, compreendemos que não somente a conjunção destrutiva prescinde da vida, conforme o aumento constante de entropia, mas que também existem processos disjuntivos independentes da vida. O caráter destrutivo da pulsão de morte, sob essa perspectiva, foi aproximado de processos morfodinâmicos desfusionados, e que, portanto, não se integram em teleodinâmicas do organismo. A esse respeito, vale retomar a referência de que, embora a morfodinâmica também seja uma condição para a emergência da vida, ela não busca ativamente opor-se à homogeneização entrópica, como a teleodinâmica o faz, sendo, pelo contrário, produto do fato de que o desligamento transitório pode, em dadas circunstâncias (e.g., um redemoinho), ser a maneira mais eficaz de aquele sistema retornar ao estado de equilíbrio, à inércia. Portanto, as pulsões de morte deveriam ser equiparadas aos processos morfodinâmicos que ocorrem internamente ao organismo e que se desfusionam da teleodinâmica global de suas funções vitais, minando as capacidades representacionais a elas vinculadas.

Como Garcia-Roza (2004b), entendemos que ambas as teses a respeito do psiquismo inconsciente, tanto as nominalistas como as realistas, são capazes de ter suas hipóteses demonstradas de acordo com a referência ao texto freudiano. Não descartamos a eficácia que nomes, palavras e signos têm sobre a realidade – fazê-lo seria também cavar o leito de morte da psicanálise, a técnica da “cura pela palavra” –, mas precisamos, para que isso seja possível, compreender como que da realidade pôde surgir o “nome”, num primeiro momento. Caso contrário, de uma maneira ou de outra, caímos numa concepção em que o espírito humano corresponde a uma exceção à natureza, o que é avesso ao monismo freudiano. Por essa razão, dentre outras, optamos por uma vertente realista nesta investigação, para, por assim dizer, explicar o processo originário que, de um apoio inequívoco sobre o natural, permite os desvios exibidos pelo cultural e subjetivo. Para que conceitos fundamentais da psicanálise – como os de inconsciente, pulsão e representação – sejam de fato entendidos como dimensões do humano com eficácia causal sobre o mundo físico – ou seja, que eles são encarnados no corpo –, dependemos de nosso entendimento sobre de que maneira estes se encontram em relação ao mundo. Freud descobriu o inconsciente? Ou será que ele o inventou? Como Garcia-Roza (2004b) entende, nossas respostas para a questão do realismo ontológico do objeto da psicanálise – o inconsciente – “pode determinar caminhos teóricos e clínicos para a psicanálise” (p. 213).

Por essa razão, procuramos desenvolver esse tema a respeito da subjetividade, demonstrando a ipseidade desses fenômenos em relação ao puro determinismo de causas eficientes, mas igualmente, sem tratá-los como provenientes de uma origem miraculosa, que as exceta em relação à ordem da natureza. Por esse motivo, nos dedicamos ao estudo da *emergência*, ou seja, uma visão que se contrasta com a visão reducionista ontológica, apontando como o *self* tanto tem precursores no mundo natural, como deles se desvia em algumas de suas principais propriedades: a tendência à dissipação dos corpos e sua dissolução entrópica.

A psicologia, seja individual ou coletiva, não está fora do registro das causas e dos efeitos – em uma palavra, do determinismo. O nicho simbólico, cultural e representacional que nós humanos habitamos é determinado pelo plano físico, é dele dependente e não está fora dele. O que faz a subjetividade desviar do mero determinismo das causas eficientes não é tanto uma liberdade frente à determinação, mas sim a capacidade de determiná-la. Portanto, isso não significará que tudo que há, para Freud, é um puro determinismo passado-presente. Como ele diz: existe uma “orientação intencional” (Freud, 1930/2010, p. 19), própria da atividade dos sentidos e da ação muscular, sem a qual não se poderia dar “o primeiro passo para a instauração do princípio de realidade” (p. 19).

Com essa consideração sobre um sujeito e sua ação intencional, que sente a si mesmo sentindo o mundo, podemos dizer que Freud objetiva, em sua metapsicologia, justamente esse caráter mediato da relação com o outro – ou seja, os estados presentes não são apenas desdobramentos imediatos do passado. O próprio termo representação traz por si essa capacidade autodeterminada, na medida em que indica uma possibilidade de que – de maneira mediada pelo sujeito – a representação de um suposto passado ou de um suposto futuro possam agir no presente. Existe teleologia no discurso freudiano, e, conforme a abordagem emergentista, não há nada de antinaturalista nessa afirmação.

Em suma, vimos que Freud não raro aproximou o funcionamento mental às necessidades impostas ao protoplasma, vinculando o desenvolvimento psíquico às exigências feitas à vida em geral. Já ali e em textos como *Sobre a concepção das afasias* (1891/2013), nota-se não somente que a ontogênese para Freud não poderia ser pensada fora das disposições colocadas pela filogênese, mas que esta produziu uma fisiologia neural que tem como orientação, em última instância, a produção de representações. A conexão entre as exigências internas colocadas aos organismos individuais e as pressões exercidas para satisfazer essas necessidades por meio de suas interações com o ambiente é mediada pela capacidade dos sistemas vivos e do psiquismo de atribuir significado às informações disponíveis nessa relação, ou seja, de representá-la.

Embora a capacidade de representar o mundo não seja, sob o prisma adotado na presente investigação, uma exclusividade do humano, também concebemos que existem novas modalidades de representação que emergiram ao longo da evolução humana. Com essa ideia em vista, ampliamos a visão negativa da subjetividade de uma descrição apenas sobre o *self* mínimo, autogênico, para a compreensão sobre como o negativo opera nas formas de significação da realidade distintivas do humano, relacionadas à cultura e à simbolização.

Buscando entender tudo aquilo que o humano ergueu em relação às outras formas de vida e que então trazem as particularidades do psiquismo humano, revimos que a abordagem freudiana sobre a cultura e a relação do indivíduo com a sociedade estão ancoradas numa perspectiva evolucionista, de cunho especialmente darwinista. Esse enfoque filogenético da cultura permitiu introduzir a questão em seguida abordada pelo recurso à teoria da semiose evolutiva de Deacon, sobre a emergência da disposição humana à simbolização.

Em outras palavras, ontogenia, filogenia e sociedade não são instâncias apartáveis e discretas umas em relação às outras, porque a importância da história, seja aquela de maior escala, descrita por Darwin sobre as espécies e sobre a ascendência do humano, seja aquela mais microscópica, como a de Freud sobre a psicologia individual, faz supor que os diversos níveis que compõem o humano são interpenetráveis e processualmente definidos. Não existe história da espécie sem falar em cultura da espécie, de modo que caberia igualmente afirmar que não existe natureza sem história. Desse modo, relembrando o ponto já apresentado nos capítulos anteriores, em primeiro lugar atribuível a Darwin, mas não menos a Freud, tem-se como conclusão a compreensão da natureza como histórica, capaz de incluir o negativo, seja do ponto de vista universo físico, seja do processo vital como um todo, seja do ponto de vista do humano singular.

Autores como Laplanche (1997) fazem uma argumentação interessante e aprofundada sobre o quanto a teoria de Freud sobre o psiquismo humano o faz um fato desviante das determinações biológicas. Contudo, pelos motivos apresentados em tese, consideramos que a própria biologia é uma ciência especial, impassível de ser reduzida à metodologia e aos princípios que conduzem as regularidades estritamente físico-químicas típicas do inanimado e que assim propõem uma forma de pré-formação da biologia – que aparentemente é o motivo que leva o intérprete francês a considerar um erro a associação da psicanálise às ciências da vida. Concebendo que a razão do psiquismo existir é, antes de mais nada, uma razão biológica, neste capítulo seguimos a abordagem emergentista que recusa uma visão dicotômica sobre o campo da natureza e o campo da cultura.

Consideramos que o postulado freudiano sobre as séries complementares (Freud, 1916-17/2014; Winograd, 2007), de que existem disposições biológicas

herdadas que condicionam o psiquismo individual e que são complementadas pelos acasos da vida do sujeito, propõe uma questão, não somente relativa ao problema corpo/psiquismo e inatismo/empirismo, mas também sobre a tensão natureza/cultura. Essas questões perpassam toda a obra de Freud, de modo que há um grande debate entre os comentadores sobre para que lado tende a balança do fundador da psicanálise, para o que enfatiza a determinação biológica ou o que destaca a qualidade *sui generis* da cultura. De nosso ponto de vista, a própria formulação dessa questão já erra o alvo: a cultura deve ela mesma ser pensada um processo natural, uma vez que se concebe uma natureza aberta à criação.

Como exposto anteriormente, Freud recusa uma abordagem dualista da relação natureza/cultura (Assoun, 1983; Simanke, 2009). Essa concepção, contudo, não implica a ideia de que a natureza é homogênea. A cultura, nesse sentido, deve ser entendida como um processo emergente imanente à própria natureza. Essa ideia pode ser aproximada, resguardadas as dessemelhanças dos autores, do diagnóstico naturalista do filósofo Nietzsche, em que ele afirma que “pela história [...] implantamos um novo hábito, um novo instinto, uma nova natureza, de sorte que a primeira natureza resseca e cai” (apud Assoun, 1980/1989, p. 100). Essa definição da natureza, que a aproxima metaforicamente do casulo de uma borboleta ou da casca de uma árvore, significa que a natureza é ela própria dotada de história e de uma imanência que não é idêntica a si própria. Com efeito, quando o fundador da psicanálise desenvolve uma teoria sobre a saída do humano de um estado de natureza, a exemplo da que encontramos em *Totem e tabu* (1912-13/2012) e *Futuro de uma ilusão* (1927/2014), é preciso levar em conta que essa inovação instituída pela cultura não representa uma saída da natureza em si, mas sim da formação de uma nova dinâmica interna à própria natureza. A cultura, ou saída de um estado de natureza, é, assim, “tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal” (Freud, 1927/2014, p. 233). Portanto, nessa abordagem sintética da relação natureza/cultura, uma questão fundamental que foi debatida é sobre a diferença específica do humano em relação às outras espécies, tanto no que se restringe a uma descontinuidade como no que alcança uma franca superioridade de suas propriedades – assunto sobre o qual nos debruçamos a partir da teoria de Deacon.

Utilizando essas premissas naturalistas e o negativo como os operadores centrais dos argumentos, buscamos demonstrar que as hipóteses evolucionistas de Freud a respeito da cultura e da simbolização são compatíveis com sua intuição fundamental sobre o surgimento do vínculo social, que é a do crime primitivo. Para esse argumento, propusemos comparar a compreensão de Freud sobre a emergência da simbolização na filogênese à teoria da semiose evolutiva de Deacon, associando a ideia da morte do pai e da formação da fraternidade à ideia de Deacon de que, em

certos contextos, a degradação da autonomia funcional pode permitir a complexificação dos processos que, de maneira recíproca e codependente, suportam os desfechos daquelas antigas funções. Com efeito, entendemos que essa perspectiva negativa da simbolização e da cultura permitiu articular duas concepções não tão claramente associadas para a experiência moral em Freud – o sentimento de culpa e o desamparo originário. Isso se justifica pelo fato de que, assim como para Freud, para Deacon o processo de emergência da linguagem simbólica estaria ligado, tanto direta como indiretamente, ao surgimento do pensamento abstrato, da moralidade e da religião.

Isto é, a questão da simbolização pode ser analisada segundo duas grandes vertentes entrecruzadas na obra de Freud, uma que enfatiza os processos representacionais sediados no interior do indivíduo em sua relação com os objetos ao longo do desenvolvimento, cujos textos de referência poderiam ser *Sobre a concepção das afasias*, *O projeto para uma psicologia científica*, *A interpretação dos sonhos* e *O inconsciente*, e outra que aponta para o caráter evolutivo dessa função psíquica de significação, representada por textos como *Totem e tabu*, *Futuro de uma ilusão*, *Mal-estar na cultura* e *Moisés e o monoteísmo*. Conforme os objetivos formulados, foi de acordo com essa segunda perspectiva que produzimos a interlocução com a teoria evolutiva de Deacon sobre a simbolização. Como visto, isso não representou uma desconsideração sobre a importância do ambiente para a experiência simbólica, pois sua concepção é que a linguagem é uma herança de nosso nicho, dependente da aprendizagem, transmitida social e epigeneticamente, justamente porque houve uma desdiferenciação, uma degradação das predisposições inatas relacionadas às tarefas linguísticas. A assimilação genética relacionada à linguagem simbólica não se refere à criação de um módulo especializado herdado geneticamente por decorrência do aprendizado recorrente das gerações anteriores, mas a uma assimilação no sentido de que a influência da simbolização representa uma degradação, que justamente torna mais eficiente e confiável a reprodução da linguagem simbólica, dos módulos especializados da linguagem.

Com esse pensamento, o que é interessante é que se, por um lado, a semiótica evolutiva de Deacon (1997, 2003, 2010b) aplicada à questão filogenética em Freud nos faz parecer que se aproxima de Lamarck, por dar grande importância às aquisições advindas das relações com o ambiente, em verdade essa proposta se porta como um distanciamento cada vez maior em relação à ideia de que um traço adaptativo é transmitido independentemente do meio.

Em suma, no humano, assim como no tentilhão-de-bengala, há uma “perda da transmissão genética” (Deacon, 2010b, 1:01:13), da função que o torna adaptado ao seu meio, havendo uma flexibilidade do sistema nervoso conforme as interações

que ele realiza desde o nível genético, passando pelo embrionário até sua vivência cultural. Da mesma maneira que, devido à grande disponibilidade de alimentos com esse nutriente no ambiente, durante sucessivas gerações, nós humanos nos tornamos incapazes de sintetizar a vitamina C de maneira endógena, como um dia fomos, nossas capacidades para a linguagem simbólica também dependem que esses recursos estejam disponíveis no ambiente para sua síntese psíquica, diríamos.

Assim, a flexibilidade do humano, para Deacon, tão claramente manifestada pela cultura e pelas singularidades das personalidades individuais, não é atribuível ao fato de haver uma diversidade genética maior, mas a seu justo inverso: os humanos em todo o planeta têm uma variedade genética inferior mesmo a duas hordas de chimpanzés que disputam um mesmo território, pois nossa variabilidade fenotípica é efeito da degradação de várias partes de nosso genoma e da dependência, portanto, de fatores epigenéticos (Deacon, 2010b). Uma vez que a linguagem se tornou um elemento crítico na vida dos hominídeos, ela se tornou um nicho artificial, análogo a uma forma de vida independente, ao qual os cérebros tiveram que se adaptar. Não seria, pelo menos analogicamente, esse parasita a alteridade radical que nos habita e nos descentra em relação a nós mesmos, como propria o pensamento freudiano?

Esse raciocínio que considera os aspectos distintivos da representação humana permitiu considerar, então, uma série de fatores constitucionais do psiquismo, sem os quais Freud seria incapaz de formular sua metapsicologia. A universalidade de certas fantasias inconscientes, sem as quais a subjetivação simbólica não poderia ocorrer, se tornou comprehensível pela ideia de que a cultura foi capaz de alterar o substrato fisiológico do humano, tornando-o predisposto a significar a realidade de maneira indireta, permitindo o pensamento abstrato, a polivalência emocional e a experiência moral, e o que se exemplifica pela categoria, outrora contraditória, sobre a existência de um sentimento inconsciente, a culpa. A interlocução entre a concepção de Deacon de que o altruísmo e a linguagem simbólica dependem de uma degradação encontrou ressonância nas hipóteses filogenéticas de Freud sobre a emergência da simbolização – especialmente no que toca ao importante papel da sexualidade e, mais do que isso, no que diz respeito aos diversos desvios impostos a ela em razão do recalque e da cultura. As duas teorias convergem na ideia de que é um processo negativo aquele que dá abertura à plasticidade da experiência individual e das formas de organização social do humano.

Analizando-se retrospectivamente a pesquisa feita, é possível mencionar também um segundo ponto de convergência teórica entre Freud e Deacon que, como já havíamos mencionado na introdução, remete à importância de processos cuja organização se dá em razão de ações recíprocas e concomitâncias dependentes.

Embora esse ponto seja menos relevante para a totalidade da pesquisa, é possível se observar que, no capítulo destinado à questão da ciência, a codependência recíproca se expressou em termos das relações entre matéria empírica e significação. Já no capítulo sobre a emergência da vida e a teoria das pulsões, encontramos uma proposição sobre esses fenômenos em que os processos vitais dependentes de reciprocidades entre morfodinâmicas e em que as pulsões de vida são entendidas como oriundas de uma circularidade de causas e efeitos entre pulsões de morte, que, então, se fundem dinamicamente. Por fim, no capítulo sobre a antropogênese, observamos que tanto a sociedade como as estruturas simbólicas constitutivas do psiquismo são efeito de relações em que um dos elementos cede suas autonomias funcionais em prol de uma distribuição dessas funções numa variedade de *loci* que agem sinergicamente e em dependências recíprocas.

Uma vez explicitados esses pontos de convergência entre as teorias, cabe, contudo, se considerar que a presente pesquisa não exauriu as possibilidades de articulação entre teorias, especialmente no que diz respeito a tornar mais claras as dessemelhanças e incompatibilidades teóricas. Nesse sentido, é possível considerar que uma limitação do estudo foi uma certa dilatação da ideia de uma interlocução, de tal maneira que ela, por vezes, mais se assemelhou a uma hibridação entre a metapsicologia e as concepções de Deacon. Um exame mais fino do ponto de vista filosófico poderia permitir que em investigações futuras sejam explicitadas as diferenças entre os autores quanto a alguns pontos de vista, por exemplo, realizando uma análise mais fina sobre suas concepções emergentistas e evolucionistas, que foram em larga medida equiparadas, para um entendimento mais acurado das relações corpo/psiquismo.

Ademais, uma outra limitação do estudo foi a dificuldade de converter as considerações teóricas propostas em possíveis indicações clínicas, o que teria sido desejável em se tratando de uma tese em Psicologia Clínica. Críticas como essa são válidas e dão indicações sobre pesquisas futuras, embora seja verdade que conceitos como o de compulsão à repetição, sentimento de culpa, ambivalência e de simbolização sejam inerentes à psicoterapêutica psicanalítica. Uma réplica a uma crítica válida como aquela, e que retorna às concepções apresentadas no capítulo sobre a ciência, deve evocar que as teorias, em larga medida, têm o poder de mudar a percepção sobre os fenômenos da realidade empírica, na medida em que os correlaciona, agrupa e ordena de diferentes maneiras.

Nesse sentido, a maior contribuição clínica que a presente pesquisa pode oferecer é a elaboração dos fundamentos conceituais sobre os quais a psicanálise está ancorada. A articulação da psicanálise com ciências contemporâneas, como a biologia evolutiva, é uma ferramenta necessária num panorama que cada vez mais tem tratado os aspectos psicossociais como se fossem dissociáveis ou mesmo um

mero epifenômeno desdobrado da neuroquímica cerebral, alienados de qualquer papel causal em si mesmos. Freud entendia que a análise da cultura, assim como dos processos psíquicos inconscientes dos indivíduos, são meios indiretos para o conhecimento das heranças mais antigas da humanidade. Mas, de maneira mais modesta, entendia a necessidade de se fundamentar e se recorrer à antropologia, à termodinâmica, à biologia e outras ciências como formas de encontrar validações extraclínicas para sua teoria psicológica. Portanto, o enfoque de Freud inspirado por Darwin o faz produzir uma teoria interdisciplinar que leva em conta desde os dados obtidos clinicamente, pela análise da associação livre do discurso de pacientes neuróticos, como também as informações fornecidas pelo estudo da antropologia cultural, das artes, das religiões, da evolução das espécies, das condições para a emergência da vida e da cultura humana. A vinculação entre esses diferentes aspectos, desde a experiência emocional simbólica do humano até a atividade própria do mais simples ser vivo, implica, para a investigação freudiana, um duplo movimento de simultaneamente gerar inferências sobre o desenvolvimento psíquico individual a partir da história da espécie, como também explicar a cultura, e toda a bagagem evolutiva que ela inclui, a partir do que era inferido clinicamente sobre pacientes singulares.

Um último desdobramento clínico a ser considerado a partir da presente tese, que não configura todavia uma contribuição inédita ao conhecimento psicanalítico, é a ênfase sobre a importância dos processos de simbolização para a saúde mental. A interlocução entre a ideia de Deacon de que a simbolização é capaz de utilizar sistemas de memórias de trabalho para acessar memórias episódicas evoca a direção do tratamento psicanalítico para a neurose de que esta solicita a revinculação do aspecto episódico de uma certa memória à sua representação procedural. A terapia psicanalítica, nesse sentido, teria a simbolização tanto como seu método como o objetivo do tratamento, buscando reassociar diferentes tipos de sistemas de memória, ou seja, seria pela simbolização artificialmente estimulada pelo método da associação livre que se poderia combater a assimbolia que caracteriza o sintoma neurótico. A prática da interpretação, nesse sentido, teria como objetivo justamente facilitar os vínculos simbólicos entre representações procedurais, com vistas a permitir a recordação e a elaboração de memórias episódicas que tiveram uma falha em seu recalque, enquanto a construção psicanalítica teria como tarefa produzir uma memória episódica hipotética que permitiria a vinculação de memórias procedurais cuja relação simbólica sequer foi admitida num primeiro momento pelo sujeito. Com efeito, como acabamos aproximando a noção de simbolização também do conceito de sublimação, uma direção para pesquisas futuras seria equacionar a relação entre sublimação e elaboração.

Por fim, cabe dizer que a articulação entre e Freud e Deacon nos ensina sobre a importância do negativo para áreas de conhecimento como a psicanálise, a neurociência, a semiótica e os estudos sobre a origem da vida e da subjetividade. Ela permite compreender, evadindo de concepções antropocêntricas, antropomorfistas e antroponegacionistas, de que maneira a complexidade da vida e do humano insere-se no universo natural, fornecendo uma abordagem em que não é um absurdo, dentro de uma concepção de mundo científica, reivindicar nossa própria existência. O negativo apresenta-se assim como um constructo teórico que permite compreender as relações entre natureza e subjetividade, lançando luz sobre os diversos níveis dessa relação.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Original publicado em 1971).
- AGUIAR, A. A. **Linguagem e percepção nas neurociências e psicanálise**. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio Janeiro, 2016.
- ALBERTI, S.; ELIA, L. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, v. 8, n. 3, p. 779-802, 2008.
- ALTHUSSER, L. **Psychanalyse et sciences humaines**: Deux conférences. Paris: Librairie Générale Française/IMEC, 1996.
- ANDRADE, E. O pressuposto emergentista da psicanálise freudiana: notas sobre a irreduzibilidade da pulsão. **Natureza Humana**, v. 20, n. 1, p. 149-168, 2018.
- ARAGNO, A. **Symbolization**: Proposing a Developmental Paradigm for a New Psychoanalytic Theory of Mind. Madison: International Universities Press, 1997.
- ARAGNO, A. **Forms of Knowledge**: A Psychoanalytic Study of Human Communication. Baltimore: Publish America, 2008.
- ARAGNO, A. Meaning's vessel: a metapsychological understanding of metaphor. **Psychoanalytic Inquiry**, v. 29, n. 1, p. 30-47, 2009.
- ARAGNO, A. Essential Readings in Biosemiotics: Anthology and Commentary. **Journal of the American Psychoanalytic Association**, v. 59, n. 1288, 2011a.
- ARAGNO, A. The Marriage of Psychoanalytic Methodology with Biosemiotic Agenda. **Biosemiotics**, v. 5, p. 247-267, 2011b. <https://doi.org/10.1007/s12304-011-9124-2>
- ARAGNO, A. Morphic Echoes: Dream-Telepathy In Psychoanalytic Situations: Inquiry and Hypothesis. **Journal of Nonlocality**, v. 2, n. 1, 2013.
- ARAÚJO, A. Intencionalidade e Unwelt. **Unisinos Journal of Philosophy**, v. 19, n. 2, p. 105-120, 2018.
- ARAÚJO, A. William James e Whitehead sobre o mito da lacuna explicativa. **Philóshos**, v. 24, n. 1, p. 11-53, 2019.
- ARAÚJO, S. F. Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.), **História da Psicologia**: Rumos e percursos. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2010.
- ASSOUN, P.-L. **Freud & Nietzsche**: semelhanças e dessemelhanças. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Original publicado em 1980).
- ASSOUN, P.-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983. <https://doceru.com/doc/n1n08vs/>

- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem:** Problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 16. ed. São Paulo: Hucitec, 2014. (Original publicado em 1929). <https://bibliotecaonlinedahisfj.wordpress.com/2015/02/12/marxismo-e-filosofia-da-linguagem-mikhail-bakhtin/>
- BEDAU, M.; HUMPHREYS, P. Introduction. In: BEDAU, M.; HUMPHREYS, P. (Orgs.), **Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science.** Cambridge: MIT, 2008.
- BENNET, T. J. **Detotalization and retroactivity:** black pyramid semiotics. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Institute of Philosophy and Semiotics, University of Tartu. Tartu, Estônia, 2021.
- BEZERRA JÚNIOR, B. Naturalismo como anti-reducionismo: notas sobre cérebro, mente e subjetividade. **Cadernos IPUB**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p. 158-177, 2000.
- BEZERRA JÚNIOR, B. **Projeto para uma psicologia científica:** Freud e as neurociências. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BION, W. **Learning from experience.** Londres: Karnac, 1991. (Original publicado em 1962).
- BIRMAN, J. **Estilo e modernidade em psicanálise.** São Paulo: Editora 34, 1997.
- BIRMAN, J. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 9, n. 2, p. 9-30, 1999.
- BIRMAN, J. Criatividade e sublimação em psicanálise. Rio de Janeiro: **Psicologia Clínica**, v. 20, n. 1, 2008.
- BIRMAN, J. **Ser justo com a psicanálise:** ensaios de psicanálise e filosofia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- BLACKBURN, S. **The Oxford Dictionary of Philosophy.** Oxford: OUP, 1996.
- BOCCA, F. V. Freud, materialista mecanicista às últimas consequências. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 23, n. 2, p. 372-395, 2020.
- BOCCA, F. V. Animatismo, antes e depois de tudo. **Revue Recherches en psychanalyse**, Paris, v. 2, n. 32, 2021.
- BOLTZMANN, L. The second law thermodynamics. In: **Theoretical Physics and Philosophical Problems.** New York: D. Reidel, 1974. (Original publicado em 1886).
- CABECINHAS, R. Representações sociais, relações intergrupais e cognição social. **Paidéia**, 2004, v. 14, n. 28, p. 125-137, 2004.
- CAMINO, L. et al. **Psicologia Social:** Temas e Teorias. 2. ed. Brasília: Technopolitik, 2013.

- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. (Original publicado em 1943).
- CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Original publicado em 1946-47).
- CAROPRESO, F.; SIMANKE, R. T. Corpo e significação na metapsicologia freudiana: das origens à linguagem de órgão esquizofrênica. In: **Entre o corpo e a consciência**: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana. São Carlos: EduFSCar, 2011a.
- CAROPRESO, F.; SIMANKE, R. T. **Entre o corpo e a consciência**: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana. São Carlos: EduFSCar, 2011b.
- CARVALHO, V.; COELHO Jr., N. Freudian naturalism and the assessment of psychoanalysis as a natural Science. Psychic phenomenon as process. **Theory & Psychology**, v. 34, n. 2, p. 170-190, 2024. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/09593543241229047>
- CARVALHO, V. O.; FERRETTI, M. G. (Orgs.) **A científicidade da psicanálise**: novos velhos horizontes. São Paulo: Blucher, 2024.
- CARVALHO, V.; MONZANI, L. R. Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza. **Scientiae Studia**, v. 13, n. 4, p. 781-809, 2015. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662015000400004>
- CATALDO MARIA, T. M. S. **Freud & Brentano: flerte filosófico ou herança negligenciada?** Raízes possíveis de noções caras à metapsicologia. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio Janeiro, 2017.
- COLLINGWOOD, R. G. **The idea of nature**. Oxford: OUP, 1945.
- COMTE-SPONVILLE, A. **Dicionário filosófico**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Original publicado em 2001).
- CORRÊA, F. S. **Filogênese na metapsicologia freudiana**. Campinas: Unicamp, 2015.
- DARWIN, C. **On the origin of species by means of natural selection**. London: John Murray, 1859.
- DARWIN, C. **The descent of man, and selection in relation to sex**. London: John Murray, 1871. v. 1.
- DAUPHIN, B. Psychoanalysis: Science? Humanity? Do We Want a Place or a Palace?. **Psychoanalytic Review**, v. 95, p. 929-946, 2008. <https://pep-web.org/search/document/PSAR.095.0929A?page=P0944>
- DAVIDOVICH, M. M.; WINOGRAD, M. Psicanálise e neurociências: um mapa dos debates. **Psicologia em Estudo**, v. 15, n. 4, p. 801-809, 2010.

- DE WAAL, F. Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals. **Philosophical Topics**, v. 27, n. 1, p. 255-280, 1999.
- DEACON, T. W. Rethinking Mammalian Brain Evolution, **American Zoologist**, v. 30, n. 3, p. 629-705, August 1990. <https://doi.org/10.1093/icb/30.3.629>
- DEACON, T. W. **The Symbolic Species**: The Co-evolution of Language and the Brain. New York/London: W W Norton, 1997.
- DEACON, T. W. Multilevel selection in a complex adaptive system: The problem of language origins. In: WEBER, B. H.; DEPEW, D. J. (Eds.), **Evolution and learning**: The Baldwin effect reconsidered. Cambridge: MIT, 2003. p. 81-106.
- DEACON, T. W. The aesthetic faculty. **The artful mind**: Cognitive science and the riddle of human creativity. New York/Oxford: Mark Turner, 2006. p. 21-53.
- DEACON, T. W. Relaxed Selection and the Role of Epigenesis in the Evolution of Language. In: BLUMBERG, M. S.; FREEMAN, J. H.; ROBINSON, S. R. (Eds.), **Oxford Handbook of Developmental Behavioral Neuroscience**, 2009 (online ed.: Oxford Academic, 01 July 2014). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195314731.013.0036>
- DEACON, T. W. A role for relaxed selection in the evolution of the language capacity. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 107, suppl. 2, p. 9000-9006, 2010a.
- DEACON, T. W. **Language and complexity**: Evolution inside out. In: 37TH INTERNATIONAL SYSTEMIC FUNCTIONAL CONGRESS, 2010b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OT-zZ0PMqgI&t=2686s> Acesso em: 05 abr 2020.
- DEACON, T. W. **The non-adaptive origins of language**. Wolf Humanities Center's 2011-12 Forum on Adaptations, 05 Oct 2011a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dq32k23zvfU&t=903s> Acesso em: 08 dez 2024.
- DEACON, T. W. The symbol concept. In: GIBSON, K. R.; TALLERMAN, M. (Eds.), **The Oxford Handbook of Language Evolution**, 2011b (online ed.: Oxford Academic, 18 Sept 2012). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199541119.013.0043>
- DEACON, T. W. **Incomplete nature**: How mind emerged from matter. New York/London: W W Norton, 2012.
- DEACON, T. W. The emergent process of thinking as reflected in language processing. In: **Thinking thinking**. Baden-Baden: Karl Alber, March 2017. p. 136-159.
- DEACON, T. W. A degenerative process underlying hierachic transitions in evolution, **Biosystems**, v. 222, 104770, 2022a. <https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2022.104770>

- DEACON, T. W. **Terrence Deacon Reveals the Hidden Connection: Consciousness & Entropy.** In: Theories of Everything with Curt Jaimungal, 16 dez 2022b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PqZp7MIRC5g> Acesso em: 15 dez 2024.
- DEACON, T. W.; CASHMAN, T. The role of symbolic capacity in the origins of religion. **Journal for the Study of Religion Nature and Culture**, v. 3, n. 4, p. 490, 2010.
- DEACON, T. W.; HAAG, J.; OGILVY, J. The emergence of Self. In: WENTZEL, J.; VAN HUYSSTEEN, E.; PIEBE, B. (Orgs.), **In Search of Self: Interdisciplinary Perspectives on Personhood.** Grand Rapids: Eerdmans, 2011. Disponível em: <https://anthropology.berkeley.edu/terrence-w-deacon> Acesso em: 05 abr 2020.
- DECLARAÇÃO DE ALMA-ATA. Conferência Internacional sobre cuidados primários de saúde; 6-12 de setembro 1978; Alma-Ata; USSR. In: Ministério da Saúde (Brasil). Secretaria de Políticas de Saúde. Projeto Promoção da Saúde. Declaração de Alma-Ata; Carta de Ottawa; Declaração de Adelaide; Declaração de Sundsvall; Declaração de Santafé de Bogotá; Declaração de Jacarta; Rede de Megapaíses; Declaração do México. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. p. 15.
- DUTRA, L. H. A. **O campo da mente:** introdução crítica à filosofia da mente. Brasília: UnB, 2017.
- ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado:** Psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- FANON, F. **Pele Negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008. (Original publicado em 1952).
- FARR, R. M. **As Raízes da Psicologia Social Moderna.** 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FERENCZI, S. Transferência e introjeção. In: **Psicanálise I.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Original publicado em 1909).
- FERENCZI, S. Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade. In: **Obras completas.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. v. 3. (Original publicado em 1924).
- FERENCZI, S. O problema da afirmação do desprazer. In: **Obras completas.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. v. 3, p. 431-443. (Original publicado em 1926).
- FERNANDES, E. B. **Narcisismo e cultura:** a relação entre psicologia individual e psicologia social na obra freudiana. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2007.
- FERREIRA, C. M. P. **Causalidade psíquica em Freud.** Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

- FERRETTI, M. G. O “lamarckismo” de Freud e a polarização das interpretações. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 60, p. 846-860, 2021.
- FIGUEIREDO, S. M. R. **Linguagem e Mente em Terrence Deacon**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade e saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FREUD, A. **Difficulties in the path of psychoanalysis**: A confrontation of past with present viewpoints. New York: International Universities Press, 1969.
- FREUD, S. Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. v 1. (Original publicado em 1890).
- FREUD, S. Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. In: **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. v 1. (Original publicado em 1891).
- FREUD, S. Esboços para a “comunicação preliminar” de 1893. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. 1. (Original de 1892, publicado em 1940-41).
- FREUD, S. As neuropsicoses de defesa. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. v. 3. (Original publicado em 1894).
- FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. 1. (Original de 1895, publicado em 1950).
- FREUD, S. Estudos sobre a histeria. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v 2. (Original publicado em 1895).
- FREUD, S. Carta para Fliess de 25 de maio de 1897. In: MASSON, J. M. (Ed.), **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. (Original publicado em 1897).
- FREUD, S. Carta para Fliess de 14 de novembro de 1897. In: MASSON, J. M. (Ed.), **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. (Original publicado em 1897).
- FREUD, S. Lembranças encobridoras. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. v. 3. (Original publicado em 1899).
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. v. 4. (Original publicado em 1900).
- FREUD, S. Psicopatologia da vida cotidiana. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. v. 5. (Original publicado em 1901).
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 6. (Original publicado em 1905).

- FREUD, S. O chiste e sua relação com o inconsciente. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 7. (Original publicado em 1905).
- FREUD, S. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a. v. 8. (Original publicado em 1908).
- FREUD, S. As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b. v. 8. (Original publicado em 1908).
- FREUD, S. Análise da fobia de um garoto de cinco anos. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 8. (Original publicado em 1909).
- FREUD, S. Carta 171. In: MCGUIRE, W. (Org.) **Freud/Jung: Correspondência completa**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Original publicado em 1910).
- FREUD, S. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9. (Original publicado em 1910).
- FREUD, S. Formulações sobre dois princípios do funcionamento psíquico. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10. (Original publicado em 1911).
- FREUD, S. A dinâmica da transferência. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10. (Original publicado em 1912).
- FREUD, S. Totem e tabu. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11. (Original publicado em 1912-13).
- FREUD, S. O início do tratamento: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10. (Original publicado em 1913).
- FREUD, S. O interesse da psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11. (Original publicado em 1913).
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12. (Original publicado em 1914).
- FREUD, S. Recordar, repetir e elaborar. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 10. (Original publicado em 1914).
- FREUD, S. Contribuição à história do movimento psicanalítico. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11. (Original publicado em 1914).
- FREUD, S. **Neuroses de transferência**: uma síntese. Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Original publicado em 1915).
- FREUD, S. A repressão. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12. (Original publicado em 1915).
- FREUD, S. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 12. (Original publicado em 1915).

- FREUD, S. O inconsciente. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 12. (Original publicado em 1915).
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 12, p. 52-53. (Original publicado em 1915).
- FREUD, S. Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13. (Original publicado em 1916-17).
- FREUD, S. **Correspondências de amor e outras cartas**. Nova Fronteira, 1982. (Original publicado em 1917).
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12. (Original publicado em 1917[1915]).
- FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 14. (Original publicado em 1917).
- FREUD, S. Conferências introdutórias à psicanálise: Terceira parte: Teoria geral das neuroses. Considerações sobre desenvolvimento e regressão. Etiologia. In: **Obras completas: conferências introdutórias à psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13. (Original publicado em 1917).
- FREUD, S. “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v 14. (Original publicado em 1919).
- FREUD, S. O inquietante. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 14. (Original publicado em 1919).
- FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14. (Original publicado em 1920).
- FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15. (Original publicado em 1921).
- FREUD, S. O Eu e o Id. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16. (Original publicado em 1923).
- FREUD, S. A perda da realidade na neurose e na psicose. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16, p. 214-221. (Original publicado em 1924).
- FREUD, S. O problema econômico do masoquismo. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. v. 16. (Original publicado em 1924).
- FREUD, S. A negação. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16. (Original publicado em 1925).
- FREUD, S. As resistências à psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. v. 16. (Original publicado em 1925).
- FREUD, S. “Autobiografia”. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. v. 16. (Original publicado em 1925).

- FREUD, S. A questão da análise leiga. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. v. 17. (Original publicado em 1926).
- FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. v. 17. (Original publicado em 1926).
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17. (Original publicado em 1927).
- FREUD, S. Mal-estar na cultura. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18. (Original publicado em 1930).
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18. (Original publicado em 1933).
- FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a. v. 19. (Original publicado em 1937).
- FREUD, S. Construções na análise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b. v. 19. (Original publicado em 1937).
- FREUD, S. Algumas lições elementares de psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a. v. 19. (Original publicado em 1938).
- FREUD, S. Compêndio de psicanálise. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b. v. 19. (Original publicado em 1938).
- FREUD, S. Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v. 19. (Original publicado em 1939[1934-1938]).
- FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GABBI Jr., O. F. **Freud: racionalidade, sentido e referência**. Tese de doutorado (livre-docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1994.
- GAMA, J. A. Subjetividade e afeto em Zizek e Johnston: controvérsias em torno da relação psicanálise-neurociências. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 26, n. 1, p. 137-156, 2016.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. v. 1.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a. v. 2.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b. v. 3.
- GAZZANIGA, M. S.; HEATHERTON, T. F. **Ciência Psicológica**: Mente, Cérebro e Comportamento. Porto Alegre: Artmed, 2005.

- GIDDENS, A. **Conceitos essenciais da Sociologia**. São Paulo: Unesp, 2017.
- GLEISER, M. **Criação imperfeita**: cosmo, vida e o código oculto da natureza. Rio de Janeiro: Record, 2019. (Original publicado em 2010).
- GOLI, F.; FARD, R. J. How can we reconstruct the health antecipation. In: GOLI, F. (Ed.), **Biosemiotic Medicine**: Healing in the World of Meaning. Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality. Suíça: Springer, 2016. v. 5.
- GONDAR, J. Trauma, cultura e criação: Ferenczi com Christoph Türcke. **Tempo Psicanalítico**, v. 48, n. 2, p. 135-148, 2016.
- GREEN, A. O analista, a simbolização e a ausência no enquadre analítico. In: **A loucura privada**: Psicanálise de casos-limite. São Paulo: Escuta, 2017. (Original publicado em 1975).
- GREEN, A. Mesa-Redonda. In: GREEN, A. (Ed.), **A Pulsão de Morte**. São Paulo: Escuta, 1988a.
- GREEN, A. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988b.
- GREEN, A. Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetualizante. In: GREEN, A. (Ed.), **A pulsão de morte**. São Paulo: Escuta, 1988c. v. 17, p. 124-239.
- GREEN, A. **A loucura privada**. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- GREEN, A. **O trabalho do negativo**. Porto Alegre: Artmed, 1993.
- GREEN, A. **Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?**. Paris: Ithaque, 2010.
- GREEN, A. Répétition et compulsion de répétition. In: CHEVRET, B. (Ed.), **La compulsion de repetition**. Paris: PUF, 2011. p. 63-70.
- GRUBRICH-SIMITIS, I. Metapsicologia e Metabiologia: para o rascunho de Sigmundo Freud sobre “Neuroses de Transferência: uma Síntese”. In: FREUD, S. **Neuroses de transferência**: uma síntese. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- GRÜNBAUM, A. **The foundations of psychoanalysis**: a philosophchical critique. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1984.
- GRÜNBAUM, A. **Validation in the clinical theory of psychoanalysis**: A study in the philosophy of psychoanalysis. Madison: International Universities Press, 1993.
- GUARESCHI, P. A.; ROSO, A.; AMON, D. A atualidade das teorias críticas e a revitalização da categoria analítica “ideologia” na Psicologia Social. **Psicologia & Sociedade**, v. 28, n. 3, p. 552-561, 2016.
- GUATTARI, F. Subjetividade e História. In: GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HANNS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- HANNS, L. A. Comentários do editor brasileiro de Pulsões e Destinos da Pulsão. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- HERZOG, R.; PACHECO-FERREIRA, F. **De Édipo a Narciso**: a clínica e seus dispositivos. Rio de Janeiro: Cia de Freud/UFRJ, 2014.
- HOFFMEYER, J.; KULL, K. Baldwin and Biosemiotics: What intelligence is for. In: WEBER, B. G.; DEPEW, D. J. (Eds.), **Evolution and Learning**: The Baldwin Effect Reconsidered. Cambridge: MIT, 2003.
- HOGENSON, G. B. The Baldwin effect: a neglected influence on C. G. Jung's evolutionary thinking. **Journal of Analytical Psychology**, v. 46, n. 4, p. 591-611, 2001.
- HUI, J.; DEACON, T. W. The evolution of altruism via social addiction. **Proceedings of the British Academy**, v. 158, p. 181-203, 2009.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. https://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf
- JAROŠ, F.; MARAN, T. Humans on top, humans among the other animals: Narratives of anthropological difference. **Biosemiotics**, v. 12, n. 3, p. 381-403, 2019.
- JOBIM LOPES, A. O primata perverso polimorfo. **Estudos de Psicanálise**, n. 40, p. 21-30, 2013. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372013000200003
- JOHNSTON, A. "Naturalism or anti-naturalism? No, thanks – both are worse!": Science, Materialism, and Slavoj Žižek. **Revue internationale de philosophie**, v. 261, p. 321-346, 2012. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2012-3-page-321.htm>
- JOHNSTON, A. Lacking causes: Privative causality from Locke and Kant to Lacan and Deacon. In: GIRONI, F.; AUSTIN, M.; JACKSON, R. (Eds.), **Speculations VI**. New York: Punctum, 2015. p. 19-62. <https://www.jstor.org/stable/jj.2354025.4>
- JONES, E. The theory of symbolism. **British Journal of Psychology**, v. 9, n. 2, p. 181, 1918.
- JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. New York: Basic Books, 1957. v. 3: The last phase (1919-1939).
- KIM, J. **Supervenience and Mind**. Cambridge: CUP, 1993.
- KIM, J. Making sense of emergence. **Philosophical Studies**, v. 95, p. 3-36, 1999.
- KLEIN, M. A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. In: **Contribuições à psicanálise**. São Paulo: Mestre Jou, 1981. (Original publicado em 1930).
- KLOOGER, J. Ontological anti-naturalism and the emergence of life and mind: Castoriadis and Deacon. **Critical Horizons**, v. 18, n. 2, p. 136-153, 2017.

- KNOX, J. When words do not mean what they say: Self-agency and the coercive use of language. **Journal of Analytical Psychology**, v. 54, n. 1, p. 25-41, 2009.
- LACAN, J. Os três tempos do Édipo. **O seminário**, livro 5: As formações do inconsciente, 1957-1958. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Martins Fontes, 1993. (Original publicado em 1926).
- LANE, S. T. M.; CODO, W. (org). **Psicologia Social**: o homem em movimento. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- LANFREDINI, R. Physical Intentionality: The Phenomenological Roots of Biosemiotics. In: PAGNI, E.; SIMANKE, R. T. (Eds.), **Biosemiotics and Evolution: The Natural Foundations of Meaning and Symbolism. Interdisciplinary Evolution Research**. Suíça: Springer Nature, 2021. v. 6.
- LAPLANCHE, J. **Problemáticas II**: Castração, simbolizações. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- LAPLANCHE, J. A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In: GREEN, A. (Ed.), **A Pulsão de Morte**. São Paulo: Escuta, 1988.
- LAPLANCHE, J. **Freud e a sexualidade**: o desvio biologizante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LAST, C. A Reflective Note for Dialectical Thinkers. In: **Global Brain Singularity: World-Systems Evolution and Global Futures**. Springer Cham, 2020. p. 257-292. https://doi.org/10.1007/978-3-030-46966-5_13
- LAZZARINI, E. R.; VIANA, T. C. Ressonâncias do narcisismo na clínica psicanalítica contemporânea. **Análise Psicológica**, Lisboa, v. 28, n. 2, p. 269-280, 2010.
- LENCASTRE, M. P. A. Ligações entre biologia do comportamento e psicanálise. **Revista Psychologica**, v. 44, p. 377-399, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982. (Original publicado em 1949).
- LEVY, R. **A simbolização na psicanálise**: os processos de subjetivação e a dimensão estética da psicanálise. São Paulo: Blucher, 2022.
- LIMA, M. E. O. **Psicologia Social do Preconceito e Racismo**. São Paulo: Blucher Open Access, 2020. E-book. Disponível em: <https://www.blucher.com.br/livro/detalhes/psicologia-social-do-preconceito-e-do-racismo-1628/ciencias-humanas-e-comunicacao-114> Acesso em: 05 ago 2020.
- MALABOU, C. Plasticity and Elasticity in Freud's Beyond the Pleasure Principle. **Diacritics**, v. 37, n. 4, p. 78-86, 2007. <https://doi.org/10.1353/dia.0.0038>
- MARINHO, N. Popper e a questão da psicanálise. In: OLIVEIRA, P. E. (Org.), **Ensaios sobre o pensamento de Karl Popper**. Círculo de Estudos Bandeirante, 2012. p. 70-88. <https://dokumen.tips/documents/ensaios-sobre-o-pensamento-de-karl-popper.html>

- MARTINS, C. F. **Sublimação e idealização:** destinos da pulsão na construção da cultura. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio Janeiro, 2016.
- MCLAUGHLIN, P. B. The Rise and Fall of British Emergentism. In: BEDAU, M.; HUMPHREYS, P. (Orgs.), **Emergence:** Contemporary Readings in Philosophy and Science. Cambridge: MIT, 2008.
- MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad:** desde el punto de vista del condutismo social. Barcelona: Paidos, 1982. (Original publicado em 1934).
- MENDONÇA COHEN, M. A. A. Hans Sperber e Freud: a origem sexual da linguagem humana e a psicanálise. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 20, n. 2, p. 413-430, 2012.
- METZGER, C.; SILVA JUNIOR, N. D. Sublimação e pulsão de morte: a desfusão pulsional. **Psicologia USP**, v. 21, n. 3, p. 567-583, 2010. <https://www.scielo.br/j/pusp/a/yTtKpYM4KJD8q7WCkzYLcMb>
- MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos.** São Paulo: Perspectiva, 1991.
- MEZAN, R. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?. **Natureza Humana**, v. 9, n. 2, p. 319-359, 2007. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200005
- MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura.** 8. ed. São Paulo: Blucher, 2019.
- MONZANI, L. R. Totem e tabu: uma revisão. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 23, n. 33, p. 243-255, 2011.
- MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento.** Campinas: Unicamp, 2014.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- NEVES NETO, A.; SILVA, P. J. C. Seria a psicanálise uma pseudociênciia? Uma reflexão epistemológica sobre a crítica à científicidade da psicanálise. **Revista Rosa**, v. 7, n. 2, 2023. <https://revistarosa.com/7/seria-a-psicanalise-uma-pseudociencia>
- OLIVEIRA, F. O.; WERBA, C. G. Representações Sociais. In: STREY, M. N. et al., **Psicologia Social Contemporânea:** Livro-Texto. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- OLIVEIRA, M. T. D.; WINOGRAD, M.; FORTES, I. A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária. **Psicologia Clínica**, v. 28, n. 2, p. 69-88, 2016.
- PAGNI, E. Preface. In: PAGNI, E.; SIMANKE, R. T. (Eds.), **Biosemiotics and Evolution:** The Natural Foundations of Meaning and Symbolism. Interdisciplinary Evolution Research. Suíça: Springer Nature, 2021. v. 6.

- PLASTINO, C. A. **O primado da afetividade:** a crítica freudiana ao paradigma moderno. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- PONTALIS, J. B.; LAPLANCHE, J. **Vocabulário da psicanálise.** Santos: Martins, 2001.
- POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1999. (Original publicado em 1934).
- POPPER, K. **Conjecturas e refutações.** Brasília: UnB, 1972. (Original publicado em 1963).
- PRIGOGINE, I. **Introduction to the Thermodynamics of Irreversible Processes.** Chicago: Thournes, 1955.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança:** Metamorfose da ciência. Brasília: UnB, 1991.
- PUTTINI, R. F.; PEREIRA JÚNIOR, A. Além do mecanicismo e do vitalismo: a “normatividade da vida” em Georges Canguilhem. **Physis: Revista de Saúde Coletiva,** v. 17, n. 3, p. 451-464, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312007000300003>
- RAFIEIAN, S.; DAVIS, H. Hypnosis, Placebo, and Performance: Recovering the Relational Aspects of Medicine. In: GOLI, F. (Ed.), **Biosemiotic Medicine: Healing in the World of Meaning.** Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality. Suíça: Springer, 2016. v. 5.
- RANK, O. The Trauma of Birth in Its Importance for Psychoanalytic Therapy. **Psychoanalytic Review,** v. 11, p. 241-245, 1924.
- REIS, J. R. T. Família, emoção e ideologia. In: LANE, S. T. M.; CODÓ, W. (Orgs.), **Psicologia Social:** o homem em movimento. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- RITVO, L. B. **A influência de Darwin sobre Freud:** um conto de duas ciências. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- RIZZUTO, A.-M. Reflections about Freud's on aphasia and contemporary science. **Psiche: Rivista di cultura psicoanalitica,** n. 2, 1997. Versão em inglês disponível em: <https://www.psychomedia.it/pm/science/psybyo/rizzuto.htm> Acesso em: 09 dez 2024.
- ROCHA, Z. **Freud entre Apolo e Dionísio:** recortes filosóficos, ressonâncias psicanalíticas. São Paulo: Loyola, 2010.
- RODRIGUES, A.; ASSMAR, E. M. L.; JABLONSKI, B. **Psicologia Social.** 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- ROSENBERG, B. Masochisme mortifère mortifère et masochisme gardien de la vie. **Les Cahiers du Centre de Psychanalyse et de Psychothérapie,** Masochismes, v. 5, p. 41-96, 1982.

- ROSENBERG, B. Pulsion de mort et intrication pulsionnelle ou pulsion de mort dans la construction et ou la pulsion de mort et la dimension masochique de l'existence. **Revue Française de Psychanalyse**, v. 53, n. 2, p. 557-576, 1989.
- ROSENBERG, B. Les sources pulsionnelles de la négativité. In: GREEN, A.; FAVAREL-GARRIGUES, B.; GUILLAUMIN, J.; FEDIDA, P. (Orgs.), **Le négatif**. Paris: L'esprit du temps, 1995. p. 187-198.
- ROUSSILLON, R. **Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia**. São Paulo: Blucher, 2019.
- RUZ, F. H. Freud, la pulsión y lo viviente. En búsquedas de un vitalismo negativo. **Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental**, v. 22, n. 1, p. 95-116, 2019.
- SANTOS, C. G. Conrad Hal Waddington e a assimilação genética. **Filosofia e História da Biologia**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 155-173, 2015. <https://www.abfhib.org/FHB/FHB-10-2/FHB-10-2-01-Cintia-Graziela-Santos.pdf>
- SANTOS, N. T. G.; FORTES, I. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicologia USP**, v. 22, n. 4, p. 747-769, 2011.
- SCHEIDT, C. E. Some Reflections on Non-substance Bound Healing Effects and the Concept of Narrative Medicine. In: GOLI, F. (Ed.), **Biosemiotic Medicine: Healing in the World of Meaning. Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality**. Suíça: Springer, 2016. v. 5.
- SCHRÖDINGER, E. **O que é vida?**. São Paulo: Unesp, 1997. (Original publicado em 1944).
- SEBEOK, T. A. Semiotics and ethology. In: SEBEOK, T. A.; RAMSAY, A. (Eds.), **Approaches to Animal Communication**. Haia: Mouton, 1969.
- SEBEOK, T. A. **Essays in zoosemiotics**. Toronto: Victoria College in the University of Toronto, 1990.
- SEGAL, H. Notas a respeito da formação de símbolos. In: ROCHA BARROS, E. M. (Coord.) **A obra de Hanna Segal**: uma abordagem kleiniana à prática clínica. Rio de Janeiro: Imago, 1982. (Original publicado em 1957).
- SÊNECA, L. A. Sobre a brevidade da vida. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. (Original publicado em c.65 a.C.).
- SEGAL, H. Simbolismo. In: **Sonho, fantasia e arte**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. (Original publicado em 1991).
- SERPA JÚNIOR, O. D. **O Mal-Estar na Natureza**. Rio de Janeiro: Te Corá, 1998.
- SERPA JÚNIOR, O. D. Mente, cérebro e perturbação mental: a natureza da loucura ou a loucura na natureza?. **Cadernos IPUB**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p. 144-157, 2000.

- SERPA JÚNIOR, O. D. Psiquiatria e neurociências: como “redescobrir” o cérebro sem eclipsar o sujeito. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 110-124, 2004.
- SHANNON, C. E. A Mathematical Theory of Communication. **Bell System Technical Journal**, v. 27, p. 379-423, 1948.
- SHERMAN, J. **Neither ghost nor machine**: the emergence and nature of selves. New York: Columbia University Press, 2017.
- SIMANKE, R. T. Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em Sobre a concepção das afasias (1891) de Freud. **Discurso**, v. 36, p. 55-94, 2007.
- SIMANKE, R. T. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. **Scientiae Studia**, v. 7, n. 2, p. 221-235, 2009. <https://www.scielo.br/j/ss/a/GV77NSd8QvpBYNNxNkYTXFq/>
- SIMANKE, R. T. O Trieb de Freud como instinto 2: agressividade e autodestrutividade. **Scientiae Studia**, v. 12, n. 3, p. 439-464, 2014.
- SIMANKE, R. T.; PAGNI, E. Exploring the Philosophical Background and Scientific Foundations of Naturalist Approaches to Meaning and Symbolism. In: PAGNI, E.; SIMANKE, R. T. (Eds.), **Biosemiotics and Evolution**: The Natural Foundations of Meaning and Symbolism. Interdisciplinary Evolution Research. Suíça: Springer Nature, 2021. v. 6.
- SISSON, N.; WINOGRAD, M. A Ciência de Freud: Introdução ao problema da científicidade da psicanálise. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 22, n. 1, p. 67-84, 2010. <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4780/>
- SMADJA, E. Sobre simbolismo e simbolização: a obra de Freud, Durkheim e Mauss. **Ide**, v. 44, n. 73, p. 108-120, 2022.
- SMITH, J. M.; SZATHMÁRY, E. **The major transitions in evolution**. Oxford: OUP, 1997.
- SOUZA, P. C. **As palavras de Freud**: o vocabulário freudiano e suas versões. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SPINK, M. J. P.; SPINK, P. K. A Psicologia Social na Atualidade. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.), **História da Psicologia**: Rumos e Percursos. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2010.
- STRACHEY, J. Introdução do Editor Inglês. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. 4. (Original publicado em 1969).
- STRACHEY, J. Nota a “Os instintos e suas vicissitudes”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 14, p. 142. (Original publicado em 1969).

- STRACHEY, J. Nota a “Moisés e o monoteísmo”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23, p. 123-124. (Original publicado em 1969).
- STRACHEY, J. Apêndice: o surgimento das hipóteses fundamentais de Freud. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 3. (Original publicado em 1969).
- SULLOWAY, F. **Freud, biologist of the mind**: Beyond the psychoanalytic legend. New York: Burnett, 1979.
- TAVARES, P. E. Apresentação. In: FREUD, S., Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. v 1.
- TORRES, A. R. R.; LIMA, M. E. O.; CAMINO, L.; PEREIRA, M. E. Apresentação. In: CAMINO, L.; TORRES, A. R. R.; LIMA, M. E. O.; PEREIRA, M. E. (Orgs.), **Psicologia Social**: Temas e Teorias. 2. ed. Brasília: Technopolitik, 2013.
- TRAN THE, J.; ANSERMET, J. P.; MAGISTRETTI, P.; ANSERMET, F. From the principle of inertia to the death drive: the influence of the second law of thermodynamics on the Freudian theory of the psychical apparatus. **Frontiers in Psychology**, v. 11, p. 325, 2020.
- TÜRKKE, C. **Filosofia do sonho**. Unijuí, 2010.
- VERZTMAN, J.; ROMÃO-DIAS, D. Catástrofe, luto e esperança: o trabalho psicanalítico na pandemia de Covid-19. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 269-290, 2020.
- WALLERSTEIN, R. S. What Kind of Research in Psychoanalytic Science?. **International Journal of Psychoanalysis**, v. 90, p. 109-133, 2009. <https://pep-web.org/search/document/IJP.090.0109A?page=P0130>
- WHEELER, W. Delectable Creatures and the Fundamental Reality of Metaphor: Biosemiotics and Animal Mind. **Biosemiotics**, v. 3, p. 277-287, 2010. <https://doi.org/10.1007/s12304-010-9076-y>
- WHITEHEAD, A. N. **Process and reality**: An essay in cosmology. New York: The Free Press, 1978. (Original publicado em 1927-28). <https://ia801908.us.archive.org/34/items/AlfredNorthWhiteheadProcessAndReality/Alfred%20North%20Whitehead%20-%20Process%20and%20Reality.pdf>
- WILES, J.; WATSON, J.; TONKES, B.; DEACON, T. W. Transient Phenomena in Learning and Evolution: Genetic Assimilation and Genetic Redistribution. **Artificial Life**, v. 11, n. 1-2, p. 177-188, 2005. <https://doi.org/10.1162/1064546053279026>
- WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Original publicado em 1971).

WINOGRAD, M. Freud é monista, dualista ou pluralista?. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 7, n. 2, p. 203-220, 2004. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982004000200002>

WINOGRAD, M. Disposição e acaso em Freud: uma introdução às noções de equação etiológica, séries complementares e intensidade pulsional no momento. **Natureza Humana**, v. 9, n. 2, p. 299-318, 2007. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200004

WINOGRAD, M. **Freud e a fábrica da alma**: sobre a relação corpo-psiquismo em psicanálise. Curitiba: Appris, 2013.

WINOGRAD, M. A dupla potencialidade do irrepresentável e a negatividade necessária: trauma e pulsão de morte. **Tempo Psicanalítico**, v. 50, n. 2, p. 215-244, 2018.

WINOGRAD, M.; MENDES, L. C. Mitos e origens na psicanálise freudiana. **Cadernos de Psicanálise (Rio de Janeiro)**, v. 34, n. 27, 2012.

ZAIDHAFT, E. R. **Possíveis contribuições do naturalismo de Terrence Deacon ao campo da saúde mental**. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2020.

ZALTZMAN, N. **A pulsão anarquista**. São Paulo: Escuta, 1994.

ŽIŽEK, S. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, S. **Digital Technologies and the Human Mind**. Axworthy Distinguished Lecture Series on Social Justice and the Public Good. University of Winnipeg, 18 April 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ylpOZMF2x44> Acesso em: 22 mai 2022.